

UNIVERSITE DE YAOUNDE I

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

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

DEPARTEMENT D'HISTOIRE



THE UNIVERSITY OF YAOUNDE I

POSTGRADUATE SCHOOL FOR THE
SOCIAL AND EDUCATIONAL
SCIENCES

DOCTORAL RESEARCH UNIT FOR
SOCIAL SCIENCES

DEPARTMENT OF HISTORY

L'ANIMAL DANS LA JUSTICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS (2780-1060 AV. J-C) ET LES *NGOH NI NSONGO* DU CAMEROUN (1900-2017)

Thèse présentée et soutenue publiquement le vendredi 21 juillet 2023 en vue
de l'obtention du Diplôme de Doctorat/Ph. D en Histoire
Option : Égyptologie

Par

Cédric Stéphane MBAH

Master en Histoire

Jury

Président : MBONJI EDJENGUELE, Pr., Université de Yaoundé 1

Rapporteurs : TAGUE KAKEU Alexis, Pr., Université de Yaoundé 1

MOUHAMMADOU NISSIRE Sarr, MC., Université Cheikh Anta Diop
(Dakar)

Membres : DOLISANE Cécile, Pr., Université de Yaoundé 1

BELLA Achille Elvice, MC., Université de Yaoundé 1

NGO NLEND Nadeige Laure, MC., Université de Douala

Septembre 2023



SOMMAIRE

SOMMAIRE
DEDICACE	ii
REMERCIEMENTS	iii
LISTE DES ILLUSTRATIONS	v
LISTE DES ABBREVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES	ix
GLOSSAIRE	xii
RESUMÉ	xv
ABSTRACT	xvi
INTRODUCTION GENERALE	1
LA PREMIERE PARTIE : LES FONDEMENTS DU CHOIX DE L'ANIMAL DANS LES RITES, ET PRATIQUES JUDICAIRES CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>.	
CHAPITRE I : FONDEMENTS RELIGIEUX DE LA PRESENCE DE L'ANIMAL DANS LE SYSTEME JUDICIAIRE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET <i>NGOH NI NSONGO</i>	45
I-L'ANIMAL, L'ETRE POUR IMAGINER ET IMAGER L'INCONNU DIVIN CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET <i>NGOH NI NSONGO</i>	46
II-LA SYMBOLIQUE DE L'ANIMAL CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	73
III-L'ANIMAL COMME SUBSTRAT DE COMMUNICATION ENTRE LE MONDE VISIBLE ET INVISIBLE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET <i>NGOH NI NSONGO</i>	89
A-DYNAMIQUE DU CONTACT AVEC L'INVISIBLE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	90
CHAPITRE II : ASSISES, CONCEPTIONS ET STRUCTURATION DE LA JUSTICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	111
I-LES TRADITIONS ORALES COMME ASSISES DE LA JUSTICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	112
II-LES CONCEPTIONS DE LA JUSTICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	135
III-ORGANISATION DU SYSTEME JUDICIAIRE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	153
LA DEUXIEME PARTIE : LES ACTEURS DE JUSTICE ET LEURS PROCEDES DE RECHERCHE DE LA VERITE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	
CHAPITRE III : ACTEURS DE LA JUSTICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET <i>NGOH NI NSONGO</i> ...	180
I-LES DIVINITES OU ACTEURS DIVINS DE LA JUSTICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	180
II-LES ACTEURS VIVANTS DE LA JUSTICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	217
CHAPITRE IV : DESIGNATION DU COUPABLE DANS LE SYSTEME JUDICIAIRE DES ANCIENS EGYPTIENS ET <i>NGOH NI NSONGO</i>	244
I-LA PALABRE COMME PROCEDE INITIAL DE RECHERCHE DU COUPABLE CHEZ LES <i>NGOH NI NSONGO</i> ET LES ANCIENS EGYPTIENS COMME CADRE DE JUSTICE	245
II-L'ANIMAL DANS LES TECHNIQUES ET ARTS DIVINATOIRES CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	262
III-L'ANIMAL ET LES ORDALIES CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET <i>NGOH NI NSONGO</i>	281
LA TROISIEME PARTIE : TRAITEMENT DU COUPABLE, MUTATIONS, PERMANENCES ET IMPACTS DE LA JUSTICE PAR L'ANIMAL CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	
CHAPITRE V : L'ANIMAL DANS LE TRAITEMENT DE LA CULPABILITE, LA JUSTICE DE « LA CENSURE PREALABLE » ET RESTAURATIVE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET <i>NGOH NI NSONGO</i>	301
I-LE TRAITEMENT DE LA CULPABILITE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET <i>NGOH NI NSONGO</i>	302
II-L'ANIMAL DANS LA JUSTICE PAR « LA CENSURE PREALABLE » CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	322
III-L'ANIMAL DANS LA JUSTICE RESTAURATRICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET <i>NGOH NI NSONGO</i>	342
CHAPITRE VI : MUTATIONS, PERMANENCES ET RETOMBEES DE LA PRESENCE DE L'ANIMAL DANS LA JUSTICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	361
I-CAUSES DE MUTATION DES ANIMAUX DANS LA JUSTICE ET ECLATEMENT DE LA STRUCTURE DE JUDICIAIRE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	362
II-MANIFESTATION DES MUTATIONS ET PERMANENCES DE LA JUSTICE PAR L'ANIMAL CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	382
III-IMPACTS ET RETOMBEES DE LA JUSTICE PAR L'ANIMAL CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	399
CONCLUSION GENERALE	414
ANNEXES	419
SOURCES ET ORIENTATIONS BIBLIOGRAPHIQUES	428
INDEX	502
TABLE DES MATIERES	505

À toute la descendance Essoh Epoh du village Ekanang

REMERCIEMENTS

Ce travail a été réalisé grâce au concours de nos directeurs de thèse, les Professeurs Alexis Tague Kakeu de l'Université de Yaoundé I et Mouhamadou Nissire Sarr de l'Université Cheikh Anta Diop du Sénégal. Ils nous ont honoré en acceptant de nous encadrer et en nous jugeant digne d'intégrer leurs écuries de thésards. De par leur disponibilité, la rigueur au travail et leurs observations, ils nous ont donné les moyens de mener notre thèse jusqu'au bout. Outre de judicieux conseils, ils ont mis à notre disposition une documentation importante et riche ; elle nous a été d'un apport nécessaire. Nous leur prions de trouver à travers ces propos, toute la gratitude infinie et la disponibilité permanente de l'étudiant que nous ne cesserons jamais d'être auprès d'eux.

Nous remercions ensuite tout le corps enseignant des Départements d'Histoire, d'Archéologie et de Sociologie de l'Université de Yaoundé I qui a contribué à notre formation académique.

Les Docteurs Chamberlain Nenkam, Derrick Dang, Apisay Eveline Ayafor, Alexandre Mbomé, Hilaire Essoh Ngomé, Théophile Ntoubas et M. Yen Epoh nous ont discrètement encouragé en étant réceptifs à chacune de nos sollicitations. Qu'ils reçoivent ici les remerciements du petit frère.

Nos remerciements vont également à l'endroit de tous nos informateurs, détenteurs du savoir ancestral. En outre, nous souhaitons le repos en paix des âmes de tous ces informateurs décédés avant la maturation de ce projet. Nous avons une pensée pieuse pour Major Etamé, Ngando Zaché, et Etongué Mayer.

Nous exprimons notre profonde gratitude à nos parents Rienti Ngoullé et Anne Moussango Ebéné pour le soutien qu'ils n'ont cessé de nous apporter durant notre parcours académique.

Le soutien de nos frères et amis, Guy Juscal Essoh, Henri Elouti, Zacharie Ngoullé, Patrick Eboulé, Henri Enobil, Sirril Mboué, Sirian Mbouangué, Agele Etoké, Claude Ngoubo, Jean Essoh, Alex Essoh, Jannot Tanga, Prosper Molibok, Madona Chi, Rodrigue Piaplé, Womesse Golbo a été appréciable ; qu'ils en soient remerciés.

De par leurs soutiens multiformes, nous adressons nos sincères remerciements aux familles Thomas Ebené, Enoné, Maurice Ntimé, Berlin Etamé, Salomon Edika, Nkondje Essoh, Soumelong Ekango, Emile Ekango, Ze Mvondo, Parfait Azele, Raoul Bille.

Par sa présence dans les moments difficiles et surtout pour tous les sacrifices consentis, Solange Ekango Eba, ma fiancée, a été exemplaire dans l'accomplissement de ce travail de recherche. Aussi, nous témoignons toute notre gratitude à nos enfants, Emile Nathan Mbah Ekango, Borin Raphaël Mbah Ebèné et Éric Parfait Mbah pour le calme et la quiétude qu'ils ont manifesté pendant ces moments de recherche qui m'ont fréquemment éloigné d'eux. Leur souris à chaque visite témoignait à merveille que cet éloignement n'avait point altéré la tendre affection qui nous a toujours liée.

Nous exprimons notre gratitude aux personnels des différents centres de documentations que nous avons consulté. Nous profitons de l'occasion pour leur adresser nos félicitations et encouragements au regard de l'immense tâche qu'ils ne cessent d'abattre tous les jours pour que le chercheur perde moins de temps dans la consultation des dossiers.

Que toutes celles et tous ceux qui ont participé directement ou indirectement, de près ou de loin à la réalisation de ce travail trouvent ici notre reconnaissance infinie.

LISTE DES ILLUSTRATIONS

A-Photos

Photo n° 1: Stèle de calcaire dédiée à Nebre (Deir-el-Medinah), avec la « grande hirondelle » et le « bon chat »	58
Photo n° 2: Figurine ex-votive du chat associé à Bastet	58
Photo n° 3: Léopard retrouvé mort dans la zone des Lacs du Manengouba en 1954	59
Photo n° 4: Peau du léopard-totem conservé chez Sa'an N'honn Méssapé Epie au village Ndibisi (Koupé Manengouba).....	60
Photo n° 5: Taureau Apis momifié.....	62
Photo n° 6: Thot représenté par un babouin	65
Photo n° 7: Khépri le dieu poussant le disque solaire hors de la nuit	65
Photo n° 8: Dieu Anubis sous la forme du chacal.....	65
Photo n° 9: Ra ou Horus représentés en faucon	65
Photo n° 10: Un danseur masqué sous l'effigie de Nzo, l'éléphant.....	67
Photo n° 11: Cérémonial autour du réceptacle de l'ancêtre Nzo chez les San-nzo	68
Photo n° 12: la statue réceptacle de l'ancêtre Nzo chez les San-Nzo	68
Photo n° 13: Bâ d'Inerkhaouy, TT : 359 à Deir El Medina.	71
Photo n° 14: L'assemblée des dieux anthropo-zoomorphe du panthéon égyptien ancien. Les divinités Thot, Hathor, Sekhmet et Horus entourent le Pharaon.....	72
Photo n° 15: Le pharaon Toutankhamon arborant ses attributs royaux desquelles l'Uraeus... 75	75
Photo n° 16: Chef traditionnel de 3eme degré du village Baré Mbeng.....	78
Photo n° 17: Un membre de la société secrète Mouankoum qui requiert l'anonymat.....	78
Photo n° 18: Palette au taureau	79
Photo n° 19: S. M. Mila Assouté, Chef supérieur de 2ème degré des Mbo Sanzo arborant une peau et une toque faite de la queue de son bestiaire (le léopard).	81
Photo n° 20: S.M Augustin Frédérique Pandong Mbappé, Chef supérieur de 1er degré du Canton Mbo, assis sur la peau de son bestiaire (léopard)	82
Photo n° 21: S.M Calvin Ehab, Chef traditionnel de 3ème degré du village Mélong paré de la peau de son bestiaire	82
Photo n° 22: Dance rituelle d'Ahon avec a-lo'ohn ou les triques faites des fourrures d'animaux	83
Photo n° 23: e-lo'ohn ou triques faites de fourrures d'animaux	83
Photo n° 24: Allée des sphinx protecteurs de l'entrée du temple de Karnak.....	84

Photo n° 25: Sphinx de Gizeh, protecteur des tombeaux	85
Photo n° 26: Le naos ou sanctuaire du dieu Horus à Edfou	97
Photo n° 27: Ejoum : exemple d'une case sacrée chez les Ngho ni Nsongo	98
Photo n° 28: Prêtre-sem.....	103
Photo n° 29: Un Ahon ; Peter Ajang, alias Gallant, Sergeant ou Pa Station Tombel	103
Photo n° 30: Un officiant entrain de rendre le culte des ancêtres à travers la danse rituelle .	107
Photo n° 31: Nkou meebi, « poule multicolore » du rituel miee ayuuh.....	108
Photo n° 32: La déesse Maât	115
Photo n° 33: Papyrus daté du XIe-Xe siècle av. J-C représentant Nout étirant son corps au-dessus de son frère Geb.....	117
Photo n° 34: Mont Manengouba	122
Photo n° 35: Lac mâle du Manengouba	122
Photo n° 36: La grande cour de la région du Manengouba	122
Photo n° 37: Lac femelle du Manengouba	122
Photo n° 38: Les cases d'Aboh-heum au bosquet sacré du village Egnoki par Ngalmoa.....	147
Photo n° 39: L'entrée du Temple ou complexe religieux de Karnak.....	148
Photo n° 40: Pharaon Sethi 1er faisant l'offrande de Maât à Rê.....	151
Photo n° 41: Scènes de bastonnades devant le Seru au Nouvel Empire (hypogée de Menna, Vallée des nobles,)	158
Photo n° 42: Statue fragmentaire de Thoutmôsis III - XVIIIe dynastie et sa fausse barbe ...	167
Photo n° 43: Scènes de la vie agricole dans les champs d'Ialou, ou Champs des Roseaux (tombe de Senedjem. Haute Égypte, Thèbes ouest, Deir-el-Medineh. Nouvel Empire, 19e dynastie)	172
Photo n° 44 : Confession négative (chapitre 125) du Livre des morts d'Ani	174
Photo n° 45: La pesée du cœur. Chap. 30B du Papyrus d'Ani	176
Photo n° 46: Tombe de Néfertari, QV66, Annexe Est 1 Mur Ouest côté Sud. Isis et Nephthys encadrant Rê/Osiris	185
Photo n° 47: Illustration des acteurs divins du tribunal d'Osiris.....	190
Photo n° 48: Les dieux-juges de l'ennéade : On y retrouve de droite à gauche ; Rê, Atoum, Shou et Tefnout, Geb et Nout, Isis et Nephthys, Horus, Hathor, Hou et Sia.	191
Photo n° 49: Les déesses Meskhenet et Rénénout	192
Photo n° 50: Le dieu Chai	192
Photo n° 51: Une scène funéraire d'ouverture de la bouche, Papyrus de Hounefer - XIXe dynastie.....	197

Photo n° 52: Le défunt tend les mains en attente d'une offrande : Mastaba d'Idou à Gizeh, IVe dynastie.....	199
Photo n° 53: L'intendant Senousret devant sa table d'offrandes (milieu XIIe dynastie)	204
Photo n° 54: Représentation des génies des portes de l'au-delà assortis des couteaux chez les ANCIENS EGYPTIENS	214
Photo n° 55: Ba-mbo'oh (Ahon)	224
Photo n° 56: Moo-Ngan dans la pratique divinatoire.....	230
Photo n° 57: Bastet repousse le serpent Apophis qui incarne le mal originel.....	238
Photo n° 58: "La déesse-arbre Nout, la grande". Elle fait corps avec un sycomore dans lequel ses jambes se fondent harmonieusement. Sennedjem et son épouse lui font des offrandes (tombe de Sennedjem (TT 1), XIXe dynastie)	240
Photo n° 59: La Déesse-Arbre (un sycomore), donnant le sein au pharaon défunt (Tombe de Thoutmosis III).....	240
Photo n° 60: Les colosses de Memnon du temple d'Amenhotep III à Louxor	250
Photo n° 61: Le scribe royal et prêtre-lecteur en chef Nebméroutef et Thot	264
Photo n° 62: Le papyrus no. 10335 du British Museum	291
Photo n° 63: Scène de reddition des comptes (Tombeau de Mererouka)	304
Photo n° 64: Scène de bastonnade (hypogée de Menna, Vallée des nobles)	306
Photo n° 65: Scène d'arpentage Tombe de Menna (TT 69) Antichambre, mur est, moitié sud	310
Photo n° 66: Un individu en proie à l'anathème des dieux par attaque des abeilles.....	321
Photo n° 67: dieu Bès	332
Photo n° 68: dieu Touret	332
Photo n° 69: La déesse Sekhmet ; elle est une autre forme de Hathor.....	333
Photo n° 70: Ostraca signalant Bès au pied du lit d'une parturiente dans le mammisi.....	334
Photo n° 71: Talisman sous la forme de scarabée sacré.....	335
Photo n° 72: Bastet entrain de couper le serpent Apophis	338
Photo n° 73: Anubis faisant boire le cœur-haty à la momie d'Inerkhaou (tombe TT359) : Il s'agit du cœur organe bilogique	346
Photo n° 74: Un patient soumis à la conjuration du sort d'épilepsie via un poulet bouc émissaire	356
Photo n° 75: Les dépositaires de la tradition arborant le bonnet rouge.....	358

B-Tableaux

Tableau n° 1: Arbre généalogique chez les Ngoh	188
Tableau n° 2: Arbre généalogique chez les Nsongo	189
Tableau n° 3: Arbre généalogique de l'ennéade héliopolitaine chez les anciens Egyptiens	189
Tableau n° 4: Liste des quarante-deux juges du Tribunal d'Osiris.....	193
Tableau n° 5: Les principales formules des énoncés assertoires de l'Égypte ancienne.....	285
Tableau n° 6: Les équivalences en matière d'imposition d'amendes sur les produits de la récolte	309

C-Figures

Figure n° 1: Heka, symbole institutionnel de la magie en Egypte antique	142
Figure n° 2: Les chefs de villages entraînés devant le tribunal djadjat (relief du mastaba de Ti, Sakkarah, début Ve dynastie).....	162
Figure n° 3: Les maires de villes menés devant un tribunal (Relief d'un tombeau de l'Ancien Empire, Ille millénaire av. J.-C).....	162
Figure n° 4: Taouret et Bès assistant à la naissance du souverain de l'Égypte. La naissance est symbolisée par l'apparition du souverain à travers les pétales la fleur de lotus.	216
Figure n° 5: Les chefs de villages entraînés devant le tribunal djadjat (relief du mastaba de Ti, Sakkarah, début Ve dynastie).....	226
Figure n° 6: La scène représentant la procession du crocodile porté par les prêtres dans le vestibule, d'après V. Rondot.....	280
Figure n° 7: Représentations des scènes de pilori dans les tombes égyptiennes.....	306
Figure n° 8: Anubis marquant Seth sous forme de léopard. Vignette du papyrus Jumilhac (Louvre E 17110)	320
Figure n° 9: Anubis revêtu de la peau de Seth : le costume du prêtre-sem. Vignette du papyrus Jumilhac, X.....	320

LISTE DES ABREVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES

A.N.Y. : Archives Nationales, Yaoundé.

A.P.A. : Affaires Politiques et Administratives.

AN : Ancien Empire.

ASAE : Annales du Service des Antiquités de l'Égypte.

Av. J-C : Avant Jésus christ.

FA: fond allemand

BC : *Before Christ*.

BdE : Bibliothèque d'Étude

BEPHE : Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes.

BIE : Bulletin de l'Institut d'Égypte.

BIFAO : Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire.

ZAS: *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde*.

PUY : Presses Universitaires de Yaoundé

ZPE : Zone de Protection Eloignée

CdE : Cahier d'Égyptologie

BSAA : Bulletin de la Société Archéologie d'Alexandrie.

BSEG : Bulletin de la Société d'Égyptologie de Genève.

BSFE : Bulletin de la Société Française d'Égyptologie.

CAH : Cambridge Ancient History.

CAHE : Cahiers d'Histoire Egyptienne.

CASAE : Cahiers Supplémentaires des Annales du Service des Antiquités de l'Égypte.

CCSJM : Centre Culturel Saint Joseph Moukassa.

CdE : Chronique d'Égypte.

CDEAE : Centre de Documentation et d'Étude sur l'Ancienne Égypte.

CEFOD : Centre d'Étude et de Formation pour le Développement.

CEPER : Centre d'Édition et de Production pour l'Enseignement et de la Recherche.

CEPER : Centre d'Édition et Production pour l'Enseignement et la Recherche

CERDOTOLA : Centre International de Recherches et de Documentation sur les Traditions Orales et Langues Africaines.

Cf : Confère.

CGC : Catalogue Général du Musée du Caire.

CHGA : Cercle Histoire Géographie et Archéologie.

CICIBA : Centre International des Civilisations Bantu.

CLE : Centre de la Littérature Evangélique.

CNRS : Centre National de la Recherche Scientifique.

CODESRIA : Conseil pour le Développement de la Recherche en Sciences Sociales en Afrique.

CPPSA : Cercle de Philosophie, Psychologie, Sociologie et Anthropologie.

CRA : Centre de Recherche Archéologique.

CRAIBL : Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

Dir: directeur

Dr : Docteur.

Ed. : Edition.

Éds: éditions

ENS : Ecole Normale Supérieure.

FALSH : Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines.

FERE : La Fondation pour une Education Responsable et Equitable

FIFAO : Fouilles de l'Institut Français d'Archéologie Orientale.

IFAN : Institut Fondamental d'Afrique Noire.

IFAO : Institut Français Archéologie Orientale.

IFC : Institut Français du Cameroun.

AIKS: *African Institute of Kemetic Studies.*

JAOS: *Journal of the American Oriental Society.*

JARCE: *Journal of American Research Center in Egypt.*

JEA: *Journal of Egyptian Archaeology.*

JNES: *Journal of Near Eastern Studies.*

JORF : Journal officiel de la République française

JSSEA: *Journal of Society for the Study of Egyptian Antiquities.*

LÄ : *Lexikon der Ägyptologie (Wiesbaden).*

LGDJ : La Librairie générale de droit et de jurisprudence

MAIBL : Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

MDAIK : *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts Abteilung Kairo*

ME : Moyen Empire.

MIFAO : Mémoire de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire.

MINRESI : Ministère de la Recherche Scientifique et de l'Innovation.

MINSUP : Ministère de l'Enseignement Supérieur.

NE : Nouvel Empire.

ORSTOM : Office de la Recherche Scientifique et technique d'Outre-Mer.

Pa.: Papyrus.

pp.: Pages

PSBA: Proceedings of Society for Biblical Archaeology.

PUD : Presses Universitaires de Dakar.

PUF : Presses Universitaires de France.

PUY : Presses Universitaires de Yaoundé.

S /d : Sous la direction

Unesco : Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture

Vol. : Volume

ZPE : *Zeitschrift für Papyrologie und epigraphic.*

GLOSSAIRE

- Termes et expressions en égyptien ancien (*Mdw ntr*)

 *ntr.w (netjerou)* : Les dieux

 *pr.t m hrw r3 n(y)* : Livre de sortir au jour

 (*K3 ntr*) : *Ka* divin, puissance intrinsèque ou divine en tant que partie ontologique de l'homme

 *Pr.Mwt* : Temple de Mout

 *j'f.r.t iaret*, le cobra dressé.

 *W3dyt, Ouadjet*, un regalia du pouvoir en Egypte

 *Nḥbt Nekhbet*, un regalia du pouvoir

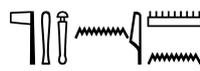
 *k3 nḥt mry r3 (ka nakht mery râ)*, Taureau puissant, l'aimé de Râ

 : *K3-nḥt-twt-mswt (Ka nakht tout mesout)*, Taureau Puissant, Celui dont les naissances sont complètes

 *Tmw* : Dieu Atoum

 *jsf.t (isfet)* : désordre

 *H'pj (Hâpy)* : dieu du Nil

 *ḥm-ntr tp(y)* *Jmn* ou Premier prophète d'Amun à Karnak

 *Hp* : Taureau Apis

 *m 3et (Maât)* : ordre divin

 *Sj3 (Sia)* : intelligence

 *hk3 (Héka)*, : magie

 *lib* :(cœur)

 *lb3 bâ* : l'âme

 *wdj* (oudj) : sanctions

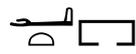
 *hpw* (Hépou) : lois

 *wdj-nswt* (*Oudjou Nesout*) : les « ordres du roi »

 *hm-ntr tp(y) Jmn* (Hem netjer Tepi en amon) : Premier prophète d'Amon.

 *njwt* (*niout* : ville, commune

 *pr* (per) : Maison

 *t* (ât) : maisonnée

 *jrwrw* (irourou) : vieillards

 *pr-nswt* (per-nesout) : la Résidence de Pharaon

Source: R. Faulkner, *A concise dictionary of middle Egyptian*, Oxford, Griffith Institute Ashmolean Museum, 1981.

- Termes et expressions en langue Mbo (Nghoh ni Nsongo)

Son-me-Yemeuh littéralement le « le père des ancêtres

o-bineuh yemeuh heum ho'oh « ils sont originaire d'un même endroit »

yéerh : le buffle

Edju'ul : Grenouille Goliath

Ngeuh : Léopard

Nzo ou l'éléphant

Mbedeuh : interdit

n'shuèti wouéh ni meem n'keuèh ? Que je te frappe avec ma queue ?

sorbeuh : Grand père

n'ntèm : bonnet

e-lo'ohn : triques

mbemeuh :Serpent boa

eboô ngeuh littéralement, « le digne du léopard »

« *Alle'èm* », la sorcellerie

Osouh : fougères

mien ayu'uh : l'orphelin

Mbalè : vérité

Mpoungou : désordre

Nguè-hén : proverbe

o-yeumeuh : les ancêtres

Njéeh : Fétiche

ndéeh njeeh : la maison d'assises

moh awu kounti apersoum mbih c'est-à-dire celui qui utilise l'herbe de travers

Source : Etamé Ewané, *Lisez et écrivez la langue Mbo*, inédit, 1995.

RESUMÉ

En Négro-culture, les animaux occupent une place importante dans presque tous les domaines de la vie des humains ; individuellement ou collectivement. Le domaine judiciaire n'échappe pas à cette réalité. Ici, les animaux sont couramment convoqués pour rendre justice chez la plupart des peuples Négro-Africains. Les exemples ici sont ceux des anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* du Cameroun. Cette étude a pour objectif principal de démontrer qu'il existe un continuum culturel entre l'Égypte antique et les peuples au sud du Sahara à travers les pratiques judiciaires à travers l'animal. Pour atteindre cet objectif, nous avons fait appel aux méthodes comparatives et analytiques qui nous ont inexorablement conduit aux sources primaires et secondaires. De celles-ci nous avons exploité, les sources écrites, orales, papyrologiques, ostracologiques, et numériques.

Ce choix méthodologique assez bien exploité via l'analyse à la fois diachronique et synchronique des données recueillies nous a permis d'atteindre les résultats structurés autour d'un argumentaire conforté par l'hypothèse selon laquelle, l'usage prépondérant de l'animal dans la justice est la conséquence de la vision du monde totalement tributaire des mythes cosmogoniques et de la religion chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* du Cameroun. Tout de même l'hypothèse « diopienne » d'un continuum culturel existentiel entre l'Égypte antique et les peuples de l'Afrique au Sud du Sahara a été confortée au travers des similitudes évoquées tout au long de notre travail.

Aux postulats des cadres théoriques, desquels le culturalisme et le fonctionnalisme afin saisir le rôle et la place de l'animal dans son contexte culturel ; il ressort que l'animal dans la justice est symboliquement considéré comme le moyen de communication entre les acteurs du monde des vivants et celui des divinités qui participent collégialement au maintien de l'équilibre socio-cosmique, mieux de la *Maât* ou bien la justice. Aussi l'animal apparaît comme substrat de vivification qui permet au défunt de participer au tribunal d'Osiris et de vivre éventuellement une vie *post-mortem* dans l'au-delà.

L'on comprend aisément que chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*, les animaux revêtent non seulement une charge symbolique assez forte, mais ils jouent également un rôle fondamental dans l'épanouissement de la vie des communautés villageoises à travers leur place importante dans les verdicts oraculaires, ordaliques et leur rôle de témoin dans les serments et les alliances paix ou pactes de quiétude. Cette posture symbolique des animaux a souvent conduit à leur sacralisation, gage de leur protection par le biais des tabous et interdits. Bien que les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni nsongo* soient deux peuples séparés dans le temps et l'espace, il apparaît clairement, au regard des similitudes qui les lient, qu'il serait plus juste de parler d'une culture *Egypto-Ngoh ni Nsongo* si besoin en était.

ABSTRACT

In Black- African culture, animals hold an important place in almost all aspects of the lives of human beings, individually or collectively. The justice is not an exception to this reality. Here, animals are commonly summoned to do justice among most Black-African peoples. It is an example for the ancient Egyptians and the Ngoh ni Nsongo people of Cameroon. The main objective of this study is to demonstrate that there is a cultural continuum between ancient Egypt and the peoples in the south of the Sahara through judicial practices concluded by including animals. To achieve this objective, we have used comparative and analytical methods which have inexorably led us to primary and secondary sources. From these we have exploited written, oral, papyrological, ostracological and digital sources.

This methodological choice, fairly well exploited via both diachronic and synchronic analysis of the data collected, enabled us to reach the results structured around an argument reinforced by the hypothesis that the preponderant use of animals in justice is the consequence of the vision of the world totally dependent on cosmogonic myths and religion among the ancient Egyptians and the Ngoh ni Nsongo of Cameroon. All the same, the “Diopian” hypothesis of an existential cultural continuum between ancient Egypt and the peoples of Africa south of the Sahara has been confirmed through the similarities mentioned throughout our work.

Through culturalism and functionalism theories in order to grasp the role and place of the animal in its cultural context; it appears that the animal in justice is symbolically considered as the means of communication between the actors of the world of the living and that of the deities who participate collectively in maintaining the socio-cosmic balance, better of Maat or justice. Also, the animal appears as a substrate of vivification which allows the deceased to participate in the court of Osiris and possibly to live a post-mortem life in the afterlife.

It is easy to understand that among the ancient Egyptians and Ngoh ni Nsongo, animals not only have a fairly strong symbolic charge, but they also play a fundamental role in the development of the life of village communities through their important place in the oracular and ordalic verdicts and their role as witnesses in oaths and covenants of peace or pacts of tranquility. This symbolic posture of animals has often led to their sacralization, a guarantee of their protection through taboos and prohibitions. Although the ancient Egyptians and the Ngoh ni nsongo are two peoples separated in time and space, it clearly appears, in view of the similarities that bind them, that it would be more accurate to speak of an Egyptian-Ngoh ni culture. Nsongo if need be.

INTRODUCTION GENERALE

I- MOTIVATIONS DU CHOIX ET INTERET DU SUJET

Le choix de cette thématique intitulée : « L’animal dans la justice chez les anciens Egyptiens (2780-1060 av. J-C) et les *Ngoh ni Nsongo* du Cameroun (1900-2017) » a été motivé par des préoccupations d’ordres idéologiques, personnels et épistémologiques.

a- Les raisons d’ordre idéologique

Le désir de consacrer une étude à la justice traditionnelle de l’Afrique noire s’explique par les conséquences de la rencontre entre les cultures juridiques occidentale et africaine. Cette rencontre a donné naissance à un système judiciaire de compromis et déséquilibré. La coexistence de ces deux types de droit en Afrique contemporaine s’illustre malheureusement par la primauté du droit occidental sur le droit africain. Dans les faits, cette prééminence du droit occidental mécontente les Africains que l’on pourrait qualifier de traditionnalistes. Ils trouvent que l’implémentation de « la justice moderne » n’est pas en adéquation avec leur culture juridique traditionnelle. Partant des constats selon lesquels le coût de justice moderne est très élevé, sa procédure lente, ses verdicts durs, ses institutions éloignées des villages, ses principes étranges et peu connus, font revivifier de façon informelle la culture juridique qui leur est propre. Les Africains restent quasi-unanimes à l’idée que la justice occidentale dite moderne reste inadaptée aux décisions de rendu de justice en Afrique¹. Cette idéologie est davantage confortée par l’incrustation occasionnelle du droit dit coutumier au droit moderne pour trancher les différends dont la prévoyance ne se trouve point dans les codes de décisions de justices modernes en Afrique noire. Ce constat ne nous a non plus laissé indiffèrent dans la mesure où la justice moderne en Afrique essaye d’adapter les éléments de la culture juridique traditionnelle pour normaliser les problèmes juridiques qui dépassent souvent les structures du droit codifié afin de trouver solutions aux contestations entre les personnes physiques et morales par des procédés ou méthodes dites non-juridictionnelles. Nous avons en souvenir l’érection et intégration des tribunaux traditionnels dans la justice post-génocide au Rwanda (les *Gacaca*)

¹ R. Tabard, « Religions et cultures traditionnelles africaines : un défi à la formation théologique », *Revue des sciences religieuses*, n° 84, vol 2, 2010, pp 191-205.

ou encore les tribunaux de conciliation en Côte-d'Ivoire et République Centrafrique après les troubles sociaux dans ces pays.

Le choix d'intégrer les éléments de la culture juridique traditionnelle africaine dans les rendus de justice contemporaine prouve à merveille que la justice traditionnelle et ses méthodes ont encore leurs places dans les systèmes judiciaires, quels qu'ils soient en Afrique aujourd'hui. Aussi, nous avons constaté que les formes de justice les plus répandues en Afrique traditionnelle et qui sont encore convoquées de nos jours se révèlent sous la forme des rituels aux fins de rendre justice. Dans ces rituels de justice nous relevons généralement le choix des éléments éloignés des Hommes dont les velléités corrompent souvent les décisions en instance de justice en Afrique. Pour éviter le type de « justice humaine », le choix de transférer la décision à une entité ou instance suprahumaine a généralement conduit au choix des éléments de la nature comme substituts des justiciers en négro-culture. Loin d'être exhaustif nous pouvons relever l'eau, l'herbe, la foudre, les animaux dont la prééminence dans le système judiciaire en Afrique noire a suscité notre curiosité. D'où la nécessité de mettre en exergue et connaître l'intérêt du choix de l'animal dans la justice en Afrique noire à partir du peuple *Ngoh ni Nsongo* du Cameroun à la lumière de l'Égypte antique. Ceci est alors possible par l'évidence théorique de l'unicité culturelle en Afrique noire pour reprendre volontiers la vision de Cheikh Anta Diop².

b- Le souhait de continuer l'œuvre de Cheikh Anta Diop

Cheikh Anta Diop milite pour la restitution à l'Afrique, du bénéfice moral de certains aspects de sa riche culture et civilisation susceptibles de contribuer à son épanouissement. Pour ce fait, il suggère aux Africains de s'imprégner et s'approprier de leurs valeurs culturelles afin d'y tirer les substances pouvant contribuer à l'éclosion de l'Afrique. Dans le même ordre d'idée, Diop propose le retour à la civilisation égyptienne pharaonique pour parvenir à la reconstitution de l'identité africaine. Cette dernière qui a été dénaturée voir détruite par la traite négrière et la colonisation.

Cette proposition de Diop nous a suggéré l'étude de la place de l'animal dans le système judiciaire chez les *Ngoh ni Nsongo* à la lumière des anciens Egyptiens dans le cadre de notre Thèse de Doctorat. Dans son livre *Nations nègres et culture*, Cheikh Anta Diop met l'accent sur un point essentiel : la connaissance du passé pour mieux structurer l'avenir en ces termes.

Seule une véritable connaissance du passé peut entretenir dans la conscience, le sentiment d'une continuité historique indispensable à la consolidation d'un Etat multinational [...] Il n'est pas indifférent

² C.A. Diop, *L'unicité culturelle de l'Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, 1982.

pour un peuple de se livrer à une telle investigation, à une pareille reconnaissance de soi, car, ce faisant, le peuple en question s'aperçoit de ce qui est solide et valable dans ses propres structures culturelles et sociales. Dans sa pensée en général, il s'aperçoit aussi de ce qu'il y a de faible dans celle-ci, et, qui par conséquent n'a pas pu résister au temps. Il découvre l'ampleur réelle de ses emprunts, il peut maintenant se définir de façon positive à partir de critères indigènes non imaginés, mais réels. Il a une nouvelle conscience de ses valeurs et peut définir maintenant sa mission culturelle, non passionnément, mais d'une façon objective, car il voit mieux les valeurs culturelles qu'il est plus apte, compte tenu de son état d'évolution, à développer et à apporter aux autres peuples³.

Cette déclaration invite également tous les peuples à s'investir dans l'appropriation des éléments de leur culture, de se référer au passé afin d'en faire une base de compréhension du présent pour mieux appréhender l'avenir. Aussi, avons-nous choisi un aspect sociétal du peuple *Ngoh ni Nsongo* qui nous permettra de comprendre empiriquement les rapports humains à la lumière des anciens Egyptiens dans la perspective de la place de l'animal dans la justice. D'où notre thématique : « L'animal dans la justice chez les *Ngoh ni Nsongo* du Cameroun sous l'éclairage des Egyptiens au Nouvel Empire ».

Le choix porté sur l'animal comme élément pour comprendre les faits et gestes négro-culturels via l'Égypte antique dans le temps et l'espace est suscité par un examen minutieux de son iconographie. Cette dernière accorde une place importante au règne animal, au regard des thèmes animaliers qui illustrent la vie quotidienne des Egyptiens en compagnie des animaux, les scènes de sacrifices animaliers mais aussi, les décors liés aux pratiques magico-religieuses en lien avec les animaux. La prépondérance animalière dans l'iconographie des anciens Egyptiens a enthousiasmé notre curiosité, puis, nous a motivé à examiner l'animal en tant qu'élément fondamental de la justice chez les *Ngoh ni Nsongo* du Cameroun comme ce fut le cas en Égypte antique. Ainsi, nous avons modestement jugé que l'animal est élément de la nature par lequel nous pouvons passer et comprendre allégrement les faits et gestes négro-culturels. D'où le choix à nous intéresser à la place de l'animal dans la justice en negro-culture en général et chez les *Ngoh ni Nsongo* en particulier sous l'éclairage de l'Égypte antique. Ce choix méthodique pour notre travail se situe dans le cadrage épistémologique de la nouvelle historiographie africaine qui ambitionne la réappropriation des valeurs ancestrales exclusivement positives, afin de les accommoder à la satisfaction des institutions sociales et l'épanouissement des Hommes en société. Il s'agit en perspective d'un projet d'érection d'une société anthropocentrée qui sied aux besoins du moi-culturel africain. L'objectif recherché dans cette logique est celui de la renaissance africaine aux travers de ses valeurs ancestrales qui nous conduisent inexorablement vers l'Égypte antique dont la démarche épistémologique nous en propose comme tremplin ou référent d'étude.

³ C.A. Diop, *Nations nègre et culture*, tome 2, Présence Africaine, 1979, p 46.

c- Les raisons épistémologiques

Le centre de recherche doctoral en sciences humaines, sociales et éducatives CRD-SHE qui héberge notre discipline, l'Histoire, a choisi une orientation pédagogique qui entre dans le cadre épistémologique de la « renaissance africaine ». Afin de suivre l'orientation de notre école doctorale à travers son unité de recherche fondamentale intitulée : URF, SO 601 « La renaissance africaine », nous avons choisi d'accommoder cette notion à nos objectifs d'étude. Il s'agit de renouveler la réflexion sur les études menées sur le continent africain par le biais du retour aux valeurs des civilisations de l'Afrique d'hier. Ceci nous permettrait de revenir sur la notion d'identité négro-africaine escamotée par l'identification à la culture « étrangère ». Pour ce faire, la redéfinition de la notion « culture africaine » doit être prise à bras-le-corps dans le contexte contemporain où l'on parle de plus en plus de mondialisation. Il s'agit pour chaque peuple africain, de renforcer sa culture, solidifier son substrat identitaire afin de s'identifier par rapport aux autres dans le village planétaire vers lequel nous nous acheminons aujourd'hui. Le *Ngoh ni Nsongo* ne déroge pas à cette interpellation qui exhorte à un éveil de la conscience culturelle devant faire de l'Afrique, une entité accomplie au rendez-vous du donner et du recevoir. À cet égard, Théophile Obenga résumait le bien-fondé de la sauvegarde des cultures en ces termes interrogatifs :

Quel peuple, quelle nation néglige aujourd'hui son patrimoine culturel ? Son identité ? Est-ce par hasard si l'Unesco considère la dimension culturelle du développement comme un fait majeur de l'époque actuelle ? Est-ce pour rien que la communauté internationale est activement à la recherche d'une politique mondiale culturelle plus harmonieuse ?⁴

De cette déclaration d'Obenga, transparait une idéologie qui n'est autre que la renaissance africaine. Celle qui consiste à se servir de sa culture originelle pour s'épanouir allègrement dans la mondialisation. Cela exige véhément à l'Africain de réintégrer les utopies⁵ du passé glorieux à sa culture afin de la ménager et préparer son rayonnement futur. Pour cela, nous avons trouvé en l'Égypte pharaonique ce champs d'utopies pouvant recadrer et expliquer les faits et gestes négro-africains dans le cadre de la présente étude. Cette démarche nous suggère de penser à l'Europe du Moyen-âge qui a su ressusciter une forme d'organisation de la société d'antan et adaptée à son époque : C'est la démocratie. Aussi, pour que l'Afrique contemporaine se libère du marasme historique dans lequel la traite négrière, puis la colonisation l'ont plongé au cours de son histoire ; il lui conviendrait de suivre l'exemple de l'Europe du Moyen-âge. Il s'agit pour l'Afrique noire en particulier de recourir à la civilisation de l'Égypte pharaonique au regard du

⁴ T. Obenga, *Les Bantu, Langues, Peuples, Civilisations*, Présence Africaine, Paris, 1985, p. 7.

⁵ Professeur Nkolo Foé, Séminaire Doctoral animé le 15 mai 2018, de l'Unité doctorale fondamentale « SO 611 Renaissance africaine », du Centre de recherche et de formation doctorale en sciences humaines, sociales et éducatives de l'Université de Yaoundé 1, p. 145.

développement dont il a fait montre⁶. C'est justement cette démarche que prône Cheikh Anta Diop à travers son invitation faite aux chercheurs Africains à se tourner vers la civilisation pharaonique pour comprendre l'Afrique dans son authenticité. Aussi, avons-nous opté pour cette démarche qui consiste à être éclairé par l'Égypte antique dans le cadre de notre étude sur la place de l'animal dans la justice en Afrique noire en général et les *Ngoh ni Nsongo* en particulier. Pour y parvenir, il convient d'élaborer un cadre d'étude.

II-CADRE D'ETUDE

- Le cadre spatial

Le cadre spatial de notre étude englobe deux territoires. Il s'agit d'une part de l'Égypte pharaonique et d'autre part, de l'aire culturelle du peuple *Ngoh ni Nsongo* au Cameroun. D'un point de vue culturel, ces deux contrées font partie de l'Afrique noire.

Le territoire *Ngoh ni Nsongo* du Cameroun se chevauche dans trois régions du Cameroun dont au Nord du Littoral, à l'extrême occident de la région de l'Ouest et au Sud de la région du Sud-Ouest. Le territoire occupé par les *Ngoh ni Nsongo* que nous qualifions sans risque de nous répéter d'aire culturelle *Ngoh ni nsongo* qui s'étale au littoral dans le département du Mounjo. À l'Ouest dans la Menoua et le Haut-Nkam. Au Sud-Ouest dans le département du Koupé Manengouba. L'aire culturelle *Ngoh ni Nsongo* s'étend sur une superficie d'environ 5879 km². Les différentes populations que nous y retrouvons se recensent parmi les Mbo, Bakossi, Elong, Bakaka, Baréko, Manehas, Sanzo, Mboebo, Bonkeng. Les *Ngoh ni Nsongo* se reconnaissent à l'appellation Mbo qui est une sorte d'identité linguistique qui fédère les uns des autres nonobstant quelques légères différences dialectales ci et là dans les parlers de la langue Mbo dans l'aire culturelle *Ngoh ni nsongo*. Cette disparité dialectale ne remet heureusement pas en cause l'élément de base de leur unité culturelle qui se résume autour du *Mouakoum*, *Ahon* et *Nkoum*.

Les *Ngoh ni Nsongo* sont pour la plupart des montagnards comme le reconnaît bel et bien l'Anthropologue et Historien Dika Akwa nya Bonembela cité par Penda Keba⁷. L'on peut les retrouver sur les flancs des massifs du Manengouba, Koupé et Nlonako. Ces montagnards sont

⁶ A. Tague Kakeu, « *Le sous-développement dans l'Afrique indépendante au regard du développement dans l'ancienne Égypte et le pays Bamiléké de la période précoloniale* », Thèse de Doctorat Ph. D en Histoire, université de Yaoundé 1.

⁷ R.P. Keba, « *Problématique de l'identité culturelle Ngoh et Nsongo* », <http://www.peuple.com>, consulté le 25 février 2014.

encore appelés « *Ban bi Ngoh ni Nsongo* » littéralement la progéniture de *Ngoe*⁸ et *Nsongo*⁹, qui sont les ancêtres éponymes. A en croire Idelette Dugast¹⁰, le peuple *Ngoe ni Nsongo* fait partie de la filiation Sawa et par ricochet du grand groupe Bantou¹¹. Cependant, l'aire du groupe *Ngoe ni Nsongo*, recouvre selon Vincent Ngoula, « le Moungo, le Koupé-Manengouba [...] et les franges occidentales des arrondissements de Santchou [Menoua] et Kekem [Haut-Nkam] »¹². (Voir carte en Annexe)

Toutefois, l'intérêt à étudier l'aire culturelle *Ngoe ni Nsongo*, réside dans l'aspect assez homogène des pratiques culturelles et cultuelles malgré son étendue. Cette homogénéité nous donne fort heureusement, l'occasion d'envisager une étude circonscrite sur ce vaste territoire. Cette possibilité nous permet alors de pénétrer la riche culture négro-africaine à partir de l'étude d'un aspect culturel lié à l'animal chez les *Ngoh ni Nsongo*. Par ailleurs, cet espace qui regorge des richesses culturelles nous donne une fois encore la possibilité d'appréhender l'ensemble de la vie quotidienne des Négro-Africains dans un espace restreint. Nous pouvons relever les lieux de culte des ancêtres, les cases traditionnelles, les forêts sacrées, véritables refuges des animaux totems, autels de sacrifices, etc. Ces éléments qui témoignent du vécu de la tradition chez les *Ngoh ni Nsongo* sont la preuve que nous pouvons mener une étude et voir comment les animaux s'insèrent au sein de la vie négro-culturelle au regard de leur sacralisation chez le peuple *Ngoh*

⁸ Ngoe est selon la mythologie Mbo, l'ancêtre éponyme Ngoe qui signifie en langue Mbo le léopard. Les données recueillies auprès de Madame Ebène née Jacqueline Yaka lors de nos investigations, apprennent que l'ancêtre du peuple Ngoe auquel le peuple doit le nom, est originaire de la région des abords des lacs du Manengouba. Selon cette dernière, Ngoe serait allé chasser en direction du lac « mâle ». Ce dernier lors de son périple de chasse, rencontra une antilope qu'il poursuivit jusqu'au cratère du lac « mâle ». A quelques encablures du cratère, l'antilope freina brusquement sa course et Ngoe dans sa course effrénée pour capturer sa proie va d'un bon, plonger sur l'animal. Les deux êtres vont dégringoler de la gorge du cratère pour se retrouver dans les eaux profondes du Lac « mâle » du Manengouba. Dès qu'ils arrivèrent au fond de l'eau ; Ngoe sera ipso-facto reconnu par ses aïeux qui habitèrent le fond de l'eau. Ces derniers lui proposèrent de rester au fond de l'eau qui est de ce fait le pays de ses ancêtres, ceci en raison d'un déluge qui aura lieu dans la région du la Manengouba. Ayant passé trois jours au fond de l'eau, lorsque Ngoe sorti de l'eau, il constatât qu'il y eu déluge parce que le lieu était désert. Ngoe deviendra à partir de ce moment, un errant qui, à la recherche des moyens de survie, va faire la rencontre d'une femme au nom de Sumediang qui errait également et probablement rescapée du déluge. Pour Simon Nnané, patriarche du village Ekanang, Ngoe et Sumediang auraient eu dix enfants à savoir Asume-Ngoe, Ngube-Ngoe, Mukunda-Ngoe, Ehah-Ngoe, Anon-Ngoe, Ngele-Ngoe, Elong-Ngoe, Mename-Ngoe, Alon-Ngoe et Mbo-Ngoe. Ceux-ci constituent les parents des différents groupuscules et tribus qui forment le peuple Mbo » C.S. Mbah, *Le sacrifice de l'animal dans les sociétés africaines précoloniales : Le cas des Mbo à la lumière des Egyptien Anciens*, Mémoire de Master II en histoire, Université de Yaoundé I, 2017, pp 24-25.

⁹ Nsongo serait d'après Vincent Ngoula, l'ainé de Ngoe. Celui-ci eut cinq enfants dont, Baka-Nsongo, Yon-Nsongo, Nka-Nsongo, Pongo-Nsongo et Bong-Nsongo qui eux aussi constituent les ancêtres des clans, Bareko, Bayon, Bakaka, Pongo et des Babong. V. Ngoula, « L'origine des Peuple Ngoh et Nsongo », *Actes du Koupé 98*, [Premier festival du peuple Ngoh ni Nsongo, Nkongsamba les 27,28 et 29 novembre 1998].

¹⁰ I. Dugast : *Inventaire ethnique du Sud-Cameroun*, Dakar, IFAN, 1949

¹¹ R.P. Keba, « *problématique de l'identité culturelle Ngoh et Nsongo* », *Actes du Koupé 98*, [Premier festival du peuple *Ngoh ni Nsongo*, Nkongsamba les 27,28 et 29 novembre 1998].

¹²V. Ngoula, « *L'origine des peuples Ngoh et Nsongo* », *Actes du KOUPE 98*, Premier festival culturel et artistique Ngoh et Nsongo, Nkongsamba le 27, 28 et 29 Novembre 1998, <http://www.peuple.com>, consulté le 16 décembre 2019.

ni Nsongo. Aussi, le constat fait de la disparition de certaines espèces d'animaux chez les *Ngoh ni Nsongo* peut expliquer l'altération ou la « mort » de certains rites, pratiques et les croyances liées aux animaux en Afrique noire. Cet examen chez les *Ngoh ni Nsongo* pourrait également concourir à la compréhension du choix des animaux dans les faits et gestes juridiques en négro-culture au regard de l'Égypte antique. D'où le bien fondé de présenter l'espace égyptien ancien.

Relativement à l'Égypte, reconnaissons d'abord que le pays Egyptien ancien était un royaume conquérant. Ses frontières allaient au-delà de ses limites traditionnelles. Dans cette perspective, les territoires vassaux conquis lors des guerres faisaient partie intégrante de son territoire. Cependant, les frontières de l'Égypte antique ne sont pas restées statiques tout au long de son histoire. Elles ont varié suivant les conquêtes pharaoniques mais aussi au gré des fluctuations liées aux péripéties que subissait chaque période ou bien Empire Egyptien. Dans le cadre de la présente étude, nous allons uniquement nous intéresser au cadre des limites traditionnelles de l'Égypte antique. Il s'agit du territoire qui présente une unité géographique que Nicolas Grimal qualifie de « longue bande de terres cultivables dont la largeur ne dépasse guère 40 km, étirée sur plus de 1000 km depuis Assouan et la frontière nubienne au Sud jusqu'à la Méditerranée, entre le plateau libyque et la chaîne arabique »¹³. L'Égypte se situe entre le 31° et le 24° de latitude nord, limité au Sud par la première cataracte et au Nord par les eaux de la méditerranée. A l'Est par la mer rouge, le désert arabique, le Saïd et à l'Ouest par le désert libyque¹⁴. (Voir carte en annexe 1).

- Cadre temporel

La fourchette chronologique de notre étude va de 2780 à 1060 avant notre ère. Cet intervalle de temps correspond à la période allant de la 3^{ème} à la 20^{ème} dynastie égyptienne. Elle couvre l'Ancien, le Moyen et le Nouvel Empires. Le choix de cette période se justifie par l'iconographie qui présente à profusion les interactions entre les Hommes et les animaux comme c'est le cas de la palette de Namer. Aussi, les variations dans le choix des animaux pour les rites magiques afin de rendre la justice tout au long de cette période traversée des tumultes démontre à merveille que l'animal était le substrat même du tribunal pour reprendre Frédéric Rouffet¹⁵. Cependant, dans les procédures judiciaires, le recours à l'oracle dont l'animal était

¹³ N. Grimal, *Histoire de l'Égypte ancienne*, Paris, Fayard, 1989, p.5.

¹⁴ J. Baines et J. Malek, *Atlas de l'Égypte ancienne*, Paris, Nathan, 1991.

¹⁵ F. Rouffet, « le rituel magique Egyptien comme image du tribunal », *Droit et cultures*, n° 71, 2016, mise En ligne le 14 avril 2016, URL : <http://journals.openedition.org/droitcultures/3817> , consulté le 20 mars 2019.

porteur du message des dieux était de mise au Nouvel Empire comme nous l'apprend Serges Sauneron¹⁶. Ainsi, le choix à s'intéresser au règne animal dans la justice égyptienne ancienne est la conséquence de l'image que tenait le scarabée ou *kheper* dans les oracles, véritable maillon de la chaîne de justice « verticale » en Egypte antique. Nous avons choisi de fixer la borne chronologique au Nouvel Empire afin de mieux observer les mutations et permanences qu'auraient connu les pratiques liées aux animaux dans la justice en Egypte antique. Cette époque était faite de « périodes d'hérésie que l'on attribue au règne d'Akhenaton »¹⁷. Bouleversement de l'ordre ancien par l'institution du culte au dieu unique (Aton) qui mettait inéluctablement à l'écart toute autre forme de croyance et de pratique divinatoire pouvant faire appel aux animaux dans un quelconque rituel. Nous notons aussi les soubresauts liés à la conquête Hittites qui ont parfois troublé et modifié les institutions de l'état par l'imposition d'une justice tributaire aux humeurs des conquérants. Nous pouvons de ce fait relever des disparités dans la forme de justice avec la venue des nouveaux acteurs de la chaîne de justice, étant donné que la justice était ritualisée en Égypte¹⁸. Ceci dit le système judiciaire et la forme de justice en Egypte du Nouvel Empire ne sont pas restées en marge des mutations. Nonobstant ces bouleversements, de nombreux pans importants des pratiques culturels liées aux animaux sont restées perceptibles après le déclin de cet empire. D'où la motivation à étudier, dans le cadre de cette étude, les mutations et permanences des animaux dans la justice traditionnelle négro-africaine

La période étudiée chez les *Ngoh ni Nsongo* va de l'année 1900 à l'an 2017. Le choix de cette époque nous permettra d'examiner la permanence du système judiciaire dit traditionnel, nonobstant l'imposition du droit étranger par le colon chez les *Ngoh ni Nsongo*. L'étude de cette période permet de cerner avec aisance, le compromis existentiel entre la justice dite moderne et la justice traditionnelle. Elle permet également de constater que la justice traditionnelle reste un levier à l'échec de la justice moderne lorsqu'on fait appels aux méthodes non juridictionnelles en Afrique aujourd'hui. Aussi, cette époque qui croupit sous les affaies et les avatars de la « modernité » peut mieux se comprendre à travers un parallélisme avec l'Égypte pharaonique de l'Ancien au Nouvel Empire. Notons que l'an 1900 correspond à l'année du décret qui fixe pour la première fois la mise sur pied d'une structure judiciaire étrangère au Cameroun. Ce décret emmenait tout simplement les chefs traditionnels à défendre les intérêts des colons en

¹⁶ Sauneron « Oracle », *Dictionnaire de la ...*, p ; 200.

¹⁷ Yoyotte, « Akhnaton », *Dictionnaire de la...*, p.5

¹⁸ F. Rouffet, « Rituel magique égyptien comme image du tribunal », *Droit et cultures*, n° 71, 2016 pp. 163-178.

tant qu'assimilés et auxiliaires de l'administration coloniale. Dans cette perspective, ils devaient agir selon le pouvoir qui leur ont été conférés dans tous les aspects de la vie administrative et judiciaire. N'ayant pas de formation de droit « moderne » pour la plupart, la justice traditionnelle était l'incontestable tremplin à l'exercice de leur fonction de juge de l'administration coloniale et souvent Prêtre de la justice traditionnelle stricto sensu à travers les rituels, les sacrifices les alliances etc. Nous nous intéressons particulièrement à cette période de 1900-2017, en raison de ce que les sources de la justice traditionnelle restent toujours d'actualité jusque dans les instances des juridictions dites modernes sous les vocabulaires de jurisprudence, droits coutumiers etc.

Aussi, le choix de cet intervalle périodique trouve son fondement au regard de ce que le rendu de la justice communautaire chez les *Ngoh ni Nsongo* se projettent dans une sorte de relation métissée avec la justice moderne aux références importées. Les séances de justices sont souvent rendues en public, au sein des familles par convocation des méthodes variées dont l'oracle, l'ordalie ou tout autre forme qui en appelle aux animaux pour les sentences. Le recours à ces deux types de justices crée une relation certes dualiste mais non antagoniste au point de la nécessité qui réside dans le besoin d'une justice-juste qui anime l'Homme au regard des velléités humaines qui étranglent davantage les décisions de justice au profit des intérêts personnels de nos jours. Ce métissage de la justice moderne et traditionnelle laisse transparaitre la soif de justice souvent éloignée des hommes dont la source est dans les coutumes, la tradition africaine en générale et *Ngoh ni Nsongo* en particulier. Le bouleversement du système judiciaire négro-africain dû à la fusion du droit endogène et exogène n'est pas parvenu à dissimuler le sens et la portée de la pratique de justice traditionnelle jusqu'à nos jours. Nonobstant ce panachage juridique, les méthodes, procédure et acteurs de la justice traditionnelle restent d'actualité. Cela démontre à merveille que le système judiciaire traditionnel africain a survécu aux péripéties de la rencontre avec le droit l'occidental. C'est ce qu'on traduit par choc de civilisations pour reprendre Samuel Huntington¹⁹. Ainsi une lecture prospective des procédures et acteurs judiciaires de la justice traditionnelle nous conduit à ressortir la place qu'occupe l'animal dont l'usage est prépondérant dans le rendu de justice en procédure judiciaire en Afrique noire d'hier et aujourd'hui

¹⁹ S. Huntington, *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 2000.

III- OBJECTIF DE L'ETUDE

Le premier objectif de ce travail est d'étudier la place ou le rôle de l'animal dans la justice négro-africaine à travers l'exemple des *Ngoh ni Nsongo* du Cameroun à la lumière de l'Égypte antique. Ainsi, nous allons préalablement rechercher les fondements du choix de l'animal comme élément essentiel pour rendre justice en Afrique traditionnelle. L'ambition de notre travail vise à démontrer que les africains ont depuis toujours entretenu des rapports particuliers avec le règne animal. Il s'agit dans cette perspective de démontrer que le choix de l'animal en tant qu'acteur indispensable du système judiciaire en Afrique traditionnelle, consistait à éloigner les verdicts de justice des velléités humaines susceptibles de corrompre ces derniers au profit de l'équilibre socio-cosmique. En conséquence nous examinerons l'animal comme substitut des dieux dans la justice ritualisée via les consultations oraculaires, les épreuves ordales dont les ordonnances et les peines sont l'apanage des entités transcendantes.

Nous allons étudier différents usages de l'animal dans la procédure de recherche de l'équilibre socio-cosmique chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. Cela nous conduira à appréhender et comprendre l'animal comme l'entité par laquelle l'Homme transite afin de parvenir à une justice impartiale, équitable et juste en négro-culture. Cette symbolique faite à l'animal dans la pensée juridique donne à étudier l'aspect communicationnel de l'Homme et l'animal en temps rituel et réel. Il s'agit dans cette perspective de justifier que les animaux étaient porteurs de messages lorsque les oracles étaient consultés. Cette vision laissera apparaître un type de corrélation dualiste qui d'un côté, dévoile une relation de complémentarité et de l'autre un rapport de symétrie dont il convient de révéler la prégnance dans le cadre de la justice verticale (Hommes-dieux ou entités transcendantes) et/ou horizontale (Homme-Hommes) convoquées pour espérer un équilibre socio-cosmique en negro-culture. Il conviendra aussi d'étudier l'animal comme sujet caractéristique de la justice ritualisée des échanges sociaux ou religieuses comme les mariages, sacrifices, alliances, pactes, qui sont une forme de justice chez les *Ngoh ni Nsongo* en particulier et les négro-africains en général.

Dans notre cheminement, nous nous intéresserons aux variations du choix des animaux dans les formes de justice égyptiennes et négro-africaines. Cet aspect nous clarifiera à l'idée de savoir si le rapport que le *Ngoh ni Nsongo* d'hier a eu avec l'animal est resté le même de nos jours. Cette préoccupation est un des mobiles qui nous propulsent à rechercher les raisons d'intégration des animaux jadis exclus pour rendre la justice en Afrique noire en général et chez les *Ngoh ni Nsongo* en particulier. Ainsi, nous allons facilement cerner les mutations et

permanences des animaux dans les pratiques judiciaires des négro-africains au travers du peuple *Ngoh ni Nsongo* qui comme les anciens Egyptiens, ont subi des influences exogènes et internes.

Dans le souci de mieux investiguer sur le rôle de l'animal dans la justice sous les auspices des croyances négro-africaines en général et *Ngoh ni Nsongo* en particulier, nous procéderons à la filiation des pratiques judiciaires égyptiennes anciennes et *Ngoh ni Nsongo*. Cette démarche permettra à l'issue des résultats, de consolider l'hypothèse d'Anta Diop au sujet de la parenté existentielle entre l'Egypte pharaonique et les peuples au sud du Sahara.

En choisissant cette thématique, notre souci est d'étudier la corrélation Homme-animal chez les *Ngoh ni Nsongo*. Cette démarche nous suggère d'étudier les raisons et critères du choix des animaux pour rendre la justice, le traitement qui était réservé aux animaux et les interdits ou tabous qui les protégeaient des tueries intempestives. Cette idée évoque l'aspect écologique que traite notre thématique à travers la protection et la pérennisation des espèces animales à travers les interdits. Ainsi la connaissance et la transmission des pratiques coutumières en lien avec les animaux devient une nécessité pour les négro-africains et les *Ngoh ni Nsongo* en particulier afin d'y extirper les aspects qui en peuvent servir de modèles aujourd'hui. C'est à juste titre l'un des objectifs majeurs de la présente étude qui s'érige en un plaidoyer pour la renaissance des rites et pratiques animalières des négro-africains.

Nous entendons à travers cette étude, contribuer à l'historiographie de l'Afrique noire via l'objet principal de notre étude qui est l'animal dans la justice. Il conviendra alors de faire ressortir la symbolique et la fonction sociale de l'animal dans les croyances et pratiques juridiques négro-africaines. Bref, à la compréhension du sens et de la portée de l'animal pour le bien-être de l'Homme négro-africain en général et *Ngoh ni Nsongo* en particulier. Afin d'éviter tout malentendu pouvant cacher notre vision de recherche, nous nous devons absolument de définir les concepts clés qui reviendront de façon récurrente tout au long de notre argumentaire

IV- CLARIFICATION DES CONCEPTS

Pour clarifier les concepts et mots clés dans le cadre de cette étude, nous avons recouru aux dictionnaires, articles, encyclopédies, lexiques et bien d'autres documents thématiques pour élucider le sens des termes, animal, justice, croyance et rituel qui reviendront sans cesse dans l'argumentaire de ce travail.

a- Animal

Dans son étymologie, animal vient du latin « *anima* », qui signifie âme. Ce terme est utilisé pour désigner la part immatérielle d'un individu, son principe spirituel de vie. Dès le 7^{ème} siècle, va se construire le terme animal, pour indiquer les êtres animés par le principe spirituel qu'est l'âme. Toutefois le dictionnaire universel désigne l'âme comme le principe qui unit, au corps donne la vie à l'être physique. Pourtant, le même dictionnaire universel désigne l'animal par un nom masculin qui renvoie aux êtres vivants doués de sensibilité et de mouvement par opposition aux végétaux. Des êtres privés de langages et de la faculté de raisonner par opposition à l'Homme²⁰. Or l'Homme est un être animé, et il partage cette particularité lexicale avec tous les animaux. De la définition élaborée par le dictionnaire universel, émerge une juxtaposition qui emmène à appréhender la notion de l'animal dans un cadre de comparaison des êtres vivants, les uns par rapport aux autres.

En revanche, si l'animal est de la sphère des êtres animés, mais différent de l'Homme, la biologie quant à elle, n'établit aucune dissemblance anatomique entre l'Homme et l'animal²¹. A en croire les biologistes, l'Homme s'inclut lui-même et pénètre la composition anatomique de l'animal pour intégrer le vocable des « êtres faits de chair et de sang »²², pour reprendre Edgar Morin²³. Cette observation de l'animal faite par les anatomistes donne à s'interroger sur l'image naturaliste que l'on pourrait avoir des êtres faites de chairs et de sang (Hommes-animaux). L'animalisation de l'Homme par les biologistes sera interprétée autour d'une classification comportementale et physiologique du vivant qui sépare ou bien unifie le vivant à travers l'espèce. Cette logique épouse celle de Pierre Grassé qui pense qu'« il paraît impossible d'assigner à l'homme une ascendance autre qu'animale. Nous sommes des produits de l'évolution biologique. Notre origine, aux yeux du naturaliste n'a rien d'exceptionnel [sic] et son processus est celui qui a présidé à la formation des autres espèces de Mammifères »²⁴. L'on classe dès lors, les êtres faits de chair et de sang en espèce humaine ou animale. Cette classification par catégorie d'espèce, en appelle une fois de plus à la controverse. Ainsi, le naturaliste suédois Carl Von Linné apporte des éclaircis à cette pensée lorsqu'il regroupe les animaux en familles : la famille des hominidés, des félidés, des volailles, canidés etc. Cette répartition permet de remarquer avec aisance que l'Homme est un animal biologique de la

²⁰ *Dictionnaire Universel*, France, Hachette, Edicef, 2000, p. 58

²¹ J. Derrida, *L'animal que donc je suis*, Paris, éd. Marie-Louise Mallet, 2006.

²² D. Morris, *Le singe nu*, Paris, Edition du livre de Poche, 1967

²³ E. Morin, *Le paradigme perdu, la nature humaine*, Paris, Editions du Seuil, 1973.

²⁴ P. Grassé, « Comparaison des structures de comportements chez l'animal et chez l'homme », *Modèles animaux du comportement humain*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, n° 198, 1972, p. 347.

famille des hominidés, de l'ordre des primates, de la classe des mammifères et de l'espèce homos sapiens²⁵. Par-delà les différentes répartitions, il convient de comprendre le règne animal comme l'ensemble des êtres vivants fait de chair et de sang, dont les traits comportementaux permettent de les observer et différencier d'une famille à une autre ou bien d'une espèce à l'autre.

Néanmoins, la conception biologique nous impose à observer les rapports de l'Homme avec ce qu'il qualifie d'animal au sein de son propre schéma conceptuel anthropocentrique et des réseaux de relations structurelles qu'il a établi, afin de saisir davantage la complexité du terme animal. La conception du naturaliste anglais Charles Darwin, n'est pas des moindres lorsqu'elle renseigne sur l'échelonnement des êtres vivants (Hommes et animaux) et reconnaît que les structures actuelles résulteraient d'une sélection naturelle au sein de leur milieu de vie²⁶. Ce faisant, la sélection naturelle classe l'espèce humaine au sommet de l'échelle, suivie de l'espèce animale. Précisons que la matrice de cette classification relève du degré sapientiel ou de connaissance qui fait de l'homme un être doué de raison par opposition à l'animal²⁷. Par ailleurs, Darwin cité par Alain Testart trouve trois stades d'évolution des êtres vivants : Sauvagerie, barbarie et civilisation²⁸. L'étape ultime étant celui qui donne à l'Homme la capacité de mettre en place des axiologies qui vont le différencier de ce qu'il a appelé animal. L'homme est l'espèce qui aurait par ce fait traversé des étapes d'animalité tant il est vrai qu'au sein de l'espèce animal, l'on distingue les animaux sauvages des animaux domestiques. Ces axiomes sont donc des représentations abstraites qui créent la différence entre l'animal de l'espèce humaine des autres espèces. Ce serait par exemple des codes sociaux afin qu'il quitte de l'état sauvage mentionné par Thomas Hobbes²⁹ pour devenir animal politique d'Aristote³⁰ ou bien un animal social pour épouser la théorie de Jean-Jacques Rousseau³¹. En conséquence, l'on comprend que le concept d'animal renvoie à un état des êtres vivants dans la nature. Cet état peut être sapientiel ou sauvage.

²⁵ P. Picq, « L'humain à l'aube de l'humanité », in Y. Coppens (dir), *Aux origines de l'humanité*, vol2, Paris, Fayard, 2001, p.59.

²⁶ C. Darwin, *L'origine des espèces*, Paris, Librairie C. Reinwald Scheilcher frères éditeurs, 1906, p.67.

²⁷ P. Picq, *Des origines de l'homme*, Paris, Tallandier, 2002, p.10.

²⁸ A. Testart, « La question de l'évolutionnisme dans l'anthropologie sociale », *Revue française de sociologie*, n°33, Vol 2, 1992, pp.155-187.

²⁹ T. Hobbes, *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000.

³⁰ Aristote, *La politique*, Paris, Vrin, 1995, (Livre I, Chapitre II).

³¹ J. J. Rousseaux, *Du contrat social*, France, Hachette, 1996.

Nonobstant l'état de raison qui différencie l'Homme de l'animal³², ce dernier prend part en tant qu'opérateur symbolique des relations Hommes-Hommes ou Hommes-dieux lorsqu'on traite des questions rituelles dans certaines aspects de la vie humaine. Pour cela, l'animal cesse de devenir un être vivant de l'état sauvage sur l'échelle de Charles Darwin pour devenir un substitut des dieux ou de l'homme lui-même au regard des attributs et configurations symboliques qui lui sont accordées à partir des représentations culturelles. L'animal dans ce zèle symbolique devient subséquentement une divinité à laquelle l'on voue le culte. Ce fut le cas des anciens Egyptiens qui élevaient les animaux qu'ils hissaient, suivant les convictions magico-religieuses aux rangs des divinités. Cette logique est reprise par Serge Sauneron qui précise qu'en Egypte pharaonique, « nous verrons se succéder des êtres divins qui se réclament successivement de la vache, du crocodile, du bélier, du chien sauvage, de la lionne, de l'ibis, du taureau du vautour et du faucon³³ ». Cette reproduction de l'animal comme dieu est aussi traduite par le totémisme, auquel l'on transmet aux animaux tutélaires qui authentifient objectivement la vie religieuse en négro-culture. De cette valeur portée à l'animal, jaillit une représentation qui place l'homme en dessous de l'échelle de transcendance dans le cadre religieux et culturel. Toutefois si l'animal ne représente pas dieu, il reste dans une moindre mesure un élément de rapprochement de l'homme avec les divinités via les rituels³⁴.

Dans les conceptions cosmogoniques de certains peuples négro-africains, les animaux figurent très souvent comme les génie-fondateurs de ces peuples. C'est le cas du peuple *Ngoh ni Nsongo* qui reconnaît mythologiquement le léopard comme animal fondateur³⁵. Cette reconnaissance fonde l'essence même du mot animal chez les *Ngoh ni Nsongo* à travers l'appellation *é-heù* en langue Mbo, qui signifie littéralement le fondateur ou le créateur. Par métonymie, l'animal *é-heù*, est créateur du monde, par ricochet l'homme. Cette conception cosmogonique crée une corrélation de consanguinité systématique entre l'Homme et l'animal. Il revient dans ce sillage que, la conciliation de l'animal à la vision anthropocentrique est la base irrécusable de la complexité du concept « animal ». Ainsi, l'on peut à partir des conceptions polysémiques de l'animal, lui accorder des orientations diverses, ce, en fonction des circonstances et les contextes dans lesquels l'on s'inscrit. Malgré la complexité

³² Pruner-Bey, « L'homme et l'animal », *Bulletins de la société d'anthropologie de Paris*, tome 6, 1865, pp. 522-562.

³³ Sauneron, « animaux sacré », in, G. Posener, *Dictionnaire de la...*, p. 15.

³⁴ E. de Rosny, *Les yeux de ma chèvre*, Paris, Seuil, 1996, p. 43.

³⁵ Tel Ngoh « le léopard » chez les Mbo cité par C.S. Mbah, « *Le sacrifice de l'animal dans les sociétés africaines précoloniales : Le cas des Mbo à la lumière des Egyptien Anciens* », Mémoire de Master II en histoire, Université de Yaoundé I, 2017, pp 24-25

conceptuelle de l'animal, nous l'avons choisi pour comprendre son utilité dans la justice négro-africaine à la lumière des anciens Egyptiens.

b- Justice

Étymologiquement, le terme justice vient du terme latin *justitia*. Il désigne le nom féminin provenant de *justus* qui signifie « conforme au droit ». *Justus* quant à lui ayant pour racine *jus*, *juris*, évoque la permission au sens de la religion. Son étymon est parent avec le verbe *jurare* « jurer » qui désigne une parole sacrée proclamée. Cette dernière nous suggère le mot « juge » qui lui aussi renvoie au latin *judex* qui signifie celui qui montre prosaïquement le droit³⁶. En la matière, justice signifie une règle conforme aux normes religieuses. Dans cette perspective, la justice peut être comprise comme un principe religieux fondé sur la reconnaissance d'une conduite érigée en règle. Cette logique nous conduit inéluctablement à concevoir la notion de justice en tant que droit au sens de la religion quand bien même elle s'illustre comme une règle qui régit le cadre religieux. Cette assertion du terme justice peut se projeter dans le sillage des rapports sociaux et reconnaître la justice comme un principe moral de vie sociale.

Toutefois, si la justice convoite l'observation des règles établies, cela implique qu'elle repose sur des principes qui lui attribuent un cadre de compréhension et conduite. Celui-ci peut être spatial, c'est-à-dire une contrée sociologique répondant à une orientation coutumière qui permette la reconnaissance des pratiques et croyances juridiques. Il peut également être d'ordre temporel, ce qui permet de juger raisonnablement la caractéristique historique qui ressort de forme de justice jadis rendue. C'est dans cette logique que Robert Jacob propose de lire justice dans un autre sens étymologique formé à partir du mot *jus* (la sauce en latin), lié alors à la symbolique sacrificielle³⁷. De cette lecture proposée par Robert Jacob, la conceptualisation de notion de justice doit prendre en compte sa vision culturelle et son cadre d'application qui varie d'une société à l'autre suivant leurs coutumes, traditions, histoires, structures sociales et leurs représentations collectives liées à leurs croyances.

Lorsque nous nous accordons au décryptage du mot justice, nous relevons qu'il vient de l'adjectif juste. Ce dernier indique d'après le dictionnaire universel, ce qui est conforme à la vérité. Dans cette logique, la justice est un comportement alliant respect et équité à l'égard de la morale supposée innée dans la conscience humaine. Néanmoins, nous ne saurions nous

³⁶ O. Bloch et W. V. Wartburg (dir.), « Justice », *Dictionnaire étymologique de la langue française*, PUF, coll. « Quadrige. Dicos poche », Paris, 2008

³⁷ Robert Jacob, « Jus et le Code civil : Jus ou la cuisine romaine de la norme », *Revue Droit et cultures*, n° 48, Nanterre, 2004, pp 22-34.

limiter au seul aspect du caractère inné de justice chez l'homme. Si non, la morale serait elle-même à l'origine du sens dénué de la notion justice. Dans cette logique, la justice serait la valeur universelle qui rendrait l'être humain apte à évaluer et juger ses actions à lui-même. Or le concept de justice doit plutôt se lire dans un autre sens lorsqu'on lui adjoint l'adjectif de morale. Cette dernière doit plutôt aider la justice à avoir un sens et lui donner sa légalité. Ainsi, faire la justice suivant la morale, c'est respecter le droit dans tous ses contours tant pour celui qui dit le droit que pour celui pour qui le droit est dit. C'est accomplir tous les devoirs de la société. La justice devient dans cette perspective, un sentiment individuel face à une situation ou à un choix, soit en montrant les défauts (faire justice de quelque chose), soit en réfutant un propos ou une idée, en réparant un tort, en se vengeant d'une action d'autrui (se faire justice). Aussi, le lexique des termes juridiques garde cette conception de la justice, tout en y précisant que le terme justice serait davantage saisi dans l'espèce concrète d'une action soumise au tribunal³⁸. C'est-à-dire quitter du cadre de légitimité pour se plonger dans un cadre de légalité où les règles établis sont la base.

Le dictionnaire universel quant à lui désigne la justice comme une vertu ou bien principe morale qui réside dans la reconnaissance et le respect du droit qui peut être naturel (équité) ou positif (loi). Suivant la définition élaborée de la justice dans le dictionnaire, nous relevons les termes qui nécessitent des précautions d'ordres terminologiques tels que la morale et vertu. Ces derniers laissent transparaître l'idée selon laquelle, la justice (vérité, égalité, juste, droit) va de la conduite personnelle de l'Homme comme nous le précisions plus haut à travers le principe de morale. Cette conduite se justifie ne pas être un fait gratuit au fond à en croire à la conception égyptienne de justice. Les agissements humains en particulier dans le rendu de la justice ou observation des principes de *Maât* en Égypte antique étaient fortement influencés par la hantise de l'existence d'une vie post-mortem qui, par ailleurs est éternelle³⁹.

Le terme *Maât* résume la justice égyptienne dans toutes ses composantes et ses principes de base. Il désigne d'après Serge Sauneron de « la vérité et égalité⁴⁰ » ou encore « l'ordre juste du monde, l'harmonie cosmique, source de la justice universelle⁴¹ » pour reprendre Bernadette Menu. *Maât* jouait un rôle important dans la psychostasie (pesée de l'âme) lors du jugement du

³⁸R. Guillien et J. Vincent (dir.), « justice », *Lexique des termes Juridiques*, 14^{ème} édition, Toulouse, Dalloz, 2003, p. 344

³⁹G. Medjom, « *La place de l'au-delà dans la vie quotidienne des Bandjounais modernes au regard des anciens égyptiens* », mémoire de Master en Histoire, Université de Yaoundé 1, 2015.

⁴⁰S. Sauneron, « Maât », G. Posener, *Dictionnaire de la civilisation Égyptienne*, Paris, F. Hazan, p. 156.

⁴¹B. Menu, « Maât, ordre social et inégalités dans l'Égypte ancienne », *Droit et cultures* [En ligne], 69/ 2015-1, mis en ligne le 20 avril 2015, consulté le 08 août 2018. URL : <http://journals.openedition.org/droitcultures/3510>

défunt devant le tribunal d'Osiris. Ainsi, ses principes devraient scrupuleusement être observés pour que l'Homme prétende à la vie éternelle après sa mort. Dans son expression simple, *Maât* était le contrepoids des velléités humaines, source d'injustice. Dans cette logique, *Maât* suppose une transcendance de la mort. La preuve est que sur les tombes égyptiennes, l'on pouvait ainsi retrouver les inscriptions signalant si l'individu avait vécu selon *Maât*. Si c'était le cas, l'âme du défunt avait la possibilité de transiter vers l'immortalité. C'est d'après ce principe général ou *Maât* qui était la source de droit que les anciens Egyptiens définissaient la justice.

La conception égyptienne de la justice à travers le principe divin qu'est *Maât* s'éloigne substantiellement du cadre humain pour se projeter dans le monde transcendant. *Maât* en tant que divinité d'après la conception cosmogonique d'Héliopolis était pourvoyeuse et garant de la justice. Se référer à *Maât* en tant qu'entité transcendante revient à se soumettre à un droit divin qui n'est pas humain. Cette forme de justice émanant dieux est celle qu'on observe en Afrique noire et chez les *Ngoh ni Nsongo* en particulier. La forme de justice divine trouve son fondement dans le réel souci d'éloigner les situations conflictuelles aux jugements humains corruptibles par le biais des velléités liées à la conscience intéressée de l'homme. Il s'agit aussi d'éviter des imperfections en instance de justice comme le favoritisme, des jugements procédurales source inéluctable de la justice inéquitable et inégale. La soumission des actions de justice aux entités suprahumaines via les méthodes rituelles comme les ordales et l'oracle sont généralement qualifiées de méthodes non juridictionnelles en droit positif. Quoique juridictionnels ou non, la justice doit reposer sur le principe de vérité et l'équité qui ressort des ordres qui structurent une société. C'est à dire l'ensemble de statuts (lois, coutumes, règlements, clauses, etc.) hiérarchisés qui fixent les droits et les devoirs réciproques des acteurs dans leurs différents rapports⁴². Ces derniers peuvent être verticaux (Homme-Homme) ou encre horizontaux (Homme-dieux).

De cette analyse, il ressort que la recherche de la justice ne doit aucunement se limiter sur le rapport entre les Hommes, elle doit se projeter dans un cadre arithmétique qui conduit à la justice distributive lorsqu'elle vise à répartir les charges entre les personnes en fonction de leur culpabilité ou non dans la société (gain de cause ou bien le tort). Cependant elle doit également veiller au rapport d'équilibre des échanges entre les entités transcendantes et les hommes. Il s'agit ici de la justice commutative. Ce type de justice peu présent dans le cadre institutionnel trouve vigoureusement sa place dans le cadre de justice rituelle. Nous pouvons retenir de ce qui précède que la justice est la quête de l'équilibre dans les rapports que l'homme entretient avec

⁴² R. Verdier, « Problématique des Droits de l'homme dans les Droits traditionnels d'Afrique noire », *Droit et Cultures*, n° 5, p. 97.

ses congénères et les entités suprahumaines via l'observation des règles suivant le cadre sociologique et culturel qui lui donne sens.

c- Rite

Rite vient du latin *ritus* qui veut dire règle, recommandations, prescriptions, usage. Le terme rite passe dans le langage courant pour désigner l'ensemble de pratiques dans un culte religieux, funéraire. Il désigne aussi toute coutume fixée par une tradition⁴³. Cette acception est reprise par le dictionnaire universel qui définit le rite comme l'ensemble des règles qui régissent la pratique d'un culte particulier. Si le rite est une prescription de par son étymologie, cela veut dire que les premiers rites ont été établis par des grands sages, à l'esprit suffisamment clair et lumineux comparable au ciel diurne. Le terme diurne étant la racine du mot indo-européen *dei* ou *diew* duquel est issu le mot dieu. Par conséquent, ces premiers hommes à l'esprit éclairé étaient des dieux. Le rite se comprend dans cette logique comme un ensemble de valeurs règlementées, élaborées par les dieux, qui en appellent à la soumission humaine dans le but de renforcer le lien transcendant et perpétuer la vie. Le rite étant l'ordre prescrit des cérémonies, laïques ou religieuses, il incarne d'après J.-C. Rivière et G. Dumézil⁴⁴, les célébrations des mythes d'une communauté. Il établit un lien entre nature et culture, renforce les racines de l'homme et sa dépendance aux dieux. Ainsi, lorsque les hommes restent fidèles à leurs valeurs, à leur culture, c'est qu'ils manifestent leur dépendance aux dieux en répétant fidèlement les rites conformément à l'esprit qui présida à leur élaboration. La sujétion aux dieux à travers l'observation des prescriptions d'usages dans le culte religieux, funéraire ou laïque emmène Julien Ries à définir la notion du rite comme :

Un acte pensé par l'esprit, décidé par la volonté, exécuté par le corps au moyen de paroles et de gestes. Il se place à l'intérieur d'un ensemble hiérophantique lié à l'expérience immédiate du surnaturel et cherche à établir un lien avec une réalité qui dépasse ce monde. L'acte rituel est toujours lié à une structure symbolique par laquelle l'homme opère le passage du signifiant au signifié, du signe à l'être [...] lié aux rythmes de la nature et de la vie, lié aussi à la culture et à la société, le rite est répétitif. Il est fondateur, du fait qu'il établit une communion avec le divin sous ses divers visages et par la célébration des mythes, il fait revivre un événement primordial. À l'intérieur de la société, il est principe de cohérence. Même accompli par l'homme solitaire, il fait référence à une communauté⁴⁵.

Cette conception de Julien Ries accorde au rite, une dimension collective émanant des processions communautaristes comme la cohésion sociale, ou encore tout autre idéal prônant

⁴³ R. Jacob, « La coutume, les mœurs et le rite. Regards croisés sur les catégories occidentales de la norme non écrite », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, n° 23, 2001, pp. 145-166.

⁴⁴ J.-C. Rivière et G. Dumézil : *A la Découverte des Indo-Européens*, Copernic 1979.

⁴⁵ J. Ries, *Les Religions, leurs Origines*, Paris, Cerf, 2012.

l'unité. A sa suite, Boris Cyrulnik, pense que la jonction du rite à la notion de la communion demeure la conséquence de la hantise d'éloigner les hommes des dissensions en société. Aussi reconnaît-il qu'un monde sans rite, « est un monde désagrégé où les individus désolidarisés se cognent, se rencontrent où s'opposent au gré de leurs pulsions ou de leurs besoins. Alors qu'un monde ritualisé lie et harmonise les individus entre eux pour en faire un corps social, un groupe auquel ils appartiennent et qui les tranquillise⁴⁶ ». Cela dit, la non observation d'un rite peut provoquer le chaos, la destruction de l'ordre du monde établi depuis sa création par les dieux. C'est la raison pour laquelle les rites sont auréolés de tabous faites des interdits qui leur cèdent une connotation sacrée. D'ailleurs Jean Cazeneuve reconnaît que le rite est différent des autres coutumes par son caractère sacré. Toutefois, la sacralisation du rite semble être pour Cyrulnik et Cazeneuve le substrat principal de leur immortalité. Ainsi nous pouvons concevoir le rite comme un ensemble de règles qui fixent la condition humaine dans un système stable fait de recommandations et d'interdits suivant la différenciation entre le sacré et le profane. Dans ce sillage, l'observation scrupuleuse des rites écarte l'humain de l'impureté qui lui cède un attribut suprahumain. Le rite ainsi pensé, crée un cadre spatio-temporel de rencontre entre l'homme et dieu par le biais des pratiques rituelles. La dimension collective et spatio-temporelle du rite est une matrice de la vie sociale car il précise un certain lieu et un moment qui instaure une coupure entre temps quotidien et temps du rituel. Ce temps du rituel est celui où s'exécute des pratiques en corrélation avec les dieux que R. Otto qualifie de rituels mieux, de rituels sacrés. Ces derniers peuvent se produire dans un domaine de la vie à forte charge symbolique comme les périodes agraires, lors d'un culte religieux, pendant la conjuration d'une épidémie ou bien les cérémonies funéraires. Les rituels sont dans cette perspective, des moments d'expression et de justification des hommes auprès des dieux via les offrandes et sacrifices. C'est dans cette optique que nous pouvons scinder les rites à partir de l'objet du rituel en deux catégories qui sont : les rites propitiatoires et expiatoires. Ainsi, nous pouvons admettre que les actions liées rituelles ne sont pas de nature spontanée. Au contraire, elles sont réglées, fixées, codifiées par les dieux via les rites dont le respect garantit l'efficacité et l'efficacé des pratiques appelées rituels. Les rituels par le biais des rites restent et demeurent le véritable creuset d'échange et de réciprocité, favorisant la solidité du lien social, le contact de l'homme avec les dieux mais aussi le prolongement de la vie dans son sens le plus large.

⁴⁶ B. Cyrulnik, *Les Nourritures affectives*, Paris, Odile Jacob, 1993.

d- Croyance

Étymologiquement, le terme croyance vient du latin classique *credere*, qui veut dire tenir pour vrai quelque chose, croire. De son origine, la croyance est le fait d'être persuadé ou intimement convaincu qu'une chose est vraie ou qu'elle existe. Selon Aubin Roussalka, la croyance est un terme qui se traduit de plusieurs façons. Pour lui, « la croyance découle des connaissances que l'homme acquiert au cours de sa vie⁴⁷ ». Dans cette logique, l'expérience liée au parcours de vie accorde éventuellement à chaque Homme, la possibilité de se faire ses propres opinions sur les événements, des idées, sentiments, assentiments et cela crée des croyances. Par conséquent, c'est par la croyance que l'Homme se donne une vision du monde à travers ses opinions. Cette opinion qu'il se fait, se trouve être une croyance, sinon l'Homme n'aurait pas d'opinion tout simplement, donc il ne croirait en rien.

La croyance est d'autant une opinion en ce sens que l'Homme a toujours la liberté d'y croire ou non. Dans cette perspective, croire est une chose, intrinsèque et intérieure à l'humain et personne, même s'il se fait torturer pour avouer le contraire de ce qu'il croit, ne changera pas dans le fond de lui-même sa croyance et l'intérêt qu'il lui attache. Pour cela, l'on croit aux choses élémentaires, celles qu'on peut voir. Par exemple, le commun des mortels croit que sur la Terre, il y a de l'eau et des herbes. Puis on croit pareillement en des choses qu'on ne peut pas voir, qui ne sont pas nécessairement physique mais auxquelles on y croit, comme en l'amour par exemple. Dans son étymologie, le terme croyance peut subséquemment se comprendre comme toute opinion qui a la forme de conviction intime, de certitude excluant le doute, et, par laquelle l'esprit humain considère quelque chose comme vraie ou réelle.

Toutefois, la notion d'opinion nous suggère une sorte de relativité allant d'un système de pensée à un autre. C'est pour cela que Anne-Sophie Lamine reconnaît que « la croyance peut être liée à un contenu de connaissance ou de représentation, auquel on accorde un assentiment, jugement ou un degré de certitude ». Cette pensée de Roussalka et Lamine, embarque la notion de croyance sous un angle purement philosophique qui met l'accent sur une démarche rationnelle pour la conceptualiser à partir des expériences vécues par l'humain ou des justifications objectives pour élaborer un type de doctrine qu'on pourrait qualifier de « système de croyance ». Ainsi, les croyances peuvent s'élaborer dans divers champs de réflexion, tout comme croire désigner une attitude qui n'est pas comme l'opinion, proportionnée à l'existence de certaines données mais qui va au-delà de ce que ces données ou garanties permettent

⁴⁷ A. Roussalka, « Qu'est-ce que la croyance ? », [en ligne], URL : <http://www.cvm.qc.ca/encephi/contenu/>, 1997, consulté le 24 janvier 2019.

d'affirmer. C'est en ce sens que l'on parle de la croyance en quelqu'un ou en quelque chose pour désigner une forme de confiance ou de foi. C'est tout aussi dans ce sillage que P. Engel nous invite à constater avec lui que « la notion de croyance est ambiguë, désignant tantôt l'état mental du sujet qui croit (le croire), tantôt le contenu ou l'objet de la croyance (le cru)⁴⁸ ».

Cependant, un questionnement anthropologique élaboré par Jean Pouillon sur le verbe croire, souligne l'aspect paradoxal de ce terme qui exprime aussi bien le doute que l'assurance dans son sens large. Il en distingue les diverses constructions du verbe : « Croire à... », c'est affirmer une existence ; « croire en... », c'est avoir confiance ; « croire que... », c'est se représenter une chose d'une certaine façon⁴⁹ ». Toutefois, si l'on s'intéresse aux processus de symbolisation, s'appuyant sur les travaux d'Alfred Schutz, complétés par ceux de Thomas Luckmann⁵⁰, l'on aura un panorama qui appelle à la transcendance pour comprendre la notion de croyance à partir des représentations. Pour ce fait, appréhender de la notion de croyance à partir du cadre de représentation ou de symbolisation apporte un éclairage sur le rapport des faits et gestes du quotidien humain via les systèmes de croyances bien élaborés. Sous l'angle de l'opération de symbolisation ici élaboré, la croyance est une objectivation sociale de ce qui est expérimenté subjectivement, et, par conséquent, dans ce que l'individu approuve comme dépassant le monde de sa vie. C'est dans cette logique qu'on assiste aux terminologies telles : croyances juridiques, croyances funéraires, croyances médicales, croyances scientifiques, croyances aux fantômes etc ; selon l'adjectif que l'on aura rattaché au concept de croyance.

De cette conceptualisation de Thomas Luckmann et Alfred Schutz, la croyance peut s'entendre comme un ensemble de représentations ou d'idées auxquelles un sujet donne son adhésion parce qu'il les tient pour vraies, c'est à dire conforme. Ainsi, la notion de croyance se scinde en deux volets qui sont : le contenu de la croyance et l'adhésion du sujet ou la foi. C'est l'exemple de la croyance à l'existence de Dieu ou des dieux dans le cadre religieux ou encore à la croyance en l'efficacité de la justice traditionnelle. Cette conception subjective de la notion de croyance, admet à penser et affirmer, sans esprit critique, des vérités, l'existence de choses ou d'êtres sans en avoir à fournir la preuve et indépendamment des faits pouvant infirmer cette croyance. Elle s'oppose au savoir rationnel et à la certitude objective. Par ailleurs, si l'objet de la croyance n'est pas accessible à l'expérience scientifique (par exemple l'existence de Dieu ou

⁴⁸ P. Engel, « Les croyances », in D. Kambouchner (dir), *Les notions de philosophie*, tome 2, Folio, 1995, p.14.

⁴⁹ J. Pouillon, « Remarques sur le verbe "croire" », in M. Izard et P. Smith (dir), *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard, p. 43.

⁵⁰ A. Schutz et T. Luckmann, « The Boundaries of Experience and the Boundaries Crossings : Communication in the Life-World », *The Structures of the Life World*, vol 2, Evanston, Northwestern University Press, 1989, pp 99-157.

de l'au-delà), il n'est non pas possible de prouver que la croyance est fausse. On parle alors de « croyances non réfutables » pour pénétrer dans la logique de Serges Goldman⁵¹. Ainsi, l'on peut comprendre que la croyance s'apparente à une propension de l'action humaine, c'est-à-dire une attitude qui se vit et se voit dans le comportement quotidien de l'homme à partir de ses actes à manifester ses opinions, renforcer ses certitudes et élaborer ses représentations. Cela signifie que la croyance est l'un des « moteurs » de l'action humaine en justice traditionnelle à travers les rituels multiformes qui relèvent des coutumes, et donc, de la vie de l'Homme. Cette acception remet au goût du jour, l'essence même de la justice traditionnelle qui s'exprime par le biais des entités transcendantes en négro-culture. Par métonymie, la croyance est l'élément par lequel la justice peut s'élaborer dans un contexte bien établi. Pour ce fait, il convient d'élaborer une revue de littérature susceptible de nous orienter à rechercher les raisons du choix de l'animal dans la justice des peuples du monde en général et en particulier chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* du Cameroun.

V- REVUE DE LA LITTÉRATURE

Le monde animal a fait l'objet de multiples recherches ; de riches bibliographies ont été élaborées sur les différents types d'animaux, leur origine et leur domestication. Par ailleurs, bon nombre d'auteurs se sont intéressés à la relation Homme-animal. Allant des sociétés anciennes aux présentes, il convient de ressortir quelques études portant sur les rapports que l'homme entretient avec les animaux. Ceci nous permettra de juger l'apport de notre travail sur la place de l'animal dans les relations anthropozoologiques au regard des travaux qui nous ont précédé. Pour ce fait nous avons délibérément choisi de présenter les études en fonction de leurs zones géographiques afin de comprendre les dynamiques culturelles qui les surplombent. Ainsi, nous avons la zone Eurasiennne, l'Afrique subsaharienne et l'Egypte antique.

a- En Zone Eurasiennne

C'est à partir d'un article publié en 1962 par A.G. Handricourt que les historiens commencent à porter un intérêt aux études des relations Homme-animal. Dans cet article, l'auteur décrypte les relations que l'Homme noue avec son environnement, afin de comprendre les relations liant l'Homme à l'animal. De ces rapports, il analyse la place de l'animal sous le prisme économique via la prédation, la domestication, la production liée à la consommation,

⁵¹ S. Goldman, « Croyances : aux confins mystérieux de la cognition », *Cahiers de psychologie clinique*, n°25, 2005, pp. 87-109.

mais aussi dans un cadre privé en tant que compagnon affectif et supplétif du quotidien humain. Haudricourt apporte la lumière sur les rapports de l'Homme et l'environnement mais n'aborde malheureusement pas d'aspects juridiques et spirituels (rituels, magie, religion) dans les rapports qui unissent l'homme à l'environnement et par ricochet à l'animal. Cet article nous aura car- même permis de ressortir l'importance économique et sociale de l'animal auprès de l'homme.

A la suite de Haudricourt, J. M. Toynbee réalise en 1973⁵², une étude dont l'objet fondamental était l'animal dans la société Romaine. Grâce à l'art, l'auteur propose de saisir la place des animaux dans la vie des Romains avec celle qu'il occupe dans leurs mentalités. Par-delà l'iconographie riche de scènes de boucherie et des sacrifices, son ouvrage témoigne de la volonté d'intégrer les apports de diverses sources pour éclairer la perception de l'animal. Il en est de même pour Robert Delort⁵³, qui en 1984, dresse comme son prédécesseur, un inventaire des sources pour produire une histoire des animaux à travers des exemples variés. Celui-ci aborde l'idée d'une représentation des rapports qui se nouent entre les Hommes et la faune. Dans ses travaux, il replace chaque animal qu'il évoque dans un contexte particulier des sociétés qu'il étudie à travers la chasse, l'alimentation etc. Ces travaux illustrent les rapports Homme-animal dans un contexte d'assujettissement de l'animal par l'homme or il existe le rapport de symétrie où l'animal reste quelquefois transcendant dans les faits et gestes de l'humain. C'est justement ce que traite notre étude dans le cadre de la place de l'animal dans la justice.

En 1990 Jean-Pierre Digard publiait un ouvrage⁵⁴ dont l'intérêt porte sur les animaux domestiques. Dans cet ouvrage, l'auteur fait ressortir les raisons ayant emmené l'homme à la domestication des animaux. Au-delà des raisons d'alimentation, il présente d'autres raisons parmi lesquelles, les leitmotifs d'ordre rituel dont, il ne mentionne nullement pas les types de rites qui font appel à l'animal. Cet ouvrage a retenu notre attention parce que l'orientation de notre étude entre dans le même cadre conceptuel de l'étude de Jean-Pierre Digard. En Afrique noire, le rendu de justice à travers l'animal requiert parfois un aspect rituel pour éloigner la sentence des consciences des Hommes corruptibles.

Dans son article intitulé « *Des chevaux qui accompagnent les morts en Asie intérieure* », Carole Ferret nous présente les résultats d'une étude anthropologique menée en Asie centrale. De ses travaux, l'on apprend que chez les peuples altaïques en Sibérie, l'on utilise les chevaux

⁵² J.M.C. Toynbee., *Animals in Roman Life and Art*, Barnsley, Pen & Sword Book Ltd, 2013, [1973 première édition]

⁵³R. Delort, *Les animaux ont une histoire*, Paris, Seuil, 1984.

⁵⁴ J-P Digard, *L'homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*, Paris, Fayard, 1990.

de diverses manières dans les pratiques funéraires. Ces derniers sont dans quelques rares cas, entièrement enterrés ou déposés avec les défunts. Cependant leurs dépouilles sont de temps en temps suspendues à proximité de la tombe des défunts. Dans cette société, les manifestations funèbres s'accompagnent de courses hippiques et la viande équine figure obligatoirement au menu du festin funéraire. Carole Ferret pense que ces usages témoignent de l'importance et de la polyvalence du rôle du cheval, chez les vivants comme chez les morts. Dans cette perspective le cheval dans l'au-delà sert à la fois comme monture psychopompe, nourriture et bien-compagnon du défunt dans l'au-delà. Cette acception de Carole Ferret est importante d'autant plus qu'elle nous présente un nouveau rôle de l'animal dans la vie post-mortem à travers les croyances funéraires à forte charge culturelle. Cette étude est pour nous salutaire car, le cheval du rituel d'altérité animalière dans le devenir du défunt chez les altaïques, nous permet tout de même d'aborder la question de l'altérité de l'animal dans le système judiciaire en négro-culture.

b- En Egypte antique

En 1997, P. F. Houlien effectuait une étude similaire et intéressante sur les animaux en Egypte antique. Dans *The animal world of pharaohs*⁵⁵, l'auteur remarque que les animaux de toute sorte étaient importants dans la vie quotidienne, le travail, les loisirs, les pratiques rituelles religieuses et funéraires des anciens Egyptiens. Dans cet ouvrage, il analyse les animaux comme source de nourriture, compagnon de maison, mais aussi comme liens vitaux entre les hommes et les dieux du panthéon Égyptien. Tout comme Toynbee, l'auteur examine les aspects de la relation Homme-animal, les animaux et l'art ou encore avec les hiéroglyphes. Il s'appuie non seulement sur les archives picturales extrêmement riches, mais aussi, sur des références textuelles des animaux momifiés et des offrandes de nourriture déposées dans des sépultures. Ces auteurs abordent les animaux dans un contexte qui nous propose d'examiner l'animal dans le cadre des rites pratiques, sous le prisme des représentations symboliques et des pratiques adressées aux morts et aux dieux (offrandes). Ils représentent la fonction des animaux comme des faits sociaux dont le champ d'étude est l'anthropologie religieuse, l'histoire des mentalités mais jamais de la justice. Bien que Houlien ait présenté l'utilité des animaux dans la société égyptienne ancienne, il passe néanmoins sous silence l'aspect judiciaire qui entre bel et bien dans le contexte symbolique et rituel lorsqu'il s'agit d'étudier le rapport Homme-Homme et Homme-Dieu en Egypte antique.

⁵⁵ P. F. Houlien, *The animal World of pharaohs*, London, Thames & Hudson, 1997.

En 1998, Karine Bouvier-Closse publiait un article intitulé, « Les ânes dans l'Égypte ancienne⁵⁶ ». Dans Cette étude, elle y examine différentes fonctions de l'âne dans la société égyptienne, allant de l'époque prédynastique jusqu'à la période Ramesside. Elle constate ce faisant que les ânes, d'une époque à une autre, évoluent de façon inclusive dans les pratiques rituelles et thérapeutiques. Allant des recettes du Papyrus Ebers, l'auteure fait ressortir quelques posologies qui font usage de tout ou les parties de l'âne pour guérir les maladies. Cependant Nadine Guilhou et Janice Peyré admettent dans une étude sur l'Égypte Antique⁵⁷, que, dès le Nouvel Empire, les animaux domestiques jadis écartés des rituels dans l'Ancien Empire, s'introduisent à partir du Nouvel Empire dans les rituels sacrificiels pour les raisons qu'elles ne mentionnent guère. Cette observation sera tout aussi nécessaire dans le cadre de notre étude sur la place de l'animal dans la justice chez les *Ngoh ni Nsongo*. Elle nous permettra d'élaborer un cadre de dynamique sociale qui admettra d'observer le choix des nouveaux animaux dans le système judiciaire traditionnel *Ngoh ni Nsongo* comme un fait ne pouvant pas altérer le substrat culturel de ce peuple et par ricochet les orientations de notre étude.

Jean-Claude Goyon dans son ouvrage publié en 1972⁵⁸, étudie des rituels funéraires en Égypte. Il y présente, un bon nombre des rituels funéraires égyptiens dont le plus marquant est celui du sacrifice d'un veau. Il remarque à partir de l'iconographie des tombes que la cuisse dudit veau était avancée vers le visage du défunt dans le but de lui ouvrir la bouche et les yeux. Cette cuisse que l'on a tranchée au veau, est celle posée sur la table que l'on aperçoit sur la vignette du papyrus d'Hunefer. L'ouvrage de Jean-Claude Goyon a le mérite de nous informer sur les croyances égyptiennes qui augurent que l'Homme peut revivre dans l'au-delà à travers l'animal de sacrifice. A la suite de Jean-Claude Goyon, Louis Lortet, après une étude des momies animales de l'Égypte ancienne, émet dans un article⁵⁹ que la présence d'animaux dans les tombes humaines est la conséquence de la manifestation des croyances égyptiennes anciennes à la métempsycose mieux au transfert de l'âme humaine dans le corps animal après les rituels funéraires. Il soutient son idée en précisant que certains chapitres du *Livre des Morts* sont consacrés à la mutation de l'Homme en épervier, vanneau, hirondelle, serpent, crocodile, lotus, etc. L'auteur mentionne que les élus à l'issue du jugement d'Osiris avaient la faculté de prendre toutes les formes qu'ils désiraient et de revenir ainsi sur la terre. Lortet s'appuie sur le témoignage d'Hérodote très explicite à cet égard :

⁵⁶ K B-Closse, « Les ânes dans l'Égypte ancienne », *Anthropozoologica*, n° 27, 1998, pp. 27-41.

⁵⁷ N. Guilhou et J. Peyré *La mythologie égyptienne*, Marabout, Hachette, 2006.

⁵⁸ J-C Goyon, *les rituels funéraires de l'ancienne Égypte*, Paris, CERF, 1972.

⁵⁹L. Lortet, « Les momies animales de l'ancienne Égypte », *Revue des Deux Mondes*, 5^e période, tome 27, 1905, pp. 368-390.

Les Égyptiens, [dit-il], sont les premiers qui aient parlé de cette doctrine selon laquelle l'âme humaine est immortelle et, après la destruction du corps, entre toujours en un autre être naissant. Lorsqu'elle a parcouru tous les animaux de la terre, de la mer, et tous les oiseaux, elle rentre dans un corps humain ; le circuit complet dure trois mille ans⁶⁰.

L'affirmation formelle d'Hérodote ne peut laisser aucun doute sur les considérations des croyances générales des Égyptiens à la métempsycose qui se traduit dans les rituels magico-religieux qui convoque l'animal en lien avec la justice chez les *Ngoh ni Nsongo*.

Pascal Vernus et Jean Yoyotte⁶¹ mentionnent les oiseaux *hat* et *djeret* qui ont pour rôle de revivifier le défunt après les lamentations décrites dans l'ouvrage de Jean-Claude Goyon. Jan Assmann⁶² nous revigore davantage lorsqu'il reconnaît que les oiseaux dont parle Pascal symbolisent Isis et Nephtys dans les lamentations : « Les oiselles-pleureuses peuvent pleurer de façon à réveiller un mort⁶³ ». Mohammadou Nissire Sarr illustre la symbolique de Nephtys et Isis ou des oiselles-pleureuses comme intercesseurs auprès d'Osiris⁶⁴. Il faut remarquer à travers cette étude que la convocation des animaux dans les rituels funéraires dans la présente étude sera une sorte de plaidoyer (justice) pour la survie du défunt auprès de dieu (Osiris).

Stéphanie Porcier et publiait en 2012, « L'animal sacré en Égypte ancienne, medium entre les vivants et les morts : Un témoignage du Nouvel Empire⁶⁵ ». Dans cet article, après une étude archéologique des nécropoles animaliers de l'Égypte antique, les auteurs remarquent que les nécropoles animales de l'ancienne Égypte livrent des momies et stèles votives tout en ressortant le rôle que des animaux sacrés jouaient en tant que medium entre les humains ici-bas et la divinité qu'ils incarnaient. Cette perception de l'animal est celle qui nous intéresse dans les processus ordaliques et oraculaires dans la justice traditionnelle. L'animal pourrait être appréhendé comme l'être transitant entre le monde des hommes et celui des dieux pour rendre la sentence via les oracles. Par ailleurs, l'article ne mentionne malheureusement pas le type de rituel qui conduirait à une telle conception. Encore moins, il ne nous situe ni dans le temps ni dans l'espace de conception des animaux comme tel en Égypte antique. Nous n'y avons distingué, aucun indice de la période à laquelle se rapporte cette conception funéraire ; quand

⁶⁰ Hérodote, *L'Enquête, (Livre III)*, traduit du grec ancien par A. Barguet, Paris, Folio, 1985.

⁶¹ P. Vernus, *Le bestiaire des pharaons*, Librairie Académique Perrin, 2005.

⁶² J. Assmann, *Mort et au-delà en Égypte antique*, Paris, Editions du Rocher, 2003.

⁶³⁶³ Ibid. p 485.

⁶⁴ M. N. Saar, « La représentation du deuil dans les tombes de l'Ancien Empire Égyptien », *Revue ANKH*, n° 8/9, 1999-2000, p. 80.

⁶⁵ S. Porcier et S. Pasquali, « L'animal sacré en Égypte ancienne, medium entre les vivants et les morts : Un témoignage du Nouvel Empire », in I. Bede et M. Detante (dir), *Rencontre autour de l'animal en contexte funéraire*, Actes de la rencontre de Saint-Germain-en-Laye, des 30 et 31 mars 2012, pp. 97-101.

bien même, on sait que l'élaboration de l'au-delà a évolué d'une période à une autre, mais aussi d'un nome à un autre qui disposait chacun sa conception funéraire à lui singulière.

Hilaire Claude Essoh Ngomé décrypte avec minutie le mythe cosmogonique d'Osiris et d'Isis pour essayer d'apporter un éclaircissement aux sacrifices funéraires en Egypte antique et dans l'univers négro-africain et Mbo en particulier. Dans son ouvrage Essoh Ngomé⁶⁶ nous apprend que l'animal immolé et dépecé en quatorze morceaux chez les Mbo s'intègre dans un long rituel funéraire qui consiste à renouveler l'équilibre cosmique jadis détruit par Seth. Ainsi, précise-t-il, « dépecer l'animal du sacrifice en 14 morceaux revenait à commémorer Osiris qui périt suite à la méchanceté de Seth son frère⁶⁷ ». Cet équilibre cosmique via l'animal mène à reconnaître l'animal comme l'être divin dans le cadre de notre étude. Dans cet ouvrage l'auteur ne présente aucun rituel à cet effet. Aussi il n'apporte pas des précisions sur les consommateurs de la chair de l'animal dépecé rituellement. Est-ce les sacrifiant, les sacrificateurs ou bien la communauté ?

Dans leur ouvrage⁶⁸ publié en 2001 Philippe Germond et Jacques Livet, reconnaissent que certains animaux étaient établis comme des hypostases des dieux sur terre, un équivalent des statues de culte, réceptacles terriens de la divinité. Aussi, ils précisent qu'après la mort naturelle de ces animaux, ces derniers étaient momifiés et inhumés avec tous les honneurs puis on recherchait les successeurs. L'animal choisi pour la succession devait répondre à des critères physiologiques précis (couleur du pelage, certaines tâches précisément disposées sur le corps...). Le nouvel « élu » allait alors passer sa vie au sein du temple, dans un enclos luxueux. D'après les auteurs, l'animal réceptacle du dieu le plus célèbre est sans nul doute le taureau Apis de Memphis. Son culte a demeuré de l'ère Thinite jusqu'à l'époque Ptolémaïque tel décrit dans son *Enquête*⁶⁹ par Hérodote. Aussi, il existe d'autres comme les taureaux Mnévis, Boukhis ou encore le bélier d'Éléphantine etc. Cet ouvrage nous édifie sur le pan totémique de la société qui est également une constance négro-africaine en générale et *Ngoe ni Nsongo* en particulier.

Mohammadou Nissire Sarr publiait en 2018, un captivant article⁷⁰ dans lequel, il fait ressortir les différents sacrifices animaliers dans les tombes de l'Ancien Empire. A travers les

⁶⁶ H.C. Essoh, *Origine et civilisation du peuple Ngoe, source égypto-Nubienne des acquis ésotériques*, tome I, inédit 1999, p.33.

⁶⁷ Ibid. p. 34.

⁶⁸ P. Germond et J. Livet, *Bestiaire égyptien*, Paris, Citadelle & Mazenod, 2001.

⁶⁹ Hérodote, *L'Enquête, (Livre I à IV)*, traduit du grec ancien par A. Barguet, Paris, Folio, 1985.

⁷⁰ M. N. Sarr, « Notes sur les rites sacrificiels des animaux dans les tombeaux de l'Égypte de l'Ancien Empire », in, V. Wanyaka, et al, *Le Cameroun, l'Afrique et le Monde (XX^e-XXI^e siècles) : Des historiens racontent, Mélanges en hommage à M. le professeur D. Abwa*, Presses de l'UL, 2018, pp 555-570.

sources textuelles et iconographiques issues des tombes de l’Ancien Empire, l’auteur nous édifie sur le processus sacrificiel des animaux. Il y identifie les acteurs notamment les prêtres, tout en analysant leurs discours pour désigner l’objet sacrificiel. Il interprète les différentes étapes du sacrifice rituel des animaux de cette période. Mais, l’auteur s’arrête exclusivement sur l’aspect d’offrande sacrificielle. Or la portée du sacrifice de l’animal va au-delà du don aux divinités. Cependant, Sarr évoque le sacrifice des animaux domestiques. S’il est vrai qu’on établit une différence entre les sacrifices des animaux sauvages et domestiques, cela suppose que les sacrifices animaliers se font en fonction de l’aspect et la gravité de l’événement qui en appelle soit au sacrifice de l’animal domestique ou sauvage en contexte Egyptien de l’Ancien Empire. Ceci dit, la finalité du sacrifice de l’animal peut se lire dans plusieurs autres contextes. Autant l’auteur n’évoque aucun autre rôle de l’animal si ce n’est l’offrande sacrificielle. Néanmoins, la présente étude ressortira un autre rôle qui lie l’animal à la justice en contexte négro-africain.

c- En Afrique subsaharienne

Dominique Zahan dans son ouvrage paru en 1970⁷¹, s’intéresse au rôle des animaux dans la culture négro-africaine. Dans son étude consacrée à la spiritualité qu’il considère comme « l’âme même de la religion », il fait transparaître un type de dialogue de l’Homme et l’invisible à travers l’animal. Dans un chapitre qu’il intitule « Les cathédrales élémentaires, les cultes et les sacrifices », Zahan fait ressortir les raisons du choix des animaux qui, selon lui réside dans le totémisme. Il donne le sens et la valeur des animaux dans le cadre religieux. Cette étude de Zahan nous permet de comprendre qu’en négro-culture, l’animal prend part en tant qu’acteur et opérateur symbolique de la relation Homme-Dieux. Aussi, le parallélisme pourrait être fait dans le cadre de notre étude qui porte sur la place de l’animal dans la justice en négro-culture et chez les *Ngoh ni Nsongo* en particulier.

La parution en 1987 d’un ouvrage collectif⁷² fort révélateur sur l’usage des animaux dans les rites en négro-culture après une étude sommaire menée par Raymond Verdier en 1981 chez les peuple Kabiyé du Togo⁷³, viendra nous revigorer à travers une riche littérature sous la direction de l’anthropologue Michel Cartry. Chaque contributeur présente à travers son texte, un pan caractéristique ou tout du moins, un angle de recherche particulier sur le sacrifice chez

⁷¹ D. Zahan, *Religion, Spiritualité et pensée africaine*, Paris, Payot, 1970.

⁷²M. Cartry (dir.), *Sous le masque de l’animal. Essais sur le sacrifice en Afrique noire*, Paris, PUF, 1987.

⁷³R. Verdier, « Malheurs de l’homme et mise à mort rituelle de l’animal domestique dans la société Kabiyé », *systèmes de pensée en Afrique noire* [en ligne], n°5, 1981, mise en ligne le 04 juin 2013, consulté le 29 janvier 2019, URL : <http://journals.openedition.org/span/513> .

plusieurs peuples en Afrique. En observant au plus près et dans tous leurs détails la foisonnante diversité des rites animaliers, l'on saisit en chaque société étudiée, la logique et les articulations des faits et gestes liés à la culture. Dans cette étude, l'animal pendant les actes religieux comme le présente Guy Le Moal chez les Bobo du Burkina-Faso ou encore pendant la dation des noms aux nouveau-nés et nouveaux-initiés exposé par Philippe Jaspers en pays Minyanka au Mali ; analysent les rites animaliers comme des actes qui rassemblent autour d'eux, plusieurs acteurs qui assument des rôles précis dans un contexte culturel. Cette logique est intéressante car, elle donne un sentier battu à notre étude. Toutefois, en négro-culture, le choix de l'animal dans la justice recherche tout de même à entourer le processus de justice des Hommes et des entités spirituelles qui constituent par le fait, témoins et acteurs indépendants éloignés des velléités humaines pour une justice égale et équitable dans le cadre de cette étude.

Dominik Kohlhagen dans son mémoire de DEA⁷⁴ reprend l'idée de convier les entités spirituelles au processus juridique. Pour lui, considérer les droits africains comme totalement autonomes vis-à-vis des croyances religieuses s'avère ainsi être une approche inopérable. Ainsi, en dehors des acteurs visibles, les ancêtres occupent une place importante dans l'ordre juridique. Il évoque dans son étude, le respect des forces ancestrales comme un phénomène social qui a pendant longtemps été compris comme un trait caractéristique le plus marquant de vie juridique des africains. L'appréhension des ancêtres comme auteurs de justice divine reste un trait culturel fortement marqué par la préoccupation d'élaborer une société stable et règlementée par les lois transcendantes. Dans cette perspective, l'ancêtre perçu chez Kohlhagen comme élément moteur de la pensée juridique des sociétés du Golf du Bénin, permet effectivement d'inscrire l'animal dans la logique socio-juridique pour le considérer comme une substance semblable à l'ancêtre dans le cadre de la présente étude.

Thierno Bah, à travers un article paru en 1999⁷⁵, étudie les mécanismes traditionnels de prévention de la paix en Afrique. Ce qui est intéressant à la lecture de cet article, c'est le fait que l'auteur trouve les fondements de la paix durable dans la tradition. Aussi reconnaît-il aux sociétés secrètes les moyens coercitifs de paix, mais également dissuasives à la guerre. Il précise qu'à travers rites, ces derniers possèdent des techniques de normalisation dont l'objectif est de

⁷⁴D. Kohlhagen « *Les ancêtres dans la pensée juridique africaine : étude appliquée aux sociétés du Golfe du Bénin* » Mémoire de DEA en études africaines l'Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne, juin 2000.

⁷⁵ T. Bah, « Les mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits en Afrique noire », in *Unesco vers une culture de la paix, Les fondements endogènes d'une culture de paix en Afrique : mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits*, Paris, Unesco, 1999, Chapitre 1. Voir sur internet : www.unesco.org/cpp/publications/mecanismes/edbah.htm. Consulté le 26 février 2019 à 19h 24min.

renfermer la violence et les conflits armés. Il s'agit pour lui des alliances de paix issues des pratiques magico-religieuses dominantes à travers leur caractère inviolable au sein des sociétés qui ont consenti au pacte. L'auteur y mentionne les pactes de sang pratiqués dans les sociétés traditionnelles africaines. Cet article nous permet de saisir avec aisance, les aspects singuliers relatifs à la justice traditionnelle en Afrique noire. Toutefois, le champ ésotérique du sang versé attribue rituellement à l'animal un statut sacré en négro-culture. Cependant, ce qui pourrait importuner le lecteur mal avisé est l'idée qui, à la première lecture donnent à penser au sacrifice humain. C'est l'exemple de ce corpus, où Thierno Bah relate que, chez les peuples de l'aire culturelle *Djukum*, « [un pacte] fut scellé de la sorte : on égorgea un *Vouté* et un *Tikar* et on mélangea leur sang ; en se prêtant à ce sacrifice extrême, ces deux communautés auront enterré à jamais la hache de guerre ⁷⁶ ». Ainsi, le texte reste imprécis sur l'aspect d'immolation et le rôle de l'animal dans ces alliances, car il parle bel et bien du sacrifice des Hommes et animaux. Si nous reconnaissons que prévenir la guerre est l'un des objectifs de la justice traditionnelle en Afrique, l'étude du rôle de l'animal manqué dans l'article de Thierno est un impératif qui doit être élucidé dans notre étude.

En 1998, un colloque fut organisé dans la région du Lac Tchad. Très révélateur par son intitulé « *l'Homme et l'animal dans le bassin du Lac Tchad* ». Sous la direction de Catherine Barolin et Jean Boutrais, les actes de ce colloque brossent dans l'interdisciplinarité, les relations Homme-animal. Les articles qui ont retenu notre curiosité dans les Actes de ce colloque publiés en 1999, sont celles de S. Ruellant, F. Dumas-Champion et H. Tourneux. Ces auteurs présentent chacun à sa manière les représentations que les Massa, les Tupuri et les Peuls font des animaux dans le contexte religieux et le leur quotidien. Ils représentent les animaux comme supports des génies, êtres du panthéon et examinent les cultes à eux voués par les Hommes. Cependant, les différents contributeurs ne satisfont pas à nos attentes car ils se limitent sur le caractère divin des animaux. Par ailleurs, ils les excluent l'animal du cadre des rapports sociaux. Or au-delà de la place des animaux dans les rapports de verticaux c'est-à-dire Homme-Dieu, il convient pareillement de s'intéresser à la place de l'animal dans les rapports horizontaux c'est-à-dire Homme-Homme. Ce deuxième aspect qui passe sous silence au colloque de 1998, sera l'un des objectifs de notre étude dans le domaine juridique.

⁷⁶ Bah, « Les mécanismes traditionnels... », www.unesco.org/cpp/publications/mecanismes/edbah.htm. Consulté le 26 février 2019 à 19h 24min.

Chamberlain Nenkam⁷⁷ dans un article publié en 2018, étudie la corrélation Homme-animal chez les Bamiléké. Il y démontre comment l'animalité est imagée et imaginée dans les chefferies bamiléké. Il admet que l'animal est la base du totémisme dans les chefferies bamiléké. Selon Nenkam, le totémisme se manifeste par le choix d'un animal qui constitue le double et incarne la personne du Roi : C'est le totem. Il nous apprend que dans les chefferies bamilékés, le totem est chargé de symboles et joue un rôle opératoire selon les conceptions, spirituelles, religieuses et magiques qui trouvent leurs fondements dans la croyance. C'est pourquoi selon lui, les attributs du pouvoir du roi ont habituellement des orientations et une préférence pour le règne animal. Ainsi, l'on pourrait saisir la place importante de l'animal dans la société négro-africaine. A l'issue de l'intronisation du Roi chez les bamilékés, les rituels pratiqués pendant son initiation lui donnent obligatoirement le choix d'un animal auquel il s'identifie afin qu'il « lui prête son âme et son intelligence [...] pour qu'il puisse échapper aux pièges qui pourrait se révéler mortels pour les deux alliés⁷⁸ ». Nenkam formule que l'animal auquel le roi emprunte les caractéristiques pour exercer son pouvoir traditionnel est la panthère. Si le roi est en mesure d'emprunter de manière rituelle les pouvoirs d'un animal, ce dernier peut également fait l'objet des rituels pour rendre justice en tant qu'être qui intervertit l'homme dans les rituels magico-religieux.

Face à une telle richesse de publication de tout ordre sur le thème de l'animal, on ne peut que regretter l'absence d'une étude de synthèse qui permettrait de mettre en lumière la complexité et les différentes réalités de la justice traditionnelle par l'animal en négro-culture. Par ailleurs l'on constate un manque d'étude qui ressorte la place de l'animal dans une dimension comparative. Au regard de cette insuffisance, la présente étude s'attèlera avec toute la modestie relative à la valeur scientifique d'une simple Thèse de Doctorat, de combler ce vide. En s'appuyant sur les résultats de toutes ces études particulières nous nous proposons alors d'élaborer une problématique. Celle-ci permettra de situer notre étude et d'orienter au mieux la compréhension du choix d'usage et le rôle de l'animal dans la justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*.

⁷⁷ C. Nenkam, « De la frontière entre l'Homme et l'animal dans les chefferies dites bamiléké de l'Ouest-Cameroun : images et imaginaire » in, V. Wanyaka, et al, *Le Cameroun, l'Afrique et le Monde (XX^e-XXI^e siècles) : Des historiens racontent, Mélanges en hommage à M. le professeur D. Abwa*, Presses de l'UL, 2018, pp507-528.

⁷⁸ Ibid, p.520.

VI- PROBLEMATIQUE

En s'intéressant à la culture des anciens Egyptiens et des Négro-Africains en général et plus particulièrement à leurs procédures pour rendre justice, il est facile de constater que l'homme a toujours fait recours à l'animal. Ainsi, dans les rites, pratiques et croyances religieuses des anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo* l'animal a toujours été présent. Il n'est pas exagéré de dire que l'animal est un élément essentiel dans la pensée juridique des anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*. En l'absence de l'animal dans la procédure judiciaire, celle-ci est habituellement taxée de manquer la crédibilité aux dits des parties en présence. Entre controverses et fondements, la justice « éloignée des velléités humaines ⁷⁹ » est habituellement évoquée et préférentiellement convoquée. Ladite justice fait usuellement appel aux oracles et ordalies qui incluent le plus souvent les animaux dans leurs procédures. De ce fait il transparait qu'une procédure judiciaire sans animal en Afrique noire traditionnelle serait une justice dépourvue de tout sens. Ce constat établi, loin de nous laisser indifférent, suscite plutôt un certain nombre d'interrogations. Qu'est-ce qui peut justifier la présence de ces animaux dans la procédure judiciaire ? Quelle est la place de l'animal dans la régulation des relations Homme-Homme ou rapports horizontaux ? Quelle symbolique lui est attribuée dans le rendu de la justice dans l'univers *Ngoh ni Nsongo* et égyptien ancien ? Est-il protégé de par son rôle dans les rapports humains ? En gardant en mémoire que de tout temps, l'Homme recherche à vivre et survivre, ne pouvons-nous pas rechercher le rôle de l'animal dans ses rapports avec le divin ? Si c'est le cas, quels sont les animaux convoqués à cet effet ? Au-delà de tout ce questionnement, ne pouvons-nous pas dire que les faits et gestes juridiques des *Ngoh ni Nsongo* expliquent ceux de l'Egypte antique et vice-versa ? À ce niveau de questionnement nous pouvons avoir le sentiment d'avoir cerné les contours de cette étude qui n'a plus que besoin d'un cadre théorique.

VII- CADRE THEORIQUE

L'étude de la place de l'animal dans les civilisations humaines a toujours été un terrain de recherche fécond pour l'Histoire. Lorsqu'on y mêle les apports des disciplines des sciences humaines comme l'Archéologie, l'Ethnologie ou l'Anthropologie, les résultats des recherches conduisent généralement à s'interroger sur l'histoire des mentalités des populations ciblées. Dans cette logique, les réflexions portant sur les animaux en relation avec les cultures se sont

⁷⁹ Bah, « Les mécanismes traditionnels... », p. 18.

illustrées dans bien de sociétés. De l'Antiquité à l'époque contemporaine, de nombreux auteurs ont abordé les études sur la relation Homme-animal ou l'anthropozoologie. Suivant ces auteurs, moult théories ont été confortées. Aussi, les rites et croyances qui font appel aux animaux, entrent dans la préoccupation de l'Histoire des mentalités. Toutefois, les rituels qui lient les animaux aux pratiques magico-religieuses, se révèlent être le résultat des reproductions culturelles. Ces derniers constituent par ricochet le socle même des mentalités d'un peuple donné.

Examinant les pratiques relatives aux rites animaliers chez les *Ngoh ni Nsongo* et les anciens Egyptiens, nous observons l'expression des croyances entrant dans l'univers catégoriel de savoir transmis de générations en générations. Ces savoirs constituent d'ores et déjà des modèles qui caractérisent et catégorisent les individus puis les soumettent aux contraintes du sacré dans le cadre rituel et religieux. L'individu ainsi représenté s'établit comme une marque d'emprunt culturel, d'où le nécessaire recours au culturalisme.

Le culturalisme est une théorie née aux Etats-Unis sous l'impulsion de Ruth Benedict et Ralph Linton. Elle est une théorie globale qui vient de l'ethnologie. Elle a vu le jour lorsque le gouvernement américain demandât aux scientifiques d'élaborer des concepts idéologiques afin montrer que la culture parfaite est celle des Etats-Unis entre 1930-1950⁸⁰. Cette théorie formule que la culture est un ensemble de connaissances pratiques que l'homme acquiert au sein de son lignage ou de sa communauté. L'un des théoriciens comme Abraham Cardine pense que la culture est le produit de l'apprentissage dont la famille en est le garant incontestable. Cet apprentissage passe par « les techniques d'initiation, [...] importants par leur fonction et signification culturelle.⁸¹ ». Cette idée est plus tard renchérie par R. Linton cité par Z. Guerraoui, B. Troadec, lorsqu'il précise qu'« une culture est la configuration des comportements appris et de leurs résultats, dont les éléments composants sont partagés et transmis, par les membres d'une société donnée ⁸²».

Le culturalisme met en évidence l'influence prépondérante de la culture sur les individus exprimés sous le sceau de la « personnalité modale » influencé par la notion du *pattern of culture*⁸³ de Ruth Benedict. L'école « culturaliste » cherche à interpréter les influences de la culture sur le modelage des acteurs sociaux. La culture est dès lors appréhendée comme un

⁸⁰ M. Géraud et al., *Les notions clés de l'ethnologie*, Paris, A. Colin, 2006, p. 142

⁸¹ L. V. Thomas, *Cinq essais sur la mort africaine*, Faculté des lettres, Dakar, 1968, p. 97

⁸² Z. Guerraoui et B. Troadec, *Psychologie interculturelle*, Paris, A. Colin, 2000 p. 20

⁸³ G. Vinsonneau, « Le développement des notions de culture et d'identité : un itinéraire ambigu », *Carrefour de l'éducation*, n°14, 2002, pp 2-20.

moule qui façonne les conduites et les représentations. Franz Boas a été le premier à affirmer que « chaque culture a un style⁸⁴ ». Cette notion est une « configuration psychologique particulière et propre aux membres d'une société donnée et qui se manifeste par un style de vie sur lequel les individus brodent les variantes singulières [de leur culture]⁸⁵ ».

Lorsque nous nous intéressons aux approches culturelles telles que conçues par les théoriciens à l'instar du sociologue Pierre Bourdieu, toute culture est dynamique. C'est-à-dire qu'elle se développe jour après jour sous l'influence des autres cultures au postulat qu'aucune culture ne saurait rester autarcique. Seulement le dynamisme culturel en rappelle son caractère de variabilité. Ce dernier considère la culture comme un élément social qui peut se développer ou régresser en fonction de temps. Cette conception de la culture convoque la théorie socio-dynamique développée par Georges Balandier en 1971. Le socio-dynamisme se propose de considérer les phénomènes sociaux en situation de bouleversement, de mutation ou de transformation comme des ajustements permanents qui peuvent être internes ou externes. Cette approche aura le mérite de contribuer à la compréhension de notre étude dans la mesure où l'intégration de nouveaux types d'animaux aux rituels des Mbo doit être examinée comme la conséquence de l'ouverture des *Ngoh ni Nsongo* aux influences exogènes. Dans cette optique, le changement observable n'est point une étape d'abandon du patrimoine ancestral. Il est plutôt une accommodation aux nouveaux apports qui permettraient de conserver le substrat culturel de base nonobstant les variations dans les pratiques rituelles. Notre travail qui traite de la place de l'animal dans les rites, pratiques et croyances religieuses nous suggère de dégager la fonction de l'animal dans les faits et gestes magico-juridiques des *Ngoh ni Nsongo*. D'où le recours à la théorie fonctionnaliste.

Le fonctionnalisme est une théorie qui propose une lecture du fonctionnement de la société sur la base des éléments qui assurent sa stabilité. Initialement formulée par Bronislaw Malinowski qui après des recherches de terrain sur les îles de Trobriand du pacifique, conclut que chaque action sociale a deux fonctions principales qui sont : les fonctions vitales et dérivées⁸⁶. À la suite de Bronislaw, d'autres théoriciens comme Alfred Radcliffe Brown et Talco Parsons ont mieux structuré le fonctionnalisme en y relevant les buts ou fonctions des

⁸⁴ Michel Espagne, « La question des imbrications culturelles chez Franz Boas », *Revue germanique internationale* n° 17, 2002, [En ligne], URL : <http://journals.openedition.org/rgi/892> . Consulté le 24 janvier 2020.

⁸⁵A. Kardiner et al., *L'individu dans sa société : essai d'anthropologie psychanalytique*, Paris, Gallimard 1969.

⁸⁶ B. Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique Occidentale*, Paris, Gallimard, 1989.

contenus des actes culturels dans la société humaine. Ils reconnaissent et stipulent que les pratiques dérivées des représentations culturelles assurent :

- une fonction de stabilité normative dont le sacré est l'élément caractéristique dans le cadre de notre étude.

- Une fonction d'observation des buts ou des rites qui relèvent des pratiques ou mœurs se transmettant de génération en génération

- Une fonction d'intégration et d'adaptation appuyée par la croyance disposant d'un système pour atteindre les objectifs de cohésion ou de l'intérêt du groupe. Il s'agit des récits mythiques qui accompagnent des prouesses des animaux tant dans le cadre rituel que juridique dans la présente étude.

Ces théories cernent au mieux notre approche de la question animalière. D'une part, le dynamisme édifié sur les mutations socioculturelles intervenues dans les rites et représentations juridiques chez les *Ngoh ni Nsongo*. Le culturalisme quant à lui éclaire sur la structure des faits et gestes juridiques sous l'emprise culturelle consécutive aux connaissances et savoir-faire transmis de génération en génération. Cependant, le fonctionnalisme nous renseigne sur le fait que l'animal occupe une fonction, un statut capital et irremplaçable dans certains rites, pratiques et croyances négro-africaines en général et mbo en particulier. Ces théories scientifiques permettront d'éclairer sur la nature et la fonction de l'animal dans les faits et gestes juridiques des anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. Mais avant toute chose il conviendrait de faire ressortir les hypothèses de notre étude.

VIII- HYPOTHESES D'ETUDE

a- Hypothèse principale

Face aux péripéties liées aux manquements quelquefois éthiques de la nature humaine, les africains en général et les *Ngoh ni Nsongo* en particulier font très souvent recours au modèle de justice éloigné des Hommes afin de satisfaire les parties en instance de justice. Par la même occasion, ils se mettent à l'abri des conséquences liées à une justice mal rendue. Pour ce fait, le choix est généralement porté aux procédés rituels qui convoquent les animaux dans le rendu de justice. Ainsi, le choix de l'animal comme ancre de justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* se justifie par les propensions à rechercher un type de justice impartiale, détenue par les dieux et qui aiderait l'Homme à s'éloigner de *isfet* afin d'espérer la vie éternelle.

Elle consiste alors à la pratique de Maât. Cette observation nous conforte dans l'hypothèse selon laquelle, l'animal est l'élément indispensable dans tous les rapports que l'Homme entretient ; aussi bien sur les plans horizontaux (Homme-Homme) que verticaux (Homme-Divinités).

b- Hypothèses spécifiques

- 1- L'animal est l'être qui communique avec les dieux dans le cadre de la justice divine usuellement fait d'oracles et ordales.
- 2- Si la justice vise la stabilité dans les rapports humains chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, l'animal est l'être qu'on donne en sacrifice dans les alliances et pactes afin de les sceller de façon durable, la cohésion socio-cosmique par le biais des rituels magico-religieux.
- 3- L'animal est l'être qui régularise les rapports d'entre les hommes envers les défunts à travers les rituels funéraires qui les accompagnent par l'entremise des animaux de sacrifice.
- 4- Comme la justice vise la resocialisation du fautif ou un transgresseur d'un tabou, l'animal est l'être par lequel on passe à travers les rites de purification et expiatoires pour restaurer du tabou et resocialiser l'individu déviant.
- 5- La forte charge symbolique que porte l'animal chez les *Ngoh ni Nsongo* et les anciens Egyptiens contribue à la pérennité d'espèces animales qui sont rattachées à la vie et à la survie de l'être humain. Cette représentation évoque l'hypothèse d'un pan écologique que traite la présente étude.

La vérification de ces hypothèses tout au long de notre argumentaire, nous permettra de juger avec un point de vue méthodique et holistique, le rapport Homme-animal dans la société égyptienne ancienne et *Ngoh ni nsongo*. Dans cette perspective, une méthodologie élaborée aidera d'atteindre nos objectifs et conforter nos hypothèses d'étude.

IX- APPROCHE METHODOLOGIQUE

Toute recherche scientifique requiert une méthode qui est la voie à suivre pour atteindre le résultat escompté. Pour Madeleine Grawitz, c'est une exigence fondamentale pour toute recherche car « le chercheur ne se contente pas d'indiquer les résultats obtenus, mais de rendre compte de la démarche qui fut la sienne, de la façon dont il a obtenu les données qu'il fournit⁸⁷. ».

⁸⁷ M. Grawitz, *Lexique des sciences sociales*, 7^e édition, Paris, Dalloz, 1999, p. 86

Pour atteindre nos objectifs et vérifier nos hypothèses, nous avons choisi d'effectuer une étude analytique et comparative des rites *Ngoh ni Nsongo* et anciens égyptiens. Il ne s'agit pas d'une comparaison simple qui recherche à ressortir des similitudes ou bien des dissemblances entre deux analogies. Nous avons opté pour une démarche herméneutique très recommandée par Iona Vultur⁸⁸ en sciences sociales. Celle-ci voudrait que chacune des entités à comparer s'expliquent mutuellement. Ceci dit, les usages de l'animal en Afrique noire actuelle, peuvent être révélateurs et explicatifs des faits et gestes à usage des animaux d'autrefois. En revanche, ceux dont l'explication échappe à l'Homme Noir Africain aujourd'hui peuvent trouver leurs explications à l'intérieur des us et coutumes liés aux animaux en Egypte antique. Assurément nous avons opté pour cette démarche afin de saisir la place de l'animal dans la justice chez les *Ngoh ni Nsongo* et les anciens Egyptiens.

Précisons que l'approche de la présente étude est qualitative au regard de la méthode d'assemblage des informations relatives à l'usage des animaux chez les *Ngoh ni Nsongo*, en Égypte antique et ailleurs. Suivant notre chronogramme, deux plans ont été conçus pour la collecte des données. Le premier était celui des enquêtes de terrain à travers les voyages dans les villages jouxtant la contrée *Ngoh ni Nsongo*. La deuxième activité quant à elle consistait à réunir à travers les bibliothèques, les textes se rapportant à l'animal dans le cadre de la justice et l'animal dans son ensemble.

a- Données de terrain

Dans le but de réussir notre investigation, nous nous sommes servi du guide d'entretien mais aussi, de l'observation directe quelquefois participative. Notre guide d'entretien répondait au besoin de canaliser notre enquête et orienter nos informateurs à répondre clairement aux questions qui traitent de l'usage des animaux dans la justice chez les *Ngoh ni Nsongo*.

Le choix de nos informateurs s'est effectué sous le procédé d'échantillonnage par choix raisonné. Cette dernière consistait à recueillir des informations relatives à l'usage de l'animal auprès des populations ciblées dans la communauté *Ngoh ni Nsongo*. Pour cela nous avons choisi d'enquêter auprès des tradi-praticiens, des dépositaires de la tradition *Ngoh ni Nsongo* dont les adhérents aux sociétés secrètes de *Mouankoum*, *Nkoum* et *Ahon*. Au-delà des initiés consultés, nous nous sommes rapproché des « profanes » constituées de jeunes mais aussi des vieux pour nous dire comment ils vivent les coutumes, les pratiques rituelles, surtout celles qui

⁸⁸ I. Vultur, *Comprendre. L'herméneutique et les sciences humaines*, Paris, Gallimard, 2017

sont encore en usage dans leurs villages. Ce choix nous a permis d'avoir des explications qui fondent le choix des animaux dans les rites, pratiques et croyances des *Ngoh ni Nsongo*.

Bien que notre zone d'investigation soit étendue, les séjours (5 à 10 jours) fréquents dans les villages des *Ngoh ni Nsongo* nous ont permis de toucher du doigt les réalités rituelles des populations. Nous avons souvent été associé aux séances de divination, des rites sacrificiels, funéraires, de mariage, thérapeutiques qui se réalisent avec les animaux. Le rapprochement avec les membres des sociétés secrètes et les devins nous a parfois poussé à les soumettre aux questionnements, même les plus ésotériques. Également, grâce à eux, nous avons pu visiter les sites sacrés et sacrificiels qui représentent des autels d'offrandes ou bien des espaces dédiés aux rites expiatoires ou propitiatoires en liaison avec les animaux. Ce qui nous a conduit à juger le sens et la portée de l'animal dans les rites, pratiques et croyances des *Ngoh ni Nsongo*.

b- Données documentaires

Pour ce qui est de la recherche documentaire, nous nous sommes prioritairement intéressés aux travaux se rapportant à la relation Homme-animal. Ils sont pour la plupart constitués des ouvrages, articles, thèses, mémoires etc. A cet effet, différentes bibliothèques ont été visitées en occurrence la bibliothèque centrale et celle de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Yaoundé I. Nous avons également consulté les bibliothèques des centres de documentation du Ministère de la recherche scientifique et de l'innovation (MINRESI), de l'Institut Français du Cameroun (IFC) Yaoundé et de l'Université Protestante de l'Afrique centrale (UPAC) à Yaoundé. Nous n'avons pas manqué d'avoir recours, quand l'occasion nous en avait été donné, aux dépôts privés de nos enseignants et encadreurs. C'est le cas pour les documents privés du Professeur Alexis Tague Kakeu et du Docteur Chamberlain Nenkam. Au demeurant nous avons profité de l'émergence des technologies de l'information et communication notamment internet pour accéder aux thèses, mémoires et articles en ligne qui se rapportaient au domaine de l'animal dans la justice en Égypte antique en particulier et en Afrique en général.

Nous avons tout de même exploité l'iconographie particulièrement riche et révélatrice en thèmes animaliers. Ce sont les motifs de scènes de justice qui ornent les parois des pyramides, les illustrations animalières qui ressortent des textes de sarcophages, pyramides et littéraires. Ceux qui ont retenu notre attention sont, le papyrus d'Any de la XIX^{ème} dynastie, la stèle de Minnakht XVIII^{ème} dynastie qui évoquent le caractère divin de l'animal et la place de ce dernier dans l'au-delà. Le papyrus du jugement de l'âme du mort ou la psychostasie au tribunal d'Osiris

ont été de véritables tremplins susceptibles d'élucider sur la place et la symbolique de l'animal dans la justice des anciens Egyptiens.

X- DIFFICULTES RENCONTREES

Hormis le problème lié aux moyens financiers, mener une telle étude nécessite la maîtrise des scansions linguistiques des différentes localités qui jouxtent l'aire de recherche. Bien que locuteur parfait du Mbo et circonstanciel *d'Akoosé*, le *Nka'ah* et bien d'autres dialectes *Ngoh ni Nsongo*, nous nous sommes quelquefois buté aux problèmes de la compréhension du discours. La difficulté de restituer en français certains mots, est souvent passée par une interprétation qui, reconnaissons-le, trahit malheureusement l'authenticité du discours par trois faits majeurs : Soit que la traduction prolongeait les mots, donc leur sens ; soit que le sens y est, mais approximatif de par la profondeur des sens de mots ; soit enfin, il s'installe une espèce de mésentente parce que nos tentatives de traductions expliquaient plus qu'elles ne traduisaient le contenu discursif.

Dans certaines bibliothèques visitées, les documents qui étaient mentionnés dans les registres-fichiers, ne se retrouvaient étonnamment pas dans les rayons indiqués. Par ailleurs, d'autres n'y existaient même pas, probablement détériorés par l'usure du temps ou par la moisissure. De plus ceux qui étaient retrouvés lors de nos recherches étaient amputés de certains pages. C'est le cas des bibliothèques du Ministère de la Recherche Scientifique et de l'Innovation (BMINRESI) et de la Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Yaoundé I (BFALSH).

Aussi, les difficultés portaient sur le comportement méfiant des informateurs, qui souvent ne répondaient pas à toutes les questions. Pour quelques-uns, le métalangage est réservé aux initiés et devrait point être abordé avec légèreté. De ce fait, lors des enquêtes sur le terrain, les personnes interrogées doutaient de notre degré d'initiation. Ces personnes estimaient que les réponses à nos questions seraient d'ordre à dévoiler les secrets du village. Par conséquent, nous ne pouvons pas compter le nombre de journées stériles passées à Mbouroukou, Tombel et Mouamenam, Santchou etc. dans l'attente des éventuels entretiens. Aussi, il faut noter que la principale difficulté à laquelle nous nous sommes heurté était liée au contexte dans lequel nous avons mené nos enquêtes de terrain. Celui-ci est, jusqu'à nos jours, marqué par la psychose du phénomène « ambazonien » relatif aux troubles dans la zone anglophone dont fait partie l'aire *Ngoh ni Nsongo*. Cette situation explique la méfiance et la réticence de la plupart des personnes

ressources sollicitées. Nonobstant ces obstacles, l'on est heureusement parvenu à la maturation de cette thèse qui obéit à une structuration bien élaborée.

XI- STUCTURATION DU TRAVAIL

L'agencement de cette étude obéit à un plan tripartite. Chaque partie est constituée de deux chapitres et d'une conclusion, pour un total de six chapitres.

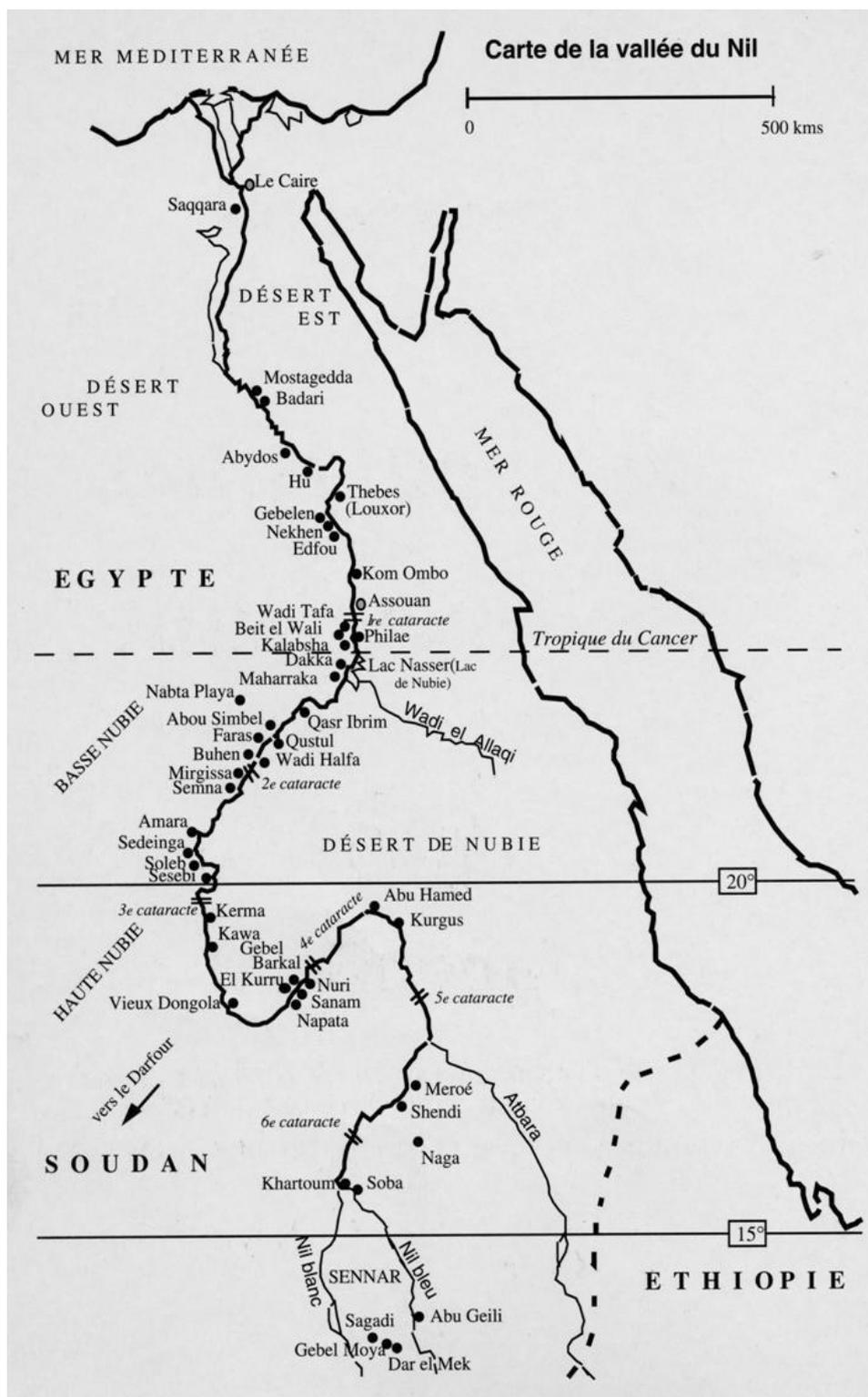
La première partie est intitulée « Les fondements du choix de l'animal dans les rites et pratiques de justice chez les anciens Egyptiens et les *ngoh ni nsongo*. ». Le but recherché dans cette partie qui se veut exclusivement conceptuelle, est d'éclairer sur la structure de la justice et les fondements du choix de l'animal dans les registres judiciaires chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. Pour ce faire, l'on examinera les conceptions religieuses et mythologiques qui dévoileront avec aisance les raisons de ce choix à travers la symbolique que l'animal tient dans l'échiquier magico-religieux et mythico-historique chez ces deux peuples négro-africains. Sous l'éclairage des données culturelles, l'on saisira l'animal comme une entité partagée par les Hommes et dieux, en tant que moteur de la dynamique cosmique et sociale qui agit selon la fonction à lui concédée par les pratiques rituelles. Subséquemment on pourra comprendre que l'animal est représenté comme réceptacle, un messager ou encore une courroie entre Dieu et l'Homme. Aussi, l'animal devient un bestiaire du panthéon chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* par le biais des rituels magico-religieux.

La deuxième partie est intitulée « les acteurs de justice et leurs procédés de recherche de la vérité chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni nsongo*. » s'articule autour de deux axes majeurs. Le premier s'attellera à faire ressortir les acteurs de la justice. Pour ce faire, il mettra au goût du jour, les acteurs de l'ordre des divinités notamment Dieu, les dieux, les ancêtres et les esprits tutélaires au rang desquels les génies. Par la suite, il mentionnera les acteurs vivants dont, les prêtres, les totems qui entrent dans le processus de rendu de la justice par le biais des procédés de recherche de la vérité. Ceux-ci sont des palabres au cours desquelles, l'on recourt aux animaux pour satisfaire les justiciables à travers les rites divinatoires et ordaliques qui mettent en communion l'ici-bas des humains et l'au-delà des dieux à travers les rituels y afférents.

La troisième et dernière partie intitulée « mutations, permanences et impacts de la justice par l'animal chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. », aura pour objectif de montrer la fonction de l'animal dans la restauration de la concorde et cohésion sociale à travers des rites

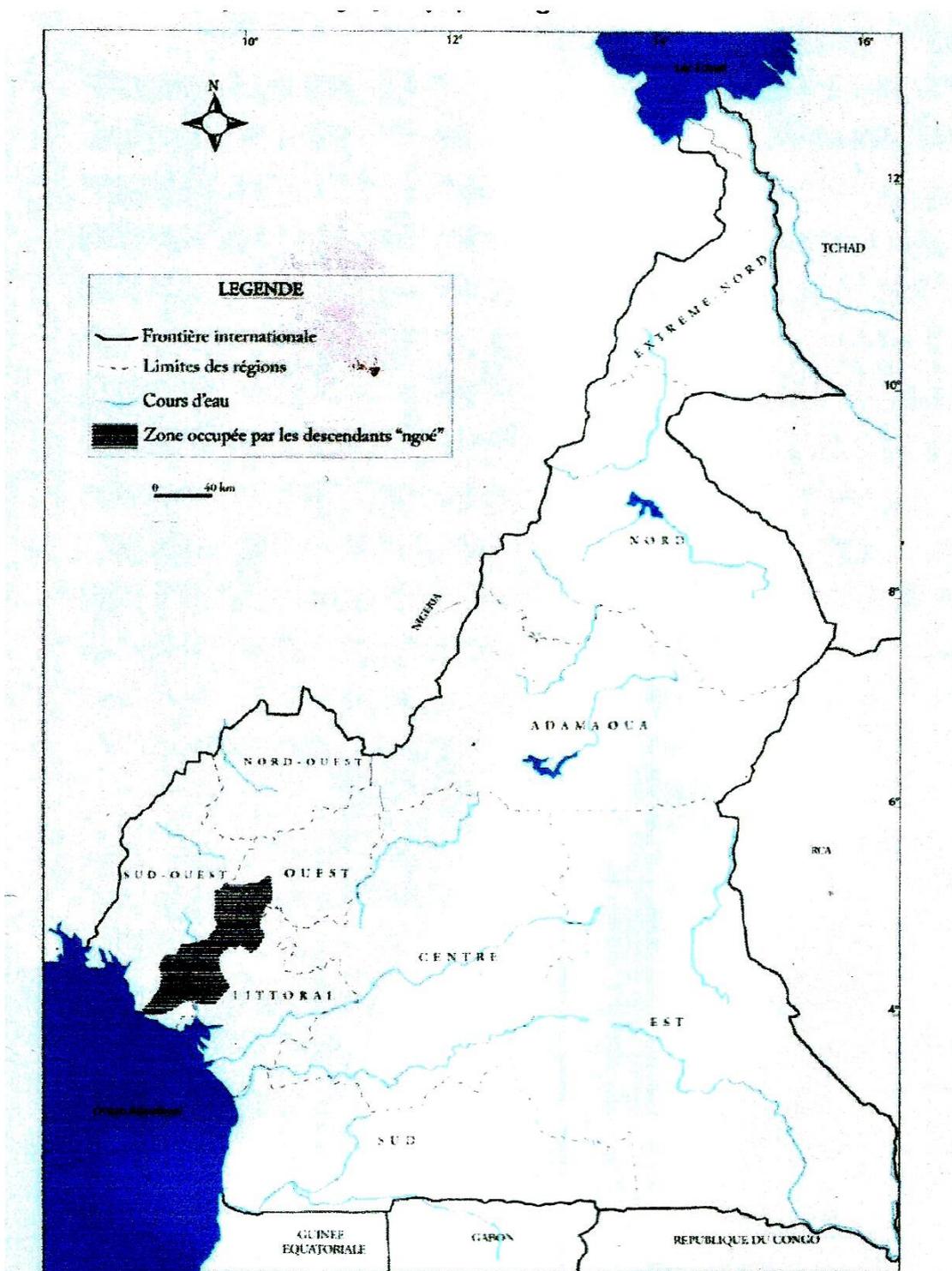
d'alliances sacrificielles ou les pactes de paix. Elle s'attèlera aussi de montrer comment les influences exogènes, mais aussi endogènes ont fait naître de nouvelles formes de justice dans l'univers égyptien ancien et *Ngoh ni Nsongo*. Il conviendra au demeurant de montrer que les invasions asiatiques d'une part et la colonisation européenne d'autre part ont entraîné le bouleversement de la structure traditionnelle au regard de la désorganisation juridico-administrative chez les anciens Egyptiens et l'imposition du droit positif chez les *Ngoh ni Nsongo*. Nonobstant ces épreuves de domination, cette partie fera ressortir la permanence de la justice par l'animal qui se dévoile pérenne dans les pratiques quotidiennes du rendu de la justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. Dans cette perspective, les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* nous livrent un exemple de victoire culturelle par l'hétérogénéité juridique qui sévit de nos jours nonobstant l'influence externe issue de l'impérialisme. Cela dit, les *Ngoh ni Nsongo* ont conservé, plus ou moins bien et à quelques exceptions près, le substrat juridique qui implique les animaux dans les us et coutumes depuis la période égyptienne ancienne jusqu'à nos jours.

La vallée du Nil



Source : <http://user.belgacom.net/carta-nil-egypt/datation.htm>, consulté le 12 avril 2021.

Site de localisation des descendants de *Ngoh ni Nsongo* du Cameroun



Source : N.Kougnona, « Les Mbo entre deux frontières résistances à la division coloniale et franco-britannique 1914-1945 » Mémoire de maîtrise en histoire, Université de Yaoundé I, Juin, 1997, p.10.

LA PREMIERE PARTIE :

LES FONDEMENTS DU CHOIX DE L'ANIMAL DANS LES
RITES, ET PRATIQUES JUDICAIRES CHEZ LES ANCIENS
EGYPTIENS ET LES *NGOH NI NSONGO*.

**CHAPITRE I : FONDEMENTS RELIGIEUX DE LA PRESENCE DE L'ANIMAL
DANS LE SYSTEME JUDICIAIRE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET *NGOH NI
NSONGO***

La place des animaux dans les civilisations a déjà été bien étudiée de différents points de vue. Le rapport de l'homme à l'animal, tel qu'il apparaît dans nos sociétés, va bien au-delà de la simple domestication, l'appropriation, la chasse ou la consommation. D'ailleurs toutes les activités liées à l'humain en négro-culture sont religieux¹. L'on connaît surtout les faits et geste au travers desquels l'animal joue un rôle de premier plan. Aussi l'on peut également remarquer des manifestations cultuelles et de dévotions aux entités transcendantes comme véritable marque de la religion par le biais des animaux. Au regard de diverses expressions religieuses chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, l'on constate que l'Homme se lie à l'animal, fût-il domestique ou sauvage. En effet l'image que l'on a de l'animal chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* trouve absolument ses fondements dans la religion et la vision que les Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo* se faisaient du monde.

Cette vision Négro-Africaine fait du monde, un univers dualiste. D'un côté le monde visible constitué des êtres vivants et des entités palpables pour le commun des mortels. De l'autre côté, le noir Africain mentionne l'existence du monde invisible fait des entités invisibles aux yeux du « profane ». Ledit monde invisible est pour l'Africain, le lieu de vie des dieux, des ancêtres et des génies². Ces derniers sont de par leur caractère invisible désignés par le terme esprits comme le précise Bernard Agbo Dadie³. L'on les désigne par  *ntrw (netjerou)* en langue égyptienne ancienne⁴ et *Ba-sé* en langue Mbo des *Ngoh ni Nsongo*⁵. Dimiti Meek cité par Jean Leclant précise que la démarcation entre les notions de dieu, démon, génie est imprécise dans le panthéon de l'Égypte pharaonique. Leurs personnalités sont tellement variées

¹ P. H. Gravrand, « Les religions africaines traditionnelles, source de civilisation spirituelle », *Cahiers des civilisations africaines*, n° 8, vol. 4, 1970, pp.153-174.

² J. Bonhomme, « Postface. Les morts ne sont pas morts », in, M. Cros et J. Bonhomme (éds.), *Déjouer la mort en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2008.

³B. Agbo Dadie, « Penser Dieu autrement, de la métaphysique à l'anthropologie : les fondements d'une pensée négro-africaine sur Dieu » Thèse de science des religions, Université Paris 4, 2000.

⁴ J-P. Corteggiani, *Les Dieux de l'Égypte*, Flammarion, 2002.

⁵ H.C. Essoh, *Origine et civilisation du peuple Ngoe, source égypto-Nubienne des acquis ésotériques*, tome I, inédit 1999, p.10.

qu'un dieu peut être appelé génie⁶. Un dieu peut être considéré dans certains cas rituels comme le démon, puis regagner son statut de dieu dans d'autres. C'est le cas le Seth dont la nature est difficile à cerner. Ces esprits donnent-ils aussi l'aspect d'être séparés en deux catégories. D'une part les esprits bienfaisants et d'autre, les esprits maléfiques⁷. Précisons par ailleurs que ces esprits interviennent indirectement dans le monde des vivants à travers des manifestations qui peuvent impacter de façon relativement positive ou encore négative le quotidien des Hommes dans une communauté donnée.

Au regard de l'intervention des « habitants du monde invisible » dans le vécu quotidien des Hommes, il devint un impératif pour les humains de trouver les voies et moyens nécessaires à l'accession dudit monde invisible afin de pouvoir interagir de façon cordiale et harmonieuse avec les esprits. Dans cette perspective, l'Homme négro-africain en général, Egyptien ancien et *Ngoh ni nsongo* en particulier, sachant qu'il existe un autre monde qui intervient plus ou moins dans son vécu quotidien, adopte des postures les plus variées pour se propulser vers le monde invisible ou des esprits. Il s'agit, loin d'être exhaustif, des rites magico-religieux ; funéraires ; sacrificiels ; de naissance ; de passage, etc. Ces derniers représentent les différentes facettes par lesquelles les Hommes communiquent avec le monde invisible dans le seul souci de maintenir de façon harmonieuse, l'équilibre via l'animal qui se montre comme le substrat fondamental. Ainsi, tout au long de ce chapitre, il convient d'abord de cerner la place de l'animal dans les représentations des dieux via les répliques imagées et imaginaires du monde invisible à travers l'iconographie religieuse et ses symboles. Ensuite, l'on va faire ressortir des configurations zoomorphes ou encore anthropo-zoomorphes des dieux chez les habitants de la vallée du Nil et les *Ngoh ni Nsongo*. Enfin, il conviendra ensuite de faire ressortir l'animal comme le canal ou substrat de communication entre les Hommes et le monde invisible fait des esprits tutélaires ; les dieux ; les ancêtres et les génies.

I- L'ANIMAL, L'ETRE POUR IMAGINER ET IMAGER L'INCONNU DIVIN CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET NGOH NI NSONGO

Il n'est pas superflu de préciser que les dieux, ancêtres et génies que traite cette partie de notre travail, sont des entités invisibles que nous pouvons prosaïquement appeler puissances suprasensibles. Etant du domaine de l'invisible et par ricochet soustrait de toute connaissance vraisemblable, toute reproduction des dieux semble être la conséquence des croyances

⁶J. Leclant, « Génies, anges et démons. Égypte. Babylone. Israël. Islam. Peuples altaïques. Inde. Birmanie. Asie du Sud-Est. Tibet. Chine », *Revue des Études Anciennes*, n°1-4, Tome 74, 1972, pp. 232-234.

⁷J-P Dozon, *L'Afrique à Dieu et à Diable : États, ethnies et religions*, Paris, Ellipses, 2008, p. 25.

auxquelles les humains adhèrent. Pour arriver à une reproduction imagée plus ou moins claire d'un quelconque dieu chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*, l'Homme négro-africain en particulier passe usuellement par l'imagination au travers de l'octroi des formes et qualités des entités issues de la nature. Celles-ci sont dans la plupart des cas, emprunté au règne animal pour imager les divinités. Cette attitude humaine apparaît comme l'une des possibilités pour connaître l'inconnu divin desquels les ancêtres, génies et dieux chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*⁸. Pour se faire l'on va épiloguer sur le principe caché des dieux avant de convoquer de l'animal comme substrat des représentations imaginaires et imagées chez les *kmtyw* et les *Ngoh ni Nsongo*.

A- DU CARACTERE CACHE DES DIEUX À L'ASPECT DEVOILE PAR LE BESTIAIRE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET *NGOH NI NSONGO*

Les textes sacrés notamment les Textes de Pyramides, le Livre des Morts, les Hymnes en passant par l'iconographie et les discours mythologiques mieux les traditions orales chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, le caractère caché de dieu est évoqué. Au-delà de son aspect caché, les Négro-Africains en général, les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* en particulier ont opté pour la « matérialisation » du monde invisible à travers la dation des formes zoomorphes aux dieux qui y résident. Dans cette perspective, l'on épiloguera sur le caractère inconnu des dieux avant de s'appesantir sur la notion de métempsychose du  *B3 ntr* (*Ba netjer*) *Ba* divin qui explique le choix des animaux comme bestiaire ou l'entité réceptacle des dieux⁹.

1- Le caractère inconnu du divin dans l'univers ancien égyptien et *Ngoh ni Nsongo*

Le livre  *pr.t m hrw r^c* (Livre de sortir au jour) du Papyrus d'Ani des anciens Egyptiens renseigne que Dieu par essence est inconnaissable. Les divinités qui, au sens étroit, sont des entités qui appartiennent au monde invisible le sont également. Pour étayer

⁸ S. Cauville, *L'offrande aux dieux dans le temple égyptien*, Louvain, Peeters, 2011, p. 80.

⁹ M. N. Saar, « *ka et ba dans l'ontologie égypto-africaine* », *GNWT (Revue d'Égyptologie et d'Histoire des civilisations de l'Afrique noire)* vol. 1, Yaoundé, Premières lignes Editions, octobre 2020, pp. 77-100.

cette élocution, il revient de convoquer le chapitre 17¹⁰ où Atoum  *Tm(w)* (*Tumou*) dit Amon dit Râ, affirme, par la bouche de ses grands prêtres que :



'w nb tm (w) ink tm (w) m wn(y) wa=kwi hpr ni m

« Du maître de l'univers, à moi appartient (la totalité, l'univers) puisque j'étais seul (unique)
j'étais venu à l'existence »



nnw ink Râ m h'yf m SAa HqA pn

« Le Noun Je suis Ré quand il apparaît en commençant à gouverner »



iwi rh k(wi) wi dwAw pw tr in rf sw ir sf wsir

« C'est moi, hier m'appartient (car) je connais demain, quant à hier c'est Osiris »



pw ir dwAw Râ pw hrw pwy n(y) sHtm

« Quant à demain, c'est Rê, ce jour de la destruction »

Pour revenir aux propos d'Atoum à travers le Papyrus d'Any, l'on constate qu'Atoum, à travers Any, prononce ceux-ci lors de la cosmogénèse : « ...J'étais la totalité quand j'étais seul dans le Noun et je suis Rê dans sa glorieuse apparition quand il commence à gouverner ce qu'il a créé...Je suis le grand dieu qui est venu à l'existence de lui-même...A moi appartient hier et je connais demain... ». Au chapitre 42 du même livre, Atoum ajoute ; « ...Je suis le maître de l'éternité...ma vraie forme est cachée en moi, car je suis l'inconnaissable... ». Dans le même ordre d'idées comme tous les autres êtres du monde invisible (les dieux), ceux-ci ont été créés par le démiurge qui est Atoum chez les anciens Egyptiens. Pour illustrer cela, Il convient de lire un extrait du Papyrus Bremner Rhind qui illustre le monothéisme égyptien :

¹⁰ P. Barguet, *Le Livre des Morts des anciens Egyptiens*, Paris, Cerf, 1967, chap. 17, p. 57

... Quand je [Atoum] me suis manifesté à l'existence, l'existence exista. Je vins à l'existence sous la forme de l'Existant, qui est venu à l'existence, en la Première Foix. Venu à l'existence sous le mode d'existence de l'Existant, j'existai donc. Et ainsi l'existence vint à l'existence, car j'étais antérieur aux Dieux Antérieurs que je fis, car j'avais l'antériorité sur ces Dieux Antérieurs, car mon nom fut antérieur au leur, car je fis l'ère antérieure ainsi que les Dieux Antérieurs. Je fis tout ce que je désirais en ce monde et je me dilatai en lui. Je nouai ma propre main, tout seul, avant qu'ils ne fussent nés, avant que je n'eusse craché Shou et expectoré Tefnout. Je me servis de ma bouche et Magie fut mon nom. C'est moi qui suis venu à l'existence en (mon) mode d'existence, quand je vins à l'existence sous le mode d'existence de l'Existant. Je vins (donc) à l'existence dans l'ère antérieure et une foule de modes d'existences vinrent à l'existence dès (ce) début, (car auparavant) aucun mode d'existence n'était venu à l'existence en ce monde. Je fis tout ce que je fis étant seul avant que personne d'autre (que moi) ne se fut manifesté à l'existence, pour agir en ma compagnie en ces lieux. J'y fis les modes d'existence à partir de cette force (qui est en moi). J'y créai dans le Noun étant (encore) somnolent et n'ayant encore trouvé aucun lieu où me dresser. (Puis) mon cœur se montra efficace, le plan de la création se présenta devant moi, et je fis tout ce que je voulais faire, étant seul. Je conçus des projets en mon cœur, et je créai un autre mode d'existence, et les modes d'existence dérivés de l'Existant furent multitude¹¹.

A la lecture de cet extrait, Atoum est venu par lui-même à l'existence, ce Dieu Antérieur aux antérieurs est un « Dieu-Un, Unique-Engendreur des millions » et un créateur des dieux. Ce n'est pas un être dont la connaissance peut se trouver consacrée.

En outre, il convient d'évoquer l'un des passages des hymnes à Amon du Papyrus de Leyde I-350 qui évoque l'autocréation d'Atoum en ces termes ;



mss jwjtj ms.tw=f wa Hr ḥw.f sbb nHH Hrrj wAwt

« Créateur qui n'a pas été créé, le seul de son espèce, qui passe l'éternité, chef des routes ».

Convoquons également une formule du chapitre 15 du Livre des Morts, pour évoquer sa supériorité aux autres dieux en tant que créateur de l'univers.



mniw kb wa ir(w) wnnt

« ...Le berger, maître unique, il a fait(faisant) ce qui existe.

¹¹ B. Ukwuije, *Trinité et inculturation : Etude critique*, Paris, éditions Desclée de Brouwer, 2008, p. 248.

C'est la traduction donnée par René-Louis Etilé qui clarifie sur le caractère inconnu d'Amon en ces termes.

Unique est Amon (Imn) qui se cache/ qui est inconnu ou inconnaissable (*imn*) d'eux ;
 qui se dérobe aux dieux, sans que l'on connaisse son aspect.
 Il est plus éloigné que le ciel-lointain ; il est plus profond que la Douat.
 Aucun dieu ne connaît sa véritable nature.
 Son image n'est pas étalée dans les écrits.
 On n'a point sur lui de témoignage parfait.
 Il est trop mystérieux pour que soit découverte sa prestigieuse majesté.
 Il est trop grand pour être interrogé,
 Trop puissant pour être connu.
 On tomberait à l'instant mort d'effroi si on prononçait son nom secret,
 intentionnellement ou nom.
 Aucun dieu ne sait l'appeler par ce nom.
 Ba-caché (*imn*) est son nom, tant il est mystérieux¹²

Le mystère autour de la connaissance de dieu a conduit les anciens Egyptiens à des pratiques de types polythéistes dans une logique monothéiste. Pour preuve, lorsque l'hymne à Amon l'invoque comme celui qui « se cache/ qui est inconnu ou inconnaissable [...] qui se dérobe aux dieux, sans que l'on connaisse son aspect¹³ » ; cela traduit son contenu dans tous les dieux qui existent dans le panthéon égyptien. Dans cette perspective, le divin devient l'unique qui se manifeste dans tous les dieux. Dans l'Egypte antique, que le dieu appartienne à une cité puissante ou débile, ledit dieu possède ou le Ka divin qui fait de lui un *netjer* de même nature que les autres dieux. En chaque être divin chez les anciens Egyptiens, réside le  (*K3 ntr*) Ka divin, mieux le Ka d'Atoum. Cette logique du dieu qui influe dans les autres suggère la notion de l'unité des dieux développée par Etienne Drioton en Egypte antique¹⁴. Pour exprimer cette unité des dieux en Atoum, Amon ou Rê, les exemples foisonnent dans les textes sacrés de l'Egypte antique. René Louis-Etilé indique entre autres les Textes des Pyramides (formule 456) : « Salut à toi, l'unique » ; Textes des Sarcophages : « Atoum, son nom est l'Unique », « Dieu, l'Unique » ; Le Livre des Morts, chap.15 : « Toi, le seigneur ! Toi, l'Unique » ; Hymne à Aton : « Ô toi, le Dieu Unique, à part lequel il n'y en a pas d'autres ! » ; hymne à Osiris ; hymnes et prières à Râ...¹⁵

¹² R-L Etilé, *Afrique antique. Mythes et réalités*, Paris, Menaibuc, 2005, p. 38-49.

¹³ E. Grébaut, « Hymne à Ammon-Ra : des papyrus égyptiens du musée de Boulaq », in *Recueil des travaux originaux ou traduits relatifs à la philosophie et à l'histoire littéraire*, Nouvelle série, douzième fascicule, Paris, Librairie A. Franck, 1875

¹⁴ E. Drioton, « La religion égyptienne dans ses grandes lignes », *Revue de l'histoire des religions*, tome 131, n°1-3, 1946, pp. 202-204

¹⁵ Etilé, *Afrique antique. Mythes...* p. 46

Dans l'univers *Ngoh ni Nsongo*, les mythes ne renseignent pas assez sur la notion des dieux mais beaucoup plus sur les ancêtres. Le mythe cosmogonique le plus connu demeure le mythe de Ngoh/NGoe. Celui-ci est mieux élaboré par Samuel Edjedepang Koge qui dresse les témoignages recueillis auprès des *Ngoh ni Nsongo* notamment ceux des cantons Mouamenam, Elong, Mbo¹⁶. Ledit mythe met en exergue trois principaux acteurs (Ngoh, Sumediang et Ngwaté-Kaah). Ces derniers vivaient dans un monde déjà créé mais au sein duquel le mal était le maître-mot. Au souci du demiurge d'extirper le mal de son monde, celui-ci procédât par le déluge qui fut annoncé à Sumediang et Ngoh par une mystérieuse femme au nom de Ngwaté-Kaah. Enigmatiquement le couple Sumediang et Ngoh était relativement pieux au sein de ce monde pétri dans le mal. Ils reçurent au cours d'une nuit, la visite inopinée d'une femme répugnante par sa maladie (gale). Ils accueillirent chaleureusement ladite femme et l'hébergèrent le temps pour que le jour se lève. Mais la dame était porteuse d'un message. Elle leur dit qu'au cours de la nuit, il se produira un déluge duquel, ils seront sauvés. Selon le mythe, Ngwaté-Kaah avait disparu après l'annonce et l'averse se concrétisa. Allant de cette logique mythologique, il ressort clairement que le monde chez les *Ngoh ni Nsongo* commence effectivement avec Ngoh et Sumediang qui se présentent comme les primordiaux en l'existence. Les ancêtres des *Ngoh ni Nsongo*. Ceux que l'on invoque en dernier ressort dans le culte des ancêtres.

En négro-culture en général et chez les *Ngoh ni Nsongo* en particulier, l'ancestralité est l'une des expressions la plus répandue de la religion. Sans offusquer la présence des dieux et l'existence de Dieu suprême, l'ancestralité à travers le culte des ancêtres reste la manifestation la plus prégnante. L'ancestralisme est une religion fondée sur la croyance en l'existence des ancêtres¹⁷. Il est une religion organisée autour de la stratification de puissances spécialisées¹⁸. Il présente un système de relation et de correspondance qui va donner cohérence à l'univers entier à travers une interaction ancêtres-hommes et dieux. Une harmonie qui requiert la participation de ces acteurs à la dynamique vitale du monde à travers l'énergie. Cette énergie, cette puissance qui vient de Dieu unique. Celle-ci est distribuée selon un ordre descendant d'abord aux dieux, ensuite aux ancêtres et enfin aux vivants selon l'ordre de préséance établi. Bref, c'est ce principe de participation qui est le fondement de la communion des êtres.

¹⁶ S. Edjedepang Koge, *The tradition of a Bakossi people*, Sopecam, 1986, p.22.

¹⁷ C. Moukouri Dina Manga Bell, *Méditations sur l'ancestralisme : essai*, Nouvelles du Sud, 2018, p. 20

¹⁸ J. Mbiti, *African religions and philosophy*, Heinemann, London, 1969 p.49.

Par ailleurs, chez les *Ngoh ni Nsongo*, le principe divin le plus haut est appelé *Son-me-Yemeuh* littéralement « le père des ancêtres ». Cette appellation est la conséquence du culte des ancêtres pour attribuer la qualité de l'ancêtre des ancêtres à cet inconnu divin qu'est le Dieu créateur. Chez les *Ngoh ni Nsongo*, aucune séparation n'est véritablement faite entre les dieux et les ancêtres. Les divinités sont appelées autant que les ancêtres *o-yemeuh*¹⁹. Aussi, une expression des plus utilisées chez les *Ngoh ni Nsongo* pour désigner de deux individus ayant des traits de ressemblances, l'on dit : *o-bineuh yemeuh heum ho'oh* « ils sont originaire d'un même endroit » *yemeuh*, ce lieu indéfini et inconnu est également transposé dans le domaine religieux pour qualifier le Dieu Tout-Puissant, l'inconnu.

Au regard des exposés qui précèdent chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* il ressort bel et bien que les religions des deux peuples sont des monothéismes de fond et des polythéismes de forme. Pour taire toute velléité autour d'un polythéisme ou un monothéisme de la religion égyptienne Roland Khater recommande que l'on ne recherche « pas à y voir un polythéisme compliqué ou un monothéisme forcé ²⁰». De toute évidence, les religions chez les habitants des deux terres et les *Ngoh ni Nsongo* sont fondées sur la croyance en un seul Dieu. Celui-ci est honoré à travers des cultes à plusieurs dieux secondaires. Chez les anciens Egyptiens, ledit Dieu unique est Atoum l'inconnu et *Son-me-yemeuh*, l'Ancêtre des ancêtres, le Proto-Ancêtre et Source de toute vie chez les *Ngoh ni Nsongo*. L'humain chez les *Ngoh ni Nsongo* reçoit la vie de ses ancêtres biologiques et ces derniers le marquent d'une empreinte indélébile par la transmission de l'héritage génétique pour toute sa vie. C'est cet héritage qui pousse l'Homme à rester lié Dieu via ses ancêtres. C'est en suivant la voie de la transmission de la vie qu'on arrive à Dieu, l'Ancêtre des ancêtres. Les ancêtres deviennent ainsi des intermédiaires entre les vivants et Dieu. Ce sont des canaux de transmission de la vie de Dieu, source de toute vie, aux vivants. Les vivants lui rendent un culte à travers les ancêtres. Comme chaque famille a ses ancêtres, le culte des ancêtres est un culte familial célébré par le chef de famille. Autant chez les anciens Egyptiens, le culte était régional. Chaque nome et dans une moindre mesure chaque temple avait son dieu via lequel, les fidèles et prêtres rendaient le culte à Amon, Rê ou Atoum. Dans la pratique des cultes divins, l'on pouvait remarquer une relative « animalisation » de dieu qui passait par l'animal adoré par principe de métempsychose du *Ba* et du *Ka* divin dans les animaux divinisés chez les *Kmtyw* et *Ngoh ni nsongo*.

¹⁹ Entretien avec Ehowé Ntéké 69 ans environ, membre du groupe de danse Ngamba, Mbouroukou, le 6 janvier 2020.

²⁰ R. Khater *Décryptage de la religion de l'Egypte Ancienne*, www.rolandkhater.com, consulté le 20 mars 2021, p. 18.

2- L'animal comme réceptacle du B3 ntr et (K3 ntr) ou énergie divine chez les anciens Egyptiens et Ngoh ni Nsongo

Dans la conception négro-africaine de l'univers, tous les éléments de la nature peuvent servir de réceptacle à l'énergie des dieux. Dans l'Égypte antique et chez les *Ngoh ni Nsongo*, l'animal n'a pas que servi de symbole. Il a aussi servi d'expression du pouvoir divin dans le cadre de la religion²¹. Chez les Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, l'on a observé des pratiques de dévotion ou cultuelles en lien avec les animaux. Cette expression religieuse conduit *a priori* à parler de zoolâtrie. Bien d'auteurs se sont empressés de qualifier la religion égyptienne ancienne de zoolâtrie. C'est le cas de Juvénal qui s'en gausse lorsqu'il écrit dans l'une de ses satires en ces termes : « Tout le monde sait, ô Volusius de Bithynie, que les dévots d'Égypte sont des fous, adoreurs de monstres, [...] Une ville entière vénère les chats, une autre un poisson du Nil ou un chien, mais personne ne vénère Diane...²² ». Dans la religion égyptienne ancienne, il faut remarquer que l'animal n'est pas adoré pour lui-même. Il fait l'objet du culte divin en tant que réceptacle du dieu qui se manifeste et s'incarne en lui. Il convient symboliquement de l'observer comme l'expression visible du pouvoir ou de l'énergie mieux

du  Ka du divin invisible qui lui est concédé²³. Dans cette perspective, bien d'animaux faisaient l'objet d'un réel respect de la part des anciens Egyptiens. La religion des anciens Egyptiens obéissait à une certaine logique même si elle échappait à Juvénal. Pour les habitants

de la vallée du Nil, la divinité qui a donné forme à l'univers est  Tm(w) (Atoum) à en croire la cosmogonie d'Héliopolis. Il s'est créé lui-même. De ses larmes, de sa salive ou de sa sueur sont nés tous les êtres vivants, dont les animaux, qui sont donc susceptibles de détenir une parcelle de la divinité créatrice²⁴. Leurs comportements et leurs aptitudes particulières sont la manifestation visible de la personnalité des dieux²⁵. En plus de cela, les créatures animales jouent le rôle d'intermédiaire entre les Hommes et les divinités dans les cas des cultes. A travers

²¹ A. Adler, « Le totémisme en Afrique noire », *Systèmes de pensée en Afrique noire n°15*, 1998, URL : <http://journals.openedition.org/span/1549> ; consulté le 15 mars 2021.

²² « Juvénal 15^{ème} Satire, vers 1 à 10 », in, P. Labriolle et al. (dir), *Satires*, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 12.

²³ Germond et Livet, *Le bestiaire...*, 2001, p. 73.

²⁴ M-A. Calmettes, *La création du monde dans l'Égypte ancienne*, Paris, RMN, 2004

²⁵ P. Huet et M. Huet, *L'Animal dans l'Égypte ancienne*, Paris, éd. Hesse, 2013, p. 87.

ce panorama de la notion de l'animal dans le culte égyptien ancien, l'on constate que les animaux n'étaient pas des dieux. Ils étaient des réceptacles des dieux qui furent sacralisés²⁶.

Aussi bien que les animaux furent sacralisés chez les anciens Egyptiens tout comme chez les *Ngoh ni Nsongo*, beaucoup d'autres eux n'avaient jamais atteint le rang de divinité. C'est le cas de l'oryx et la chèvre²⁷. Les représentations des animaux dans cet univers étaient transposées en symboles divins. D'ailleurs Roland Khater reconnaît « qu'il est beaucoup plus facile d'établir un contact avec un dieu visible et concevable qu'avec Dieu dont le visage et l'identité sont secrets²⁸ ». L'animal était dans cette perspective une réponse égyptienne ancienne et *Ngoh ni Nsongo* à la préoccupation de Khater. Subséquemment, chez ces deux peuples, l'animal y était spiritualisé pour exprimer des concepts abstraits des dieux et rendre intelligible leur système théologique assez compliqué²⁹. Vénérés de leur vivant, certaines espèces comme le taureau, le bélier ou le crocodile bénéficiaient d'une momification et d'une sépulture digne d'un prince³⁰. D'autres étaient mis à mort et momifiés pour servir d'offrandes des pèlerins aux dieux des temples³¹. C'est le cas des chats, poissons, serpents, musaraignes, ibis³².

Nombreux parmi les animaux sacralisés ont été érigés au rang de véritables dieux à la manière de la déesse Hathor à tête de vache ou du dieu Thot à tête d'Ibis. En outre, la plupart des divinités égyptiennes étaient représentées sous la forme d'Hommes à tête d'animal. Celles à apparence entièrement animale étant néanmoins rares. Chaque divinité pouvait avoir une ou plusieurs représentations animales autant qu'un même animal pouvait représenter plusieurs divinités différentes³³. Par exemple, le faucon représentait à la fois Horus, dieu du ciel, du soleil et de la lune dans l'ensemble de l'Égypte³⁴. Le faucon représentait le dieu Montou ou dieu

²⁶ F. Dunand et R. Lichtenberg, « L'animal, image vivante du dieu », in, F. Dunand et al., *Des animaux et des hommes. Une symbiose égyptienne*, Paris, Éditions du Rocher, 2005, pp. 149-164.

²⁷ F. Dunand, « La figure animale des dieux en Égypte hellénistique et romaine ». In, *Les grandes figures religieuses : fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité. Actes du Colloque international (Besançon, 25-26 avril 1984)* Besançon, Université de Franche-Comté, 1986. pp. 59-84

²⁸ R. Khater, « Décryptage de la religion de l'Égypte Ancienne », <http://www.copyrightdepot.com>, consulté le 25 mars 2021, p. 54.

²⁹H. Guichard (dir.), *Le catalogue de l'exposition Des animaux et des pharaons. Le règne animal dans l'Égypte ancienne*, Louvre-Lens/Somogy éditions d'art, 2014, p. 15.

³⁰ L. Heugel et V. Koenig, *Un prince égyptien*, Paris, éd. Thierry Magnier, 1980.

³¹ E. Bernand, « Pèlerins dans l'Égypte grecque et romaine ». In, *Collection de l'Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité n° 367*, Université de Franche-Comté, 1988. pp. 49-63.

³² M-A. Calmettes, « Les momies animales, une arnaque antique ? », *Cahiers de Science et Vie*, n° 156, octobre 2015, p. 7

³³ S. Porcier, « L'animal sacré en Égypte ancienne, médium entre les vivants et les morts : un rôle méconnu », in, *Rencontre autour de l'animal en contexte funéraire, (Saint-Germain-en-Laye, 30-31 mars 2012)*, GAAF, 2014, pp. 97-101.

³⁴ B. Mathieu, « Horus : polysémie et métamorphoses (Enquêtes dans les Textes des Pyramides, 5) », *ENiM* n°6, Montpellier, 2013, p. 1-26.

principal à Thèbes sous sa forme solaire³⁵, le dieu Khonsou à Karnak³⁶ sous sa forme lunaire et le dieu Sokaris à Saqqarah où il était un dieu funéraire³⁷.

Chez les *Ngoh ni Nsongo*, l'animal sacré était choisi pour exprimer certains caractères d'une puissance surnaturelle sous la logique du totémisme. L'animal totem quitte ainsi le cadre ordinaire de représentation pour devenir l'animal sacré ou le bestiaire au regard de la puissance divine manifestement reconnue en lui. Dans cette perspective les animaux « sacrés » devinrent pour les *Ngoh ni Nsongo*, des entités de la nature capable de servir de réceptacle pour les dieux et les ancêtres³⁸. L'on ne dit pas que l'ancêtre ou le dieu devient l'animal. Celui-ci est convoqué pour dévoiler les expressions qu'on pourrait deviner chez le dieu ou l'ancêtre en question. Chez les *Ngoh ni Nsongo*, chaque village ou famille dispose d'un animal érigé en totem représentant le messager des ancêtres dans la logique où la religion chez les *Ngoh ni Nsongo* est établi sous l'ancestralité. Il représente dans certains cas l'animal de protection lié au fondateur du clan. Le totem est l'ancêtre du clan ou de l'individu dès sa conception. « Le totémisme en soi désigne le lien spirituel existant entre un environnement particulier, une plante, un animal ou un minéral, et un enfant sur le point de naître³⁹. » Il s'agit d'une « relation de parenté entre les hommes et la nature⁴⁰ ». Cette parenté opère non seulement dans le monde physique mais aussi dans la vie spirituelle. Le totémisme, organisé par les ancêtres, implique qu'il existe un lien très fort entre les dimensions humaine et surnaturelle. Pour cela l'on se doit de traiter ledit animal réceptacle avec beaucoup d'égards. Chez les Mboanké du village Mbouroukou, l'animal de présage est la grenouille-Goliath⁴¹ ou *Conraua goliath* appelé en langue Mbo *Edju'ul*. Chez les Mboabi du même village⁴², l'animal choisi pour protéger symboliquement le clan est le buffle ou *yéerh*⁴³.

L'on peut se poser la question de savoir si l'animal présenté comme totem chez les *Ngoh ni Nsongo* entre dans le même cadre conceptuel que l'animal exposé en tant que réceptacle d'un ou plusieurs divinités chez les anciens Egyptiens. À cette interrogation l'on peut dire que, le

³⁵D. Valbelle, « Les métamorphoses d'une hypostase divine en Égypte », *Revue de l'histoire des religions*, tome 209, n°1, 1992. pp. 3-21, URL, www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1992_num_209_1_1625, consulté le 2 janvier 2020.

³⁶E. Drioton, « Les grands prêtres d'Amon de Karnak », *Journal des savants*, Juillet 1930. pp. 316-325, URL, www.persee.fr/doc/jds_0021-8103_1930_num_7_1_2392

³⁷C. Gétaz, *Le Sabéisme Ou La Religion Des Astres Tome XI : Un chapitre de la mythologie égyptienne : les aventures d'Osiris*, Californie, Createspace, 18 décembre 2015

³⁸Mbah, « *Le sacrifice de...* », 2017, p. 59.

³⁹C. Havecker, *Le Temps du rêve*, Aix-en-Provence, Le Mail, 1992, p. 83

⁴⁰Ibid....

⁴¹Entretien avec Ewané Victoire, 54 ans, Planteur, Tradi-praticien et chef de famille Mboanké, Mbouroukou le 21 Décembre 2019.

⁴²Entretien avec Manfred Essoh, 84 ans, planteur, patriarche du village Mboabi, Mboabi le 21 décembre 2019.

⁴³Ibid.

totémisme à travers les animaux sacrés chez les *Ngoh ni Nsongo*, est autant une survivance de la dévotion que les Egyptiens anciens adressaient aux dieux incarnés dans les animaux et leur ex-voto. La plupart des dieux revêtaient l'apparence de certains animaux tels que les taureaux (Apis), les vaches (Hathor), les béliers (Khnoum, Bouc de Mendès), les crocodiles, le serpent (Oudjat, Apophis), etc⁴⁴. De toute évidence, l'expression totem vient des indiens Ojibwa. Elle était utilisée pour désigner un « animal sacré » soit, ou un « clan qui l'adorait » ainsi que « chaque membre du clan »⁴⁵. En d'autres termes, le totémisme désigne pour les anthropologues « tout culte d'un objet déterminé, en général un animal [...] qui a, aux yeux du groupe, un caractère sacré »⁴⁶. En supposant que les religions tirent effectivement leur origine du totémisme, le totem serait à la source des sacralisations animales dans les différentes religions du monde. C'est d'ailleurs ce que soutient mordicus Sir James George Frazer⁴⁷ pour qui le totem constitue fondamentalement « le premier lien et modèle d'organisation des sociétés primitives »⁴⁸. C'est pour cette raison que les personnes qui vivent sous l'emprise du totémisme s'emploient habituellement à attribuer à chaque animal prohibé une figure totémique ancestrale⁴⁹.

Pour mieux saisir la portée des représentations sacrées des animaux dans l'univers Egyptien et *Ngoh ni Nsongo* ; il est indispensable que l'on s'attèle à comprendre les mobiles ou fondements de la sacralisation des animaux. L'on peut convoquer le fonctionnement même de la religion qui passe par la connaissance des mythologies, traditions ancestrales ou coutumières. Les récits de la création qui racontent que le démiurge aurait créé les dieux, les Hommes et les animaux sans hiérarchie, sans exprimer de différence fondamentale entre les êtres vivants⁵⁰ nous donne une ébauche d'origine de la sacralisation des animaux. Ainsi, tous les animaux sont susceptibles de devenir des réceptacles du divin sur terre⁵¹. Chez les *Ngoh ni Nsongo* où le mythe de Ngoh⁵² qui attribue l'origine de l'humain au léopard *Ngueh/ Ngoe* ou *Ngoh* concède

⁴⁴ F. Hery et T. Enel, *Animaux du Nil, animaux de Dieu*, Aix en Provence, Edisud, 1993.

⁴⁵ P. Métais, « Essai sur la signification du terme « totem », *Revue de l'histoire des religions*, tome 140, n°1, 1951. pp. 83-119.

⁴⁶ L. Marillier, « La place du totémisme dans l'évolution religieuse. À propos d'un livre récent [F.B. Jevons, *An Introduction to the History of Religion* (London, 1896)] », *Revue de l'histoire des religions*, n°18, juillet-août 1897, pp. 208-253.

⁴⁷ J. Frazer, *Totemism*, 1887, cité par E. Désveaux, « Nouvelles considérations sur les Algonquins et le totémisme », *Journal de la Société des américanistes* n°1, 2004, URL : <http://journals.openedition.org/jsa/360>, consulté le 27 août 2019.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ F. Mauzé, « Rivages totémiques », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, tome 15, 1998, pp. 127-168.

⁵⁰ Calmettes, *La création du...*, p. 23.

⁵¹ A. Erman et H. Ranke, *La Civilisation égyptienne*, Payot, 2003, (réed.), p. 354.

⁵² S.N Ejedepang Koge, *The tradition of a Bakossi people*, Yaoundé, Sopecam, 1986, p.22.

non seulement des valeurs mythiques à l'animal, mais aussi une considération religieuse chez les *Ngoh ni Nsongo*.

Depuis l'Ancien Empire égyptien, les animaux sont des incarnations et les images vivantes des dieux auxquels ils se réfèrent⁵³. Si le culte des animaux est déjà bien établi sous la 1^{ère} dynastie (3100-2890 BC⁵⁴), il ne s'est véritablement mué en une véritable tradition qu'à partir de la XVIII^{ème} dynastie donc, au Nouvel Empire⁵⁵. Comment expliquer cette évolution ? En effet, il convient de distinguer les animaux sacrés qui ont fait l'objet d'un véritable culte en tant qu'hypostases divines et les animaux sacrés sans dévotion. Le chat de la famille des félins chez les anciens Egyptiens tout comme le léopard chez les *Ngoh ni Nsongo* font partie de cette catégorie pour laquelle les animaux représentent une valeur mythologique et religieuse. En Égypte antique, de nombreux objets consacrés au culte du chat en tant qu'hypostase de la déesse Bastet ont été retrouvés dans les temples à lui dédiés (photo n°1), mais aussi, dans les cimetières de chats⁵⁶. En effet, la confiance qu'éprouvent les anciens Egyptiens envers la déesse provoqua la fabrication d'innombrables objets votifs représentant des chats ou déesse Bastet⁵⁷,

Les anciens Egyptiens se mirent au Nouvel Empire à entretenir les chats, les adorer ou implorer leur bonté comme ils l'auraient fait d'une divinité, afin d'obtenir les bienfaits de « la Bonne Chatte », ou de « la Chatte apaisée »⁵⁸. De nombreuses images de chattes de l'époque ramesside ont ainsi été découvertes dans les sanctuaires d'Hathor, implantés dans les sites miniers de Serabit el-Khâdim au Sinaï, et de Timna sur le Golfe d'Akaba⁵⁹. Par exemple, il a été découvert dans  *Pr.Mwt* (Temple de Mout) à Karnak une grande figure de chat, avec une inscription demandant à la déesse d'accorder au dédicant « une heureuse existence dans Thèbes⁶⁰ ». Un autre exemple est illustré sur une stèle de Deir el-Médineh où figure un chat mâle, « Faire une prière au grand chat, se prosterner devant Rê, le dieu grand...⁶¹», (photo n°2). Nous pouvons interpréter la présence simultanée de l'exterminateur primordial, Rê, avec sa fille par l'illustration de la faute suivie du repentir et du pardon éternel accordé par les dieux.

⁵³ F. Dunand et R. Lichtenberg, *Des animaux et des hommes, une symbiose égyptienne*, Paris, Editions du Roche, 2005.

⁵⁴ P. Nicholson et al., « The Catacombs of Anubis at North Saqqara ». *Antiquity*, n° 89, 2015, pp. 45-66.

⁵⁵ Dunand, « *La figure animale des ...* », 1986, p. 75.

⁵⁶ P. Vernus et J. Yoyotte, *Le Bestiaire des pharaons*, Paris, Librairie Académique Perrin, 2005. p. 602.

⁵⁷ Ibid, p. 603.

⁵⁸ R. Tabor, *Chats : L'apogée du Chat*, Londres, BBC Books, 1991, p. 42.

⁵⁹ J. Málek, *Le chat dans l'Égypte ancienne*, Paris, les Belles lettres, 2016, p. 12.

⁶⁰ Dunand et Lichtenberg, *Des animaux et...*, 2005, p. 45

⁶¹ F. Servajean, « À propos d'une hirondelle et de quelques chats à Deir al-Médina », *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, n°102, 2002, pp. 353-370, p. 357, <https://www.ifao.egnet.net>, consulté le 25 avril 2020.

Photo n° 1: Stèle de calcaire dédiée à Nebre (Deir-el-Medinah), avec la « grande hirondelle » et le « bon chat »



Source : <http://jfbradu.free.fr/egypte/LES%20ANIMAUX/chat/chat.php3> , consulté le 25 Octobre 2020

Photo n° 2: Figurine ex-votive du chat associé à Bastet



Source : <http://www.paperblog.fr/3719794/salle-5-vitrine-3-les-chats-iv-a-bastet-associes-premiere-partie>, consulté le 24 octobre 2020.

Le chat était un animal vénéré des anciens Egyptiens, représenté dans leur mythologie par la déesse Bastet, qui portait une tête de chat sur un corps de femme. Il était connu et admiré comme l'incarnation vivante de principe divin et fut associé aux temples des enclos sacrés en rapport avec le dieu qui y était vénéré notamment Bastet vénéré à Bubastis ainsi qu'à Saqqara⁶².

⁶² M. Malaise, « La perception du monde animal dans l'Égypte antique », *Anthropozoologica*, n°7, 1987, pp. 28-48

Apis, taureau sacré pour sa part était honoré à Memphis comme une incarnation du dieu Ptah⁶³. Toutefois, il y avait un fait assez particulier qui liait la déification de ces animaux et les Hommes face à leur mort dont il convient de présenter l'action chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*.

3- La posture de l'Homme face à la mort des animaux sacrés chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*

Chez les *Ngoh ni Nsongo* lorsque l'animal de l'espèce du totem mourait, l'on observait des cérémonies qui consistaient à rendre hommage à cet animal. Il s'agit d'un rituel de pose des herbes, quelles qu'elles soient, sur la dépouille de l'animal retrouvé mort au passage. Tous les membres de la communauté qui se reconnaissent en l'animal mort se prêtent à cet hommage⁶⁴. Lorsque l'animal totem des *Ngoh ni Nsongo*, le léopard en particulier mourait (photo n°3), sa peau était scrupuleusement retirée de son cadavre pour être séchée et entretenue comme témoin des soins apportés à l'espèce du totem après sa mort. Cette peau était communément conservée à la chefferie ou bien au domicile d'un membre de haut rang de la société secrète *Mouankoum* ou *Ahon* ordinairement notable du village⁶⁵ (photo n°4).

Photo n° 3: Léopard retrouvé mort dans la zone des Lacs du Manengouba en 1954



Source : Photo Messapé Epie, repris par Cédric Mbah, Ndibisi le 25 juin 2019.

⁶³ M. Jones, « The temple of Apis in Memphis », *Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 76, 1990 pp. 141-147.

⁶⁴ Entretien avec Jeannette Etoh, 68 ans, Cultivatrice, Ekanang le 29 Décembre 2019.

⁶⁵ Entretien avec Adjeba Antoine, 50 ans, Planteur, Dépositaire de la tradition du village Ekanang, Ekanang le 24 décembre 2019.

Photo n° 4: Peau du léopard-totem conservé chez Sa'an N'honn Méssapé Epie au village Ndibisi (Koupé Manengouba)



Source : Cliché Mbah Cédric, Ndibisi le 25 juin 2019

Les soins apportés à l'animal sacré après sa mort chez *Ngoh ni Nsongo* étaient les mêmes pour les animaux divinisés chez les anciens Egyptiens. À la mort de ces animaux, une série de rituels funéraires s'en suivait dans le but de manifester la magnificence du dieu incarné dans l'animal. Chez les Egyptiens, une place était réservée aux lamentations et aux pleurs de l'animal sacré. Dans le cortège funéraire la marque d'affliction était ordinairement assumée par une troupe de professionnelles des funérailles appelées « les pleureuses⁶⁶ ». Un dossier archéologique cohérent révèle des attitudes collectives de lamentations associées aux funérailles du taureau Apis à Memphis. L'importance des cérémonies accompagnant les funérailles dudit taureau n'avait aucunement échappé aux auteurs classiques. Ainsi, Diodore de Sicile révèle que.

Si une bête meurt, ils mènent le deuil comme s'ils avaient perdu des enfants chéris et l'ensevelissent non pas selon leurs moyens mais bien au-delà de la valeur de leur fortune. Ainsi, après la mort d'Alexandre, quand Ptolémée fils de Lagos venait de prendre en mains l'Égypte, il se trouva qu'à Memphis l'Apis mourut de vieillesse ; celui qui en avait la charge dépensa, pour

⁶⁶ M. N. Sarr, « Conceptions et rites funéraires », séminaire de Master I, année 2009-2010, Université de Yaoundé
1

l'ensemble des funérailles,⁶⁷[...] Une fois qu'on l'a trouvé (le veau qui succédera au taureau défunt), les masses mettent un terme au deuil⁶⁸

Diodore a été frappé du fait que les Egyptiens semblaient vivre le deuil de l'animal sacré comme s'il s'agissait de celui d'un être cher à la communauté. À l'occasion des funérailles du taureau Apis, le deuil est collectif : une foule de « deuillants » accompagne la dépouille du taureau sacré vers la nécropole (les catacombes des taureaux du Sérapeum⁶⁹) qui domine la plaine memphite⁷⁰. De ce complexe funéraire souterrain, l'on peut y lire quelques extraits choisis au sein de la riche documentation tel « qu'il occupe sa tombe [littéralement sa place] dans le bel occident ⁷¹ ». Ces documents révèlent l'existence d'un rite de deuil particulier au cours duquel différentes expériences recouvrent un modèle commun aux humains pendant le Nouvel Empire. De ce rite d'affliction accompli tout au long de la durée conventionnelle des rites de momification de l'Apis (soixante-dix jours⁷²), l'on peut mentionner des privations éphémères de nourriture aux membres du nome où provenait l'animal divinisé. L'on remarquait aussi le port de vêtements spécifiques par ceux qui escortaient le cortège funéraire : bandelette de deuil, vêtements dits « de pauvre » qui, de plus étaient associés à une tenue dépourvue de tout signe ostentatoire de richesse ou de luxe.

À sa mort, l'animal, reconnu pour être la représentation vivante du dieu, était aussitôt remplacé par un autre. Celui-ci devait avoir tous les poils de la queue fourchus, et une bosse en forme de scarabée sous la langue. Son pelage devrait être noir et blanc sans aucun poil roux. Il devait posséder des marques en forme de triangle sur le front etc. Une fois découvert, il était mené au sanctuaire d'Apis, et y coulait une vie de taureau privilégié, en compagnie de sa mère⁷³ il était momifié et ses viscères étaient conservés dans des vases canopes, tout comme pour des humains. L'animal était placé dans un grand sarcophage⁷⁴ de pierre situé dans une chambre

⁶⁷ Diodore I. LXXIV, trad. M. Casevitz cité par Y. Volokhine, « Tristesse rituelle et lamentations funéraires en Egypte ancienne », *Revue de l'histoire des religions*, n°2, 2008, mis en ligne le 01 avril 2011, [En ligne], URL : <http://journals.openedition.org/rhr/6043>, consulté le 27 août 2019

⁶⁸Ibid.

⁶⁹ Ce complexe funéraire souterrain décrit par des voyageurs grecs et connu sous le nom de Sérapéum fut dégagé par l'égyptologue français Auguste Mariette à partir des années 1850. Il se situe dans la nécropole de Saqqara, non loin de l'ancienne cité de Memphis, près du Caire actuel. Si le culte du taureau Apis est connu depuis les débuts de la civilisation égyptienne, les tombes les plus anciennes retrouvées datent du Nouvel Empire, sous le règne d'Aménophis III, vers 1390 av. J.-C.

⁷⁰ J. Vandier, « La Découverte du Sérapéum et les funérailles de l'Apis d'après certaines stèles du Sérapéum », *Journal des savants*, 1964, n°2. pp. 128-135, www.persee.fr/doc/jds_0021-8103_1964_num_2_1_1073, consulté le 15 Mai 2020.

⁷¹ J. Vercoutter, *Textes biographiques du Sérapeum de Memphis. Contribution à l'étude des stèles votives du Sérapéum, (texte E)*, Paris, Bibliothèque de l'EPHE IVe section 316, 1962, p. 37-43.

⁷²A. Mariette, *Le Sérapéum de Memphis*, Paris, Gide, 1857.

⁷³ G. Andreu et al., *L'Égypte au Louvre*, Paris, Hachette, 1997, p. 200.

⁷⁴ O. Weulersse, *Les pilleurs de sarcophages*, Paris, Le livre de poche, 1984, p. 26.

souterraine, dans la nécropole des taureaux sacrés, à proximité des stèles votives, qui constituent aujourd'hui une source de documentation précieuse.

Photo n° 5: Taureau Apis momifié



Source : <http://histoire-et-civilisations-anciennes.com/2019/07/apis-divinite-egyptienne.html>
consulté le 22 décembre 2020

Tout au long de cette partie dans laquelle nous avons présenté le caractère inconnu des dieux à travers les textes sacrés (sarcophages, pyramides, livre des morts), les hymnes etc, il ressort cependant que l'inconnu qu'est Atoum réside en toute chose qu'il a créé ; disent les textes sacrés. Ainsi, pour manifester les cultes à ce Dieu créateur et ses dieux secondaires, les anciens Egyptiens ont opté pour les animaux qu'ils ont entretenu dans le cadre religieux comme les réceptacles vivants des dieux invisibles. Dans le même ordre d'idées, l'on a passé en revue les mythes de création chez les *Ngoh ni Nsongo* pour expliquer le choix des animaux dans les expressions religieuses. Il ressort que les *Ngoh ni Nsongo* reconnaissent que le monde a été perpétuée par les ancêtres aux noms de Ngeuh/Ngoe/Ngoh et Nsongo. Etant donné que le mythe de Ngoh est le plus développé et rependu, le choix du léopard comme animal réceptacle de ces deux proto-ancêtres est fait par métonymie à *Ngoh* qui signifie léopard chez les *Ngoh ni Nsongo*. Au regard de ce que la religion des *Ngoh ni Nsongo* est l'ancestralité, Ngeuh et Nsongo deviennent les ancêtres auxquels il faut adresser le culte à travers leur réceptacle qui n'est autre que le léopard. Cependant les différents clans et familles possédaient des animaux totems qu'ils

attribuaient généralement aux ancêtres. Pour ce fait les cultes pour honorer les ancêtres étaient dévolus à ces animaux-totems que l'on traitait avec égards. Cette configuration était celle que vivait les anciens Egyptiens qui vénéraient une multitude de dieux et déesses. Leur religion « polythéiste » comptait des divinités cosmogoniques, locales et funéraires emprunts au bestiaire des animaux vivants dans la plaine du Nil auquel les Egyptiens attribuaient le *Ka* ou pouvoir divin. Ainsi, derrière un dieu, le plus souvent se cache un animal plus ou moins polymorphes dont l'iconographie religieuse de l'Égypte et les représentations imaginaires des *Ngoh ni Nsongo* en dévoilent le caractère.

B- L'ANIMAL DANS LES REPRESENTATIONS MORPHOLOGIQUES DES DIEUX CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET NGOH NI NSONGO

Reprécisons que Dieu est dans l'univers égyptien et *Ngoh ni Nsongo* est une abstraction. Il fait l'un et le multiple en même temps⁷⁵. Suivant la conception des *kmtyw* et les *Ngoh ni Nsongo*, Dieu peut prendre forme à travers son réceptacle. De façon plus ou moins objective, le règne animal devient l'image complète ou bien partielle de Dieu inconnu. C'est cette logique qui préside quelques fois aux représentations imagées et/ou imaginaires des dieux sous des formes zoo-morphologiques ou encore anthropo-zoo-morphologiques chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*.

1- Représentations zoo-morphologiques des dieux sous l'iconographie et les discours théologiques des anciens Egyptiens et les Ngoh ni Nsongo

Les questions peuvent tout de suite paraître face à une iconographie des dieux chez les anciens Egyptiens ou à l'écoute d'un propos sur les ancêtres chez les *Ngoh ni Nsongo*. Pourquoi la représentation des dieux et des déesses sous les formes d'animaux ? Est-ce pour le folklore ou pour donner aux récits une allure de fable ou bien pour finir par élever les animaux au rang des dieux et les adorer ? Bien au contraire, dans le souci de transposer le monde divin au règne animal, les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo* examinaient minutieusement le comportement des animaux dont ils considéraient comme la manifestation de dieu auquel on l'attribuait. Les différentes espèces étaient choisies suivant le code religieux de l'espace (nome ou clan) où cet animal faisait l'objet du culte. Ainsi, les caractéristiques animales que l'on léguait aux dieux étaient la conséquence de leurs images sous les formes animales dans l'iconographie religieuse

⁷⁵ « Trois sont tous les dieux, Amon, Rê, Ptah qui n'ont pas de semblable... ». Son nom est caché en tant qu'Amon ; il est Rê par le visage ; son corps c'est Ptah... », révèle le chapitre 300 de l'Hymne à Amon du Papyrus de Leiden I 350, XIXe dynastie. Cf. A. Barucq et F. Daumas, *Hymnes et Prières de l'Égypte antique*, Paris, Le Cerf, 1980, pp. 224-225.

chez les anciens Egyptiens. C'était également la logique qui expliquait l'idée de l'incarnation des ancêtres dans les animaux dits totems chez les *Ngoh ni Nsongo*.

L'iconographie divine de l'Égypte antique fut dès les temps protohistoriques placée sous le caractère de la diversité. La plupart des divinités furent dotées de plusieurs modes et formes de représentations. La configuration zoomorphique est sans doute la plus ancienne à en croire Françoise Dunand et Roger Lichtenberg⁷⁶. Ils expliquent que le choix des animaux bestiaires de dieux était assujéti aux orientations culturelles et cultuelles de chaque nome égyptien ancien. C'est la raison pour laquelle l'on a un foisonnement d'animaux dans la représentation religieuse des êtres divins chez les anciens Egyptiens. Ceux-ci peuvent se compter parmi les divinités cosmogoniques, provinciales, locales, funéraires, des ancêtres déifiés, démons, génies pouvant différer d'un nome à un autre chez les *Kmtjw*. Subséquemment, si Horus, Râ, Isis et d'autres divinités ont des têtes d'animaux par exemple, ils gardent leurs caractéristiques divines. Le côté animal ne sert qu'à souligner un caractère particulier qui permet de dévoiler la part importante de la personnalité du dieu que l'on pourrait deviner chez l'animal choisi comme son réceptacle. Ainsi Horus a une tête de faucon dans l'iconographie religieuse parce que son nom signifie « celui qui est distant⁷⁷ ».

Le scarabée poussant sa boule d'excréments est devenu Khépri le dieu poussant le disque solaire hors de la nuit (photo n°6). Le singe cynocéphale Thot (Photo n°7) a ainsi été figuré comme un maître sur une estrade dictant ses paroles à un scribe comme à un fils spirituel ou encore le dieu Thot figuré à l'image d'un babouin, d'un ibis et le dieu Anubis sous l'image d'un chacal (photo n° 8). Aussi Seth ressemble au porc qui ne recherche que ses intérêts et qui est répugnant dans sa manière de les manipuler⁷⁸. Râ est dessiné avec une tête de faucon parce qu'il a les mêmes caractéristiques qu'Horus mais en plus resplendissantes encore (photo n° 9). Isis est représentée soit avec une tête de vache pour symboliser la générosité et l'assurance soit avec des ailes d'oiseau pour symboliser sa capacité à voler très haut dans la sphère mentale.

⁷⁶ F. Dunand et R. Lichtenberg, *Des animaux et des hommes : Une symbiose égyptienne*, Monaco, Le Rocher, 2005, p. 144.

⁷⁷ B. Mathieu, « Horus : polysémie et métamorphoses (Enquêtes dans les Textes des Pyramides, 5) », *ENiM n°6*, Montpellier, 2013, p. 1-26

⁷⁸ B. Mathieu, « Seth polymorphe : le rival, le vaincu, l'auxiliaire (Enquêtes dans les Textes des Pyramides, 4) », *ENiM n°4*, Montpellier, 2011, p. 137-158.

**Photo n° 7: Khépri le dieu
poussant le disque solaire hors
de la nuit**



Source : <http://neferhotep.over-blog.com/article-kepri-38088692.html>, consulté le 12 mars 2021

**Photo n° 6: Thot représenté
par un babouin**



Source : https://fr.wikipedia.org/wiki/Divinit%C3%A9s_%C3%A9gyptiennes#Zomorphisme, consulté le 23 mai 2020.

**Photo n° 8: Dieu Anubis sous la
forme du chacal**



Source : http://www.egyptarchive.co.uk/html/cairo_museum_50.html, consulté le 25 mai 2020.

**Photo n° 9: Ra ou Horus
représentés en faucon**



Source : https://fr.wikipedia.org/wiki/Divinit%C3%A9s_%C3%A9gyptiennes#Zomorphisme, consulté le 15 février 2021

Dans les représentations des dieux en animaux, et dans cultes à eux dédiés, les anciens Egyptiens s'étaient intéressés aux caractéristiques animales et non aux animaux eux-mêmes. Le crocodile symbolisait de toute probabilité l'attente, la patiente pour atteindre un but fixé. Des fois, il représentait le dieu *Sobek* et d'autres fois il était le symbole de certains démons⁷⁹. Il en était de même du serpent qui, en tant que cobra, constituait l'uraeus de Râ et d'autres dieux et en tant que très grand serpent représentait le démon *Apophis*, ennemi de Râ. Cette utilisation des caractéristiques animales se retrouve également dans la Bible. Le serpent y est considéré comme un animal mauvais et comme un animal prudent à la fois. Jésus a dit à ses disciples : « Soyez donc prudents comme des serpents⁸⁰ » Et, dans un autre contexte, il a dit en parlant aux pharisiens : « Serpents, race de vipères, comment échapperez-vous au jugement de la géhenne ?⁸¹ ». Plus loin, l'animal est considéré dans la même bible comme réceptacle de Dieu⁸².

Chez les *Ngoh ni Nsongo*, l'acte religieux le plus important est le culte aux ancêtres. Celui-ci se manifeste communément par l'usage des animaux dans tous ses aspects. L'on peut y retrouver les peaux, les masques aux effigies d'animaux généralement totémiques, les sacrifices d'animaux etc. L'emprunt de ces derniers dans les rendus des cultes chez les *Ngoh ni Nsongo* est inéluctablement la conséquence des mythes qui engagent communément les animaux en tant qu'acteurs pour expliquer la genèse du monde. L'animal à travers les mythes est l'être qui serait plus proche des dieux ou encore du proto-ancêtre chez les *Ngoh ni Nsongo*. Ceux qui sont représentés comme tels sont des animaux qui, selon les mythes, auraient apporté dans les temps lointains une aide providentielle à l'ancêtre fondateur du lignage soumis à des conditions difficiles d'existence. Pour comprendre la signification fondamentale de l'animal proche des dieux ou des ancêtres dans les mythes, convoquons une version des mythes recueilli par Cédric Mbah auprès de madame Yaka Jacqueline du village Ekanang :

Le peuple Ngoe ou Mbo, est selon la mythologie Mbo, la descendance de l'ancêtre éponyme NGOE qui signifie en langue Mbo le léopard. Cependant les données recueillies auprès de Madame Ebéné née Jacqueline Yaka lors de nos investigations⁸³, apprennent que l'ancêtre du peuple Ngoe auquel le peuple doit le nom, est originaire de la région des abords des lacs du Manengouba. Selon cette dernière, Ngoe serait allé chasser en direction du lac « mâle ». Ce dernier lors de son périple de chasse, rencontra une antilope qu'il poursuivit jusqu'au cratère du lac « mâle ». A quelques encablures du cratère, l'antilope freina brusquement sa course et Ngoe dans sa course effrénée pour capturer sa proie va d'un bon, plonger sur l'animal. Les deux êtres vont dégringoler de la gorge du cratère pour se retrouver dans les eaux profondes du Lac « mâle » du Manengouba. Dès qu'ils arrivèrent au fond de l'eau ; Ngoe sera ipso-facto reconnu par ses aïeux qui habitèrent le fond de l'eau. Ces derniers lui proposèrent de rester au fond de l'eau qui est de ce fait le pays de ses ancêtres, ceci en raison d'un déluge qui aura lieu dans la région du la

⁷⁹ Y. Bonnefoy, *Dictionnaire des mythologies vol. 2*, Paris, Flammarion, 1999, p. 947.

⁸⁰ Evangile selon St Matthieu 10.16

⁸¹ Evangile selon St Matthieu 23.33

⁸² Evangile selon St Matthieu 3. :13-17

⁸³ Jacqueline Yaka, 74 ans, cultivatrice au village Ekanang, 17 Aout, 2014.

Manengouba. Ayant passé trois jours au fond de l'eau, lorsque Ngoe sorti de l'eau, il constatât qu'il y eu déluge parce que le lieu était désert. Ngoe deviendra à partir de ce moment, un errant qui, à la recherche des moyens de survie, va faire la rencontre d'une femme au nom de Sumediang qui errait également et probablement rescapée du déluge⁸⁴.

A la suite de ce récit, certains comme Abel Ngoupa précise que Dieu se serait incarné dans l'antilope pour venir en aide à Ngoh l'ancêtre créateur du peuple Ngoh⁸⁵. Cette idée des dieux qui s'incarnent dans les animaux explique le fondement du totémisme *Ngoh ni Nsongo*. Elle préside également à l'usage des statues et masques zoomorphes comme réceptacles des dieux et des ancêtres. Chez les Mbo-Sanzo en l'occurrence, les statues et masques à l'effigie de *Nzo* ou l'éléphant sont souvent utilisés dans des rites (photo n° 11 et n° 12). Pendant les danses rituelles, les masques par exemple permettent à l'officiant masqué sous l'effigie de *Nzo* (photo n°10) d'entrer en contact avec l'ancêtre *San-Nzo* qui selon les mythes est fondateur du clan éponyme⁸⁶.

Photo n° 10: Un danseur masqué sous l'effigie de Nzo, l'éléphant



Source : Crédit photo L. Elad Ewonkeng, Santchou le 12 décembre 2019

⁸⁴ C. S. Mbah, « Le sacrifice de l'animal dans les sociétés Africaines précoloniales : le cas des Mbo à la lumière des égyptiens anciens », Mémoire de Master en Histoire, université de Yaoundé 1, 2017, p. 45.

⁸⁵ Entretien avec Abel Ngoupa, 89ans, Sage du village Mboanké, Mbouroukou, 22 Aout, 2020

⁸⁶ Entretien avec Raphael Eweck, Ancien Préfet/ Notable Sanzo, Nkongsamba le 16 juillet 2020.

Photo n° 11: Cérémonial autour du réceptacle de l'ancêtre Nzo chez les Sanzo



Source : Crédit photo L. Elad Ewongeng, Santchou le 12 décembre 2019

Photo n° 12: la statue réceptacle de l'ancêtre Nzo chez les Sanzo



Source : Crédit photo L. Elad Ewongeng, Santchou le 12 décembre 2019

Contrairement aux rituels funéraires qui sont des manifestations publiques au cours desquelles les danseurs masqués se produisent avec la participation du public, le culte de l'ancêtre revêt un caractère plus privé. Les membres de la famille manifestent leur dévotion à de multiples statues de l'ancêtre conservées dans une cabane spéciale. De nombreuses statues et masques zoomorphes sont connus pour leur utilisation dans le culte aux ancêtres. En tant que réincarnation de l'animal « totem », la statue et les masques sont les supports des esprits des ancêtres du clan⁸⁷. Ils permettent alors de communiquer directement avec les esprits des ancêtres. Le masque, la statue deviennent les autels ancestraux. Les sacrifices, faits directement sur le masque par le chef de lignage assurent à toute la communauté, protection contre les fléaux naturels⁸⁸. Mais ils peuvent aussi servir de tremplin pour solliciter l'aide des ancêtres dans les affaires personnelles de chacun. Le patriarche Simon Nnané du village Ekanang précise qu'il faut au préalable consulter le devin qui détermine quelle statue sera bénéfique et quels sacrifices doivent être effectués⁸⁹. L'iconographie est alors venue du besoin de l'homme d'accéder à l'invisible à travers le visible intuitivement vu comme émanation du pouvoir invisible. C'est le cas des statues et masques sous les effigies animales

⁸⁷ Entretien avec Jennifer Assoua, 42 ans, Enseignant/Membre du Mouankoum Sanzo, Mélong le 15 Août 2020.

⁸⁸ Entretien avec Isaac Ebongue, 51 ans, Planteur, Ekolkang le 28 décembre 2020.

⁸⁹ Entretien avec Simon Nnané, 80 ans environ, Planteur, Ekanang le 27 décembre 2020.

qui acquièrent une forme concrète des dieux invisible sous le postulat de réceptacle. Subséquemment, les dieux sont personnifiés dans les statues et masques porteurs de réalités spirituelles et religieuses. C'est cette réalité vécue chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* qui fait dire à Elsy Leuzinger que « L'art est, en Afrique, la manière privilégiée de rendre tangible le surnaturel et l'invisible⁹⁰ ». Le surnaturel divin est rendu tangible à travers l'iconographie qui dresse les dieux invisibles sous des formes zoomorphes ou image animaux entiers. Cependant, en dehors de ces reproductions entièrement zoomorphes, l'on note aussi des représentations des dieux qui combinent des traits humains et animaux en même temps.

2- L'image des divinités sous les représentations anthropo-zoomorphiques en Egypte antique et chez les *Ngoh ni Nsongo*

Les animaux, qu'ils soient domestiques ou sauvages ont de tout temps fait partie de la vie humaine, à plusieurs niveaux : physiologique, fantasmatique, historique, archétypique etc. Ils ne quittent pas l'Homme et lui renvoient souvent sa propre image. Ainsi, les Hommes et les animaux partagent les mêmes fondements. Ils sont dans les mythes, issus des mêmes souches divines et circulent dans la même « sympathie de toutes choses ». C'est ce qui explique chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*, les liens étroits qui existent entre les humains et animaux depuis la cosmogénèse ; dans les expériences religieuses, les contes etc. En considérant l'animal comme image archétypique de l'humain, il présente d'après Carl Gustav Jung, deux pôles. Il évoque le pôle de l'ombre et la lumière, l'instinct et l'esprit⁹¹. Jung définit ces deux pôles comme l'« ombre des dieux » et le « frère de l'homme ». L'on pourrait dire aussi que l'animal apparaît suivant les mythes comme l'ombre de l'Homme et le frère des dieux. Cette double perspective, de l'unité entre l'Homme et l'animal est celle qui tend à projeter l'humain sur le monde extérieur ou invisible à travers l'animal associé de sa propre identité en religion. C'est cette logique qui fonde l'anthropo-zoomorphisme dans l'univers religieux égyptiens ancien et *Ngoh ni Nsongo*. La relation de l'Homme à l'animal suit donc un double parcours : celui de la participation de l'Homme dans une identité inconsciente et l'affrontement de l'animal qui permet à l'homme de se dégager de sa fusion avec la mère-nature pour imaginer et imager le divin.

En Egypte antique, les dieux ont une représentation thériomorphe ou encore anthropo zoomorphe. Ils arborent communément un corps humain surmonté d'une tête animale⁹². A

⁹⁰ E. Leuzinger, *Afrique. L'art des peuples noirs*, Paris, Albin Michel, 1961, p. 80.

⁹¹ C.G. Jung, *L'Homme à la découverte de son âme*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1963, p. 298

⁹² R. Schumann et S. Rossini, *Dictionnaire illustré des dieux de l'Égypte*, Monaco, Éd. du Rocher, coll. « Champollion », 2003, p. 49

travers une telle iconographie persistante, les *Kmtyw* réalisaient l'alliance magique et numineuse entre la puissance de l'animal et la conscience humaine pour matérialiser Atoum (le caché). Cette représentation exprimait le divin à travers les caractéristiques partagées entre l'humain et le règne animal⁹³. Cette catégorie des dieux représenté trouve son fondement dans l'imaginaire et l'obsession de dévoiler la figure du dieu (cachée), mais aussi dans l'avidité de matérialiser le dieu esprit et fluide par un élément de la nature visible. Dès la fin de la IIe dynastie (vers 2778 avant J.-C), il existe une vingtaine de dieux qui sont représentés sous forme animale, humaine ou avec un corps humain et une tête d'animal⁹⁴. Parmi les plus célèbres figurent le chacal Anubis, qui pèse après la mort les mérites et les fautes du défunt et qui préside aux cérémonies de l'embaumement.

Chez les *Ngoh ni Nsongo* c'est la transmission orale des mythes décrivant des êtres surnaturels en forme d'animaux et humain qui a fourni la base de l'anthropo-zoomorphisme des dieux dans la pensée de la communauté *Ngoh ni Nsongo*. La configuration anthropo-zoomorphe des dieux et ancêtres évoque non pas seulement une apparence tangible, mais elle rappelle une essence imperceptible. Les divinités dans cette perspective deviennent des êtres capables de puissances et caractères inhérents à l'humain et à l'animal. En conséquence, l'image anthropo-zoomorphique du divin se décline de ce fait sous les traits d'une réalité supra-sensorielle. C'est le cas du « *So 'or Mbeuh Mouankoum* » souvent appelé Mouankoum ou *So 'or-Mbeuh* tout court. Dans l'univers *Ngoh ni Nsongo*, *Mouankoum* est le « dieu » auquel les membres de la société secrète éponyme vouent un culte. Il est souvent considéré comme l'ancêtre créateur du village. Chaque village *Ngoh ni Nsongo* possède son *Mouankoum*. Il est par essence invisible étant donné qu'il s'adresse aux villageois uniquement pendant la nuit profonde⁹⁵. Ses descriptions laissent transparaître l'une de ses multiples identités à travers la voix qui est humaine lorsqu'il s'adresse à la communauté. Par ailleurs *So 'or Mbeuh Mouankoum* donne l'impression d'un oiseau qui vole d'un lieu à l'autre. Cela traduit son omniprésence. Il laisse transparaître par ses propres dits, son caractère animal à queue. Lorsqu'il s'adresse ordinairement à un interlocuteur récalcitrant au sein de la communauté, il dit lui-même fréquemment « *n'shuèti wouéh ni meem n'keuènh ?* » (Que je te frappe avec ma queue ?). Cette reproduction de *sorbeuh* ou Mouankoum par lui-même laisse une imagination d'un dieu mi-humain, mi-animal.

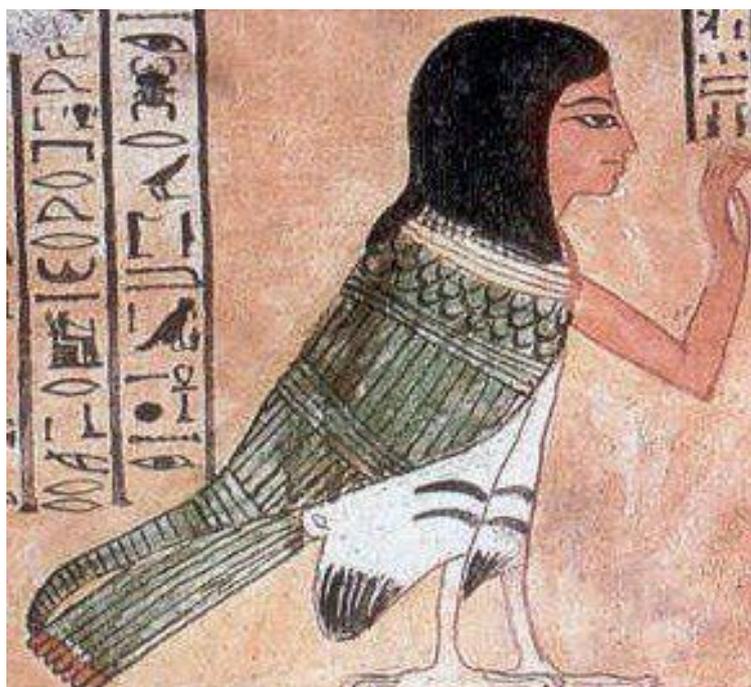
⁹³ F. Dunand et R. Lichtenberg, *Des animaux et des hommes : Une symbiose égyptienne*, Monaco, Le Rocher, 2005.

⁹⁴ F. Dunand et C. Zivie-Coche, *Hommes et Dieux en Égypte : 3000 a.C.-395 p.C.*, Paris, Éditions Cybèle, 2006.

⁹⁵ Entretien avec Eyini, 50ans Instituteur, Mbouroukou le 22 février 2021.

Tête humaine sur un corps animal ou tête animale posée sur un corps humain, l'Égypte ose les dieux anthro-zoomorphes dans son iconographie. Dans la vallée du Nil, tout autour du fleuve sacré, animaux et figures zoomorphes s'invitent aux figures humaines pour donner l'image des divinités⁹⁶. Ces derniers s'inventent partout et sont essentiellement porteurs de bienveillance dans différents nomes et temples qui leurs sont érigés. Dans les conceptions funéraires égyptiennes anciennes, le défunt divinisé ou ancêtre suivant la généalogie porte cette identité à travers son entité ontologique du *Ba* qui, usuellement est composé d'un corps d'oiseau assorti de la tête du défunt. Cette figure matérielle de dieu-défunt est la particularité de la hantise qu'ont les *kmtyw* à communiquer de façon étroite avec le démiurge après la mort. Le défunt dans cette logique ne perd pas son identité. Au moins il est représenté par la figure qui est sienne depuis ici-bas. Par ailleurs, il acquiert le corps divin surmonté par sa tête reconnaissable afin de s'accomplir comme dieu après les rites funéraires ⁹⁷(Photo n°13).

Photo n° 13: Bâ d'Inerkhaouy, TT: 359 à Deir El Medina.



Source : <http://aimevouvant.over-blog.com/> consulté le 25 mai 2020

⁹⁶ E Hornung, *Les Dieux de l'Égypte : Le un et le multiple*, Monaco, Le Rocher, 1986, p.22

⁹⁷ I. Franco, *Nouveau dictionnaire de mythologie égyptienne*, Paris, Pygmalion, 1999, p.133.

**Photo n° 14: L'assemblée des dieux anthropo-zoomorphe du panthéon égyptien ancien.
Les divinités Thot, Hathor, Sekhmet et Horus entourent le Pharaon**



Source : <https://www.tamera.fr/fr/blog/des-dieux-et-des-animaux> consulté le 4 juin

2021

De ce qui précède, il convient de reconnaître que l'Homme égypto-africain en général et *Ngoh ni Nsongo* en particulier, épris de curiosité pour découvrir la figure ou l'identité des divinités invisibles, ont fait le choix de les matérialiser sous les traces des animaux. Ainsi, les conceptions mythologiques, cosmogoniques et les croyances religieuses se sont dressées comme les socles inaltérables de cette vision des divinités à l'image animale. Aussi avons-nous figuré les divinités zoomorphes et anthropo-zoomorphes qui dans les deux cas évoquent l'image des dieux emprunt au règne animal. Subséquemment, l'animal demeure dans la vision égypto-*Ngoh ni Nsongo* l'être par lequel l'on figure les entités transcendantes invisibles comme les dieux, les ancêtres et génies. Dans cette perspective qui invoque l'animal comme réceptacles des dieux sur terre, il ressort aisément que l'animal peut être l'entité par lequel l'Homme égyptien ancien et *Ngoh ni Nsongo* peut communiquer avec le monde invisible dans son ensemble à travers le culte des animaux qu'il revient de traiter dans la partie suivante.

II- LA SYMBOLIQUE DE L'ANIMAL CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES *NGOH NI NSONGO*

Le quotidien en Afrique noire en général, chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* en particulier se nourrit traditionnellement de symboles dont le sens s'explique le plus souvent dans contenu des croyances religieuses et coutumières. À cet effet R. Schwaller De Lubicz précise que

La symbolique comprend l'écriture imagée, les gestes et couleurs ayant pour but de transcrire fonctionnellement le sens ésotérique, c'est-à-dire interne, autrement inexprimable d'un enseignement [...] La symbolique est un moyen d'évoquer l'intuition d'une fonction échappant au raisonnement ; elle ne s'applique donc qu'à la théogamie, à la théologie, à la science sacrée, c'est-à-dire à la connaissance révélée⁹⁸ ».

La symbolique de l'animal est très prégnante dans la pensée égyptienne ancienne et *Ngoh ni Nsongo*. Chez ces peuples les animaux sont généralement symboles dans l'exercice d'une fonction magico-rituelle et/ou religieuse. Ils tiennent en tant que symboles de protection aussitôt à la dation du nom qu'à l'exercice d'un pouvoir royal chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*.

A- L'ANIMAL COMME SYMBOLE DU POUVOIR CHEZ LES ÉGYPTIENS ANCIENS ET LES *NGOH NI NSONGO*

Précisons avant toutes choses que, le pouvoir de majesté chez les anciens Egyptiens est d'origine divine tandis que chez les *Ngoh ni Nsongo*, il est d'émanation ancestrale. Chez l'un comme chez l'autre de ces deux peuples, le pouvoir est transcendant. De ce fait, son exercice est foncièrement religieux. Cette observation conduit à reconnaître que : tous les symboles qui entourent une fonction royale en Egypte ou de chefferie chez les *Ngoh ni Nsongo* trouvent leurs explications à travers la religion. L'exercice du pouvoir chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* était accompagné des images et objets animaliers dont la symbolique dévoile l'apport ésotérique des animaux qui y sont rattachés en leur qualité de symbole⁹⁹. Cette hybridation du pouvoir humain associé à celui de l'animal était le moyen pour le souverain d'accéder à un pouvoir plus puissant. Pour cela il empruntait symboliquement les entités reconnues chez l'animal, ce, pour que son pouvoir soit reconnu par ses sujets. Les images des animaux deviennent dès lors des symboles adjoints aux *regalia* et/ou pouvoir au travers du bestiaire.

⁹⁸ R. A. Schwaller, *Le roi de la théocratie pharaonique*, Paris, Flammarion, 1961, p. 161

⁹⁹ O. Beigbeder, *La symbolique*, Paris, PUF, 1957, p.3.

1- L'animal : un *regalia* du pouvoir chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo* :

Le cas des diadèmes de coiffes

Le *regalia* est un terme issu du latin pour traduire littéralement « les [choses] royales¹⁰⁰ ». Ce mot est utilisé pour désigner l'ensemble d'objets symboliques de la royauté¹⁰¹. En Afrique noire en général, chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* en particulier, ces objets sont indissociables du sacré. Les *regalia* sont des symboles pouvant être un dessin, un mot ou encore un objet qui représente et symbolise la majesté. Dans cette perspective, ils deviennent des symboles importants car ils font référence au pouvoir sacré et dans une moindre mesure, au pouvoir religieux. Lesdits symboles donnent des repères et un sens aux attributs de celui qui les arbore. En Egypte antique et chez les *Ngoh ni Nsongo*, les *regalia* font intégrer l'image du règne animal dans leur représentation ésotérique au travers des couronnes, coiffes, sceptres, etc. Les animaux utilisés en Egypte antique tout comme chez les *Ngoh ni Nsongo* évoquent le pouvoir immanent du souverain. En quelque sorte, ces *regalia* figurés en animaux étaient symboliquement les garants de l'autorité du pharaon ou du chef. Le port de ces symboles animaliers justifiait par métonymie la possession (symbolique) par le souverain, des caractères inhérents aux animaux représentant les *regalia* comme c'est le cas sur les coiffes. En Egypte antique, l'un des symboles forts de la royauté est l'uræus. Il est dérivé du grec ancien *οὐραῖος* / *ouraîos*, mais le nom égyptien est  *j^c.r.t iaret*, littéralement « le cobra dressé ». Il est le symbole de la force royale¹⁰². Il symbolise un cobra dressé prêt à cracher du venin sur ses ennemis. Il fait dans cette conception référence à la déesse  *W3dyt, Ouadjet* qui avait pour rôle de protéger le souverain de ses ennemis en les consumant d'un seul regard¹⁰³. Il apparaissait également comme l'œil du dieu soleil Râ. Sur les coiffes pharaoniques, *Ouadjet* symbolisant le royaume du Nord, la Basse-Égypte. Toujours associée à la déesse  *Nḥbt Nekhbet* « déesse vautour du royaume du Sud et Ouadjet formaient ensemble le symbole associant les deux terres (le nord et le sud) réunies au nom de pharaon¹⁰⁴. Elles étaient, toutes deux, présentes sur le diadème du roi (photo n° 15). *Nekhbet* était alors représentée sous la forme d'une tête de vautour. Lorsqu'elle était représentée sur les parois des temples ou des

¹⁰⁰ C. Gauvard et al., *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, PUF, 1999, cf. article « Regalia », p. 1189 et article « insignes impériaux », p. 719.

¹⁰¹ H. Pinoteau, *La symbolique royale française, Ve-XVIIIe siècles*, Paris, P.S.R. éditions, 2004

¹⁰² Anonyme, « Uraeus », sur www.egyptos.net, consulté le 5 février 2021

¹⁰³ J. Vandier, *Ouadjet et l'Horus léontocéphale de Bouto*, Vendôme, Paris, Presses Universitaires de France 1967, p. 75.

¹⁰⁴ P. Clayton, *Chronicle of the Pharaohs*, Londres, Thames and Hudson, 1994, p. 25.

tombeaux, la déesse Nekhbet apparaissait sous les traits d'une femme portant la couronne blanche de Haute-Égypte. Elle paraissait également sous la forme d'un vautour étendant ses ailes protectrices pour protéger le souverain des velléités maléfiques. On trouvait usuellement *Oudjet* et *Nekhbet* représentées et figurées en cobra et vautour sous forme d'un diadème qui ceignait le front du pharaon ou alors, directement incrusté à la couronne de ce dernier. Le cobra dressé « offenseur » et le vautour protecteur « défenseur » impliquent que Pharaon lui-même devait se faire cobra et vautour par une inversion des signes comportementaux et des forces afin de défendre et protéger son peuple contre les ennemies de l'Etat pharaonique, mais surtout étendre le territoire de l'Égypte antique à travers les conquêtes.

Photo n° 15: Le pharaon Toutankhamon arborant ses attributs royaux desquelles l'Uraeus



Source : <https://studioaix.pagesperso-orange.fr/Egypte/uraeus.htm>, consulté le 25 Mars 2021

Les *Ngoh ni Nsongo* ne dérogent pas à cette règle de faire figurer les animaux sur les coiffes des dépositaires du pouvoir politique ou du chef soit-il. Précisons que chez les *Ngoh ni Nsongo*, le pouvoir politique est l'apanage des sociétés secrètes pour emprunter chez Laburthe-Tolra¹⁰⁵. Celles-ci, au rang desquelles, *Mouakoum*, *Ahon* et *Nkoum*, décident *a priori* des

¹⁰⁵Ph. Laburthe-Tolra, *Initiations et Sociétés secrètes au Cameroun : Les Mystères de la nuit*, Paris, Karthala, 1992.

orientations rituelles et culturelles de la communauté¹⁰⁶. Le chef devient dans cette logique celui qui veille à la bonne marche et le respect des instructions issues des concertations de ces sociétés secrètes dont le terme générique pour les désigner en général est *Ba'a mbo'oh* ; littéralement les gens de la communauté.

Les Membres de ces sociétés secrètes, beaucoup plus, ceux de la caste de *Mouankoum* portent généralement sur leurs coiffes, des parties d'animaux symbolisant autant que chez les anciens Egyptiens des *regalia* de pouvoir étant donné qu'ils sont investis du pouvoir politique. L'on remarque habituellement la plume de volaille et l'épine de porc-épic ou encore des cauris. D'après notre informateur Etamé Major¹⁰⁷, ces attributs faits de parties d'animaux sont fonction du grade qu'aurait atteint celui qui l'arbore sur le chapeau appelé *n'ntèm*. D'autres sont spécifiques aux différentes sociétés secrètes. Selon lui, la plume représentant l'oiseau, symbolise la puissance de la vie, l'état supérieur de celui qui brandit sur son bonnet. Il confère à celui-ci le pouvoir de communiquer avec les pouvoirs supra sensoriels (photo n° 16). L'oiseau est pour Eboulé Leobert¹⁰⁸ l'intermédiaire entre le ciel et la terre. D'un village à un autre les plumes d'oiseaux utilisés à cet effet sont différents. Chez les Mbo de Mbouroukou l'on utilise celle d'un oiseau appelé *keuleuh* et/ou *Akouoh*. A défaut de ceux-ci, l'on utilise la plume d'un autre oiseau appelé *meyeurh*. Ce qui fait la particularité de ces oiseaux est qu'ils sont rares. Il faut aller en forêt profonde pour espérer les voir. Quant à *keuleurh*, il est un oiseau dont l'on ne saurait déterminer sa véritable nature. Il est un oiseau en même temps nocturne et diurne. L'on peut le rencontrer de jour comme de nuit. *Meyeurh* est connu par sa capacité de voir au moindre détail, même s'il peut être silencieux, il possède la connaissance de correspondance. Il « écrit » le plus souvent sur les feuilles des plantes. Par conséquent, seuls les initiés sont habilités à déchiffrer le texte écrit par *meyeurh*. Dans cette perspective, *meyeurh* symbolise l'œil des ancêtres qui transcendent le commun des mortels. Subséquemment, la plume de l'oiseau symbolise la sagesse, la discrétion, l'autorité, le pouvoir de la communication de celui qui en est dépositaire et arbore cela¹⁰⁹.

¹⁰⁶ Entretien avec Ehode Ntéké, 62 ans, Planteur, Ancien président de l'association de danse traditionnelle N'kamba, Mbouroukou le 22 décembre, 2019.

¹⁰⁷ Entretien avec Major Etamé, 65 ans, Planteur/ Notable de la chefferie supérieure du Canton Mbo, Mboabi le 28 décembre 2019.

¹⁰⁸ Entretien avec Eboulé Leobert, 65 ans environ, Fonctionnaire de Police à la retraite/dépositaire de la tradition au village Ekanang, Ekanang le 27 Décembre 2019.

¹⁰⁹ Entretien avec un Moïse Ngoh, 65ans environ, Banquier/ dépositaire de la tradition Canton Mbo, Nkongsamba le 15 juillet 2020.

Chez les Elong du village Ndokou, la plume est le symbole de la transition. Elle est la preuve d'avoir passé les étapes des rituels initiatiques. Dans ce cas, la plume du coq qui a servi au rituel est généralement utilisée¹¹⁰. Aussi chez les Mouamenam, ceux des membres de la société secrète qui sont chargés de la divination utilisent les plumes du *keuleurh* dont la symbolique reflète la capacité de voir de jour comme de nuit ; sous la lumière comme dans l'obscurité. Il suggère aussi ceux qui ont le pouvoir de communiquer avec monde invisible des ancêtres¹¹¹. Ces plumes de volaille peuvent faire l'objet de changement de grades en mesure que l'on évolue au sein de ces sociétés secrètes, véritables détenteurs du pouvoir traditionnel chez les *Ngoh ni Nsongo*. Les plumes d'oiseaux qu'arborent les membres des sociétés secrètes ou *Ba'a mbo'oh* sont alors symboles du pouvoir de communiquer, de connaissance, de discrétion mais surtout, celui de la veille de jour comme de nuit sur la communauté. Aussi, d'autres éléments pour la protection du dépositaire du pouvoir immanent en lien avec le règne animal, mentionne l'épine du porc-épic chez les *Ngoh ni Nsongo*.

Le porc-épic est l'un des animaux, reconnu pacifique. Il attaque rarement ses ennemis. Telle est la symbolique qui est faite du chef chez les *Ngoh ni Nsongo* (photo n° 17). Toutefois, lorsqu'un « indésirable » s'approche trop près de lui, même s'il s'agit d'une simple curiosité, cet animal réagit vigoureusement en dressant ses pics et en fouettant de la queue contre l'éventuel ennemi afin de le dissuader. Aussi, lorsque le porc-épic se juge être en danger, il se roule en boule et hérissé ses piquants, l'arme fatale par laquelle celui-ci règle ses comptes aux ennemis. Dans cette perspective, le porc-épic est ésotériquement des intouchables et inaccessibles (mystiquement) chez les *Ngoh ni Nsongo*¹¹². C'est également cette logique qui préside au choix des animaux comme bestiaires du pouvoir chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*.

¹¹⁰ Entretien avec Emmanuel Ewané, 53 ans Commerçant/ Traitant, Mélong le 21 Novembre 2019.

¹¹¹ Entretien avec Serge Matou, 45 ans Planteur/Tradi-praticien, Mouamenam le 25 Mars 2018.

¹¹² Entretien avec Jennifer Assoua, 42 ans, Enseignant/Membre du Mouankoum Sanzo, Mélong le 15 Août 2020.

Photo n° 16: Un membre de la société secrète Mouankoum qui requiert l'anonymat



Source : Cliché Cédric Mbah
Mbouroukou le 25 janvier 2021

Photo n° 17: Chef traditionnel de 3eme degré du village Baré Mbeng



Source : Cliché Cédric Mbah
Nkongsamba le 16 juillet 2020

2- L'animal comme bestiaire du pouvoir chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*

On appelle bestiaire, la collection des animaux réels ou imaginaires dont le sens symbolique et correspondances multiples permettent à l'Homme de situer son être au travers de la nature ou son environnement. En l'occurrence, le pouvoir, la guerre, la chasse, la pêche, les récoltes, les plantations, etc¹¹³. Les animaux qui entrent dans la catégorie de bestiaire sont ordinairement convoqués pour expliquer une réalité métaphysique parfois surhumain ou supra-humain de sorte qu'il apparaît toujours à la mesure du magico-religieux. L'énorme pouvoir suggestif qu'on attribue aux Hommes d'une certaine catégorie sociale peut se dresser comme un passage à dessein magique et ésotérique de l'humain vers la condition animale lorsqu'on convoque le bestiaire. L'animalité devient ainsi, la mesure de toute élévation sociale, comme

¹¹³ M.Pastoureau, *Bestiaires du Moyen-Age*, Paris, Seuil, 2011.

en rappelle Gilles Deleuze¹¹⁴. D'après Bernadette Arnaud, en Égypte antique, « les tous premiers rois étaient surnommés roi scorpion, roi gazelle, roi chacal, roi lion ou encore roi faucon en raison des figures animales auxquelles ils se référaient et dont la nécropole royale d'Abydos a accueilli les dépouilles entre 3700 et 2700 ans avant notre ère ¹¹⁵ ». En conséquence, sur plusieurs palettes à fard commémoratives datées de la période prédynastique, le pharaon, mieux le roi est figuré sous la forme animale¹¹⁶. Ces représentations consistent à montrer que le souverain Egyptien est tout imprégné des forces surnaturelles de la nature à travers l'animal. Sur la Palette au taureau¹¹⁷ (photo n° 18) et sur la Palette de Narmer (verso, registre inférieur) le roi apparaît tel un taureau furieux. Il piétine ses ennemis vaincus figurés comme des hommes en déroute, paniqués et aux corps démantibulés¹¹⁸.

Photo n° 18: Palette au taureau



Source : <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=79218761>, consulté le 6 mars 2021.

¹¹⁴ G. Deleuze, *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, p. 48.

¹¹⁵ B. Arnaud «Des tombes de 5500 ans découvertes dans un cimetière d'Abydos en Egypte », in *Magazine Science et avenir*, <https://www.sciencesetavenir.fr> consulté le 28 mars 2020.

¹¹⁶ B. Midant-Reynes, *Aux origines de l'Égypte : Du Néolithique à l'émergence de l'État*, Paris, éditions Fayard, 2003.

¹¹⁷ R. Wilkinson, *Reading Egyptian Art : A Hieroglyphic Guide to Ancient Egyptian Painting and Sculpture*, London, Thames & Hudson Ltd, 2005.

¹¹⁸ B. Menu, « La mise en place des structures étatiques dans l'Égypte du IV^e millénaire », *Bulletin de l'institut français d'archéologie orientale*, n°103, 2003, pp. 307-326.

Chez les *Ngoh ni Nsongo*, le choix du léopard comme bestiaire du pouvoir est la figure la plus répandue. Le léopard est un privilège royal dans cet univers, il est un prédateur intelligent qui rôde et grimpe aux arbres, il incarne le pouvoir. Selon Sa Majesté Charles Ngoh, ses tâches noires cernées de blanc évoquent l'alternance entre le jour et la nuit. Ils suggèrent l'agilité et la souplesse lorsqu'il est examiné en tant que bestiaire du pouvoir¹¹⁹. Le souverain *Ngoh ni Nsongo* qui s'approprie rituellement des apparences du léopard, entre en contact avec l'ancêtre lointain connu sous le nom *Ngoh*. La mythologie nous fait savoir que son totem si ce n'était lui-même était le léopard¹²⁰. Le choix de cet animal totémique en tant que bestiaire, crée une connexion symbolique entre l'exercice de commandement du chef et/ou des dépositaires du pouvoir politique et les ancêtres. Ainsi les ancêtres peuvent se manifester à travers le chef du village, mais aussi contrôler les actions de ceux qui sont investis du pouvoir ancestral chez les *Ngoh ni Nsongo*. Dans cette vision, il se passe une sorte de phénomène métaphysique que l'on peut qualifier de la métempsychose. Il consiste à mettre l'accent sur la continuité entre l'humain et l'animal fut-il mythique. Ce concept développé par Jean-René Bourrel préfère qu'on utilise le terme « l'humanimal » repris par Léopold Sédar Senghor et Abdoulaye Sadjî pour élaborer les théories des formes du vivant qui s'enchaînent¹²¹. Cette conception de continuité dispose qu'il n'y a pas de rupture entre l'Homme et l'animal car l'animalité n'est qu'un degré ou encore un type de continuité de l'humain. Cette continuité est physique et psychique, humanité et animalité qui sont des formes que peut revêtir l'esprit. Ces états de l'être humain sont spéculés en termes de degrés dans la pensée des confréries *Ngoh ni Nsongo*. Dans ces dernières, chaque degré de spiritualité correspond à une forme d'incarnation animale. Dans l'*Ahon* seul les *Sa'an n'hon* sont habiletés à se vêtir de la peau du léopard¹²².

Le bestiaire du pouvoir du chef ou des membres des sociétés secrètes, figure lumineuse et bienfaitante qui régule la société est intimement associé au pouvoir dangereux du démiurge qui est susceptible de se manifester à travers la nature la plus sauvage de l'animal. C'est bien la profondeur insondable de la symbolique du pouvoir emprunté au règne animal. C'est ce qui explique le port des peaux de léopards chez les membres des sociétés secrètes et les chefs les *Ngoh ni Nsongo* (voir photos n^{os} 19, 20 et 21). Toutefois, la tenue des triques faites de fourrures d'animaux ou *a-lo'ohn* lors des danses rituelles chez les membres d'*Ahon* se place dans la même perspective symbolique d'emprunt du pouvoir des animaux (photo n^{os} 22 et 23). Le choix du

¹¹⁹ Entretien avec Charles Nsang Ngoh, Chef traditionnel de 3^{ème} degré du village Mangamba, 47 ans, Mangamba le 21 mai 2019.

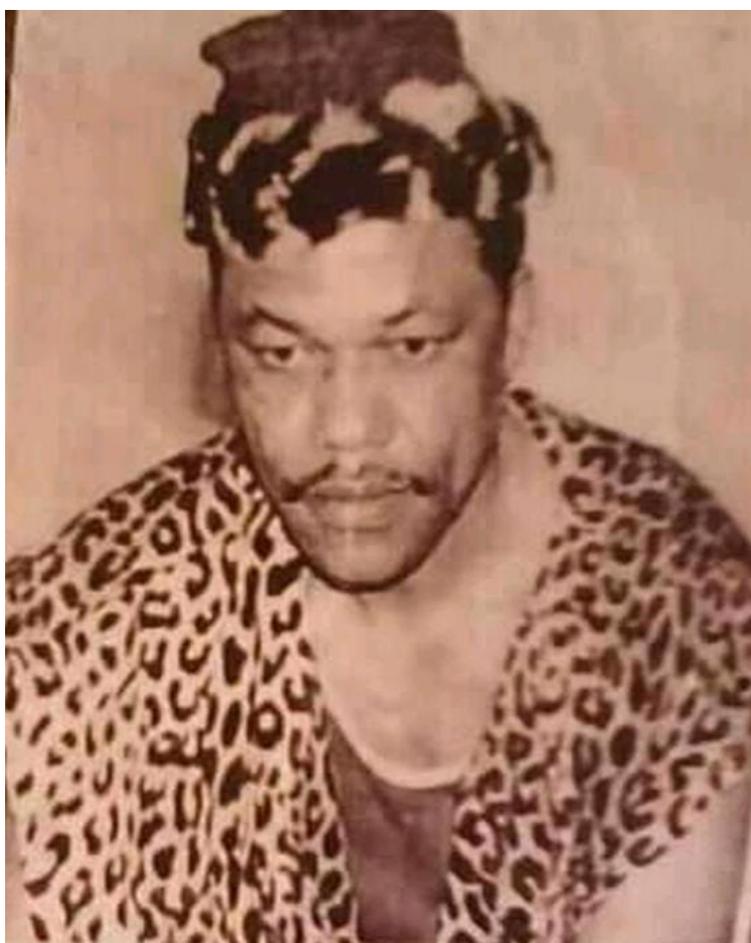
¹²⁰ Entretien avec Samson Ngoupa, 69 ans environ, Planteur, Mboanké le 29 décembre 2020.

¹²¹ L. S. Senghor et A. Sadjî, *La Belle Histoire de Leuk-le-lièvre*, Paris, Librairie Hachette, 1953.

¹²² Entretien avec Essoh Ngomé, 62 ans, Enseignant des universités, *Sa'an ahon*, Douala le 3 mars 2021.

léopard comme un bestiaire reflète les contradictions, les paradoxes, les ambiguïtés d'un « sacré » qu'est *Sorbeuh-Mouankoum*, littéralement grand-père *Mouankoum* qui est l'authentique réceptacle du pouvoir traditionnel. Celui-ci est par ricochet transféré aux différents chefs des villages et clans qui eux-aussi en sont les principaux conservateurs chez les *Ngoh ni Nsongo*. Ainsi, le léopard (bestiaire), devient l'attribut essentiel et le bestiaire par excellence du chef et de *Ba'a-Mboh*. Cet animal symbolise l'autorité ambivalente du chef ; bienfaisante et dangereuse à la fois.

Photo n° 19: S. M. Mila Assouté, Chef supérieur de 2ème degré des Mbo Sanzo arborant une peau et une toque faite de la queue de son bestiaire (le léopard).



Source : Archives de la chefferie supérieure des Mbo Sanzo à Ngwatta-Sanzo

Photo n° 20: S.M Augustin Frédérique Pandong Mbappé, Chef supérieur de 1er degré du Canton Mbo, assis sur la peau de son bestiaire (léopard)



Source : Cliché Cédric Mbah, Sanzo (Santchou) le 15 décembre 2018 au festival Alanga Mbo
Sanzo

Photo n° 21: S.M Calvin Ehab, Chef traditionnel de 3ème degré du village Mélong paré de la peau de son bestiaire



Source : Cliché Cédric Mbah, Mélong le 29 Août 2020

Photo n° 22: e-lo'ohn ou triques faites de fourrures d'animaux



Source : Cliché Cédric Mbah Mouamenam le 15 Avril 2020

Photo n° 23: Dance rituelle d'Ahon avec a-lo'ohn ou les triques faites des fourrures



Source : Cliché Cédric Mbah Mouamenam le 15 Avril 2020

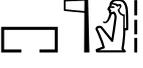
Aussi bien que l'animal soit l'élément pour symboliser la puissance et la majesté du chef chez les *Ngoh ni Nsongo*, il est aussi convoqué comme protecteur du trésor spirituel qui est l'apanage du chef ou du souverain. Chez les *Ngoh ni Nsongo*, le trésor sacré de chaque famille ou bien clan se trouve très souvent caché dans *ebeum* ou bosquet sacré savamment gardé par un animal totem¹²³. Par ailleurs celui de la communauté se trouve à Koupé lieu mythique où est enterré Ngoh/ Ngoe l'ancêtre des *Ngoh ni Nsongo* et dont seuls les initiés connaissant le chemin qui y mène¹²⁴. En ces lieux, le léopard est l'animal gardien. Ekenglo Etienne¹²⁵ précise que l'autre trésor se retrouverait dans le lac mâle du Manengouba et que le serpent *mbemeuh* (boa) est le protecteur de ce trésor. De ces versions quoique disparates, il ressort clairement que l'animal reste l'entité protectrice du trésor spirituel du peuple *Ngoh ni Nsongo*. Le rôle de ces animaux est de dissuader tous ceux qui auraient l'idée de profaner, déposséder ou de spolier mystiquement ces endroits sacrés usuellement conçus comme le socle mystique de la quiétude

¹²³ C. Mbah, « Ebeum ou bosquets sacrés chez les Mbo du Cameroun, une heuristique de sauvegarde des écosystèmes forestiers », *JGHES* (Journal Gabonais d'Histoire économique et sociale), n°7, Décembre 2020, pp. 275-292.

¹²⁴ Entretien avec Adalbert Ekoul, 38 ans, Chef traditionnel de 3^{ème} degré du village Mboriko, Nkongsamba le 16 Juillet 2020

¹²⁵ Entretien avec Ekenglo Etienne, 72 ans environ planteur/ Chef de famille Mboabi, Mboabi le 27 Décembre 2019.

communautaire ; lieu de mémoire qui répands les fondements de la vie harmonieuse chez les *Ngoh ni Nsongo*.

En Égypte pharaonique, les  *pr ntrw* (*per netjerou*) ou temples étaient magiquement sous la protection des animaux féroces dont les reproductions jonchaient les allées d'entrées. L'un des plus connus est les temples de Karnak sur les berges du Nil. Ce dernier était bordé de quarante (40) sphinx à corps de lion. Certains parmi eux portaient la tête de bélier à cornes retournées, dits *Criosphinxs* ou Sphinx criocéphales et d'autres des têtes humaines (Photo n° 24). Parallèles à la façade du temple, ces sphinx forment une allée de gardiens ou dromos¹²⁶. À l'extérieur du temple, il (bélier) était à la fois l'hypostase du dieu, le gardien protecteur et le double sphinx gardien des temples¹²⁷. D'après Julie Misuriello le rôle de ce dernier était de protéger le temple des souillures mystiques car pour l'Égyptien ancien, le temple était conçu comme la maison des dieux, un endroit adéquat pour les adorer¹²⁸.

Aussi les sépultures égyptiennes étaient protégées par les sphinx auxquels l'on attribuait les caractères animaliers. C'est le cas du sphinx de Gizeh qui est une statue monumentale taillée dans un énorme bloc de calcaire, à l'intérieur de la carrière qui a servi à construire les pyramides voisines. Il est constitué du visage humain d'un pharaon et du corps très allongé d'un lion, qui se dresse devant les pyramides du site de Gizeh (photo n° 25). Il symbolise ainsi la protection des tombeaux qui se trouvent autour de lui¹²⁹.

Photo n° 24: Allée des sphinx protecteurs de l'entrée du temple de Karnak



Source : <http://histoire-et-civilisations-anciennes.com> , consulté le 15 juin 2020

¹²⁶ E. Warmenbol (dir), *Sphinx, les gardiens de l'Égypte*, Bruxelles, Mercator, 2006, pp 13-25

¹²⁷H. Sourouzian, « Les sphinx dans les allées processionnelles », in E. Warmenbol (dir), *Sphinx, les gardiens de l'Égypte*, Bruxelles, ING Belgique et Fonds Mercator, 2006, pp. 98-12.

¹²⁸ J. Misuriello, « La double perception du sable en Égypte ancienne », *Techniques et Culture*, n° 61, 2013, mis en ligne le 15 décembre 2016, URL : <http://journals.openedition.org/tc/7212>, consulté le 28 août 2019.

¹²⁹ T. Putter (de), « Fauves de roches. Matériaux minéraux des sphinx pharaoniques », in Warmenbol (dir), *Sphinx, les gardiens de l'Égypte*, Bruxelles, ING Belgique et Fonds Mercator, 2006, pp. 80-97.

Photo n° 25: Sphinx de Gizeh, protecteur des tombeaux



Source : <https://www.voyage.fr/en-immersion/lhistoire-du-sphinx-de-gizeh> consulté le 25 juin 2020.

L'animal comme regalia et bestiaire du pouvoir en Egypte antique et les *Ngoh ni Nsongo* établit que le choix de ces animaux y afférents relève d'une spécificité qui consiste chez l'humain à rechercher le dépassement de sa condition à travers l'animal qui lui prête symboliquement ses caractéristiques. Chez les *Ngoh ni Nsongo* et les anciens Egyptiens, le règne animal s'illustre indispensable pour la magnificence de la puissance et la majesté de Pharaon et/ou du dépositaire du pouvoir traditionnel chez les *Ngoh ni Nsongo*. Il est l'élément de protection du souverain, des lieux sacrés tel les tombes ou les tombeaux, les temples et les bosquets sacrés chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*. Chez ces derniers, l'animal demeure le symbole fort dans le choix des noms propres, majestueux, initiatiques etc dont il convient de faire ressortir la symbolique.

**B- LA SYMBOLIQUE DE L'ANIMAL DANS LA DATATION DES NOMS CHEZ
LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES NGOH NI NSONGO**

Dans la revue française d'Anthropologie *Homme*, Jacques Fédry publiait un article intitulé « Le nom, c'est l'Homme¹³⁰ ». Lorsque l'on marque un instant d'arrêt pour appréhender le fond de cet article, l'on comprend *a priori* que le nom est l'élément qui constitue le socle même de l'image de l'Homme sur terre mais aussi, le gage de sa destinée. Ceci dit, le nom et

¹³⁰ J. Fédry, « Le nom, c'est l'homme », *L'Homme*, n°191, 2009, mis en ligne le 01 janvier 2011, URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22195>, consulté le 25 mai 2020.

l'Homme forment une sorte de gémellité par laquelle l'on reconnaît l'un par l'autre et vice-versa. Dans la mesure de rechercher le double de l'Homme dans la nature, le règne animal chez les anciens Égyptiens et le *Ngoh ni Nsongo* se dresse ordinairement comme support d'emprunt inexhaustible des choix nominatifs qui confèrent symboliquement à l'Homme, les caractéristiques animales. C'est le cas des patronymes de naissances, des titres séculiers et expressions hypocoristiques sur lesquels l'on doit se pencher afin d'étayer la place que l'animal occupe au sein des appellations dans l'univers égyptien ancien et *Ngoh ni Nsongo*.

En Afrique noire en générale et chez les *kmtyw* et les *Ngoh ni Nsongo* en particulier, le fait de nommer signifie donner vie. Chez ces peuples, le nom constitue et affirme la personnalité. Il est même protecteur à en croire Barnabé Bilongo¹³¹. À la question de William Shakespeare cité par François-Victor Hugo, « qu'y a-t-il dans un nom ?¹³² ». La réponse égyptienne et *Ngoh ni Nsongo* ne saurait être autre qu'il y a tout dans le nom. Dans ces sociétés, l'attribution du nom à un enfant y était un moment important réunissant les familles, humains, ancêtres et divinités. Au regard des cérémonies qui accompagnent les rites de dation des noms. Ces derniers donnés à la naissance étaient protecteurs, encourageants et prédictifs. Tout comme le nom, les rites de dation du nom, étaient haut de signification¹³³. Nommer le nouveau-né en Égypte antique et les *Ngoh ni Nsongo* constituait et affirmait la personnalité du bébé dans son devenir¹³⁴. Au moment du choix de nom, il se déroulait un rituel de socialisation et d'intégration du nouveau venu au sein de la communauté¹³⁵. Le nom devint dans cette logique ; un élément essentiel de référence pour l'être-né. Chez les *Kmtyw* et les *Ngoh ni Nsongo*, le nom d'une personne permettait de déduire ses caractéristiques socio-culturelles, son ethnicité, son sexe, sa religion et ses divinités, etc¹³⁶. Le nom pouvait également exprimer les valeurs, les principes éthiques et les croyances de l'entourage. Le nom mute pour devenir l'opérateur de relation pour l'individu en tant que terme d'adresse, mais également comme un véhicule porteur de message car la personne nommée devient un message vivant des dieux¹³⁷. Par ailleurs le nom évoque le double d'un élément de la nature dont l'animal en fait partie. La liste des noms d'animaux attribués aux Hommes est loin d'être exhaustive chez les *Ngoh ni Nsongo*. Aussi l'on peut citer les noms propres tel *Kah* ou l'antilope au village Ekanang et Mboango pour refléter la dextérité

¹³¹ B. Bilongo, *La nomination Négro-africaine, sociologie et philosophie*, Yaoundé, CEPER, 1980.

¹³² V. Hugo, *William Shakespeare*, Paris, Flammarion, 2014 (reéd.), p. 302.

¹³³ A. Tiérou, *Le Nom africain ou langage des traditions*, Paris, Maisonneuve, 1977.

¹³⁴ C. Spieser, *Être un enfant en Égypte ancienne*, Monaco, Éditions du Rocher, 2014.

¹³⁵ A. Rey, *La terminologie, Noms et notions*, Paris, PUF, 1992 (2^{ème} édition).

¹³⁶ S. Kolle, *Naissance et paradoxe du discours anthropologique en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2007.

¹³⁷ G. Posener, « Sur l'attribution du nom à un enfant », *Revue d'Égyptologie (RdE)*, n°22, 1970, pp 204-205.

de celui qui porte ce nom. *Mbeumeuh* traduit par Mbomé littéralement serpent boa qui, traduit la persévérance que l'on reconnaît au boa etc¹³⁸.

Dans l'univers égyptien ancien, et *Ngoh ni Nsongo* le règne animal demeure un réservoir d'emprunt des noms attribués aux humains. Ces noms d'animaux attribués aux Hommes peuvent avoir une fonction sociale et ontologique. Ils véhiculent une partie de l'information ethnoculturelle de l'individu. Cependant, les noms principaux servent à informer sur les ancêtres, tel *Ngueh* ou *Ngoh* chez les *Ngoh ni Nsongo*. Ils informent aussi sur l'histoire du clan même, de la tribu et de l'ethnie. C'est-à-dire sur la vie du monde extérieur de ceux qui les portent. Les noms d'animaux attribués aux humains chez les *Ngoh ni Nsongo* sont usuellement axés sur le caractère intérieur de l'individu lui-même. Habituellement, ces noms reflètent les traits de la personnalité qui ne sont finalement que les jugements sociaux portés sur l'Homme. Chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, la fonction du nom consiste ordinairement à réincarner l'idée sociale à travers l'individu au sein d'une famille, un clan ou une ethnie. Autrement dit, dans ces sociétés, le nom ne sert pas toujours à exprimer le jugement de la personne, mais à matérialiser et reproduire de façon continue les règles du code moral de la société en question. Chez les *Ngoh ni Nsongo*, peuple à la base chasseur¹³⁹, les noms de naissance se fient très souvent aux séquences de chasses qui auraient marqué la communauté. Ces procédés recherchent la mise en exergue de la valeur humaine au travers de sa capacité à dominer et assujettir les animaux le plus féroces mais également sa propension à les dompter afin de magnifier la supériorité de l'humain sur les animaux même les plus insoupçonnés. Nous avons *Ewu-nzoh* traduit par Ewoundjo littéralement le tueur de l'éléphant, ou encore *Ekan-ngeuh* traduit par Ekango littéralement celui qui ligote le léopard, etc.

Dans l'univers égypto-africain le nom d'une personne est comme son être réel car parler du nom c'est faire allusion à l'essence. Le nom contient pour reprendre Gilbert Ngom « un pouvoir magique et entretient un rapport intime avec l'être même qui le porte »¹⁴⁰. Le nom est dans cette logique, l'un des éléments ontologiques qui fait de l'Homme un tout et un être accompli dans la société. Par celui-ci, il reste connecté au monde invisible. Cédric Mbah précise que le nom est l'entité par lequel l'on invoque l'ancêtre ou la divinité lors des cérémonies d'offrandes chez les *Ngoh ni Nsongo* et chez les anciens Egyptiens¹⁴¹. Le nom est reconnu d'importance immense. Il est chargé d'énergie qui connecte l'humain avec le monde

¹³⁸ Entretien avec Ngando Daniel, 68 ans environ, Fonctionnaire de Police à la retraite, Douala le 2 février 2021.

¹³⁹ Mitambo, « *De l'origine historique...* », 2006, p. 19.

¹⁴⁰ G. Ngom « Le nom en Égypte ancienne », *ANKH* n°18/19/20, 2009-2010-2011, pp. 71-80.

¹⁴¹ Mbah, « *Le sacrifice de...* », 2017, p. 86.

invisible¹⁴². C'est la raison pour laquelle il est recommandé dans l'univers *Ngoh ni Nsongo* de ne point répondre lorsqu'on s'entendrait être appelé de nuit tant qu'on ne s'est pas rassuré de la personne qui appelle. C'est par cet élément ontologique que les esprits maléfiques emportent avec eux l'âme de l'être humain¹⁴³. Cette idée est renforcée par Gilbert Ngom qui affirme que le nom est lié à l'âme de l'être humain en Égypte antique¹⁴⁴. Cette idée selon laquelle le nom a un caractère magique est assurément la logique qui préside aux choix des substantifs animaux comme socle des noms séculiers chez les *Kmtyw* et les *Ngoh ni Nsongo*. C'est l'exemple de la titulature royale ou noms dit sobriquets qui sont liés à certaines circonstances de la vie.

Il n'est pas étonnant que les animaux soient fréquemment convoqués dans le cadre d'un office séculier chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. Chez ceux-ci, porter le nom de l'animal veuille que le porteur tienne symboliquement les caractéristiques qu'on reconnaît à l'animal auquel il doit son appellation. L'on a précisé plus haut que les souverains de l'Égypte prédynastique étaient connus sous les zoo-anthroponymes tels : rois scorpion ; lion ; hirondelle, etc pour magnifier leur hégémonie et puissance dans la société. Au-delà de cette magnificence, le nom emprunté chez l'animal était connu chez les *kmtyw* comme un titre royal et honoraire du pharaon. Le nom de la titulature d'Horus de Séthi II à la XIX^eme dynastie s'écrivait ainsi



k3 nḥt mry r3 (ka nakht mery râ) littéralement « Taureau puissant, l'aimé de Râ ¹⁴⁵ ». Mais bien avant la XVIII^eme dynastie, le nom d'Horus de Toutânkhamon s'est écrit

ainsi  : *K3-nḥt-twt-mswt (Ka nakht tout mesout)* littéralement « Taureau Puissant, Celui dont les naissances sont complètes¹⁴⁶ ». Dans cette configuration

nominale dont  *k3 nḥt*, la puissance du taureau qui est le radical de la titulature royale chez Toutankhamon et Sethi II illustre à merveille l'emprunt des caractéristiques au règne animal pour s'affirmer majestueusement chez les anciens Egyptiens.

Dans les titulatures, l'image du taureau s'exprime par la puissance guerrière des souverains surtout à partir du règne de Thoutmôsis 1^{er}, où il est de tradition de faire débiter le

¹⁴² Entretien avec Nguesse Bebey, 52 ans, Planteur, Mouandja le 24 décembre 2020.

¹⁴³ Entretien avec Daniel Ekoumelong, 58 ans, Tradipraticien/planteur, Mbouroukou le 3 mars 2020.

¹⁴⁴ Ngom, « *Le nom en...* », p. 73.

¹⁴⁵ Benjamin « La titulature : les noms du pharaon » <https://www.egyptos.net>, consulté 10 janvier 2020.

¹⁴⁶ M. Dessoudeix, *Chronique de l'Égypte ancienne : Les pharaons, leur règne, leurs contemporains*, Arles, Actes Sud, 2008, p. 260.



Nom d'Horus par l'épithète *k3 nḥt (Ka nakht)* « Taureau puissant ». Cette expression assimile le pharaon au taureau, un animal admiré dès les temps prédynastiques pour sa force physique. Sous la 1^{ère} dynastie, la Palette de Narmer montre ainsi le souverain sous l'apparence d'un taureau furieux en train de bousculer un ennemi et de percer l'enceinte d'une cité rivale¹⁴⁷. Dans les titulatures, le prestige guerrier des pharaons s'exprime toutefois, au moyen de plusieurs expressions stéréotypées sans cesse reprises. Ramsès II est ainsi, tout à la fois, « Celui qui piétine chaque contrée étrangère sous ses sandales », « Celui dont la force est puissante », « Celui dont la force est importante », « Celui qui combat au moyen de sa force », « Celui dont les victoires sont importantes », « Celui dont les cornes sont pointues », « Celui qui a frappé tous les pays », « Celui qui brise les Asiatiques » etc¹⁴⁸. Pareillement chez les *Ngoh ni Nsongo*, les expressions pour exprimer la majesté du chef foisonnent. Les formules de majesté telle *eboô ngeuh* littéralement, « le digne du léopard » est souvent convoqué pour magnifier un chef ou une autorité ou encore un homme de valeur chez les *Ngoh ni Nsongo* du canton Mbo de Mélong. Dans cette optique, il devient loisible de constater que l'animal était un élément très important dans la nomination du souverain.

De ce qui précède, il ressort que l'animal est très régulier dans les représentations imagées, imaginaires et les symboliques chez les Égyptiens anciens et les *Ngoh ni Nsongo*. Il est bestiaire du pouvoir, hypostase des dieux sur terre, réceptacle de l'énergie divine, totem clanique et communautaire. Cependant, les animaux auxquels l'on reconnaît la divinité sont habituellement utilisés comme substrat de communication avec le monde invisible (dieux et ancêtres) en contexte funéraire et religieux.

III- L'ANIMAL COMME SUBSTRAT DE COMMUNICATION ENTRE LE MONDE VISIBLE ET INVISIBLE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET NGOH NI NSONGO

Les rites rythment la vie d'un grand nombre de sociétés humaines. Ils se manifestent notamment sous les formes variées de célébrations dont les spectacles, les folklores, les danses, les initiations, les cultes etc. Le rite offre l'occasion d'un contact entre le monde visible et invisible. Il convient alors de parler d'un acte de communication qui engage les émetteurs et les récepteurs qui s'échangent « des informations » au moyen d'un canal qui, le plus souvent est

¹⁴⁷ P. Clayton, *Chronique des pharaons. L'histoire règne par règne des souverains et des dynasties de l'Égypte ancienne*, Paris, Casterman, 1995, p. 18

¹⁴⁸ Dessoudeix, *Chronique des pharaons...*, 2008, p. 345-349

l'animal. La communication n'est possible que lorsqu'il y a réaction (rétroaction ou feed-back) du récepteur qui devient à son tour émetteur.

Selon Stevenson, communication vient du verbe « communiquer » qui signifie partager ou échanger une information, transmettre une émotion ou un désir. Le mot communiquer vient du latin « *communicare*¹⁴⁹ » qui signifie partager ou rendre commun. Dans le souci de maintenir de façon collégiale l'équilibre socio-cosmique, les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* procèdent aux rituels pour communiquer avec le monde des ancêtres, des esprits et des dieux. À travers la communication par des procédés rituels, ils peuvent demander conseil aux ancêtres, aux dieux et accéder à un certain savoir ou s'attirer les bonnes grâces du monde invisible mieux des divinités. Cependant, l'on ne devrait pas oublier que certaines divinités sont bienfaites et d'autres au contraire, sont responsables de toutes sortes de calamité comme : les mauvaises récoltes, maladies, stérilité...¹⁵⁰. En conséquence, pour conjurer cet état de choses qui constitue une brisure de l'équilibre socio-cosmique, un ensemble de pratiques bien définies par les rites adéquats sont engagés afin de revenir à l'état du bien-être humain. Par ces rites, les officiants entrent en communication avec le monde invisible soit pour repérer l'entité responsable du malheur et tenter de trouver l'entente avec elle. L'acte de communication peut autant être celui par lequel on d'honore un dieu que celui de demander ses faveurs face à une situation de crise. Ledit contact s'effectue usuellement en des lieux scrupuleusement érigés en sanctuaires et/ou autels qui sont les endroits par excellence du contact entre les divinités, ancêtres et les humains chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*.

A- DYNAMIQUE DU CONTACT AVEC L'INVISIBLE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES *NGOH NI NSONGO*

Chaque communauté humaine a une vision du monde qui semble toujours tributaire de leurs traditions. Pour les Négro-Africains, la vision du monde est dyadique. Elle est faite des entités visibles et invisibles¹⁵¹. Ce dualisme qui préside à la conception du monde négro-africain est celui qui meuble les faits et gestes culturels et rituels chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* qui ne déchoient pas à cette logique des deux mondes qui forment la vie. Toutefois,

¹⁴⁹ A. Stevenson, *Little Oxford Dictionary of English Language*, New York, Oxford University Press, 2002, p. 133.

¹⁵⁰ G. Ngandjou, « 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 en Histoire, Université de Yaoundé I, 2016, p. 214.

¹⁵¹ B. Bujo, *La vision africaine du monde : Pour un enseignement social de l'Eglise sans loi naturelle*, Paris, Editions Saint-Augustin, 2018, p. 5.

les mythes de presque toutes les communautés négro-africaines dévoilent que le monde visible et invisible se côtoient si bien qu'ils s'interpénètrent au quotidien¹⁵². Dans cette perspective, l'un des mondes ne saurait fonctionner sans l'autre¹⁵³. Si non l'on ne parlerait point de vie chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. Cette conception est une vérité au regard d'une prépondérance des rites culturels et sacrificiels qui rapprochent les deux mondes à travers le substrat animal mais aussi bien d'autres. Néanmoins, avant de prévoir le contact avec le monde invisible, quel qu'il soit, l'Homme se doit de respecter au préalable certaines exigences et dresser un cadre qui constitue la voie d'entrée vers le monde invisible.

1- Circonstances d'entrée en contact avec le monde invisible chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*

L'idée du monde des dieux, est depuis les récits cosmogoniques intimement liée à deux notions fondamentales qui caractérisent la pensée religieuse d'Héliopolis. D'une part, il y a le

sentiment que l'ordre du monde est créé par  *Atoum*. D'autre part ils pensent que l'équilibre du monde est précaire et vulnérable car elle est constamment menacée par les dieux du mal¹⁵⁴. Le Négro-Africain en général, l'Égyptien ancien et le *Ngoh ni Nsongo* en particulier est dans cette perspective habité par la certitude que les puissances opposées s'affrontent dans l'univers. D'une part, les anciens Egyptiens arguent qu'il existe des forces et puissances hostiles à l'équilibre du monde. Ces dernières représentent selon eux le désordre, le mal, le chaos traduit

en égyptien ancien par le terme  *jsf.t (isfet)*¹⁵⁵. D'autre part, ils arguent de l'existence des puissances et forces favorables qui suscitent puis entretiennent la création. Elles sont celles qui assurent l'ordre et l'immuabilité du monde. Ces entités aussi bien bienfaitantes qu'odieuses se trouvent dans le panthéon des dieux égyptiens anciens. Ces derniers prennent usuellement des formes diverses. Allant des représentations humaines, aux formes animales ou hybrides, ils demeurent les entités qui côtoient les humains. Comme chez les êtres humains, l'on rencontre des personnes méchantes, autant on les retrouve parmi les esprits du monde invisible¹⁵⁶. Il convient dans cette perspective de préciser que ; lorsque l'Homme va au contact du monde des esprits, celui-ci passe par les rites de communication soit avec un esprit bienveillant ou encore

¹⁵² Entretien avec Ngoupa Ricardo, 43 ans environ, Planteur, Ahon, Mouandja le 25 Décembre 2020

¹⁵³ M. Frizot (dir.), *Arts d'Afrique, voir l'invisible*, Paris, Hazan, 2011, p. 212.

¹⁵⁴ M. Bassong, *La théorie du droit en Afrique. Concept, objet, méthode et portée*, Paris, MeduNeter, 2016.

¹⁵⁵ B. Menu, *Maât, l'ordre juste du monde*, Paris, Michalon, 2005, p. 12

¹⁵⁶ D. Dennett, *La stratégie de l'interprète. Le sens commun et l'univers quotidien*, Paris, Gallimard, 1990.

avec un esprit malveillant. Au postulat de cette vision du monde des dieux opposables, la pensée religieuse en négro-culture se préoccupe surtout d'organiser un système rituel qui explique les origines des causes surnaturelles, des malheurs tels que les mauvaises récoltes, la maladie ou la mort.

Chez les anciens Egyptiens en particulier, le mythe d'origine d'Héliopolis relate le début de l'aventure des dieux par un épisode de guerre fratricide dont Osiris, Seth et Horus en sont principaux acteurs¹⁵⁷. Au cours de cet affrontement, Osiris va perdre la vie sous l'action meurtrière de son frère Seth. Cependant, Horus, dans le but de conquérir le trône de son père va considérer Seth comme un redoutable ennemi qui, deviendra plus tard l'incarnation du mal, dieu des malheurs et gouverneur du monde des méchants dans la pensée égyptienne¹⁵⁸. Ce monde des cruels est celui que les *Ngoh ni Nsongo* appellent prosaïquement le monde de « la sorcellerie » « *Alle'èm* » dans laquelle les sorciers sont disciples des génies du mal pour emprunter chez C. Cohn¹⁵⁹. Notons tout de même qu'un dieu ou génie considéré bienveillant par essence peut se détourner des humains tant que les soins qui lui reviennent par dévotion ne sont pas respectés. Ainsi, il se sentirait tout simplement négligés. Pour ce fait, le dieu déchu de son droit laisse alors, par vengeance, le malheur s'abattre sur les Hommes¹⁶⁰.

Dans la société *Ngoh ni Nsongo*, égyptienne ancienne et bien d'autres¹⁶¹ les sorciers (*o'leem*) et les divinités du mal sont souvent considérés comme les responsables de beaucoup

¹⁵⁷ N. Guilhou et J. Peyré, *La mythologie égyptienne*, Paris, Marabout, 2006.

¹⁵⁸ H. Boussac, *Seth Typhon : Génie des Ténèbres*, Marseille, Arqa, 2006, p. 198.

¹⁵⁹ C. Cohn, 'The myth of Satan and his human servant', in M. Douglas, *Witchcraft Confessions and Accusations*, London/New York, Tavistock Publications, 1970.

¹⁶⁰ B. Agbo Dadie, « Penser Dieu autrement, de la métaphysique à l'anthropologie : les fondements d'une pensée négro-africaine sur Dieu », Thèse de Doctorat de science des religions, Université Paris 4, 2000, p. 254.

¹⁶¹ L'anthropologue qui a sans doute le plus marqué l'étude de la sorcellerie est Evans-Pritchard. Dans son ouvrage classique consacré à la sorcellerie, aux oracles et à la magie chez les Azandé, il a établi une distinction importante qui n'a pas véritablement d'équivalent en français. Par « sorcery », il désigne la pratique consciente et volontaire d'actes magiques, acquise lors d'un apprentissage, qui visent à nuire par l'utilisation de substances et de formules. Le terme de « witchcraft » renvoie par contre à une capacité innée de nuire, qui peut s'exercer à l'insu du « sorcier » (Evans-Pritchard 1937). L'application trop rigide de cette distinction a fait l'objet d'une mise en garde importante par Turner. Pour ce dernier, en effet, cette dichotomie, explicite chez les Azandé, est loin de se retrouver dans toutes les sociétés. En revanche, Turner reconnaît l'existence, auprès des sociétés constamment soumises à la mort et à la maladie, d'un ensemble de croyances concernant les personnes susceptibles d'attaquer leurs congénères par des moyens « non empiriques » (Turner 1967). Il est important de souligner que ce type de croyance est loin de se limiter à l'Afrique noire. Forge souligne par exemple l'existence de systèmes représentationnels et de pratiques similaires en Nouvelle-Guinée (Forge 1970). Mais c'est sans doute l'étude que Clyde Kluckhohn a consacrée à la sorcellerie chez les Navajo qui apporte le plus d'éléments en faveur d'une répartition quasi universelle des idées propres à la sorcellerie (Kluckhohn 1944). D'une part, Kluckhohn a mis en évidence l'existence de toute une série de techniques et de pratiques surnaturelles qui, selon les Navajo, permettent aux sorciers d'arriver à leurs fins maléfiques. D'autre part, il a relevé que sorciers et sorcières participent à des banquets nocturnes qui, par bien des aspects, ressemblent aux sabbats qui ont si longtemps peuplé l'imaginaire européen. La croyance dans l'existence de ces sociétés de sorciers a aussi été régulièrement relevée en Afrique. De telles réunions nocturnes se caractérisent par une forme d'inversion des normes éthiques : l'activité sexuelle y est exacerbée, généralement

de calamités. Les Hommes attribuent généralement la responsabilité de malheurs inexplicables aux génies. Ceux-ci agissent usuellement sous la commande des rites à but maléfiques pratiqués par des individus malintentionnés et munis de formules leur permettant de communiquer avec les entités invisibles du mal¹⁶². Le terme de sorcellerie est communément utilisé pour désigner l'ensemble des effets néfastes (accident, mort, infortunes diverses) résultant des agissements de ces génies maléfiques¹⁶³. Bien que les anthropologues et historiens des civilisations soient très prudents lorsqu'il s'agit de comparer les phénomènes appartenant à des cultures différentes, ils admettent généralement avec plus ou moins de nuances, son caractère universel.

Il se dit chez les *Ngoh ni Nsongo* que *nle 'èm* le sorcier a la capacité de se transformer la nuit en chouette, en chat ou un autre animal pour se rendre au chevet de sa victime endormie et lui inoculer une maladie mystique¹⁶⁴. Ce propos est la preuve que l'animal est l'élément par lequel les humains peuvent transiter et communiquer avec les génies qui relèvent du monde invisible. Dans le cas échéant, ledit malade qui aurait acquis la maladie par voie de sorcellerie ne peut être véritablement soigné que par les mêmes voies¹⁶⁵. C'est dans cette perspective que l'anthropologue Mbonji Edjenguelé fait le distinguo entre la sorcellerie dite maléfique et celle dite bénéfique¹⁶⁶. L'on comprend ici que le sorcier ou l'esprit maléfique peut transiter dans l'animal en tant que véhicule mystique pour arriver à sa besogne du mal.

La pluralité de dieux a montré en quoi le monde invisible constitue une voie par laquelle les relations entre les Hommes et les événements malheureux peuvent s'expliquer lorsque leurs connaissances factuelles peinent à rendre compte de leurs causes chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. Pour ce fait ces derniers attribuent la raison de leurs infortunes à des agents maléfiques du monde invisible en tant que système explicatif des phénomènes dépassant parfois l'entendement humain. Face à une situation par exemple d'un homme qui succombe après avoir été écrasé par une voiture au passage, l'explication rationnelle portera sur la coïncidence entre le passage de l'homme à l'endroit précis de l'accident et moment où la voiture roulait à ce même

sous la forme d'inceste, la nudité est de règle, et de nombreux tabous sont impunément violés : meurtre d'enfants, cannibalisme etc. cf. J. Habyarimana, « Le dynamisme communicatif des sacrifices sanglants : perspective bantoue avec référence à l'épître aux hébreux 9, 1-10,18 », Mémoire de Maîtrise en théologie, Université de Montréal, 2018.

¹⁶² A. Mary, « Sorcellerie bocaine, sorcellerie africaine. Le social, le symbolique et l'imaginaire », *Cahiers du LASA (Laboratoire de sociologie et d'anthropologie de l'université de Caen)*, 1er trimestre 1987, pp. 125-173.

¹⁶³ P. Geschiere, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala, 1995, p. 45.

¹⁶⁴ R. Muchembled, *La sorcière au village : XVe XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard/Julliard, 1979.

¹⁶⁵ F. Clements, « Primitive concepts of disease », in, *University of California Publications in American Archeology and Ethnology*, n° 32 vol.2, 1932, pp. 185-252

¹⁶⁶ Mbonji, Edjenguelé, *Santé, maladies et médecine africaine. Plaidoyer pour l'autre traditionnelle*, Yaoundé, PUY, 2009.

endroit sous l'effet probable de l'imprudence du conducteur ou de défaillance d'un système mécanique. Pour les *Ngoh ni Nsongo*, la cause de cette averse peut s'expliquer d'une autre façon à en croire Nsasso¹⁶⁷. La sorcellerie (positive) peut alors expliquer le pourquoi d'un événement aussi nocif touche un membre de la société à un moment donné. Ladite explication ne vise pas forcément à relier les faits de manière interne. Elle renvoie à une intention extérieure qui leur donne sens. Ce trait important mis en évidence par les *Ngoh ni Nsongo* est bel et bien défendu par Evans-Pritchard via la portée pragmatique de la sorcellerie chez les Azandé¹⁶⁸. L'éclaircissement d'un malheur inexplicable orchestre habituellement une réaction socialement manifestée par la recherche des responsables dudit malheur. C'est ainsi que vont s'organiser, des séances de divinations à travers la consultation des oracles afin de se rassurer si le malheureux événement est d'origine maléfique ou non. Si cela se confirme, les Hommes engagent alors des procédés de réparation par le biais des rites sacrificiels dans le souci de négocier avec l'esprit ou le génie qui aurait causé le tort.

La conviction pour les anciens Egyptiens que le malheur pouvait venir des divinités ou des esprits maléfiques était manifestement expliquée par la famine de Sept ans chez les anciens Egyptiens¹⁶⁹. Aucune idée ne penchait sur un éventuel changement climatique quoi que les géographes le disent. Toute explication était d'ordre religieux et poussait à penser que ce malheur était l'action du génie ou dieu  H^ꜥꜣꜣ (Hâpy), dieu des crues qui se serait irrité par l'action manquée des *kmtyw* à son égard¹⁷⁰. La stèle de famine attribuée également à dieu Khnoum qui détient en son pouvoir le débit des sources du Nil à Eléphantine¹⁷¹. Ils pensent que cette action de Hapy, Khnoum conjugué à celle de Seth, dieu des milieux arides ou du désert aurait davantage aggravé la situation¹⁷². Chez les *Ngoh ni Nsongo*, un tel phénomène s'est manifesté en 2010 par une décomposition subite des feuillages dans les champs de taro. Cette affection est restée jusqu'ici inexplicable par les spécialistes du ministère de l'Agriculture et des forêts du Cameroun. Toutefois, il était clair que la situation qui touchait juste l'aire *Ngoh ni Nsongo* était l'œuvre des génies (maléfiques) du Koupé, lieu sacré des *Ngoh ni Nsongo*¹⁷³.

¹⁶⁷ Entretien avec Nsasso, 41 ans, Tradipraticien, Ekanang le 28 février 2021.

¹⁶⁸ E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, The Clarendon Press, 1937.

¹⁶⁹ J. Vandier, *La famine dans l'Égypte ancienne*, Caïre, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale du Caïre, 1936, p. 80

¹⁷⁰ M. Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature, vol 3*, California, The University of California Press, 1980, p. 95

¹⁷¹ Y. Haiying, « The famine Stela: A source-critical approach and historical-comparative perspective », in, *Proceedings of the seventh international congress of Egyptologists, 3-9 September 1995*, Leuven, Christopher John Eyre, pp. 515-521.

¹⁷² J. Davidovits, « La stèle de la famine : hiéroglyphe sur la construction des pyramide », *institut Géopolymere*, 2006, www.geopolymer.or, consulté le 24 mars 2021.

¹⁷³ Entretien avec Richardo Ngoupa, 48 ans environ, Ahon/ Planteur, Mouandja le 24 décembre 2020.

Dans cette perspective, il devient loisible de dire que les divinités qui interagissent avec les Hommes sont par essence bons. En revanche, les humains, par leurs actions nocives les poussent souvent à se détourner contre eux et devenir « mauvais ». C'est le cas des pratiques de sorcelleries qui invitent les génies, à travers les rituels savamment orchestrés par les humains « sorciers » afin de les accompagner dans leurs besognes pernicieuses. Ainsi, l'on retient que l'entrée en contact avec le monde invisible revient à communiquer avec l'esprit bénéfique ou encore maléfique à travers un canal dont l'animal est ordinairement le substrat sur un autel ou dans un sanctuaire. En ces lieux, pour reprendre Marcel Griaule cité par Jean Rouch, « le sacrifice est l'acte central de nombreux rites pratiqués dans le culte des morts ou dans le service ordinaire des puissances, à des fins de purification, de consécration, de divination, de propitiation entre autres¹⁷⁴ ».

2- Le sanctuaire comme lieu de d'entrée en contact avec le monde des divinités chez les anciens Egyptiens et Ngoh ni Nsongo

Sanctuaire vient du latin *sanctus* qui signifie : sacré¹⁷⁵. En anthropologie religieuse, il est généralement un édifice érigé en lieu de culte aux divinités ou entités transcendantes. Il désigne donc un site sacré¹⁷⁶. En conséquence ce lieu est parfois interdit aux profanes, et accessible à une catégorie de personnes spécifiques. Ces dernières sont les ministres du culte ordinairement appelés « prêtres » qui demeurent, les seuls habilités d'entrer au contact du monde invisible¹⁷⁷. La communication entre ici-bas et l'au-delà est essentielle à l'équilibre du monde. Pour se faire, Les voies sont multiples. C'est le cas des prières et offrandes qui peuvent être adressés aux dieux (des temples) sur les autels qui se trouvent souvent dans les sanctuaires, afin de nourrir les dieux¹⁷⁸. Cependant, les doléances peuvent y être adressées aux divinités à travers d'autres rituels pratiqués par les prêtres.

Dans les temples classiques ou endroits érigés en lieux sacrés destinés aux pèlerins, les sanctuaires y sont souvent associés. Néanmoins ils restent inaccessibles auxdits fidèles. Seuls les prêtres et/ou initiés ont le droit d'y accéder. Chez les *Ngoh ni Nsongo*, ces lieux sont appelés *ébeum/pèéh ngweh/koupé* selon le degré de filiation que l'on évoque pour parler du lieu sacré

¹⁷⁴ J. Rouch, « Sacrifice et transfert des âmes chez les Songhays du Niger », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n° 2, 1976, URL : <http://journals.openedition.org/span/298> ; consulté le 26 septembre 2020.

¹⁷⁵ J. d'Arès, *Les Sanctuaires grecs et leurs initiations*, Paris, éd. Institut d'herméneutique, 1973.

¹⁷⁶ M. Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, p. 45.

¹⁷⁷ R. Wilkinson, *The Complete Temples of Ancient Egypt*, Londres, London, Thames and Hudson, 2000, p. 79.

¹⁷⁸ Entretien avec Nsasso, 41 ans, Tradipraticien, Ekanang le 28 février 2021.

(cellule familiale, clan, village ou aire culturelle). Ces lieux sont à ciel ouvert et généralement entourés d'arbres au sein desquels, des cases sacrées se trouvent sous la canopée.

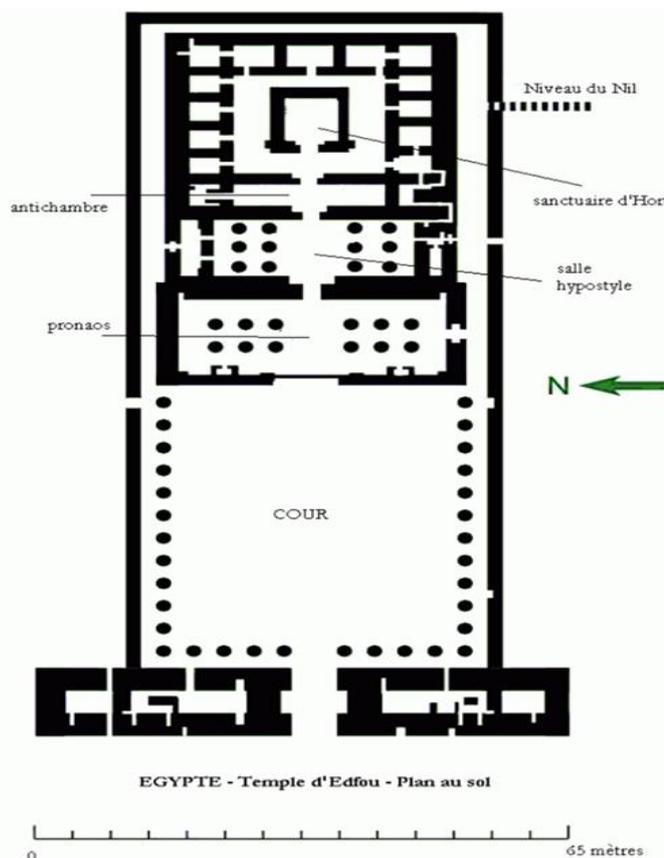
Au Nouvel Empire Egyptien, l'on a également eu droit à ce type de temple avec le culte d'Aton sous le règne d'Akhenaton. Ce fut le cas à la Vème dynastie égyptienne avec les temples solaires dédiés au dieu soleil Râ. Qu'il soit à ciel ouvert ou dans un édifice chez les anciens Egyptiens, le *naos* demeure l'endroit considéré comme l'habitat du divin. Usuellement, la statue divine se trouve à l'intérieur dudit temple divin¹⁷⁹. Il faut expliquer que ; contrairement aux églises actuelles, les temples chez les anciens Egyptiens et les forêts sacrées des *Ngoh ni Nsongo*, au sein desquels se trouve les sanctuaires, ne sont pas des lieux de culte ouvert. Ils sont « mystiquement » clos et réservés au clergé et à une frange d'initiés. Ces lieux sont de façon générale, éloigné des contrées. C'est le cas du *Koupé* qui se trouve en un lieu méconnu par le profane et connu par les initiés. Néanmoins, il est interdit aux initiés d'indiquer la localisation étant donné que c'est le lieu où les *Ngoh ni Nsongo* gardent leur trésor spirituel¹⁸⁰. C'est le même cliché qui revient dans les temples chez les *Kmtyw* avec une imposante enceinte de briques qui délimitent l'espace du temple et l'isole de la ville. Chaque temple abrite un *naos*, salle ultime de l'élément divin renfermant une statuette à l'image du dieu ou de la déesse (photo n° 26). Chez les anciens Egyptiens, un seul prêtre est habilité à accéder au naos. Il s'agit dans cette logique de  *hm-ntr tp(y) Jmn* ou Premier « prophète » d'Amon à Karnak. Celui-ci a encore des épithètes comme « Celui qui ouvre les Deux Portes du Ciel ». À Héliopolis il est qualifié de « Plus Grand des Voyants de Rê »¹⁸¹.

¹⁷⁹ J. Vandier, Manuel d'archéologie égyptienne, Tome II, « Les grandes époques : L'architecture religieuse et civile », Paris, Picard et Cie, 1955, pp. 582-594.

¹⁸⁰ Entretien avec Simplicie Massango, 36 ans, Commerçant, *Mo'oh Mouankoum* du village Abang, Yaoundé le 2 février 2021.

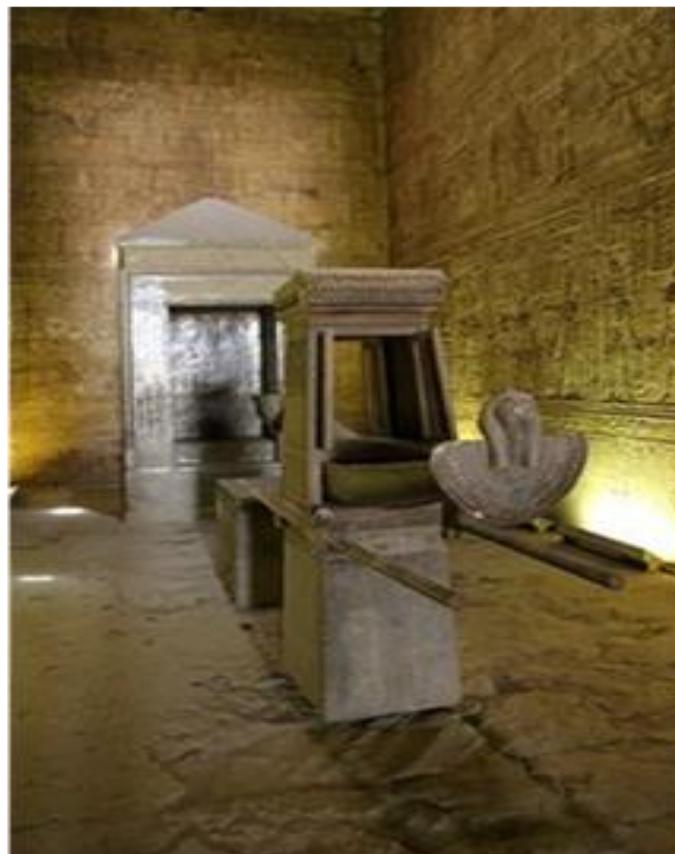
¹⁸¹ S. Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris, Le Seuil, 1998, p. 46.

Planche n° 1: Plan du temple d'Horus à Edfou



Source : <https://azimut-monde.com/2013/03/28/plan-de-temple-egyptien/>, consulté le 25 avril 2020.

Photo n° 26: Le naos ou sanctuaire du dieu Horus à Edfou



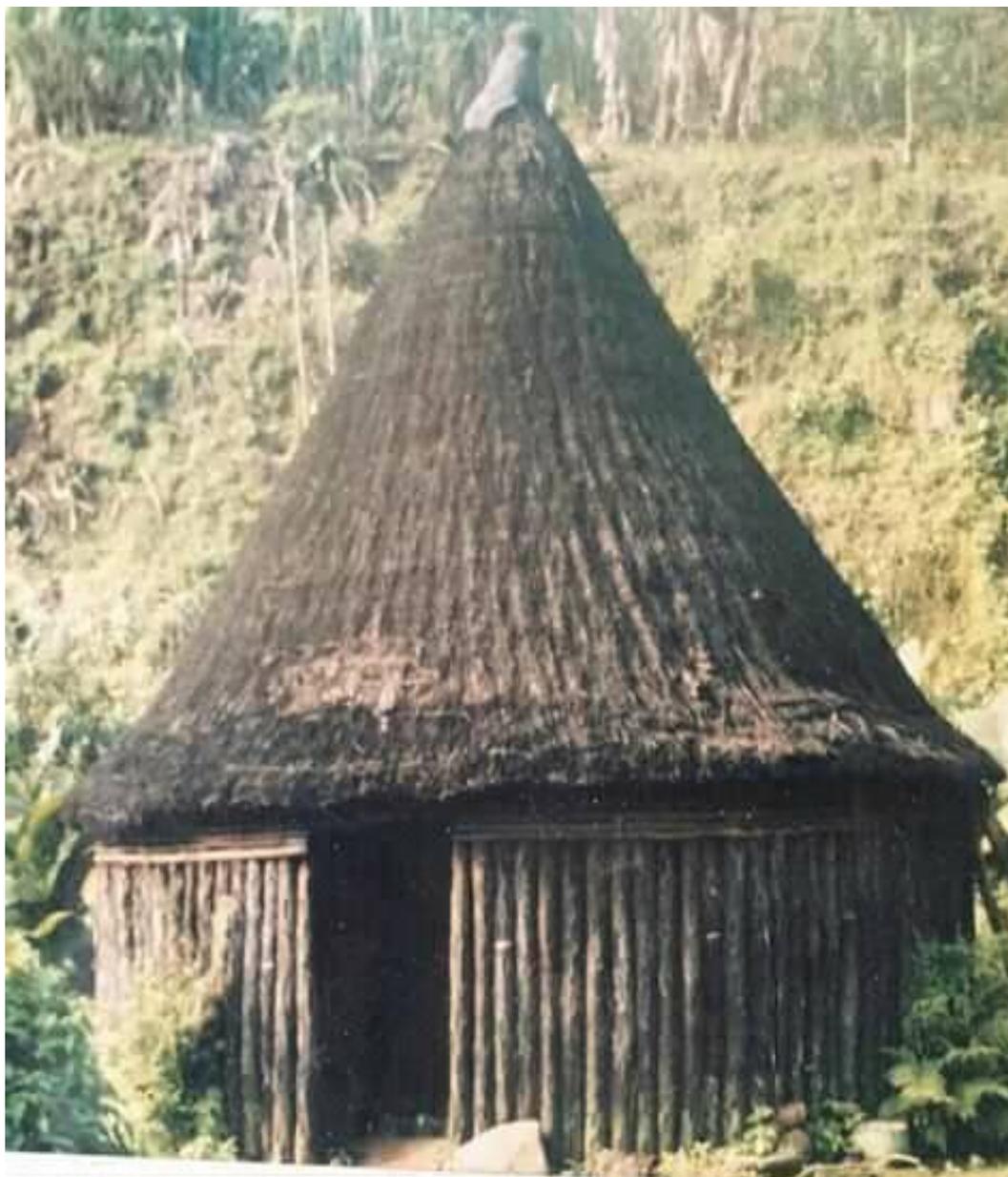
Source : www.pinterest.fr, consulté le 25 avril 2020.

Les temples chez les anciens Egyptiens sont les demeures des dieux qui les habitent sous la forme d'une statue ou parfois d'un animal sacré. Leur plan comporte de nombreuses variantes. Il suit un axe Est-Ouest qui correspond à la course du Soleil (ra) dans le ciel. Chez les *Ngoh ni Nsongo*, à la place des temples comme chez les *Kmtyw*, l'on a généralement les bosquets sacrés au sein de chaque village. On appelle *Ebeum* chez les Mbo. Au milieu de ceux-ci, il est y est souvent construit une case ronde entourée de piliers en tiges de fougères ou *Osouh* et d'un toit sous la forme de cône sur lequel surplombe ordinairement un canari de terre cuite renversé lui donnant l'aspect du soleil. C'est au sein de cette case fétichée¹⁸² que s'accomplit toutes les pratiques liées au culte des ancêtres chez les *Ngoh ni Nsongo*. Les portes de ces cases sont toujours tournées du côté Ouest ou Est respectivement en direction du coucher et/ou du lever

¹⁸² Entretien avec Jean Ngalla, 71 ans environ, Planteur/Ahon, Mouandja le 9 mars 2020.

du soleil. Tous les sacrifices sanglants des animaux au sein de celles-ci doivent respecter la logique de cette direction Ouest-Est¹⁸³.

Photo n° 27: Ejoum : exemple d'une case sacrée chez les Ngoh ni Nsongo



Source : Crédit Photo Kingsley Metuge, Banguem le 12 octobre 2016.

Concernant la direction Ouest ou Est, Luc Gaboldé précise que les anciens Egyptiens appelaient ces directions rituelles l'horizon-*akhet* ou *hequet*  *hqt* (Hequet) pour désigner tout point ou l'astre peu se lever ou se coucher. Aussi précise-t-il.

¹⁸³ Entretien avec Simplicie Massango, 36 ans, commerçant, M'o Mouankoum du village Abang, Yaoundé le 2 février 2021.

Pour l'Égyptien ancien, l'horizon-*akhet* désigne tout point de cette ligne où un astre est susceptible d'apparaître à son lever ou de disparaître à son coucher. D'un point de vue purement statistique, le terme concerne avant tout le soleil, et désigne principalement le site du soleil levant, le « point du jour ». Nombre d'hymnes à Amon ou à Rê comprennent ainsi des formules glorifiant le soleil à son lever (puis, éventuellement, à son coucher) à l'horizon : « Amon-Rê, maître des trônes du Double Pays, qui domine Karnak, l'Héliopolitain qui domine son sanctuaire-Opet (...), celui qui se lève dans l'horizon oriental et qui se couche, apaisé dans l'horizon occidental 12. » On comprend du même coup que le soleil rencontre deux akhet dans son périple quotidien : un horizon-akhet oriental, d'où il sort à son lever et un horizon-akhet occidental, où il se couche le soir. L'horizon-akhet apparaît dès lors comme une sorte de « sas » ouvrant sur un autre monde.¹⁸⁴

Lorsqu'il revient de s'accorder avec la lecture de cet exposé de Luc Gabolde, l'on se rend compte que l'horizon-*akhet* chez les anciens Égyptiens se révèle être l'un des points de contact entre le céleste et le terrestre. C'est donc pour les *Kmtyw* et *Ngoh ni Nsongo*, le lieu où, manifestement, le monde divin touche le monde humain, où l'ici-bas rencontre l'au-delà. Le sanctuaire tient en tant que lieu de relais et de transmission entre le visible et l'invisible, l'intérieur et l'extérieur à travers les rites pratiqués au sein des temples et cases qui respectent la direction Ouest-Est.

De ce qui précède, il ressort que la nature offrait une possibilité de communication avec le monde des divinités ou invisible. Chez les anciens Égyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, la communication avec les dieux était si essentielle que le principe de la religion y était fondé sur ce concept d'échange, *do ut des*¹⁸⁵. Celui-ci pouvait être entrepris dans le cadre du culte à un dieu ou encore dans le but d'apaiser le courroux d'une divinité qui cause le malheur. Pour se faire, les pratiques rituelles comme les offrandes, prières, oblations, sacrifices etc, étaient des procédés par excellence d'entrée en contact avec les divinités. Par ceux-ci, les *kmtyw* et *Ngoh ni Nsongo* harmonisaient l'équilibre entre l'invisible et le visible, entre l'au-delà et l'ici-bas, les Hommes et les divinités mieux l'équilibre socio-cosmique¹⁸⁶. Mais cela n'était possible que par le biais d'un initié ou un prêtre qui faisait le plus souvent usage des animaux comme substrat ou clef de voûte de communication rituelle chez les anciens Égyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*.

B- L'ANIMAL COMME SUBSTRAT DU CONTACT ENTRE LE MONDE DES DIVINITÉS ET CELUI DES HOMMES CHEZ LES ANCIENS ÉGYPTIENS ET LES NGOH NI NSONGO

Chez les anciens Égyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, l'entrée en relation avec le monde des dieux requérait un personnel très variable selon le type et l'importance des rites à accomplir

¹⁸⁴ L. Gabolde. « L'univers, sanctuaire des dieux. Les portes du ciel » in, *Catalogue de l'exposition du Louvre du 6 mars au 29 juin 2009*, 2009, <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01895072>, consulté le 25 septembre 2020

¹⁸⁵ M. Godelier, *L'énigme du don*, Paris, Fayard, 1996, p. 61.

¹⁸⁶ Mbah, *Le sacrifice de...*, p. 89.

au sanctuaire. Chez les *Ngoh ni Nsongo*, lorsqu'il s'agissait d'un rite de niveau familial, les services du chef de famille ou d'un devin étaient le plus souvent nécessaires¹⁸⁷. En revanche, lorsque le rituel concerne déjà la communauté, il revenait aux prêtres que les *Ngoh ni Nsongo* appellent *N'Koum*, de les accomplir. *N'koum* est un homme qui a franchi toutes les classes de *Mouankoum* ou *d'Ahon*¹⁸⁸. Les *Ngoh ni Nsongo* préfèrent utiliser le terme générique *Ba-Mbooh*¹⁸⁹ pour désigner les prêtres des rituels du culte des ancêtres. Au demeurant, dans les temples des *Kmtyw*, les fonctions diverses étaient remplies par le clergé nommé par Pharaon¹⁹⁰. De toute évidence, lorsqu'on observe de près les rituels divinatoires, l'animal revient perpétuellement au centre des faits et gestes rituels pour se dresser comme l'élément essentiel de la communication. Il s'illustre comme le véritable canal entre le monde des Hommes et dieux. L'animal devient un être par lequel l'humain transmute pour arriver à l'invisible à travers le revêtement des parties issues de son corps. Allant des parures de prêtres au choix des ingrédients utilisés pour les circonstances rituelles, les animaux se montrent inlassablement réguliers. Pour cela, il serait judicieux d'épiloguer sur la symbolique de l'animal en tant que dynamique de communication chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*.

1- Les prêtres *hm-ntr* et *N'koum* sous le couvert de l'animal au contact du monde des divinités chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*

Nsasso, tradipraticien au village Ekanang du canton Mbo fait savoir lors des interviews qu'il communique avec le soleil ou la lune selon le temps qu'il fait pour entrer en contact avec l'invisible. Il renchérit en précisant que le soleil et la lune sont les astres qui communiquent et surplombent le globe terrestre¹⁹¹. C'est assurément la logique qui préside au souci de construire les temples et sanctuaires de telle enseigne que, les rayons lumineux du soleil y pénètrent à son coucher ou au lever chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. Cependant, il reconnaît que le contact entre le monde invisible et visible est possible à l'autel d'un lieu sacré par le truchement des rituels qui associent les éléments de la nature dont le choix est beaucoup plus porté sur les animaux en raison de leur proximité biologique avec les Hommes (fait de chair et de sang). Sans doute, cela explique le foisonnement d'usage des attributs zoologiques comme

¹⁸⁷ Ibid.

¹⁸⁸ La société secrète *Ahon* chez les *Ngoh ni Nsongo* a trois classes, *Osam*, *Epie'Nhon* et *Soh'Nhon*. Lorsqu'un membre atteint ces trois classes cela veut dire qu'il est choisi par les ancêtres pour être « voyant », celui-ci devient immédiatement un *N'koum* qui en principe est le prêtre des rituels communautaires.

¹⁸⁹ Entretien avec Manga Ndamé, infirmier à la retraite/ N'hon, Mboanké le 21 Décembre 2020

¹⁹⁰ K. A. Kitchen, *Rammeside Inscriptions, Translated & Annotated, Translations*, vol. III, London, Blackwell Publishers, 1996, p. 12.

¹⁹¹ Entretien avec Nsasso, 41 ans, Tradipraticien, Ekanang le 28 février 2021.

des cornes, plumes ou les peaux d'animaux lors des rituels de communication avec le monde invisible.

L'anthropologue Viveiros de Castro quant à lui, exprime que, le choix des animaux ou partie d'animaux est une sorte de « métamorphose » rituelle qui n'est point un remplacement de l'identité humaine par une identité animale. Il s'agit tout simplement d'une manière pour le devin ou prêtre qui pratique le rituel associant les animaux, de convoquer les caractéristiques liées à ces animaux, tout en gardant son identité humaine. Si une immixtion avec le génie animal est indiquée, le corps du prêtre incarne à tour de rôle l'animal et sa propre personne. Aussi précise-t-il « *to put on mask-clothing is not so much to conceal a human essence beneath an animal appearance, but rather to activate the powers of a different body*¹⁹² ». Dans cette perspective, arborer un vêtement fait des parties animales pendant le rituel a pour but absolu de s'approprier certaines des qualités liées à l'animal et son énergie afin de communiquer commodément avec d'autres énergies issues du monde invisible¹⁹³. L'usage de la peau des animaux est souvent le plus récurrent. C'est l'exemple de la peau de léopard qu'arbore les prêtres *Hem ka* ou prêtre funéraire chez les anciens Egyptiens et *Sa'an Ahon* chez les *Ngoh ni Nsongo* (photo n° 28 et 29).

La peau est un organe important chez les êtres vivants. Qu'elle soit recouverte de poils, de fourrures, d'écailles, de plumes, etc., elle constitue, *ipso facto*, une interface vivante avec le monde extérieur et intérieur, par ricochet le monde invisible. La peau est alors symboliquement convoquée dans les rituels pour devenir l'objet qui permette aux officiants d'entrer en contact avec le monde invisible¹⁹⁴. L'identité animale n'est que l'appropriation superficielle et provisoire d'une norme comportementale définie de façon relationnelle par le rituel¹⁹⁵.

Suivant la conception de Viveiros, l'on emprunte à l'animal pour augmenter son énergie afin d'atteindre l'au-delà et communiquer avec les divinités. Charles Stépanoff pense dans cette perspective que l'on peut même « devenir animal pour rester humain¹⁹⁶ » comme le font les chamanes de l'Altaï-Saïan en Sibérie ou encore comme le pensent si bien les *Ngoh ni Nsongo* à travers de nombreuses légendes liées au phénomène de sorcellerie. Ces derniers évoquent les épisodes de transformation des Hommes en animaux lorsqu'on argue sur les phénomènes de

¹⁹² V. Castro (de), "Cosmological deixis and amerindian perspectivism", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, n°4, vol.3, 1998, p. 482.

¹⁹³ T. Galoppin « Animaux et pouvoir rituel dans les pratiques « magiques » du monde romain », Thèse de doctorat/Ph. D en Histoire ancienne, EPHE, 2015. p.386

¹⁹⁴ Entretien avec Lucas, 74 ans environ, tradipraticien, Passim le 3 février 2021.

¹⁹⁵ Stépanoff, « Devenir-animal pour rester-humain », p. 6.

¹⁹⁶ Ibid, pp. 8-9

sorcelleries dans cette communauté¹⁹⁷. Il s'agit d'un type de métamorphose qui implique une perte plus ou moins complète de l'essence spécifique humaine pour devenir animal. Or dans le rituel de communication lié au culte divin ou funéraire, il ne s'agit pas pour l'Homme des perdre son identité mais emprunter à l'animal tout en restant humain.

L'idée d'emprunt d'énergie au règne animal pour accroître celle l'Homme est partagé chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. Pendant les rituels concernant le culte divin ou des ancêtres, le port des vêtements fait à base des peaux d'animaux reste pour le moins plus visible chez ces deux peuples (photo n^{os} 28 et 29). Les peaux de léopards sont revêtues par les prêtres qui font partie du clergé chez les anciens Egyptiens. Le clergé égyptien ancien constitué

des  *hm (w)-ntr (w)*¹⁹⁸ étaient organisés en quatre groupes (*phylés*) qui se relayaient de mois en mois, au cours des trois saisons ou trimestres de l'année¹⁹⁹. Chez les *Ngoh ni Nsongo*, ce sont les membres d'*Ahon* au sein duquel est choisi un grand prêtre *N'koum* qui s'occupe des fonctions rituelles. *N'koum* est choisi par ses pairs pour être consacré rituellement et devenir celui qui communique avec le monde des divinités ou des génies²⁰⁰. *N'koum* et *hm-ntr* Dans leurs fonctions de prêtrise respectives chez les *Ngoh ni Nsongo* et les anciens Egyptiens sont astreint au port des ustensiles rituels issues des corps des animaux afin d'augmenter rituellement leurs fonctions les cinq sens (toucher, ouïe, vu, odorat, goûter) de l'Homme dans le monde invisible des dieux.

¹⁹⁷ Entretien avec Léopold Ngondi, 56 ans, Planteur, Ekanang le 26 Décembre 2020

¹⁹⁸ *hm-ntr* au pluriel *hmw-ntrw* littéralement personne du dieu, expression traduite par les Grecs : prophète

¹⁹⁹ Anonyme, « Prêtre Sem, le léopard et les Origines nègres des Egyptiens anciens », <https://africamaat.fr/> consulté le 20 février 2021.

²⁰⁰ Entretien avec Eboulé Leobert, 65 ans environ, Fonctionnaire de Police à la retraite/dépositaire de la tradition au village Ekanang, Ekanang le 27 Décembre 2019.

Photo n° 29: Un Ahon ; Peter Ajang, alias Gallant, Sergeant ou Pa Station Tombel



Source : Photo Nzumé Pandong, Tombel le 14 juillet 2019

Photo n° 28: Prêtre-sem



Source : <https://www.aime-jeanclaude-free.com>, consulté le 25 janvier 2021

Pour entrer en contact avec les entités invisibles, les prêtres²⁰¹ surtout ceux du culte divin étaient soumis à une hygiène corporelle et une conduite remarquable avant, pendant et après le rituel. La prise de fonction au temple égyptien ou dans la case sacrée situé dans le bosquet chez les *Ngoh ni Nsongo* est précédée d'une période de chasteté rituelle et de purification²⁰². Une fois l'enceinte du sanctuaire franchie, un éventail d'interdit se présentait aux prêtres. Ces derniers étaient tributaires des orientations cultuelles de chaque nome. D'ailleurs Pierre Montet évoque la motivation des interdits en ces termes : « Le choix a presque toujours été imposé par le culte pratiqué dans le nome, ou bien il est en rapport avec une légende locale²⁰³ », Par ailleurs, lorsqu'on emprunte chez Emile Durkheim le propos selon lequel « l'interdit religieux implique nécessairement la notion du sacré ; il vient du respect que

²⁰¹ On a recensé plus de 125 fonctions différentes, du bas au haut clergé, selon S. Sauneron, dans *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, p. 65.

²⁰² Notre informateur Essoua Emile précise qu'une demi-journée de chasteté est suffisante pour se purifier. Entretien le 25 février 2021 à Mboanké.

²⁰³ P. Montet, « Le fruit défendu », *Kêmi*, n°11, 1950, pp. 85-116.

l'objet sacré inspire et il a pour but d'empêcher qu'il soit manqué à ce respect²⁰⁴ » ; l'on comprend que le respect et l'observation de l'interdit religieux trouve son fondement dans les croyances. C'est assurément pourquoi dans le culte divin chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, il y a des actes ou des visions prohibées. Prenons par exemple ce passage du Papyrus Jumilhac (XX, 20-21) à propos de la ville de Saka du XVIIe nome de Haute-Égypte. Il stipule que: « Ce qu'il (quel que soit dieu) a en horreur, c'est qu'on fasse passer devant lui, un homme qui, le jour même, s'est uni à une femme²⁰⁵ ». Cette vision de chasteté temporaire chez les *kmtyw* entre dans les interdits liés au culte chez les *Ngoh ni Nsongo*. Notre informateur nous exprimait l'observation d'un jour de chasteté avant l'entrée au rituel²⁰⁶.

De façon générale, il était interdit au prêtre de porter des vêtements de laine chez les *Kmtyw*. Il devait être circoncis et se raser entièrement le corps et la tête. Il ne se laissait pousser les cheveux qu'en signe de deuil. Il se lavait deux fois par jour et une fois au cours de la nuit, dans une eau froide qui, en gage de pureté, a été auparavant bue par un ibis²⁰⁷. Il se nourrissait d'oie et de bœuf, mais ne pouvait manger ni la tête, ni le cou, ni les pattes²⁰⁸. A sa table, ni mouton, ni pélican, ni pigeon, ni porc ni poisson. La plupart des légumes étaient proscrits, en particulier l'ail, l'oignon et les fèves²⁰⁹.

Il conviendrait au demeurant de dire que la relation des humains avec l'invisible chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* avait une traduction morale et éthique dans la fruste quotidienneté des prêtres qui étaient habiletés à entrer en contact avec les divinités, génies et ancêtres. La conséquence éthique de la relation avec les divinités reposait sur un ensemble de croyances dont l'efficacité était tributaire du rituel auréolé d'interdits et exigences. Ces derniers étaient eux-mêmes traduits en rites favorisant le contact avec les divinités. Il est une vérité et l'on a mentionné plus haut que, le monde des divinités ou le monde invisible est un enseigne de type bipolaire ou dyadique. D'un côté les dieux du pôle négatif ou maléfiques et de l'autre

²⁰⁴ E. Durckheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Presses Universitaires de France, 5e édition, 2003, Livre III, Chap I, § I : Le système des interdits ; interdits magiques et religieux ; interdits entre choses sacrées d'espèces différentes ; interdits entre sacré et profane.

²⁰⁵ J. Vandier, *Le Papyrus Jumilhac*, Paris : CNRS, 1961, p. 83.

²⁰⁶ Entretien avec Nnoko Zaché, 68 ans chef de famille Mien-Ngwedi d'Ekanang, Ekanang le 4 janvier 2021.

²⁰⁷ J. Quack, « Le Manuel du temple. Une nouvelle source sur la vie des prêtres égyptiens », *Afrique & Orient* n°29, 2003, pp. 11-18.

²⁰⁸ S.H. Aufrère, « Recherches sur les interdits religieux des régions de l'Égypte ancienne d'après les encyclopédies sacerdotales », *Droit et cultures* n° 71, 2016 <http://journals.openedition.org/droitcultures/3695>, consulté le 28 mars 2021

²⁰⁹ D. Meeks, « *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84* », MIFAO n°125, Le Caire, 2006, p. 312.

côté les dieux du pôle positif ou bénéfiques²¹⁰. Les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* le connaissant, convoquaient, les uns pour attirer leurs faveurs et les autres pour négocier avec eux à travers le substrat animal.

2- Le règne animal à l'orée de l'au-delà et l'ici-bas chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* : Les Animaux et leurs dérivées

La vision dyade du monde chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* traduit la confrontation entre les forces de l'ordre et celles du désordre ou encore des forces maléfiques et bénéfiques. Cette logique influence singulièrement le choix des animaux qui sont des substrats de rencontre entre le monde des dieux et celui des Hommes. Chez les *Ngoh ni Nsongo* en particulier, le choix des animaux des rites de communication est fonction de la représentation comportementale que l'on fait de l'animal suivant qu'il est un animal nocturne ou diurne. Pour le *Ngoh ni Nsongo*, la journée est dyadique au même titre que la vision qu'on a du monde²¹¹. Pendant la journée, les énergies positives se déploient allégrement tandis que la nuit est réservée à la manifestation énergie négatives²¹². C'est indubitablement la raison pour laquelle la nuit est auréolée de bien de restrictions et interdits. Chez les *Ngoh ni Nsongo*, il est interdit de siffloter pendant la nuit, de peur d'attirer les génies du mal. Il est par ailleurs interdit à qui que ce soit, de répondre à un appel pendant la nuit lorsqu'il se serait entendu appeler et qu'il n'avait pas au préalable déterminé avec précision celui qui l'appelle, de peur que son âme soit emportée par les esprits maléfiques²¹³. Ce n'est qu'au troisième essai qu'il peut répondre. Le *Ngoh ni Nsongo* avait donc l'obligation de respecter ces restrictions. Emil Fackenheim, explique ce phénomène de peur en précisant que « l'homme primitif avait peur de l'inconnu du monde invisible peuplé de divinités colériques et irascibles ²¹⁴ ». Pour éviter de courroucer les divinités et arriver aux procédures d'apaisement, les primitifs trouvaient mieux d'observer les interdits pour ne pas irriter les esprits invisibles.

Cette vision du jour complet chez les *Ngoh ni Nsongo* épouse sans nul doute, celle du mythe relatif au cycle journalier du soleil *Rê* chez les anciens Egyptiens. Le mythe décrit le combat que mène *Rê* chaque nuit contre les « forces du chaos » représenté par le serpent

²¹⁰ M-C, Dupré (dir.), *Familiarité avec les dieux. Transe et possession (Afrique Noire, Madagascar, La Réunion)*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2001, p. 5.

²¹¹ Entretien avec Thomas Ekougang Essoh, 43 ans environ, Menuisier, Ekanang le 26 février 2021.

²¹² Ibid.

²¹³ Entretien avec Caroline Njalla, 55 ans, Propharmacienne, Ekanang le 26 février 2021.

²¹⁴ E. Fackenheim *The Jewish Bible after the holocaust*, New-Dehli, Indiana University Press, 1991, p. 87.

Apophis afin de permettre la réapparition du soleil ou de la vie²¹⁵ chaque matin. Le cycle perpétuel du lever et du coucher du soleil est comparable chez les *Kmtyw*, au cycle de la vie et de la mort. Ainsi, chaque matin le soleil naît à l'orient, croît jusqu'au zénith, puis vieillit jusqu'à l'occident où il disparaît dans le royaume des morts. Au cours de ce périple, Rê traversait les douze portes correspondant aux douze heures de la nuit (de 5 h du soir à 5 h du matin) dans le monde souterrain, la *douat*, et devait déjouer les pièges des forces du chaos tentant de renverser à tous moments la barque du dieu du soleil²¹⁶. Il ressort de cette observation chez les *Ngoh ni Nsongo* et les anciens Egyptiens que la nuit est un moment de la journée où se manifeste le mal ou encore le chaos très redouté par les Hommes.

Dans les rituels de contact avec le monde invisible ou des divinités, le choix des animaux répond à cette cohérente dialectique entre le diurne et le nocturne. Les animaux nocturnes sont dans cette logique, ceux qui peuvent être utilisés pour contacter facilement un génie maléfique et les animaux diurnes comme ceux des dieux bénéfiques. Cependant le choix de l'animal était soumis à la nature du génie ou du dieu à rencontrer. S'il s'agissait d'un génie des eaux, l'animal sollicité n'était qu'un animal vivant dans l'eau, subséquemment à son biotope (marais, haute-mer, lac etc.). S'il s'agissait du culte rendu à l'ancêtre Ngoh, l'officiant recherchait la peau de l'animal par lequel il se reconnaît (photo 30). C'est l'animal totem du peuple, le léopard, l'on a précisé plus haut. Dans cette perspective, le choix des animaux et du lieu de rencontre était fonction du rituel et de la divinité à contacter. Le poète sénégalais Bigaro Diop énumère une panoplie des lieux où l'on peut rencontrer les esprits invisibles comme les morts devenus ancêtres. Dans son poème « Souffles²¹⁷ », Bigaro précise que les morts sont dans « le vent qui souffle, dans l'eau, dans la forêt, dans le morceau de bois etc²¹⁸ ».

²¹⁵ S. Sauneron et J. Yoyotte, « La naissance du monde selon l'Égypte ancienne », in *La Naissance du monde, tome I*, Paris, Éditions du Seuil, « Sources orientales », 1959, p. 17-91

²¹⁶ Guilhou et Peyré, *La Mythologie égyptienne...* p. 29.

²¹⁷ B. Diop « Souffles », *Contes d'Amadou Koumba*, Paris, Présence africaine, 1947, p. 108.

²¹⁸ Ibid.

Photo n° 30: Un officiant entrain de rendre le culte des ancêtres à travers la danse rituelle



Source : Cliché Cédric Mbah, Mouamenam le 15 Avril 2020

Le pelage ou le plumage, mieux la robe est un facteur déterminant du choix des animaux pour communiquer avec les dieux. L'on ne revient plus sur les caractéristiques du choix du taureau  *Hp* (Apis) à la mort de son prédécesseur pour être le réceptacle de dieux sur terre et l'animal par lequel les Egyptiens pouvaient communiquer avec le monde des dieux. Suivant le rite à accomplir, une couleur précise peut être exigée. En matière de couleur chez les *Ngoh ni Nsongo*, il y a, une très forte valorisation du blanc et cela en raison notamment des symboles qu'il véhicule comme la pureté, le lien au Dieu suprême, clarté, vertu, douceur,

féminité, etc²¹⁹. La couleur rouge se classe parmi les symboles dotés des moindres mérites comme la violence, dureté, sang versé, etc. Le noir, quant à lui, est celui qui échappe à la connaissance. Les animaux de robes noires sont utilisés dans les rites de contact des divinités maléfiques qui causent les malheurs cachés²²⁰. Toutefois, un animal de robe multicolore peut être emprunté à double emploi. Dans un rituel, il peut en même temps avoir une fonction expiatoire et propitiatoire. C'est le cas de la poule tacheté que les *Ngoh ni Nsongo* appelle *Ko'ouh mbèh-mbi* (photo n° 31). Celle-ci est généralement utilisée dans les rituels dit *aja'an mien yuùh*, littéralement le « remède » de l'orphelin pour demander au défunt parent de se soustraire des pensées des siens restés orphelins en raison du chagrin permanent que cause sa mémoire. Pour éviter aux orphelins de penser tout le temps aux défunts, le rituel de *mien ayu'uh* est convoqué et la poule bicolore (noir et blanc) est utilisé à cet effet.

Photo n° 31: *Nkou meebi*, « poule multicolore » du rituel *miee ayuuh*



Source : www.poulailler-driect.fr , consulté le 20 janvier 2021.

²¹⁹ Entretien avec Essongue dit Zébazé, 63 ans, Notable du village Mouandja/ N'hon, Mbouroukou le 2 janvier 2021

²²⁰ Entretien avec Nsasso, 41 ans, Tradipraticien, Ekanang le 28 février 2021.

En dehors de la peau, d'autres objets rituels dérivés des animaux se dressent comme de véritables canaux entre le monde des divinités et des Hommes. Ce sont les excréments, les cornes, le sang etc., qui entrent dans la composition des ingrédients de contact avec le monde des dieux. D'ailleurs Thomas Galoppin dévoile un rituel égyptien ancien impliquant la plume d'oiseau comme substrat déterminant pour communiquer avec les dieux en ces termes ; « une plume d'ibis parfumée à l'huile de rose ou de lis et enroulée d'un tissu de lin doit être tenue en main pour acquérir une vision divine²²¹ ». Pour éviter une généralisation, l'on prendra le cas du tambour fait à base des peaux d'animaux.

Le tambour est pour le Négro-Africain en générale le *Ngoh ni Nsongo* et l'Égyptien ancien en particulier, un outil multifonctionnel²²². Il est un instrument de percussion pour la musique destinée au divertissement mais aussi un outil de communication tant sur le plan social que religieux. C'est ce qu'explique Emmanuel Ngwainbi cité par Akin Fatoyinbo en ces termes :

Les populations rurales qui constituent la majorité de la population du continent, utilisent des moyens traditionnels de diffusion de l'information [...] un tambour communique la mort, une invasion imminente, ou une épidémie qui se répand. Et les paroles de chansons chantées en public sont là pour apaiser et encourager les travailleurs. Sans aucun doute, les systèmes de communication traditionnels sont riches en idées et en compétences²²³.

Cette richesse d'idées et de compétences est celle qui permet de saisir la fonction des instruments utilisés pour chaque type de musique et danse (profane ou religieuse) dans l'Égypte antique²²⁴. Le tambour était particulièrement utilisé pour rythmer les danses funéraires. Lexová et al., précisent que ladite danse rituelle impliquait des sauts ou sautilllements qui étaient accompagnées de prière chantée ou parlée au son des percussions²²⁵. Dans cette perspective, ces prières étaient adressées aux dieux. C'est le cas la déesse Sekhmet qui est apaisée au son du tambour lors des danses funéraires. Il en est aussi de même avec les sons des instruments de percussion au rang desquels les tambours qui appellent le défunt de se rajeunir²²⁶.

De ce qui précède, il ressort clairement que ; pour qu'il y ait un contact entre le monde des dieux et celui des Hommes, il faut au préalable des dispositions requises pour le faire. Séant aux convictions ou croyances religieuses et mythologiques, le règne animal représente chez les

²²¹ Galoppin « *Animaux et pouvoir ...* », 2015, p.386.

²²² Anonyme « Les Tambours de Brazza : rites, langage et musique », <https://www.ladepeche.fr>, consulté le 12 février 2021.

²²³ Ngwainbi cité par Akin Fatoyinbo « Les médias en Afrique », *Lettre d'information*, vol.11, n°2, en ligne <http://www.adeanet.org>, consulté le 19 février 2021.

²²⁴ C. Graves-Brown, *Dancing for Hathor: Women in Ancient Egypt*, London, Continuum, 2010

²²⁵ M. Lexová et al., *Danseurs égyptiens antiques*, Paris, Publications de Douvres, 2000, p.59.

²²⁶ T. Kinney et M. W. Kinney, *La danse de l'Égypte ancienne et de la Grèce*, Frederick A. Stokes Company, 1914, p. 1-8.

anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, le véritable tremplin d'emprunt pour communiquer avec le monde des divinités. Pour cela, ils utilisent l'animal entier ou encore les objets dérivés des animaux. C'est le cas des peaux, plumes, cornes ou encore le sang issu des animaux pour communiquer avec les dieux. Toutefois le choix des animaux pour les rituels de rencontre est soumis aux contraintes liées aux croyances communautaires, claniques, familiales, etc, chez les *Ngoh ni Nsongo* ou des nomes en Egypte antique. Au demeurant, le choix est tout de même assujetti aux types de couleurs de la robe, le pelage ou le plumage de l'animal mais aussi à son âge et son milieu de vie en fonction de la divinité qu'on souhaiterait rencontrer et suivant le rituel que l'on désire effectuer.

Au sortir de ce chapitre dans lequel l'on examinait les logiques qui président au choix et l'usage des animaux dans la justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* ; il ressort que les fondements religieux et mythologiques les expliquent à travers les symboliques et représentations qui sont faites des animaux chez les Égyptiens anciens et les *Ngoh ni Nsongo*. Chez ces derniers, l'animal demeure l'être par lequel l'humain exprime la plus-value de son autorité dans l'exercice des fonctions sacerdotales et de majesté. L'animal est par ailleurs se dévoile comme le substrat par excellence de communication entre le monde visible et invisible. C'est dans cette perspective qu'il est quelquefois convoqué dans les rendus de justice dont il convient, dans le prochain chapitre, d'étudier les assises, la conception et l'organisation chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* en particulier.

CHAPITRE II : ASSISES, CONCEPTIONS ET STRUCTURATION DE LA JUSTICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES *NGOH NI NSONGO*

La Justice est l'acte quasi universel de faire respecter les règles de la vie en société. Ces dernières sont ce qu'on appelle Droit, compris comme l'ensemble des règles qui régissent une communauté afin de permettent une vie d'ensemble. Elles sont créées par les législations dans les États africains postcoloniaux, mais d'émanation coutumière dans les sociétés africaines dites traditionnelles. La Justice permet aux Hommes de vivre harmonieusement. Elle permet de faire la distinction entre le juste et l'injuste en se basant sur les lois et des grands principes de justice¹. Ceux-ci sont, dans certaines sociétés, consignés par écrits comme c'est le cas des sociétés contemporaines. Pour les sociétés égyptiennes anciennes et *Ngoh ni Nsongo* du Cameroun, les assises juridiques demeurent tributaires de l'oralité. La justice dans cette logique a pour but de sanctionner les actes et comportements interdits par la loi. Elle protège également les personnes les plus fragiles dans une perspective de l'humanisme afin de garantir l'équité. La justice milite somme toute, pour la mise à l'écart des conflits à travers le principe de réparation du préjudice.

Chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, la notion de justice est ordinairement conçue et appréhendée sous son angle de régulation sociale. Cette conception se justifie par la prétention généralisée des humains à se référer à un ordre juridique afin que leurs intérêts susceptibles d'être menacés puissent jouir de leurs pleins droits². En conséquence, le cadre de régulation par l'entremise des institutions, des personnes et/ou des procédés indépendants est généralement fonction du contexte dans lequel l'on se situe. Nonobstant l'aspect contextuel de la notion de justice, celle-ci se démarque usuellement par son caractère de quête de l'équilibre dont la démarche se veut contraignante et souveraine³. Communément, le rendu de la justice requiert chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*, une certaine observation des principes fondamentaux de la justice. Ce sont l'impartialité, l'humanisme, l'équilibre, la vérité, bref *Maât* chez les anciens Egyptiens et *Mbalè* chez les *Ngoh ni Nsongo*.

Les grands principes de la justice chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*, tirent leurs fondements des mythes cosmogoniques. Aussi, le cadre de référence desdits principes se

¹ N. Fricero, *Les Institutions judiciaires : Les principes fondamentaux de la Justice, les organes de la Justice, les acteurs de la Justice*, Paris, Gualino, 2012, p. 80.

² E. Levy, *La vision socialiste du droit*, Paris, Hachette, 2018, p. 28

³ S. Caudal (dir), *Les principes en Droit*, Paris, Economica, 2008, p. 42.

manifeste via la religion. C'est ce qui explique de reconnaître une justice d'émanation divine chez ces deux peuples. Cette dernière est directement rendue par les divinités. Ceux-ci sont assistés par les acteurs humains. Cette logique de justice rendue par les humains et les divinités suggère de faire ressortir la structuration, les acteurs de la justice chez les Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. Bien avant cela, il conviendrait dans ce chapitre, d'élaborer un cadre dans lequel la notion de justice doit être appréhendée en négro-culture notamment, chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*. Pour ce faire, nous allons d'abord exposer sur les fondements de la justice ou cadre de référence de la pensée juridique dans les traditions orales. Par la suite, nous ferons ressortir les conceptions de la justice comme une institution au service des dieux et Hommes dans la pensée égyptienne ancienne et *Ngoh ni Nsongo*. Enfin nous examinerons l'organisation de la justice avec d'un côté la justice par les Hommes, de l'autre, la justice par les dieux dont le dénouement est celui des pratiques ésotériques et magiques qui complètent les rendus de la justice chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*.

I- LES TRADITIONS ORALES COMME ASSISES DE LA JUSTICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES *NGOH NI NSONGO*

Des nombreuses définitions de la tradition orale, l'on peut retenir celle énoncée par l'historien Diouldé Laya. Il reconnaît que « la tradition orale est l'ensemble de tous les types de témoignages transmis verbalement par un peuple sur son passé⁴ ». C'est dans ce contexte que l'usage du pluriel semble plus approprié aux énoncés pour exprimer les différentes composantes des traditions orales. Allant des contes, aux mythes en passant par les proverbes et devinettes, jusqu'aux récits épiques, l'oralité est le pilier de l'éducation dans les traditions africaines. Dans cette oralité, il y a toujours un enseignement à tirer. Une valeur à inculquer aux destinataires dans la société égyptienne ancienne et *Ngoh ni Nsongo*. Toutefois, les thèmes d'instruction dans les traditions orales sont plus fournis pour les mythologies, les contes et proverbes chez les Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. Les préceptes qui y émanent sont la morale, l'éthique, la justice etc⁵. Les traditions orales sont chez ces deux peuples, les lieux importants de l'enseignement à travers la parole vivifiante, visant surtout le triomphe du bien sur le mal. Les leçons qui en ressortent visent essentiellement à renforcer la communauté autour des valeurs

⁴ D. Laya, *La tradition orale : problématique et méthodologie des sources de l'histoire africaine*, Paris, UNESCO, 1972, p. 100

⁵ M. Fourgnaud, *Le Conte à visée morale et philosophique : De Fénelon à Voltaire*, Paris, Editions Classiques Garnier, 2016, p. 12.

humaines⁶. Ils se dressent tout de même en tant que socle sur lesquels se propulsent la notion de justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*.

Pour comprendre la pensée juridique et son sens chez les *Kmtyw* et les *Ngoh ni Nsongo*, il serait judicieux de s'intéresser aux origines de la notion de l'ordre et du désordre ; de la justice et de l'iniquité chez ces peuples. Partant des mythes cosmogoniques, légendes et contes chez les habitants de la vallée du Nil et les *Ngoh ni Nsongo*, l'on peut facilement relever que les causes de la quête exorbitante de la justice dans la vie des anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo* résident dans le souci de l'humanisme. De ces traditions orales, transparaisent d'incontestables leçons d'humanisme qui en principe, se dressent comme de véritables fondements de l'idée de justice chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*. Pour ce faire, nous convoquerons les mythes, contes et proverbes apparentés au Enseignements chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo* comme véritables assises de la pensée juridique chez ces derniers.

A- LES MYTHES NGOH ET D'OSIRIS COMME CADRE D'ORIGINE DE LA JUSTICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES NGOH NI NSONGO

Les mythes occupent une place fondamentale dans la pensée juridique des Egyptiens anciens et les *Ngoh ni Nsongo*. Ils exercent une influence dans le vécu quotidien des Hommes de ces deux peuples en tant que mémoire commune des légendes transmis par la tradition orale. Ils exposent à travers l'oralité, les exploits des dieux et fournissent une tentative d'explication des phénomènes naturels et humains (naissance du monde, Hommes, institutions etc.)⁷. Ils apportent surtout la lumière sur la naissance des phénomènes juridiques depuis la cosmogénèse. Ceci dit, dégager les fondements de la justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, c'est évoquer inexorablement les mythes d'Osiris⁸ et de Ngoh⁹ bien élaborés chez ces deux peuples.

Chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, les mythes sont très importants. Ils forment l'ensemble de la croyance de ces deux peuples. Par ailleurs, ils exposent distinctement les aventures des dieux et premiers Hommes. Celles-ci mettent aux prises les dieux primordiaux à travers un combat cosmique des « dieux du bien » garants de l'ordre contre ceux « du mal »

⁶ M. Hima, « L'éducation à travers le conte », *Notre librairie n° 107*, 1991, pp 38-40.

⁷ *Dictionnaire universel*, Paris, 1999, p. 817

⁸ C. Jacq, *La légende d'Isis et d'Osiris : ou la victoire de l'amour sur la mort*, Paris, Maison De La Vie Editeur, 2010.

⁹ S. E. Koge, *The tradition of a Bakossi people*, Sopecam, 1986, p.22.

fauteurs de troubles et du désordre, bref, $\overline{\text{m}}\text{3}t$ (Maât) contre $\overline{\text{jsf}}.t$ (*isefet*)¹⁰. Matériellement, les séquences de batailles mythiques présentent la victoire de l'ordre sur le chaos pendant la cosmogénèse¹¹. La succession de cette victoire du bien contre le mal sera entérinée par les premiers Hommes qui, eux-aussi, auraient vaincu le mal et la mort¹². Dans cette perspective, dans la pensée égyptienne et *Ngoh ni Nsongo*, ces premiers Hommes ou ancêtres primordiaux deviennent des dieux de par leur victoire qui est semblable à celle des dieux. Ce statut rapprochant les ancêtres des dieux est ce qui explique leur implication dans la justice chez les *Kmtyw* et les *Ngoh ni Nsongo*. Pour ce faire, un bref rappel de ces mythes chez les anciens Egyptiens et *Ngoh Ni Nsongo* devient une nécessité afin de relever l'éthique et l'humanisme qui y transparaissent en tant que fondements de la justice inhérente à la tradition orale.

1- L'humanisme dans les mythes d'Osiris et *Ngoh* comme référence de la justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*

a- De la conception cosmogonique d'Héliopolis au mythe d'Osiris : Une victoire de l'ordre sur le désordre

Le mythe cosmogonique de l'école d'Héliopolis relate qu'au début, il n'existait qu'une étendue aqueuse et inerte appelée *Noun*, dont les énergies chaotiques contenaient les formes potentielles de la vie de tous les êtres vivants. L'événement qui marqua d'après les prêtres héliopolitains¹³ la naissance du monde fut l'apparition de la première terre qui émergea des eaux du *Noun*. De cette butte primordiale naquit Atoum-Rê, le premier dieu. Ce dernier jouissait des pouvoirs divins comme la parole réalisatrice ou *Chou* $\overline{\text{3}}m$ $\overline{\text{P}}$, conception intellectuelle $\overline{\text{M}}\overline{\text{A}}\overline{\text{S}}\overline{\text{J}}$ (*Sia*) et la magie $\overline{\text{h}}\overline{\text{k}}\overline{\text{3}}$ (*Héka*). Grâce à ces pouvoirs, Atoum-Rê créa le monde et y institua l'ordre afin de pérenniser à jamais son œuvre. Cet ordre était incarné

¹⁰ M-A Mombo, « Les victoires du divin selon l'Égypte ancienne : Une relecture des textes funéraires égyptiens (2563-1085 av. J.-C.) », *Revue du CAMES - Nouvelle Série B*, Vol. 009 n° 2007, Université Marien Ngouabi Brazzaville-Congo, pp 93-113.

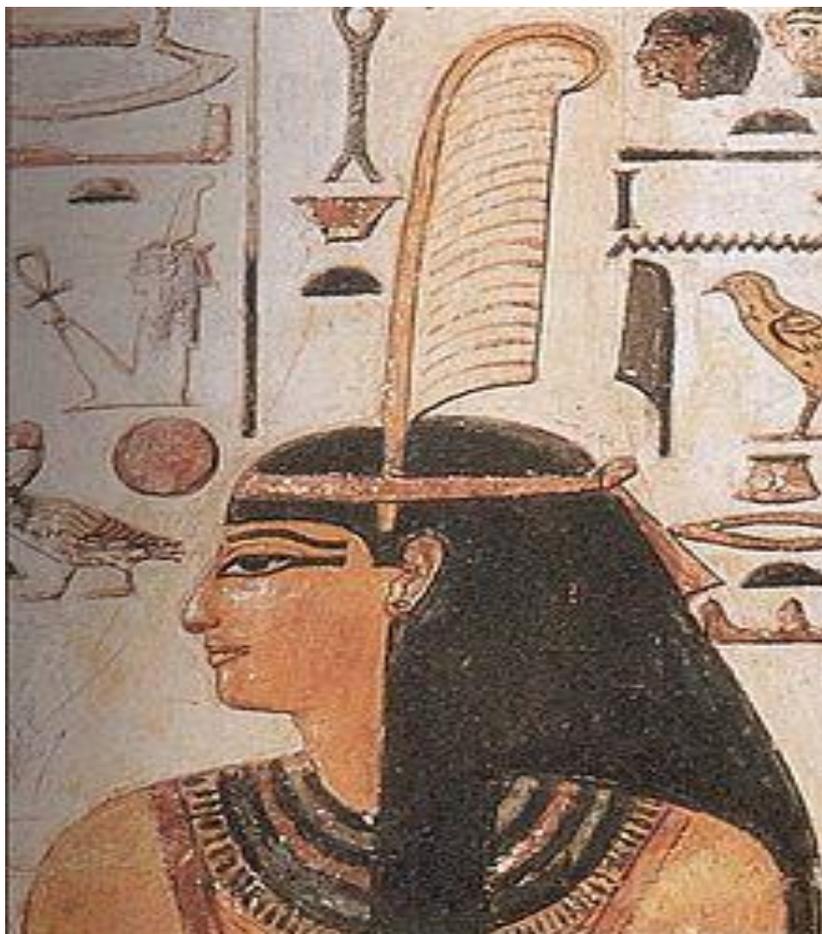
¹¹ U. Bianchi, « Seth, Osiris et l'ethnographie », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 179, fasc. 2, avril-juin 1971, Paris, Armand Colin, pp. 113-135

¹² Mombo, « Les victoires du ... », p. 195

¹³ E. Jünger, *Héliopolis, vue d'une ville disparue*, Paris, Bourgois, 1975

par la déesse  *m.ȝt* (*Maât*), fille de  *re* (*Râ, ou Rê*) (photo n° 32). C'est elle qui devient symboliquement la garante de l'ordre et du principe de ce même ordre.

Photo n° 32: La déesse Maât



Source : <https://fr.wikipedia.org/wiki/Ma%C3%A2t>, consulté le 24 septembre 2020

Notons que dans la vision égyptienne ancienne, l'ordre était constamment menacé par les potentielles forces du mal contenues dans Noun. Dans le souci d'éviter un éventuel retour au chaos primordial, l'observation des principes édictés par  *Tm(w)* (Atoum) à travers sa fille, la déesse Maât était importante¹⁴.

Dans la constance de son œuvre de création, Atoum-Rê, dieu primordial, décida de se multiplier et donner corps aux premiers personnages humains. Les versions à cet effet ne sont

¹⁴ F. Schwarz, *Maât- Égypte, miroir du ciel*, Paris, Éditions des 3 Monts, 2009, p. 45

pas toutes les mêmes. Pour certains comme Susanne Bickel¹⁵, Atoum-Rê se serait masturbé. De sa semence androgyne, seraient nés  *Tfnwt, Tefnout*, la déesse de l'humidité et *chou*  *Šw Chou*, dieu de l'air. Pour d'autres comme Christiane Zevie-Coche¹⁶, Atoum-Rê aurait procédé par l'éternuement. De celui-ci, sorti le crachat qui donnait corps à *chou* et *Tefnout*. Une dernière version explique qu'il aurait pris sa semence dans la bouche. En la recrachant, *Chou* et *Tefnout* seraient nés. Nous déduisons tout simplement qu'Atoum, ayant émergé du Noun avec des pouvoirs magiques  *Hk3, Héka* et son intelligence  *Sj3 (Sia)* aurait utilisé les formules dont lui seul savait les procédés et personne d'autre. Ceci en raison de ce qu'il est le tout premier dieu de la création qui n'a par ailleurs eu aucun témoin pendant la cosmogénèse pour reprendre Bremner-Rhind, cité par S. Sauneron et J. Yoyotte¹⁷. Un rituel magique, écrit sur un papyrus datant du IV^e siècle avant notre ère, décline une véritable litanie centrée autour de ce concept de l'inexistence de témoin en ces termes :

Quand je me fus manifesté à l'existence, l'existence exista. Je vins à l'existence sous la forme de l'existant, qui est venu à l'existence lors de la Première Fois. Venu à l'existence sous le mode d'existence de l'existence, j'existais donc et c'est ainsi que l'existence exista, car j'étais antérieur aux dieux antérieurs que je fis...¹⁸

Chou et *Tefnout* explorèrent le Noun. Atoum-Rê ne les voyant pas revenir, pensa qu'ils étaient perdus. Il envoya alors à leur recherche son œil divin, une puissance brûlante considérée comme la fille du dieu Soleil. La déesse revint avec *Chou* et *Tefnout*, et les premiers êtres humains furent formés par les larmes « de joie » qu'Atoum-Rê versa pour avoir retrouvé ses enfants.

De l'union sexuelle de *Chou* et *Tefnout* naquirent  *Gb (Geb)*, le dieu de la Terre, et  *Nout*, la déesse du Ciel. Ces derniers étaient irrésistiblement attirés l'un vers l'autre si bien que *Nout* fut fécondée par *Geb* mais leurs enfants ne pouvaient pas naître par le fait que *Nout* et *Geb* était toujours entrelacés. Afin de donner naissance aux enfants pour pérenniser la postérité, leur père *Chou* décida de les séparer. Il souleva la déesse du Ciel *Nout*

¹⁵ S. Bickel « Temps liminaires, temps meilleurs ? Qualifications de l'origine et de la fin du temps en Égypte ancienne », in V. Pirenne et Ö. Tunca (éds), *Représentations du temps dans les religions. Actes du colloque organisé par le Centre d'histoire des religions de l'Université de Liège*, Liège 2003, p. 43-53

¹⁶ C. Zivie-Coche « Conférence de Mme Christiane Zevie-Coche », *Annuaire, Tome 104*, Ecole Pratique des Hautes Etudes, section des sciences religieuses, 1995, pp. 179-189.

¹⁷ S. Sauneron et J. Yoyotte, « La naissance du monde selon l'Égypte ancienne », in : *La naissance du monde (Sources Orientales, 1)*, Paris, 1959, p. 17-92.

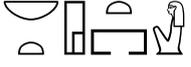
¹⁸ Sauneron et Yoyotte, *Naissance du monde...*, pp. 49-50.

au-dessus de la terre créant ainsi un espace où les créatures pouvaient vivre et respirer (les enfants ou la postérité), (photo n° 33).

Photo n° 33: Papyrus daté du XIe-Xe siècle av. J-C représentant Nout étirant son corps au-dessus de son frère Geb.



Source : Anonyme, « Histoire », *Ça m'intéresse, Hors-série n°1*, juillet-août 2015, p.24

Une autre version explique que *Chou* ne voulait pas que ses enfants soient autant attirés l'un vers l'autre. Il les sépare alors. *Nout* en résistant, se tend en arc de cercle en s'appuyant sur son frère. Ce dernier tenta en vain de la rejoindre, et ses élans amoureux provoquent de violents tremblements de terre, créant les montagnes et les plis de la croûte terrestre. *Nout* enfanta deux paires de jumeaux,  *Wsjr* (Osiris) et  *ꜥs.t* (Aset ou Isis) puis  *Swth* (Seth) et  *Nb.t-ḥw.t* (Nephtys)¹⁹. Par la suite, Osiris épouse sa sœur Isis²⁰. En cadeau de mariage, il reçoit l'Égypte fertile. Par ailleurs, Osiris étant l'aîné, il était celui qui était destiné à régner sur l'Égypte. Son frère *Seth* qui recevait le désert en héritage de son père en était mécontent et très jaloux contre Osiris qui reçut la partie fertile²¹. De cette jalousie, la famille

¹⁹ B. Mathieu, « Du conflit archaïque au mythe osirien », *Droit et cultures* [En ligne], n°71, 2016, URL : <http://journals.openedition.org/droitcultures/3749> , consulté le 29 mai 2020.

²⁰H. Kerillis, *Mythologie et Histoires de toujours : Isis et Osiris*, Paris, Hatier, 2018.

²¹ C. Lavaquerie-Klein et F. Grattery, *La fabuleuse histoire de Seth et Osiris*, Paris, Bayard jeunesse, 2017.

divine va connaître de nombreuses aventures ou séquences qui vont s'apparenter à une sorte de retour vers le chaos. Nous évoquons notamment le célèbre mythe d'Osiris dont la séquence du non-respect des lois, règles ou consignes établies par le père divin *Geb* aurait conduit à un affrontement entre les premiers humains dont Osiris, Seth et Horus (fils d'Osiris et Isis). Ce conflit qui met au prise les premiers hommes fait déjà transparaître deux éléments qui défendent la pérennité de l'œuvre et vœux d'Atoum-Rê à savoir la haine et le non-respect des assignations divines.

Seth, jaloux du statut et des privilèges que les dieux accordaient à Osiris, voulut le tuer. Il complota contre lui. Il organisa un banquet où il avait placé un magnifique coffre qu'il avait fait fabriquer par ruse à la mesure du corps d'Osiris. Seth déclara au banquet qu'il offrirait le magnifique coffre à celui qui, en s'y couchant, le remplirait parfaitement. Lorsque Osiris s'y étendit, Seth rabattit rapidement le couvercle, le cloua, et le jeta dans le Nil. Désespérées, Isis et Nephtys vont se mettre à la recherche du corps de leur époux et frère. Le corps est retrouvé dans le fleuve Phénicie²². Elles le dissimulaient dans les papyrus du Delta du Nil. Seth découvrit la cachette. Pour éviter qu'on puisse retrouver à nouveau la dépouille d'Osiris, Seth découpait le corps de celui-ci en 14 morceaux qu'il disséminait dans tout le pays. À la suite de son forfait, il usurpa le trône d'Osiris et devint dirigeant de l'Égypte. En revanche, Isis folle d'amour et de douleur à la suite de la mort d'Osiris, veut retrouver les morceaux du corps de son époux. Dans sa détermination, elle retrouvait les parties les unes après les autres, les reconstituait peu à peu et fabriquait ainsi la première momie²³. Isis pleurait Osiris toujours en compagnie de Nephtys sous les chœurs des louanges en ces termes.

J'ai purifié ma bouche. J'ai mâché du natron
 Je me suis encensée avec de l'encens posé sur la flamme
 Je suis pure, lustrée et encensée,
 Par le natron venu d'El Kab
 Par l'encens venu de Pount
 Par le parfum de l'œil d'Horus.
 Qu'elles sont pures les transfigurations d'Osiris !
 Qu'elles sont belles les transfigurations d'Osiris !
 Qu'elles sont magnifiques les transfigurations d'Osiris !
 Isis : viens vers celle qui t'aime !
 Viens vers ton épouse.
 Viens vers ta femme ! Ô toi qui es évanoui,
 Viens vers la maîtresse de ta maison.
 Je suis ta sœur bien-aimée, ne t'éloigne pas de moi !²⁴

²² D. Anne-Sophie « L'épisode gible » chez Plutarque », *A contrario*, Vol.3, 2005, pp. 28 à 44.

²³ C. Marie-Laure, « Guérir d'Osiris », *Cahiers jungiens de psychanalyse* n° 101, 2001 pp. 71-86

²⁴ S. Schott, *Chants d'amour de l'Égypte ancienne. Trad. de l'allemand par P. Krieger*, Paris, A. Maisonneuve, coll. « L'Orient Ancien illustré », 1956, p.162.

De cette séquence du Mythe, l'on peut faire ressortir l'usurpation du trône d'Osiris par Seth qui est un non-respect au « testament des parents » traduisant le désordre dont le seul fait de justice puisse rétablir l'ordre. L'on peut aussi déduire l'injustice à partir du moment où Seth d'ôte la vie à Osiris. Cette situation s'apparente à une injustice manifestée par la cessation de l'œuvre d'Atoum. Bref l'ordre des choses établi par Atoum. Toutes ces situations chaotiques sont ce que l'on qualifie d'injustice.

Dans le but de redonner la vie à son mari, elle implorait la puissance du dieu Anubis. Celui-ci, à travers un jeu de formules magiques conjugué à la puissance d'Isis redonneront vie à Osiris²⁵. Dans le souci d'œuvrer pour le prolongement des vœux de Dieu, le démiurge Atoum-Rê (pérenniser la vie), Isis et Osiris vont s'accoupler pour donner vie à  Hr (Horus), le dieu à tête de faucon²⁶. Plus tard, ce dernier, le fils d'Osiris et d'Isis, vengea son père. Il tua Seth après plusieurs épisodes de combat et se vit reconnaître le trône d'Égypte²⁷. Depuis ce jour-là, Seth reçut des dieux, la part sombre du monde ; celle du mal. Osiris quant à lui, hérita le règne sur le royaume des morts²⁸. La quête de la vie éternelle au royaume d'Osiris est la logique qui motive les anciens Egyptiens à pratiquer la justice dans leurs faits et gestes sociaux. D'où l'humanisme, la vérité et l'obéissance bref *Maât* comme fondements de la justice dans l'univers égyptien ancien singulièrement repris dans le Mythe Ngoh chez les *Ngoh ni Nsongo*.

b- Mythe Ngoh chez les *Ngoh ni Nsongo*

Le mythe de Ngoh est connu dans les traditions orales des *Ngoh ni Nsongo*. Il est repris par l'Anthropo-historien camerounais Edjedepang Koge dans son livre ' *The tradition of a Bakossi people* ' ²⁹. Par ailleurs, l'administrateur colonial au nom de Conquéreau rapporte ce mythe dans un rapport de sa tournée au village Nsong à Mouamenam en 1943³⁰. Le mythe relate que, le peuple *Ngoh ni Nsongo* est la descendance des ancêtres-frères éponymes NGOH et NSONGO. Toutefois, c'est le mythe concernant NGOH qui semble plus intéressant en raison de son élaboration relativement plus étayée. Outre les travaux de Samuel Edjedepang Koge, le rapport de l'administrateur colonial, nous-nous sommes renseigné auprès des patriarches *Ngoh ni Nsongo* qui nous ont davantage informé sur le mythe de Ngoh. Des données reçues auprès

²⁵ Jacq, *La légende d'Isis...* p. 24.

²⁶ C. Froidefond *Isis et Osiris par Plutarque*, Paris, Les Belles Lettres, 1988.

²⁷ Source le combat entre seth et Horus

²⁸ B. Mathieu "Quand Osiris régnait sur terre", *Revue Égypte n°10*, 1998

²⁹ S.N Ejedepang Koge, *The tradition of a Bakossi people*, Sopecam, 1986

³⁰ P. Keba, « Problématique de l'identité culturelle Ngoh et Nsongo », <http://www.peuplesawa.com/fr/bnnews.php>, consulté le 14 décembre 2020

du patriarche Abel Ngoupa³¹, lors de nos investigations dans le cadre de la rédaction de notre mémoire de Master en Histoire, nous semble plus édifiante. Selon le patriarche du village Mboanké, Ngoh et Nsongo sont deux frères. Ngoh serait l'aîné qui, lors d'une partie de chasse dans le territoire du Manengouba rencontra Sumediang qu'il prit pour épouse. Ces derniers vivaient maritalement et en communauté de personnes dans la région du Manengouba. Pendant qu'ils vivaient paisiblement leur vie dit le patriarche, ils reçurent un jour, la visite d'une femme au nom de Ngwaté-Kaah.

Le patriarche précise que cette dernière était à la quête d'hospitalité, car elle souffrait de la dermatose ou la « gale » et personne n'osait lui accorder asile dans la région du Manengouba. Néanmoins, Ngwaté-Kaah reçue du couple Ngoh un accueil chaleureux suivi d'une hospitalité inédite. La nuit tombée, cette dernière révéla aux « bons samaritains » qu'il surviendra dans la région un déluge et qu'ils seront par conséquent les seuls survivants. Celle-ci leur précisait que depuis qu'elle parcourt la région du Manengouba, elle est rejetée partout et par tous. Très tard dans la nuit, Ngwaté-Kaah demanda à faire ses besoins à *éyou* mieux au W.C³² situé derrière la case à coucher du couple Ngoh. Ngwaté-Kaah étant allé derrière la maison, celle-ci ne reviendra plus jamais : elle avait disparu. Subséquemment à son annonce prophétique, l'averse se concrétisa et seul le couple échappât au déluge. Après le déluge, le couple Ngoh-Sumediang va engendrer huit fils dont Asume-Ngoe, Ngube-Ngoe, Mukunda-Ngoe, Ehah-Ngoe, Anon-Ngoe, Ngele-Ngoe, Ngem-Ngoe, Ekan-Ngoe.

De cette partie du mythe, nous pouvons mentionner que l'acte d'amour pour le prochain manqué des populations de la région du Mont Manengouba, était la cause de l'averse qui leur coûta la vie et leur valut la mort. Il ressort que le couple mythique Ngoh et Sumediang survécurent en raison de leur philanthropie qui fait transparaître un certain humanisme résolu par les dieux. Au demeurant, l'humanisme se dresse comme cadre de référence pour la conduite quotidienne des Hommes en société chez les Négro-Africains en générale et les *Ngoh ni Nsongo* en particulier.

Une autre version du mythe à nous relaté par madame Ebené née Yaka Jacqueline précise que, l'ancêtre Ngoh du peuple éponyme est originaire des abords des lac Manengouba. Suivant notre informatrice³³, Ngoh serait allé chasser en direction du « lac mâle ». Il avait laissé à la maison sa femme Sumediang. Lors de son périple de chasse, Ngoh va rencontrer une antilope

³¹Entretien avec Abel Ngoupa, 90 ans environ, Sage du village Mboanké, Mbouroukou, 22 Aout, 2014.

³²Lieu d'aisance, latrines se dit Water-Closet en abréviation W.C et *éyouh* ou encore *mbi ndeeh*, derrière la maison en langue Mbo.

³³ Entretien avec Jacqueline Yaka 79 ans, cultivatrice, Ekanang le 25 aout 2019

qu'il poursuivit jusqu'au cratère du lac. A fleur de ce cratère, l'antilope freina brusquement de sa course. Aussitôt, Ngoh dans sa course effrénée pour capturer sa proie, va d'un bon plongeur sur l'animal. Les deux êtres vont dégringoler de la gorge du cratère et vont se retrouver dans les eaux profondes du lac mâle. D'après l'imagerie des *Ngoh ni Nsongo*, le lac est le biotope où se manifeste les formes de vie dualiste. D'un côté, les génies et dieux du bien. De l'autre côté, ceux du bien³⁴. Notre informatrice continue en précisant qu'il leur a été rapporté par leurs parents qu'au moment où Ngoh atteignit le fond du lac, celui-ci sera immédiatement reconnu par ses aïeux qui y habitaient. Ceux-ci lui dirent qu'ils ont envoyé sur terre ; un émissaire (l'antilope) l'appeler en raison de sa philanthropie vis-à-vis de Ngwatté Nkaah qui, elle-aussi était une envoyée du monde des dieux. Ils précisaient que le but de leur appel était de lui faire échapper au déluge qui aura lieu sur terre. Pour cela, Ngoh y restait pendant trois jours. Au sorti du lac mâle, Ngoh constata qu'il eut déluge sur terre car les lieux étaient déserts. Suite à ce déluge, Ngoh devint un errant qui n'avait point de compagnon. Mais les dieux qui habitèrent le fond des eaux du Manengouba vont faire émerger la femme de Ngoh ; Sumediang, afin de repeupler la région du Manengouba mieux la terre. Déambulant çà et là à la recherche des moyens de survie dans la région du Manengouba (photos n° 34, 35, 36 et 37), Ngoh va faire la rencontre de son épouse au village Nsong par Mouamenam suivant la version du mythe récit rapporté par Conquéréau l'administrateur français en tournée à Mouamenam en 1943.

³⁴ C. Mbah, « Sacrifice de l'animal dans les sociétés africaines précoloniales : Le cas du peuple Mbo à la lumière des Egyptiens anciens », Mémoire de Master en Histoire, Université de Yaoundé 1, 2017, p. 35

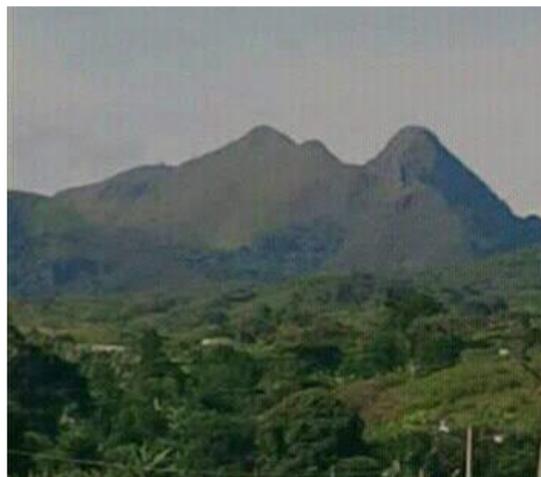
La région du Manengouba

Photo n° 35: Lac mâle du Manengouba



Sources : Cliché Cédric Mbah,
Manengouba le 15 Novembre 2020

Photo n° 34: Mont Manengouba



Sources : Cliché Cédric Mbah,
Manengouba le 15 Novembre 2020

Photo n° 37: Lac femelle du Manengouba



Sources : Cliché Cédric Mbah,
Manengouba le 15 Novembre 2020

Photo n° 36: La grande cour de la région du Manengouba



Sources : Cliché Cédric Mbah,
Manengouba le 15 Novembre 2020

Comme le mythe d'Osiris, celui de Ngoh présente des épisodes d'une justice divinement rendue à l'égard de la vision que Seth avait d'Osiris. Cette même justice est celle que les dieux du fond du lac ont rendue aux populations de la région du Manengouba suite au comportement inhumain vis-à-vis de Ngwaté-Nkaah. Cette justice rendue par les dieux mythiques avait le réel

souci d'humaniser le monde à travers une vision endrocentrée des faits et gestes des humains. En somme, les mythes chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, exposent bel et bien que l'injustice, la haine contre le prochain sont source de désordre. Celui-ci appelé  *jsf:t (isfet)* chez les anciens Egyptiens et *mpoungou* chez les *Ngoh ni Nsongo* est le tremplin de l'arrêt du projet de Dieu pour Hommes à savoir, l'harmonie, l'ordre, la justice etc³⁵. Pour éviter cela, les Hommes vont s'atteler à mettre en place un cadre contraignant pour maintenir l'ordre. C'est la justice à travers le droit coutumier chez les *Ngoh ni Nsongo* et la Maât chez les anciens Egyptiens en référence aux mythes qui, dans cette perspective, se dressent comme de véritables fondements de la notion de justice chez ces deux peuples Négro-Africains. D'autres traditions orales vont mettre en exergue l'humanisme voulu par les dieux. C'est l'exemple des contes, les proverbes et Enseignements qu'il convient d'étudier pour faire ressortir les principes moraux et fondements de la justice chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*.

2- La pédagogie des contes, proverbes et Enseignements comme sources du droit chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*

Rappelons que le conte, les proverbes qui s'apparentent aux Enseignements sont des genres narratifs oraux qui exigent forcément la présence d'un orateur et d'un auditoire. Cette situation oblige par moment l'orateur de transmettre un enseignement ou une éthique en fonction de la situation et le récit convoqué. Celui-ci s'attelle très souvent à la répétition des propos de forte formulation afin que ceux des auditeurs qui étaient distraits puissent se rattraper et surtout de permettre aux jeunes de retenir ou de mémoriser facilement les interdits saillants des contes et proverbes. Grâce au phénomène de transposition de l'histoire racontée dans le conte, de la vérité qui transparait des proverbes, la morale pourrait être saisie et comprise par l'auditeur. Celui-ci va alors adhérer au message et aux valeurs portées par les récits qui lui sont professés. C'est dans cette perspective que les contes, proverbes et Enseignements vont servir de cadres de références de la notion de justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*.

a- L'éthique des contes comme assises de la notion de justice chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*

Étymologiquement, le mot conte vient du verbe « conter » qui signifie « faire un récit. »³⁶ Traditionnellement, un conte est un récit oral, une histoire que l'on raconte à voix haute et qui se transmet de génération en génération. On le retrouve de tous temps chez les peuples

³⁵ Guilhou et Peyré, *La mythologie égyptienne...*, pp. 36-37.

³⁶ V. Propp, *Morphologie du conte*, Paris, Seuil, 1970, p.3

négro-Africains notamment chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. Le conte fait partie du folklore collectif et un même récit peut avoir plusieurs versions selon comment, où et quand il a été raconté³⁷. Il explore des thèmes variés, le merveilleux, les histoires des animaux personnifiés, les rendues de justices, les acteurs et formes de justice etc. À en croire la définition de Jean Cauvin, le conte est la « manifestation de la société orale qui se présente sous la forme d'un texte constitué d'une succession de phrases ayant une situation initiale, une situation finale et entre les deux, une certaine évolution et des éléments divers³⁸ » et « contenant un grain de vérité³⁹ » pour reprendre Mamby Sidibi cité par N. Bikoi.

Comme tout récit pédagogique, le conte a une morale cachée. Il s'attèle spécifiquement d'opposer le bien et le mal de façon manichéenne afin d'exposer la victoire des forces du bien comme la voie à suivre⁴⁰. Dans les contes, les bonnes valeurs triomphent toujours. Par contre, les méchants sont vaincus ou perdent tout et finissent malheureux. Subséquemment, que l'univers du conte soit enchanteur ou effrayant, les standards pédagogiques restent, presque, si ce n'est toujours, les mêmes⁴¹. Pour illustrer la victoire du bien sur le mal ou encore de la justice sur l'injustice, nous convoquons le conte de l'Oasien chez les anciens Egyptiens et le conte de la cuillère perdue. Il est également connu sous le titre de « la cuillère cassée » chez les *Ngoh ni Nsongo*.

La cuillère cassée

C'est l'histoire d'un petit garçon qui vivait chez son père et sa marâtre. Cette dernière avait une fille, c'est à dire la demi-sœur du garçon. La mère du jeune garçon était morte et il vivait vraiment malheureux bien qu'ayant encore son papa. En effet, la marâtre faisait preuve d'une grande méchanceté à l'égard du pauvre garçon. Un jour, sa marâtre l'envoya à la rivière faire la vaisselle. Et ce dernier eu la malchance de casser une cuillère sans le vouloir. Pris de frayeur, il se mit à pleurer, car il savait ce qui devait l'attendre à son retour à la maison.

Une fois arrivé chez lui, il dit à sa marâtre qu'une cuillère était cassée. Sa marâtre, furieuse, le chassa de la maison, et lui dit de ne revenir qu'avec une cuillère neuve.

Le garçon sortit de la maison, sans eau, sans nourriture, et sans savoir où il devait aller. Il se dirigea vers la forêt, marcha des jours et des nuits, mangea ce qu'il trouvait. Il ne dormait presque pas. Un jour, en marchant, il vit une maison au loin dans la forêt et décida de s'y rendre. Il y entra, vit une vieille femme toute sale, la salua, et lui demanda s'il pouvait se reposer. La vieille dame, toute éberluée et surprise, lui demanda ce qu'il faisait tout seul dans la forêt. Tout en pleurant, le garçon lui raconta son histoire. La femme le prit par la main et essaya de le calmer. Elle lui donna ce qu'elle avait comme nourriture. Le garçon lui demanda par la suite s'il pouvait aller lui chercher de l'eau à boire à la rivière. La vieille dame lui dit oui, il prit donc unealebasse

³⁷ E. Cosquin, *Contes populaires de Lorraine, comparés avec les contes des autres provinces de France et des pays étrangers*, Paris, Éditions Philippe Picquier, 2003.

³⁸ J. Cauvin, *comprendre les Contes*, Paris, les Classiques africaines 1972, p.11

³⁹ F.N, Bikoi, *Le français en seconde*, Paris, Edicef, 1999, p. 109

⁴⁰ C. Bremond, « Les Bons récompensés et les Méchants punis », in C. Chabrol (éd.), *Sémiotique narrative et textuelle*, Paris, Larousse, 1973, p. 96-121

⁴¹ M. Tessoah « *Les contes égyptiens anciens et les contes de l'Afrique subsaharienne : essai d'une analyse comparée* », Master en littérature et civilisations africaines, Université Yaoundé 1, 2011

et se rendit à la rivière. Il revint avec laalebasse pleine d'eau. Par la suite, il balaya la maison de la femme, fit à manger, lui lava les pieds, bref il essaya de mettre la maison de la vieille dame en état.

Après s'être assez reposé, vint le temps de partir, car il fallait bien trouver sa cuillère. Le garçon se leva et dit au revoir à la vieille dame. Mais celle-ci le retint et lui donna certaines consignes.

Tu vois mon petit, lui dit-elle, te voilà qui part à la recherche de la cuillère. Ecoute bien ce que je vais te dire. Lorsque tu marcheras, à un certain moment, tu verras six boules au sol, toutes extrêmement fragiles. Il ne faudra pas que tu aies peur. Les trois premières te diront : « prends-nous, prends-nous », et les trois autres te diront : "ne nous prend pas, ne nous prend pas". Alors ce que tu feras, c'est que tu prendras les trois dernières, as-tu bien compris ?

L'orphelin lui répondit par un oui de la tête.

Il salua la dame, et lui dit au-revoir. Il sortit de la maison et se mit encore à marcher pendant des heures, et puis subitement, il vit les boules. Il entendit alors leurs supplications et il se rappela les recommandations de la vieille dame. Il prit alors celles qui lui disaient "ne nous prend pas".

Il marcha ensuite pendant des heures et jusqu'à ce qu'il casse la première boule. De celle-ci, sortit des armes. Il ne comprit pas, mais les ramassa. Quelques heures plus tard, il cassa la deuxième boule. Il en vit alors sortir des animaux sauvages de la forêt prête à le dévorer. Sans réfléchir, il les tua avec les armes de la précédente boule. Il se décida alors à casser la dernière boule et grande surprise, il vit surgir une grande et belle demeure, luxueuse, vraiment belle, avec une très belle cuisine et dans la cuisine, des cuillères en or.

Le garçon prit donc une cuillère et alla la donner à sa marâtre. Lorsque celle-ci le vit, toute éberluée et désagréablement surprise, elle ne comprit rien, car elle le croyait mort. Elle devint jalouse de cet exploit du garçon.

Elle appela sa propre fille, l'envoya à la rivière et lui recommanda de casser volontairement une cuillère.

La petite alla à la rivière, fit exprès de casser la cuillère, rentra à la maison et dit à sa maman qu'une cuillère était cassée. Sa maman la chassa alors de la maison en lui demandant de ne revenir que lorsqu'elle aura trouvé une cuillère neuve.

Tout comme le garçon, la petite marcha dans la forêt, pendant des heures et des nuits. Soudain, elle aperçut la maison que le garçon avait vu. Elle s'y rendit et vit la même vieille dame. La petite n'eut pas la même attitude que le garçon, au contraire ! Elle ne daigna pas saluer la vieille dame sous prétexte qu'elle était sale, et ne voulut pas s'asseoir, pour les mêmes raisons. Elle finit par demander à la dame pourquoi elle était si sale !

La dame ne répondit pas à la question, mais elle voulut lui offrir son hospitalité. La petite refusa et décida de repartir aussitôt. La vieille dame lui donna malgré tous les mêmes recommandations qu'au garçon : elle lui parla des six boules qu'elle rencontrerait, et lui dit celles qu'elle devrait prendre et celles qu'elle ne devrait pas prendre.

Mais la petite ne voulut rien savoir des recommandations de cette dame sale. Elle reprit donc sa route et fit comme bon lui semblait. Lorsqu'elle tomba sur les six boules, elle prit justement les boules qui disaient "prenez-nous".

Peu après, elle cassa la première boule et tous les animaux de la forêt se jetèrent sur elle et la mangèrent.

La maman de cette fille attendit pendant les années et ne vit pas revenir sa fille. Elle comprit que celle-ci ne reviendrait jamais et qu'elle était sûrement morte.

Prise de honte, elle se rendit chez le garçon et lui demanda comment il avait fait pour trouver sa cuillère. Bien élevé comme il était et ne sachant pas que cette marâtre avait aussi envoyé sa demi-sœur à la recherche d'une cuillère, ce dernier lui raconta toute son histoire. La marâtre se sentit humiliée, malheureuse et pleura toute sa vie durant.

Quant au garçon, il se maria, forma une très grande famille et s'occupa malgré tout de son père⁴²

De ce conte à forte valeur pédagogique il ressort que, le non-respect des consignes et principes de justice sont le contraire du plan divin. Il renseigne sur le fait que, même si les humains décident avec adversité sur le sort des plus vulnérables, la justice divine ou naturelle se rendra tôt ou tard d'elle-même. C'est ce que fait ressortir le conte par la justice « naturelle » qui est rendue par le divin en faveur de l'orphelin. Par contre, la marâtre qui était injuste et inhumain vis-à-vis de l'orphelin devint la victime de la colère des dieux en passant de vie à trépas. Ainsi, pratiquer la justice chez les *Ngoh ni Nsongo*, c'est observer les lois et interdits qui accomplissent l'ordre social, gage de la vie, suivant le plan divin depuis les origines du monde. Au demeurant, l'humanisme synonyme de respect de la dignité humaine, de la promotion de la vie vivement recherché par les dieux est tout de même traité par ce conte. Dans cette logique, les préceptes issus des contes chez les *Ngoh ni Nsongo* se dressent de ce fait comme base de référence ou fondement de la notion de justice qui s'attèle à l'encadrement et la sanction des déviations sociales. Elle place l'Homme au centre des actions et le considère comme finalité dans le rendu de la justice équitable. C'est cette équité de la justice qui est reprise dans le conte de l'Oasien chez les anciens Egyptiens dont il convient de faire ressortir la substance.

En raison de la longueur du conte de l'Oasien, nous préférons le placer en annexe. Par contre, il est convenable de faire un bref résumé de ce conte afin d'en tirer les préceptes moraux qui y sont contenus. Ce conte est connu sous divers noms : Histoire d'un Paysan⁴³, Les Plaintes du Paysan (ou du fellah)⁴⁴, Le Paysan Éloquent⁴⁵, Le conte du Fellah Plaideur⁴⁶, Les neuf palabres du Paysan volé⁴⁷. En fait, rien ne prouve que cet oasien soit un paysan. Il peut tout aussi bien être un petit commerçant. Le texte s'évertue juste de présenter un homme de basse classe suivant la structure sociale de l'Égypte antique au Moyen Empire, période à laquelle on attribue le conte.

⁴²Anonyme, « La cuillère cassée (Conte camerounais) », <http://www.bonaberi.com/>, consulté le 25 février 2018. Ce conte est très souvent raconté chez les *Ngoh ni Nsongo* en plusieurs versions. « L'orpheline », « la fourchette perdue », « la vieille et la jeune fille » etc.

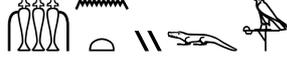
⁴³G. Maspero, *Contes populaires de l'Égypte ancienne*, Paris, E. Guilmoto (ed.), 1911, p. 12.

⁴⁴F. Vogelsang et H. Gardiner *Die Klagen des Bauern Literarische Texte des Mittleren Reiches I*, Leipzig, 1908.

⁴⁵P. Grandet, *Contes de l'Égypte ancienne*, Paris, Editions Khéops, 2005, p. 8

⁴⁶E. Suys, *Étude sur le Conte du fellah plaideur : récit égyptien du Moyen Empire*, Rome, Pontificio Istituto Biblico, 1933, p. 25.

⁴⁷G. Lefebvre, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve - Jean Maisonneuve successeur, 2003, p.45.

Il s'agit d'un ensemble de quatre manuscrits plus ou moins fragmentaires, mais qui se complètent heureusement l'un de l'autre⁴⁸ et dont aucun n'est postérieur à la fin de la XIIIe dynastie⁴⁹. Ce conte relate l'histoire de  *Hw(w)-n-Jnpw* (Khouninpou), un habitant de l'Oasis du Sel du Ouadi Natroun qui, se rendant dans la vallée du Nil pour troquer ses produits contre de nouvelles provisions est détroussé par un homme au service du Grand Intendant de la région de Nennésou (Hérakléopolis, à l'entrée de l'Oasis du Fayoum) capitale des souverains de la Xe dynastie. L'homme en question, appelé  *Nmty-nht* (Nemtynakht), lui cherche querelle, le bat et le dépouille de ses biens. Il abusait ainsi du son pouvoir pour s'approprier les ânes et la marchandise du Paysan qui décide alors de s'en remettre au grand intendant,  *Rnsy* (Rensy). Ce dernier, surpris par les talents d'orateur du paysan, informe le roi  *Hnty*. Khéty III. Celui-ci demanda de lui faire parvenir les propos de Khouninpou par écrit pour le distraire, tout en assurant discrètement la subsistance du plaignant et de sa famille. De fait, le pauvre Paysan devra s'y reprendre à neuf fois, en usant la rhétorique où il fait valoir les droits du pauvre et exalte le rôle divin du juge afin que la justice soit rendue de façon impartiale.

Si l'éloquence du Paysan sert de fil conducteur au récit, elle n'en constitue pourtant pas le but. Les neuf palabres de Khouninpou, constituent toute la notion de justice sociale (la Maât) qui est passée en revue dans ce conte. Pour Jan Assmann, ce texte constitue même un véritable « Traité sur la Maât⁵⁰ ». En effet, cette fameuse Maât, que l'on a tant de mal à traduire ou à rendre par un seul mot, est bien au cœur du récit car, ce que demande avant tout le Paysan, c'est que soit appliquée. La justice pour tous. Il exige qu'éclate la vérité, pour que cesse le mépris du faible, qu'il n'y ait plus d'avidité mais au contraire de la solidarité, et que le bon droit de chacun soit enfin reconnu. Cette belle idéologie de justice, inlassablement reprise dans le conte peut constituer un véritable fondement de la pensée juridique en Egypte antique. C'est le cas de cet extrait du paragraphe 337 traduit par Gustave Lefebvre qui insiste sur la justice.



⁴⁸ Ces quatre manuscrits sont préservés en plusieurs fragments sur papyrus : 1.- Pap. Berlin 3023 (B1) ; 2.- Pap. Berlin 3025 (B2) ; 3.- Pap. Amherst I = fragments de B1 ; 4.- Pap. Amherst II = fragments de B2 ; 5.- Pap. British Museum 10274 (= Pap. Butler 527, abrégé en Bt) ; 6.- Pap. Berlin 10499 (= Pap. Ramesseum A, abrégé en R)

⁴⁹ P. Guilloux (Le), « Le Conte du Paysan éloquent », *Cahiers de l'Association D'Égyptologie Isis n° 2*, Angers, 2005, pp 5-17

⁵⁰ J. Assmann, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, 1989, p. 35-55.

(nb m3^c.t ntj wn m3^c.t nt m3^c.t=f) , (nfr nfrt nfr rf)

« Fais la justice pour le maître de la justice dont la justice renferme la vraie justice, Quand ce qui est bien est bien, alors c'est bien ».

La répétition des propos centraux de la thématique du conte *nfr nfrt nfr rf nfr* crée alors un champ lexical de la justice qui a pour but d'attirer l'attention du destinataire qui doit en tirer des leçons.

L'histoire relatée dans le conte de l'Oasien se termine par la désapprobation du comportement de Nemtynakht et la restitution au Paysan, de ses biens. Outre le principe de la Maât et de son application (ou de sa non-application) par les juges que traite le conte, les thèmes les plus fréquemment abordés par le récit de Khouninpou au cours de ses neuf suppliques sont centrés sur la justice. Sa rhétorique évoque la balance en tant que symbole de justice et d'équilibre social.

Jw swt m3't r nhh h33=S m- 'jrr sj r hrt-ntr jw krs.tw

La justice est pour toute l'éternité, elle descend dans la nécropole avec celui qui la pratique

.f sm3 t3 jm=f n sjn.tw

Il est mis au tombeau et la terre s'unit à lui

rn=f tp t3 jw=f jw sh3.tw=f.hr bw- nfr.tp-hsb pw n mdw-ntr jn jwsw

(mais) son nom n'est pas effacé ici-bas et on se souvient de lui à cause du bien (qu'il a fait)

Dans l'univers égyptien ancien et *Ngoh ni Nsongo*, les contes jouent un rôle important en tant que cadre de référence de bonne conduite sociale. Ils sont contés et racontés pour servir de base pédagogique dans ces sociétés de traditions orales. Ils sont les repères sur lesquels se propulsent l'idée d'une société harmonieuse, car les Hommes y tirent les préceptes vitaux pour éviter certaines situations désastreuses qu'exposent très souvent les contes. C'est le cas des préceptes de justice qui émanent du conte de la cuillère perdue chez les *Ngoh ni Nsongo* et celui de l'Oasien chez les anciens Egyptiens. Cependant, à côté de celui-ci, vient habituellement se

greffer un autre genre narratif qui constitue un autre pan de repère pédagogique dans les sociétés de traditions orales. C'est le proverbe apparenté aux Enseignements chez les anciens Egyptiens. Ces deux piliers parmi tant d'autres sur lesquels repose la tradition orale mérite une attention en raison de son statut de référentiel qui fonde, tout comme le mythe et le conte, la justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*.

b- Les Enseignements chez les anciens Egyptiens et les proverbes *Ngoh ni*

***Nsongo* : cadre de référence des pratiques de la justice**

Chaque communauté humaine, chaque langue, voire chaque région du monde a ses proverbes. Ils sont souvent en rapport avec la manière de vivre en société. Un proverbe est une formule (une phrase), qui contient généralement une morale ou des conseils de bon sens⁵¹. Chez les *Ngoh ni Nsongo*, *Nguè-hén* est un court énoncé d'usage commun pour exprimer un conseil populaire, une vérité de bon sens ou d'expérience atemporelle. Il est l'apanage des sages chez les *Ngoh ni Nsongo*. Il est le creuset des recommandations sur lesquelles se fonde la notion de justice chez ce peuple⁵². Il s'apparente à quelque exception près, aux Enseignements qui sont chez les anciens Egyptiens, de véritables références en matière d'humanisme et de l'éthique sociale mieux de la justice.

Bien de proverbes *Ngoh ni Nsongo* abordent les thèmes qui confortent l'idée du bien-fondé de la justice en société. De ce fait, nous pouvons citer quelques proverbes sur lesquels la justice se fonde chez les *Ngoh ni Nsongo*.

- *Ni mbalè, okooh heum adi o nden heuh. Mbon ni njeu opeuh awon djeuh ndée*
« Avec la vérité (la justice), vous pouvez faire le tour du monde ; avec le mensonge (l'injustice), vous ne pouvez franchir le seuil de votre maison. »
- *Ebepi enonha keuh ndèéh awou-néneuh adjeuba*
« Celui qui sème l'injustice moissonne le malheur. »
- *Anoohn apoumièh heum adi atémpièeuh etoh*
L'oiseau vole en direction de sa poitrine. Comme pour dire que l'on ne trouvera la paie que sur la voie qu'il a choisi.
- *Mo awouh a bweh, achèéh*
Celui qui casse paye. Comme pour dire que Chacun assume les conséquences de ses propres actes

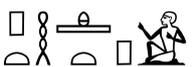
⁵¹ A. Streck *Les proverbes et la vie*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 5.

⁵² Entretien avec kouty Essoh, 62 ans, douanier retraité, Ekanang le 25 juillet 2020.

- *Edji ombeleu nkeeh, ndusu wola*

Quel que soit ce qui se passe de nuit, le lever du jour le rattrapera, comme pour dire que, tout acte d'injustice est toujours rattrapé par la justice quel que soit la durée

L'égyptologue Desroches-Noblecourt décrit la civilisation égyptienne ancienne comme « le premier humanisme au monde⁵³ ». Cette affirmation est justifiée par les Enseignements ou conseils oralement prodigués à la jeunesse en matière d'humanisme et d'éthique en Egypte antique⁵⁴. Ce sont des recueils de maximes et de préceptes éthiques qui abordent bien de thèmes à savoir : Comment se conduire en société ; l'importance de la famille, du culte funéraire ; du culte divin ; comment traiter un vulnérable ou un Homme de basse classe sociale etc⁵⁵. Pour comprendre les fondements de l'humanisme chez les Égyptiens, il est fondamentalement indispensable de faire ressortir, la portée juridique résultant des textes qui abordent de façon expresse la notion d'éthique, d'équité et de morale en Egypte antique. Nous pouvons dans cette perspective évoquer les Enseignements, les livres initiatiques etc.

Le premier texte qu'il conviendrait d'interroger dans cette perspective des fondements juridiques est l'Enseignement de Ptahhotep. L'on connaît essentiellement cette œuvre par le « papyrus Prisse », du nom de l'orientaliste français Émile Prisse d'Avesnes qui en aurait fait l'acquisition à Thèbes en 1843⁵⁶, et conservé depuis à la Bibliothèque nationale de France⁵⁷. Il s'agirait de l'un des plus anciens manuscrits connus au monde⁵⁸. Les Égyptiens prétendaient faire remonter cette sagesse à la V^e dynastie, puisqu'attribuée à  *pth.htp* Ptahhotep

« Ptah est en paix », vizir du roi  *Dd-k3-r^s Jssj (Djedkarê Isési)*, comme en atteste le prologue⁵⁹



⁵³ Christiane Desroches-Noblecourt invitée de l'émission radiophonique « For intérieur » de *France Culture* le 28/04/1996 à l'occasion de la sortie de son livre « Ramsès II, la véritable histoire ».

⁵⁴ P. Vernus, *Essai sur la conscience de l'histoire dans l'Égypte pharaonique*, Paris, H. Champion, 1995

⁵⁵ P. Vernus, *Sagesses de l'Égypte pharaonique*, Imprimerie Nationale Éditions, Paris, 2001

⁵⁶ E. Devaud, *Les Maximes de Ptahhotep d'après le papyrus Prisse, les papyrus 10371, 10435 et 10509 du British Museum et la tablette Carnavon*, Fribourg, 1916.

⁵⁷ Enseignement de Ptahhotep, d'après le Papyrus Prisse, n°183 à 194, div. Orientale, sec. Égypte 186 du département des Manuscrits de la BNF et les papyri du British Museum réf. 10371, 10435 et 10509.

⁵⁸ Z. Zaba, *Les maximes de Ptahhotep*, Prague, Éditions de l'Académie tchécoslovaque des sciences, 1956

⁵⁹ C. Jacq, *Les maximes de Ptah-Hotep, l'enseignement d'un sage au temps des pyramides. Présentation, texte hiéroglyphique et traduction*, 2004, p. 20

Sb3yt nt jmj-rA njwt t3tj pth-htp hr hm n nsw-bjtj jssj 'nh(.w) dt r nhh

(Instruction du chef de la ville et du vizir Ptahhotep sous la majesté du roi de Haute et Basse Égypte
Isesi puisse-t-il vivre éternellement jusqu'à l'éternité)

Elle fut certainement rédigée au cours de la XI^e ou XII^e dynastie⁶⁰ et par la suite antidatée pour lui prêter le prestige de l'ancienneté⁶¹. Cependant, quelle que soit l'époque révélée, cette œuvre de sagesse se décline en premier lieu à la formation intellectuelle et morale de la caste des scribes, des fonctionnaires et des juristes. Elle se montre comme un recueil de maximes et de préceptes éthiques dont la teneur exprime les préoccupations bien spécifiques à ces fonctions. Le locuteur en est le vizir Ptahhotep lui-même. Ce haut dignitaire, alors âgé de 110 ans, un âge dit de sagesse en négro-culture, aurait eu l'ambition, en écrivant cette œuvre, d'enseigner à son fils les arcanes du métier de juge et de lui délivrer à cette même occasion des règles de vie en société⁶². Mais au-delà d'une simple collection de conseils pratiques, cette œuvre laisse transparaître à l'arrière-plan tout un système métaphysique solide et structuré. Il utilise un langage imagé avec en prime, une terminologie qui a tendance à mettre l'humain au centre des préoccupations des maximes. Cet anthropocentrisme fait ressortir le sens de l'humanisme qui en est attaché.

Cet enseignement interdit même au juge d'écouter ses pulsions mais de se référer au code éthique et moral pour rendre la justice selon Maât (divinité de l'ordre, justice et vérité). Elle recommande de faire de l'Homme ; le centre des préoccupations de ceux qui ont la gestion des affaires socio-politiques, économiques et religieuses. C'est l'exemple des maximes traduit par Bernard Mathieu qui stipulent :

Maxime 13 :

Si tu es avec des gens,
Gagne les partisans d'un homme réfléchi, un homme réfléchi qui ne soit pas l'esclave de ce que lui dictent ses pulsions.
On devient un dirigeant par soi-même, le nanti se demandant : "Quel serait son avis ?"
Ton renom sera parfait, sans diffamation, ton corps bien nourri et ton attention tournée vers ton entourage, et l'on vantera tes mérites à ton insu.
L'homme qui obéit à ses pulsions suscitera la contestation au lieu de l'affection, son esprit (Ib) est stérile et son corps sec.

⁶⁰ Sur les difficultés liées à la datation des Enseignements de Ptahhotep, voir notamment E. Eichler, « Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde (ZAS) », n°128, Leipzig, 2001, pp. 97-107.

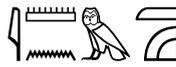
⁶¹ Pour une meilleure compréhension de la perception particulière que les Égyptiens pouvaient avoir de leur passé, sur l'importance de la tradition et sur la relecture constante de cette « tradition » au bénéfice de réformes politiques, morales et religieuses conjoncturelles, cf. P. Vernus, *Essai sur la conscience de l'histoire dans l'Égypte pharaonique*, Paris, H. Champion, 1995.

⁶² G. Jéquier, *Le papyrus Prisse et ses variantes*, Paris, Paul Geuthner, 1911, p. 11.

Considérable est la volonté de ceux que le dieu a dotés ; Celui qui obéit à ses pulsions, il appartient à l'Adversaire⁶³.

Maxime 16 :

Si tu es en position de dirigeant, montre-toi aimable quand tu auditionnes la déposition d'un plaignant⁶⁴.

L'ancienneté de l'Enseignement de Ptahhotep et les préceptes qu'il véhicule se montrent comme cadre de référence qui fonde la notion de justice en Egypte antique au Moyen et Nouvel Empire Egyptien. Au Nouvel Empire parce que bon nombre de documents mis au jour dans le village des artisans de Deir al-Médina témoignent de ce que les Enseignements de Ptahhotep étaient enseignés par les lettrés de l'époque ramesside, c'est-à-dire au Nouvel Empire, durant les XIX^e et XX^e dynasties⁶⁵. Il est un registre de recommandations maâtiques au Vizir chargé de la justice en Egypte antique. À la fin de cette période du Nouvel empire, les Enseignement de Ptahhotep seront remplacés par l'Enseignement d'Ani à en croire l'égyptologue allemand J. Osing cité par Frédéric Mathieu⁶⁶. L'enseignement d'Ani sera lui-même appelé à être remplacé à la XXI^e dynastie par l'Enseignement d'Aménémopé  *Jmn-m-(i)pt* (Aménémopé ou Amonemopet). Ani et Aménémopé auraient donc succédé à Ptahhotep dans sa fonction pédagogique et moralisatrice.

Concernant l'enseignement d'Ani, M. Lichtheim fait remonter la rédaction à la XVIII^e dynastie, c'est-à-dire dans la première moitié du Nouvel Empire (-1552 - -1292)⁶⁷. Dans ce texte, les maximes et préceptes coïncident tout à fait avec le contenu doctrinal de la sagesse de Ptahhotep, quant aux thèmes abordés, ils demeurent ceux qui évoquent l'humanisme dans la conduite quotidienne et le rendu de la justice en Égypte. De ce fait, nous allons exposer quelques préceptes référentiels du papyrus Boulaq IV qui en est le principal manuscrit avant d'épiloguer sur l'Enseignement d'Aménémopé.

VII, 9 : Le cœur de l'homme est large plus que le double grenier, et il est plein de réponse de toutes sortes.

V, 6 : Garde- toi de pécher par injustice dans [tes] paroles. Fais attention à toi ;

⁶³ B. Mathieu, « *L'Enseignement de Ptahhotep* » dans *Vision d'Égypte. Émile Prisse d'Avènes (1807 -- 1879) Enseignements de Ptahhotep, maxime 13, trad.*, Paris, Bibliothèque Nationale de France, BX Livres, 2011.

⁶⁴Ibid., Enseignements de Ptahhotep, maxime 16.

⁶⁵ P. Vernus., « L'intertextualité dans la culture pharaonique : l'Enseignement de Ptahhotep et le graffito d'Jmny (Ouadi Hammâmât, n°3042) », *Göttinger Miszellen*, n°147, 1995, pp. 103-109.

⁶⁶ F. Mathieu, « Platon, l'Égypte et la question de l'àçme, Master I de philosophie », Université Montpellier III - Paul Valéry, 2013.

⁶⁷ M. Lichtheim, « The New Kingdom », in *Ancient Egyptian Literature, vol. II*, Berkeley, University of California Press, 1976.

Repousse l'injuste en ton âme passionnelle

L'Enseignement d'Aménémopé est un document qu'on attribue aujourd'hui à la fin de l'époque ramesside. C'est à dire de la fin de la XX^e dynastie ou au début de la XXI^e dynastie (vers -1100--1000)⁶⁸. Il s'agit d'un Enseignement déployant trente chapitres de maximes et de recommandations morales rédigées par le scribe Aménémopé à l'attention de son fils. L'œuvre moralise pour les qualités, attitudes et comportements intérieurs nécessaires à une vie heureuse face à des circonstances sociales. L'auteur prend pour acquis les principes de la loi naturelle et se concentre sur les questions plus profondes de conscience. Il conseille que les classes les plus faibles de la société soient défendues ; que l'on fasse preuve de respect envers les personnes âgées, les veuves et les pauvres, tout en condamnant tout abus de pouvoir ou d'autorité. L'auteur établit un contraste emphatique entre deux types d'Hommes : « l'Homme silencieux » qui vaque à ses occupations sans se faire remarquer négativement, et « l'Homme passionné », qui fait du mal à tout le monde. Celui qui se bat constamment avec les autres sur des questions sans réelle importance et contradictoirement aux attentes du monde. Aménémopé assure à son fils que le premier recevra finalement la bénédiction divine, tandis que le second ira inévitablement vers la destruction. Aménémopé conseille la modestie, la maîtrise de soi, la générosité et l'honnêteté scrupuleuse, tout en décourageant l'orgueil, l'impétuosité, l'avancement personnel et la fraude. Non seulement il exige à son fils le respect de Maât, qui selon lui, est le principe cosmique du bon ordre. C'est ce qui transparait des prohibitions qu'il fait à son fils au Chapitre X

Chapitre X :

Ne salue pas le bouillant que tu rencontres,
 Ni ne fait violence à ton propre sentiment/raison.
 Ne lui dit pas fausement : « soit loué ! »,
 Alors qu'il y a du calcul au fond de [ton âme passionnelle] (khet).
 Ne parle pas mensongèrement avec un homme
 C'est l'abomination du Dieu
 Ne dissocie pas ton cœur (ib) de ta langue [...]
 Dieu déteste qu'on fausse une parole⁶⁹...

Expression « bouillante » ou « homme-bouillant » est une locution usuelle dans les textes sapientiaux égyptiens anciens pour désigner l'homme passionné et qui n'obéit qu'à la partie irrationnelle de son âme. Autrement, celui chez qui le  *ib* (cœur) est soumis au corps. Chez l'homme dont l'âme n'est pas en harmonie, ce principe passionnel peut fausser le jugement, c'est-à-dire pervertir l'intelligence, submerger la raison qui siège dans le cœur  (*ib*) principal

⁶⁸ Ibid., p. 143.

⁶⁹ Vernus, « L'intertextualité dans la ... », Chap. X (XIII, 1. 10 -- XIV, 1. 3), p. 316.

responsable au tribunal d'Osiris. Cette responsabilité face au tribunal d'Osiris ou à la mort en appelle à un autre texte riche d'enseignement. Il s'agit du dialogue du désespéré avec son  *b3 bâ*, faisant ressortir les méditations sur le passé qui ne fournit pas les moyens de se rendre compte des nouveautés. En voici la teneur tourmentée qui en ressort des propos de



H^é-hpr-r^é-snb(=w) Khâkhéperréséneb, traduit par l'égyptologue Claire

Lalouette,

La mort est aujourd'hui devant moi,
Comme la guérison devant un malade,
Comme la première sortie après une maladie.

La mort est aujourd'hui devant moi,
Comme le parfum de la myrrhe,
Comme lorsqu'on est sous la voile, par grand vent.

La mort est aujourd'hui devant moi,
Comme le parfum du lotus,
Comme lorsqu'on se tient sur la rive de l'ivresse.

La mort est aujourd'hui devant moi,
Comme un chemin connu,
Comme lorsqu'un homme revient de guerre vers sa maison.

La mort est aujourd'hui devant moi,
Comme un ciel qui se dévoile,
Comme lorsqu'un homme découvre ce qu'il ignorait ...⁷⁰

L'ensemble de l'histoire sociale du Moyen et Nouvel Empire égyptien est marquée par des conceptions morales et éthiques qui accompagnent quotidiennement Pharaon, les citoyens, le Vizirs et les Prêtres dans leurs fonctions. Force est de constater par-delà leur disparité d'une époque à l'autre que, tous les préceptes évoqués recourent à un vocabulaire commun qui allègue justice et humanisme. Bien qu'une grande partie de la littérature égyptienne ait péri, nous recensons néanmoins des repères d'Enseignements tributaires à la tradition orale. Ce sont, l'Enseignement de Ptahhotep (XI^e-XII^e dynasties), l'Enseignement d'Ani (XIX^e dynastie) et l'Enseignement d'Aménémopé (XX^e-XXI^e dynasties) qui étalent les conseils fait des restrictions que l'on pourrait apparenter aux proverbes chez les *Ngoh ni Nsongo* en tant que fondement de la justice. À n'en point douter, les préceptes des traditions orales étaient de valeurs maâtiques, au service de la société à travers la justice qui s'en réfère chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. Cette justice au service des Hommes chez ces deux peuples, revêt une symbolique particulière dont il conviendrait d'examiner les conceptions dans la partie qui suit.

⁷⁰ C. Lalouette, *La littérature égyptienne*, Paris, P.U.F., 1981, p. 89.

II- LES CONCEPTIONS DE LA JUSTICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES *NGOH NI NSONGO*

Dans l'univers égyptien ancien et *Ngoh ni Nsongo*, toute pensée et action humaine est influencée par l'idée d'une vie post-mortem. Par conséquent, la justice telle que perçue de par les représentations culturelles et les attentes religieuses, devient une pratique qui conditionne l'accession de l'Homme à l'au-delà. Elle demeure l'un des principes fondamentaux de *Maât* qui garantit l'équilibre cosmique et social⁷¹. La justice devient dans cette perspective, un régulateur basé sur des exigences sociales, religieuses, politiques, individuelles, collectives au travers desquelles, l'Homme participe en synergie avec les dieux, au maintien de l'ordre socio-cosmique indispensable pour la continuité de l'œuvre du demiurge.

A- LA JUSTICE OU SOCLE DE LA DYNAMIQUE SOCIALE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES *NGOH NI NSONGO*

D'après Pierre Legendre cité par Bernadette Menu, « toute société est amenée à construire l'univers fictionnel de sa référence, sur laquelle puisse se fonder une indestructibilité, non pas matérielle ni physique, mais symbolique, parce que toute société représente pour les sujets humains sa mouvance, la figure de l'espèce [...] »⁷². Les sociétés égyptiennes ancienne et *Ngoh ni Nsongo* ne déroient pas à cette règle. Ladite symbolique et référence sont matérialisées par la notion de justice par laquelle l'on conçoit l'idée de règle ou de norme sociale et religieuse chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. Ainsi, distinguée, la justice qui permet d'agir selon la norme sociale ou bien l'ordre, exige dans cette logique, que les actes de chaque membre de la société soient conformes aux exigences de la norme sociale. Ces dernières sont de l'ordre de la vérité, l'équité, l'égalité, l'impartialité, la transparence etc. sur le plan individuel que des institutions, afin d'aspirer à une société harmonieuse telle que voulue par le demiurge.

1- Institutions judiciaires pour l'équilibre sociale chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*

Les institutions judiciaires sont un ensemble d'organes indépendants et impartiaux qui ont pour mission de créer un cadre de vie d'égalité entre les Hommes en société. Ils doivent pour ce fait être au service de l'Homme et non un dispositif que les « dirigeants » doivent utiliser

⁷¹ B. Menu, « Maât, ordre social et inégalités dans l'Égypte ancienne », *Droit et cultures n°69*, 2015, pp. 51-73, [en ligne] URL : <http://journals.openedition.org/droitcultures/3510> , consulté le 24 novembre 2020.

⁷² B. Menu, *Recherches sur l'histoire juridique, économique et sociale de l'ancienne Égypte*, Paris, Fayard, 2009 p. 85.

pour asservir l'Homme. Par conséquent, il s'agit des institutions qui balisent les voies d'une justice pour tous mais aussi, d'un cadre de référence des lois et sanctions qui en découlent lorsque ces lois venaient à être enfreintes. Ce sont les différentes juridictions et codes juridiques sur lesquels reposent la stabilité sociale et l'ordre au sein d'un groupe humain. Ces institutions sont le conseil du clan, ensuite, le conseil du village pour statuer sur les affaires communautaires chez les *Ngoh ni Nsongo* en se basant sur les règles énoncées par le *Mouankoum*⁷³. Chez les anciens Egyptiens il s'agit des tribunaux qui règlent les différends suivant les ordonnances

 *wdj* (oudj) et sanctions qui découlent des  *hpw* (Hérou) ou lois promulguées par Pharaon⁷⁴.

Les conseils de famille, clan ou du village sont ce que nous désignerons au même titre que les tribunaux égyptiens de cour de jugements. Ils constituent une tribune impartiale où les juges appliquent les règles de droit sans tenir compte des souhaits ou du poids de l'opinion publique. À partir du moment où ils rendent la justice suivant les ordonnances préétablis, ils garantissent l'équilibre sociale et par ricochet participent à la stabilité de la société. Pour ce faire, ceux qui ont la gestion de la société ont l'obligation de rapprocher les institutions des populations afin que la justice soit à la portée de tout le monde. Les instances étaient si nombreuses et accessibles à tous, si bien que le terme « du pain et la bière » était utilisé pour désigner la justice⁷⁵. Ce terme traduisait un service qui était si déconcentré qu'il se retrouvait à la base de toutes communautés en Egypte antique et chez les *Ngoh ni Nsongo*.

Les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* avaient l'obsession d'une justice de proximité. Cependant il y avait un tribunal qui avait le contrôle sur toute la communauté. C'est ainsi que la cour impériale  *Knt.wr* (Grand qenbet) qui était la haute cour de justice avait la possibilité d'intervenir sur les jugements des basses cours. *Koupé* qui réglait en dernier ressort en avait également la possibilité d'intervenir dans les tribunaux de « premier degré » chez les *Ngoh ni Nsongo*. Ces deux hautes cours de justice avaient le devoir de rendre la justice avec exactitude. Ils avaient le quitus de juger et sanctionner les hauts cadres de l'administration et ceux qui avaient la responsabilité de rendre justice s'ils arrivaient à commettre une bavure⁷⁶.

⁷³ C. Mbah, « Préservation et valorisation du patrimoine comme creuset du vivre ensemble au Cameroun : le cas du peuple Ngoue », in D. Abwa (dir) *Bilinguisme, multiculturalisme et vivre-ensemble*, Yaoundé, Proximité, 2019, pp.73-93

⁷⁴ J Yoyote « droit », in G. Posener, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, 1959, p. 91.

⁷⁵ A. Zina, *La main de Maât*, Paris, Société des Ecrivains, 2007, p. 12.

⁷⁶ J. Gaudemet, *Les institutions de l'Antiquité*, Paris, Montchrestien, 1998, p.51

Ceci était établi afin que la société soit juste et que personne ne soit au-dessus de la justice. Chez les anciens Egyptiens pour illustrer cette justice qui était au-dessus de tout le monde, le Papyrus Lee, libelle l'acte d'accusation et jugement contre un fonctionnaire supérieur d'ordre administratif nommé Penhaïbe, intendant des troupeaux⁷⁷. Le Papyrus Salt du Musée Britannique, livre lui-aussi, la plainte contre un malfaiteur et accusation de prévarication à la charge d'un magistrat de l'ordre judiciaire et d'un scribe en Egypte antique⁷⁸. Parallèlement chez les *Ngoh ni Nsongo*, précisément au village Mboanké, dans canton le Mbo, l'on a connu trois chefs traditionnels qui se sont succédés l'un après l'autre à la chefferie. Pourtant l'on sait très bien qu'en négro-culture et chez les mbo (*Ngoh ni Nsongo*) en particulier, le chef ne peut être remplacé qu'après son décès. Ces chefs supérieurs qui, du haut de leurs trônes incarnaient la justice et le commandement traditionnel, ont malencontreusement été déchus par des organes suprêmes de justice de par leurs conduites qui ne correspondaient pas aux attentes des populations villageoises. Ceci dit, la justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* était alors le levier sur lequel reposait l'équilibre, l'équité mieux l'immuabilité de la société.

Par ailleurs, pour que l'équilibre soit effectif en société, un système de lois ou de règles était nécessaire. Il devrait être érigé et être reconnu par tout Homme vivant dans la société pour laquelle il a été conçu. Les individus en tant que sujet de ladite société, ont le devoir d'obéir aux lois comme un phénomène social qui exprime les rapports entre les membres de la société. C'est cette soumission aux lois, aux règles et interdits qui constitue le pacte social, garant de la sécurité, l'égalité juridique envers et/ou contre les différences naturelles⁷⁹. Les ordonnances ou lois deviennent pour cela, un ordre juridique qui impose des structures légitimées par une idée de la société. Celle-ci se réalise en termes de règles concrètes en constantes réadaptations afin de raffermir au mieux, l'ordre social dans un environnement instable et originellement inégal. C'est ce que Raymond Verdier appelle « l'ensemble des ordres juridiques qui structurent une société, ensemble de statuts complémentaires et hiérarchisés qui fixent les droits et les devoirs réciproques des membres du groupe⁸⁰ ». Que ces règles, lois et ordonnances soient écrites, orales, nées de la législation ou de pratiques populaires, elles constituent chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*, de véritables socles de la dynamique sociale.

⁷⁷ O. Beauregard, « La justice et les tribunaux dans l'ancienne Egypte », *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, 4^{ème} série, tome 1, 1890. pp. 716-735, https://www.persee.fr/doc/bmsap_0301-8644_1891_num_2_1_7514

⁷⁸ *ibid*

⁷⁹ G. Samama, *La Justice*, Paris, Ellipses, 2001, p. 51.

⁸⁰ Verdier, *Problématique des Droits...*, p.99.

Chez les *Ngoh ni Nsongo*, société essentiellement orale, les interdits sont transmis en famille. Ils sont également expliqués au plus jeunes à travers les jeux d'enfants. Toutefois, lorsqu'ils sont spontanés, il revient dans cette perspective à *Sor-mbeuh Mouankoum* de les diffuser pendant la nuit à travers sa voix qui a la capacité de retentir au sein de tout le village. *Sor-mbeuh Mouankoum* est un type de griot de la société secrète *Mouankoum* qui statue en tant qu'organe suprême de la justice chez les *Ngoh ni Nsongo*. Aussi, chez les anciens Egyptiens, l'on ne possède pas de recueil de lois. Ceci laisse penser à un système juridique basé sur les interdits connus dans les pratiques populaires, mais aussi à une sorte de système de spontanéité dans la prise des ordonnances qui s'imposent à tous à travers Pharaon. L'on sait qu'en Egypte, Pharaon était la loi vivante. Le choix de ses lois  *ḥpw* (hérou) était considéré comme un acte religieux. Ces lois étaient promulguées au moyen de décrets royaux  *wdj-nswt* (*Oudjou Nesout*) littéralement, les « ordres du roi » qui régissaient la société⁸¹. L'Egypte ne disposant d'aucun code juridique, tout acte de justice était basé sur un vaste ensemble de jurisprudences écrites (règlements, Les actes notariaux, documents de la pratique juridique, des documents du droit privé et administratif, édits royaux, exemptions fiscales, contrats locatifs, testaments, dotations, etc.) qui, lors d'un procès, pouvaient être présentées comme preuves de bonne foi⁸². Les références juridiques chez les anciens Egyptiens étaient par conséquent, l'apanage des « Livres de Sagesse » qui étaient de véritables libellés moraux à destination des Hommes en société, mais aussi pour le personnel de la justice. Subséquemment, la vie juridique chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* était basée sur la spontanéité de pharaon et de *Mouankoum* qui dressaient les lois ou des règles et les faisaient appliquer de façon égalitaire afin de garantir la vie communautaire. Dans une moindre mesure, les communautés villageoises et les familles chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* élaboraient eux-aussi un cadre de référence juridique qui n'était pas le contraire du cadre global. Ledit cadre prenait en compte le contexte dans lequel les membres vivaient pour garantir davantage la quiétude des Hommes.

En outre, pour que les lois ou ordonnances soient de plus en plus respectées, les institutions de sauvegarde dont les cours de justices disposaient des registres de sanctions relatives au non-respect de lois, règles ou interdits. De la sorte, lorsque l'on passait outre une règle, la cour de

⁸¹ M-A. Bonhême et A. Forgeau, *Pharaon : Les secrets du Pouvoir*, Paris, Armand Colin, 1988, pp. 181-182.

⁸² G. Husson et D. Valbelle, *L'État et les institutions en Égypte des premiers pharaons aux empereurs romains*, Paris, Armand Colin, 1992, p. 25.

justice devait être en mesure de punir en fonction de la peine édictée pour ladite dérive afin que l'application de la peine soit juste aux yeux des Hommes et servir de leçon aux autres.

Chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, il existait de nombreuses sanctions. Pour les peines les plus graves, on retrouve « la mort », l'ablation des oreilles et du nez etc. Toutefois, ces peines capitales étaient uniquement prononcées par Pharaon. La peine de « mort » était du ressort de *Mouakoum* chez les *Ngoh ni Nsongo*. Suivant les peines capitales, l'ablation du nez, des oreilles et d'autres membres est attestée en Egypte antique par le Papyrus judiciaire de Turin. Pour ce qui est des peines légères l'on peut y dégager les travaux forcés, la privation de biens, l'assignation à payer un impôt⁸³. Cette imposition était usuellement le produit de l'élevage des animaux de choix et au nombre de neuf, lorsqu'il s'agissait d'une transgression liée au sacré chez les *Ngoh ni Nsongo*. Le bannissement du sein de la communauté villageoise était tout de même appliqué chez anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. Tout comme chez les *Ngoh ni Nsongo*, la torture a incontestablement existé dans l'Égypte antique. Cette dernière était manifeste par des coups de fouet appliqués au coupable. Dans certains cas, il était frappé

à l'aide d'une baguette spéciale appelée  *djnn* (*djenen*) différent du flagellum  *nhh* ou *nh3h3* (*Nekhekh*) qui est un *regalia* de Pharaon. Si les griefs à lui reprochés étaient plus corsés, l'on en venait à la torsion des poignets et des chevilles⁸⁴. La torture est peu attestée dans les documents judiciaires de l'Égypte antique. Elle n'est mentionnée explicitement qu'à propos du célèbre procès des pilleurs de tombes et des temples royaux de la nécropole thébaine à la fin de la période ramesside⁸⁵. Cette sanction judiciaire est reconnue pratiquée en Egypte antique à travers le Papyrus Amhurst⁸⁶ relatif à la violation de sépultures royales ; l'on lit à ce papyrus les dates de l'an 8 et de l'an 16 de Ramsès IX.

En somme, face à des intérêts personnels divergents et le challenge de maintenir l'harmonie dans une communauté d'Hommes, l'élaboration de règles de vie s'avère incontournable. Toute société a nécessairement besoin d'un code de conduite pour survivre. Telle est d'ailleurs ce qui justifie l'élaboration des règles par Pharaon ou *Mouankoum* chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, mais aussi, la mise sur pied des cours de justices, afin d'instaurer l'ordre et

⁸³ Beauregard, *La justice et les tribunaux...*, p.728

⁸⁴ A. Philip-Stéphan, *Dire le droit en Égypte pharaonique. Contribution à l'étude des structures et mécanismes juridictionnels jusqu'au Nouvel Empire*, Bruxelles, Safran (éditions), coll. « Connaissance de l'Égypte Ancienne », 2008.

⁸⁵ A. Parrot, *Malédiction et violations de tombes*, Paris, Librairie orientale Paul Geuthner, 1939, p. 21.

⁸⁶ T. Notarius « Karel van der Toorn, Papyrus Amherst 63 », *Journal of Semitic Studies*, Volume 65, Issue 1, Spring, 2020, pp. 260–262, <https://doi.org/10.1093/jss/fgz044>, consulté le 20 janvier 2021.

organiser la vie en société. Cet objectif des *Ngoh ni Nsongo* et des anciens Egyptiens de régir la vie sociale pour lui donner des chances de perdurer dans une relative cohésion est à l'origine du caractère coercitif de la règle de droit. Celles-ci s'imposent en s'appuyant sur la puissance des sanctions qu'encourent toutes les personnes réfractaires à une observation totale de ces interdits ou règles érigées. Automatiquement, tout ce qui sera interdit et considéré comme une violation de la règle commune adoptée et devrait être sanctionné comme tel. La sanction à laquelle il est fait allusion a pour principal utilité d'emmener les individus à respecter les règles. C'est alors cet ensemble de lois, règles, cours de justices et de sanctions qui constitue le cadre de référence judiciaire indispensable pour la survie de la société égyptienne ancienne et *Ngoh ni Nsongo*. À cette référence, vient se greffer la magie ou l'ésotérisme qui se dresse tout aussi comme socle de la dynamique sociale.

2- La magie comme tremplin de l'action judiciaire chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*

Dans l'imaginaire populaire, le mot magie est souvent utilisé comme synonyme de la « sorcellerie », mieux, un procédé visant à appâter les puissances maléfiques. Il n'est donc pas étonnant que certaines personnes soient effrayées rien qu'à ce mot de la magie. Les joueurs de passe-passe, les prestidigitateurs, les charlatans et leurs émules usent à mauvais escient ce terme au moyen de l'imposture et du mensonge pour réaliser leurs desseins égoïstes. Ceci a contribué au mépris dont la magie est victime de nos jours⁸⁷. En réalité la magie est une science *stricto sensu* dans l'antiquité et en Egypte antique en particulier. Chez les anciens Egyptiens, la magie est enseignée comme science. C'est-à-dire comme savoir ayant une méthode et un objet. C'est donc la connaissance et l'usage des lois y relatives. Les mages étaient considérés comme des grands initiés à la science. Alors les prétendus magiciens qui dégradent l'image de la science occulte qu'est la magie, ne sont pas des initiés mais des imitateurs maladroits des mystères magiques et ésotériques. Ce fut le cas de deux apprentis magiciens mal intentionnés de la XIXe Dynastie, précisément sous le règne de Ramses II. L'un d'eux aurait usé d'écrits magiques pour tromper la vigilance de ses supérieurs et ainsi abuser de leur confiance en confectionnant des statues de cire ainsi que des potions pour affaiblir les gardes. L'autre se serait procuré des écrits pour se rendre impressionnant et majestueux afin d'être introduit au harem afin d'abuser d'une

⁸⁷ F. Bardon, *Le chemin de la véritable initiation magique*, Geneve, Moryason édition, 2002, p. 22.

partie de celui-ci et subjuguier l'autre⁸⁸. Cet usage antithétique des lois ou principes de la magie et du mystique est communément l'apanage des « sorciers » chez les *Ngoh ni Nsongo*.

Chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, les juges pouvaient être butés aux moyens d'investigation de recherche de la vérité. Cet obstacle était très souvent de nature à engendrer les erreurs judiciaires, source de chaos contradictoire au vœu divin. Les anciens Égyptiens anciens et les *Ngoh ni Nsongo* redoutaient par-dessus tout le désordre. En conséquence, il était essentiel de combattre tout ce qui pouvait perturber l'ordre établi par les dieux à travers les lois de Pharaon ou de *Mouankoum*. Dans cette logique, l'une des armes pour combattre les fautes judiciaires était les pratiques magiques ou ésotériques appelées  *hk3 (Héka)* chez les anciens Egyptiens⁸⁹. Lesdites pratiques étaient désignées par le terme *Ngan* chez les *Ngoh ni Nsongo*⁹⁰. Elles étaient dévolues et réservées à un collège d'initiés. Ils sont les prêtres de la magie (*hem heka*) chez les anciens Egyptiens et *ba-ngan* chez les *Ngoh ni Nsongo*. Ces derniers étaient consultés dans le cadre judiciaire en leur qualité de devins pour questionner les affaires qui échappaient aux juges, dans leurs procédés de recherche de la vérité. Etant donné que tout acte de justice contribuait à la stabilité sociale. La magie dans l'Égypte antique et chez les *Ngoh ni Nsongo* en était le levier. C'est la raison pour laquelle, la magie en Égypte antique, comparable à la mystique ou l'ésotérisme en contexte judiciaire chez les *Ngoh ni Nsongo* était instituée. En principe, il n'existe pas de différence entre la magie et la mystique car, s'agissant de l'initiation, les mêmes principes et lois s'appliquent⁹¹. La mystique est de l'ordre de *ba Ngan* ou *ba mouankoum* chez les *Ngoh ni Nsongo* et celle des prêtres lecteurs ou *Hem Heka* chez les Egyptiens. Chez les anciens Egyptiens tout comme chez les *Ngoh ni Nsongo*, l'on obtient ce titre après une longue période d'initiation ou d'apprentissage.

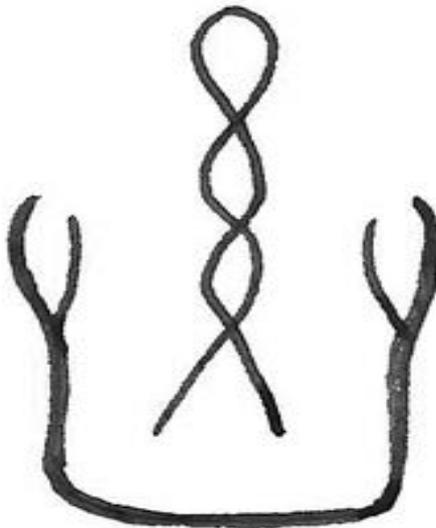
⁸⁸ Les Papyrus Lee et Rollin, qui relèvent du Papyrus judiciaire de Turin et se complètent mutuellement, sont, dans leur ensemble, un rapport dénonçant un crime d'usurpation des livres magiques. Un intendant des troupeaux, nommé Penhaïben se procura par intrigue et corruption un livre de formules magiques appartenant à la bibliothèque du roi Ramsès II, Sésotris le dieu grand, son royal maître; à l'aide des formules empruntées au livre qu'il s'était fait remettre et de figurines en cire, il fascina les gardes du palais du roi, et, pénétrant jusque dans les parties réservées des appartements royaux, il y surprit des conversations, dont il rapporta les sujets et l'importance à l'extérieur. Cf. O. Beauregard, « La justice et les tribunaux dans l'ancienne Égypte », *Bulletins de la Société d'Anthropologie de Paris*, IV^e Série. Tome 1, 1890. pp. 716-735.

⁸⁹ Y. Koenig, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris, Pygmalion-Gérard Watelet, 1994.

⁹⁰ Mbah, *Le sacrifice de...*, p. 45.

⁹¹ J. Lantier, *La cité magique. Sorcellerie et magie en Afrique noire*, Paris, Fayard, 1972, p. 213.

Figure n° 1: Heka, symbole institutionnel de la magie en Egypte antique



Source : <https://www.dol-celeb.com/magie/heka/>, consulté le 11 décembre 2020

Chez les anciens Egyptiens, les livres de magie et leurs accessoires ne devaient se trouver que dans la bibliothèque du Pharaon⁹². Ils étaient produits par les institutions officielles comme $\overline{\text{ankh}} \overline{\text{ankh}}$ *pr-ꜥnh* (per-ankh) « la Maison de Vie⁹³ » et faisaient partie des archives royales.

Les formules y énoncée, ne pouvait qu'être matérialisé par les $\overline{\text{hem}} \overline{\text{neter}}$ *ꜥm-nꜥr* (*Hem neter*)⁹⁴ chez les anciens Egyptiens. De nos jours, l'on ne connaît que très peu de papyrus à connotation magique. Toutefois, il a été possible de diviser la pratique magique égyptienne en cinq grandes catégories : la magie du nom, la magie défensive, la magie productive, la magie divinatoire et le culte des morts⁹⁵. De toutes celles-ci, la magie divinatoire était plus d'usage dans la justice à travers les prêtres lecteurs qui avaient le secret des formules⁹⁶. Ceux-ci étaient désignés par le

terme $\overline{\text{hem}} \overline{\text{neter}} \overline{\text{tp}} \overline{\text{y}}$ *ꜥm-nꜥr tp(y) Jmn* (*Hem netjer Tepi en amon*) littéralement « Premier prophète d'Amon »⁹⁷.

⁹² Guilhou et Peyré, *La Mythologie égyptienne...*, p. 371

⁹³ C. Jacq, *Le monde magique de l'Égypte ancienne*, Paris, Editions Tallandier ; collection texto ; 2019.

⁹⁴ *ꜥm-nꜥr* littéralement personne du dieu, expression traduite par les Grecs : prophète

⁹⁵ S. Sauneron, « Magie », *Dictionnaire...* pp. 156-157.

⁹⁶ E. Suárez (de la Torre), « Divination et magie », *Kernos* n°26, URL : <http://journals.openedition.org/kernos/2210>, consulté le 10 décembre 2020.

⁹⁷ J. Breasted, *Ancient Records of Egypt: Historical Documents from the Earliest Times to the Persian Conquest, collected*, Chicago, University of Chicago Press, 1907.

Par ailleurs, *ba nga* ou bien *ba Mouankoum* chez les *Ngoh ni Nsongo* avaient le pouvoir, mais aussi la charge de manipuler les formules ésotériques afin de connaître ce qui est caché aux yeux des profanes. Dans cette perspective, ils étaient convoqués dans le but de rechercher de la vérité à travers la divination en instance de justice. La magie par le biais de la divination, en Égypte Antique autant que chez les *Ngoh ni Nsongo*, était censée procurer au pratiquant (prêtre), tout ce qu'il ne pouvait pas obtenir par des moyens plus simples. Ainsi, les juges Égyptiens croyaient que leurs mages étaient capables de toutes sortes de prodiges pour rendre la justice. Cette croyance était analogue chez les *Ngoh ni Nsongo* qui étaient toujours portés vers les prestations des *ba ngan* ou *ba Mouankoum* afin de s'assurer de l'avis des entités transcendantes (dieux et ancêtres) autour d'un sujet conflictuel ou d'un verdict douteux.

En négro-culture en général, chez les Égyptiens anciens et *Ngoh ni Nsongo* en particulier, il n'existe véritablement pas de distinction entre « magie blanche⁹⁸ » et « magie noire⁹⁹ ». Néanmoins, toute forme de magie destinée à blesser autrui de quelque façon que ce soit, était illégale et très sévèrement punie suivant les sanctions communément connues par la population. L'importance de la magie dans la procédure judiciaire réside dans le souci pour les anciens Égyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* à rendre justice même s'il s'agit d'une affaire relevant de la mystique. C'est l'exemple de la gestion des affaires de sorcelleries. À travers la magie, les juges et *Hm ntr* chez les *Kmtyw* ou encore *ba Mouankoum* chez les *Ngoh ni Nsongo* avaient la possibilité de châtier (mystiquement) les personnes malfaisantes en fonction du reproche qui leur était fait. Pour ceux qui refusaient d'accepter leurs faits devant l'assemblée communautaire pendant les jugements dit *nkoma* chez les *Ngoh ni nsongo*, s'exposaient à de lourdes sanctions mystiques par voies de fétiches¹⁰⁰. Celles-ci allaient des maladies incurables à la mort pure et simple. Précisons que ces sanctions sont souvent lourdes en raison de ceux qui sanctionnent via la magie chez les *Ngoh ni Nsongo* tout comme chez les anciens Égyptiens. Il s'agit des acteurs de trois mondes. Celui des dieux, des humains et celui des morts ou ancêtres.

De cette partie qui traite la conception de la justice comme socle de la dynamique sociale chez les anciens Égyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, il apparaît que la mise en place des cours de justices, les lois ou règles sociales et les sanctions relatives au non-respect de ces dernières sont de véritables socles sur lesquels reposent l'équilibre et la stabilité sociale. Un autre aspect non

⁹⁸ E. Sperandio, *Le Guide de la magie blanche : Rituels, invocations et recettes de sorciers*, Paris, J'AI LU, 2004, p. 28.

⁹⁹ A. Legran et A. Magnus, *La Magie Noire : Les Recettes Infernales et les Oeuvres Démoniaques*, Québec, Unicursal, 2017, p. 72.

¹⁰⁰ Entretien avec Essoh Ndoumbé, 51 ans environ, Planteur et tradi-praticien, Mboabi le 26 mars 2019

négligeable de la procédure judiciaire que l'on retrouve aussi bien chez les anciens Egyptiens que chez les *Ngoh ni Nsongo* est la magie et le mystique. Ces deux combinés participent à travers leur reconnaissance par les Hommes qui vivent dans la société *kmt* et *Ngoh ni Nsongo*, à la résolution des différends, sources de chaos. En revanche, ces institutions de justice dont les lois, les cours de justice, les sanctions et la magie qui contribuent à la stabilité sociale, méritent d'être complétés par un autre procédé de justice afin d'ambitionner une stabilité holistique. Il s'agira pour cela de convoquer la justice cosmique afin que l'équilibre soit total et par extension, pour que la vie soit perpétuée¹⁰¹.

B- LA JUSTICE COMME QUÊTE DE L'EQUILIBRE COSMIQUE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES NGOH NI NSONGO

Suivant la vision du monde en négro-culture en général, chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* en particulier, l'univers est un ordre harmonieux des choses qui ne doit en aucun cas être troublé¹⁰². Tous les faits jusqu'au moindre geste des anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo* sont commandés par la croyance aux forces divines qui participent, avec l'aide des humains, à la perpétuation de la vie à travers l'équilibre cosmique. Dans cette perspective, une certaine conduite de l'Homme sous l'emprise des exigences éthico-religieuses est requise afin de permettre aux dieux de participer au maintien de l'équilibre cosmique, sans laquelle, aucune vie n'est possible. Toutes les actions de l'Homme qui convergent dans le but de pourvoir aux dieux la possibilité de participer audit maintien est une forme de justice commandée par des lois naturelles desquelles le non-respect conduit aux malheurs. Cela suggère qu'il existe chez les Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, un cadre d'actions exigibles afin de permettre aux dieux, en synergie avec les Humains, de pourvoir au maintien de l'équilibre cosmique. Mais bien avant d'exprimer les exigences de l'ordre de l'éthique personnelle, il est important d'examiner la religion et ses pratiques comme dynamique de l'ordre cosmique chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*.

1- La religion comme lieu d'exercice de la justice cosmique chez les anciens Egyptiens et les Ngoh ni Nsongo

Pour examiner la religion en tant que cadre d'exercice de la justice chez les Égyptiens anciens et *Ngoh ni Nsongo* ; il serait d'abord judicieux de définir la notion de religion afin de découvrir toutes les significations possibles qui font d'elle un repère de la pensée juridique en

¹⁰¹ F. Schwarz, *Maât- Égypte, miroir du ciel*, Paris, Éditions des 3 Monts, 2009.

¹⁰² M. Bassong, *La théorie du droit en Afrique. Concept, objet, méthode et portée*, Paris, MeduNeter, 2016, p. 15.

négro-culture. Etymologiquement, religion vient du verbe latin *religerer* qui, d'après Cicéron, signifierait rassembler¹⁰³. Par ailleurs, A. Ernout et A. Meillet précisent plutôt qu'il vient du terme *religio*, une dérivation de *religare* pour désigner le verbe lier, attacher¹⁰⁴. Selon Emile Benveniste¹⁰⁵, pour mieux saisir la notion de religion à partir de son étymologie latine *religare* ou relier, il conviendrait de l'étudier dans le cadre de la relation entre l'Homme et son dieu. Cette orientation d'Emile Benveniste s'appuie aussi sur les travaux menés par Morris Jastrow. Dans son étude sur la religion¹⁰⁶, Morris Jastrow précise que la religion se compose de trois éléments fondamentaux. D'abord, la reconnaissance de pouvoirs qui ne dépendent pas de nous. Ensuite, un sentiment de dépendance à l'égard de ces pouvoirs. Enfin l'entrée en relation avec ces pouvoirs par une réglementation de la vie ayant pour but d'établir des relations favorables entre nous-mêmes et le ou les pouvoir(s) en question. C'est ce que l'égyptologue Bernadette Menu appelle ordre sociale et cosmique qui dépend des lois religieuses chez les anciens Egyptiens¹⁰⁷ et chez les *Ngoh ni Nsongo*¹⁰⁸. De cette définition, l'on peut admettre que les pouvoirs transcendants auxquels les Hommes se soumettent dans les religions en Egypte antique et chez les *Ngoh ni Nsongo*, sont les dieux, ancêtres et génies qui sont des dépositaires de l'ordre socio-cosmique dans l'univers négro-africain.

La religion des anciens Égyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* s'est construite en rapport avec leur milieu naturel. Pour cette raison, la manifestation de celle-ci était tributaire de tous les éléments qui constituent l'environnement humain. Le culte à une entité transcendante pouvait se manifester à travers l'eau, l'animal ou encore la forêt que l'on sacralisait à cet effet chez les *Ngoh ni Nsongo* et les anciens Egyptiens¹⁰⁹. Les entités transcendants pouvaient s'incarner dans ces éléments de la nature. Les ancêtres qui transcendent les *Ngoh ni Nsongo* sont pour la plupart des villages *Ngoh ni Nsongo*, incarnés dans les animaux par le biais du totémisme qui anime le quotidien de ce peuple¹¹⁰. Pour que ces éléments de la nature continuent à perpétuer

¹⁰³ H. Ménard, « L'histoire de la justice à Rome et dans l'empire romain : approches récentes et perspectives », *Criminocorpus*, Varia, URL : <http://journals.openedition.org/criminocorpus/2558>, consulté le 31 mai 2020.

¹⁰⁴ A. Ernout et A. Meillet *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1932.

¹⁰⁵ A. Ernout, « Pouvoir, droit, religion, d'Émile Benveniste », *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes* Vol. 44, Paris, 1970, pp. 278-280.

¹⁰⁶ M. Jastrow, *The Study of religion*, New York, Kessinger Publishing, 2005, p. 170.

¹⁰⁷ B. Menu, *Maât, l'ordre juste du monde*, Paris, Michalon, 2005, p. 25.

¹⁰⁸ H. Essoh Ngomé, *L'au-delà en Afrique noire*, Paris, Menaibuc Editions, 2014.

¹⁰⁹ C. Mbah, « Ebeum ou bosquets sacrés chez les Mbo du Cameroun, une heuristique de sauvegarde des écosystèmes forestiers », *JGHES* (Journal Gabonais d'Histoire économique et sociale), n°7, Décembre 2020, pp. 275-292.

¹¹⁰ Mbah, *Le sacrifice de...*, p. 75.

l'équilibre cosmique, ils étaient frappés de tabous et interdits les affranchissant des attaques anthropiques pour les forêts et de la chasse pour les animaux par exemple¹¹¹.

Chez les anciens Egyptiens, les éléments de la nature étaient au cœur de la religion. L'eau incarnait *Hâpy*, l'air *Shou*, la terre *Geb*, le faucon *Horus*, le lion *Sekhmet* etc. le respect de interdits qui gravitent autour de ces éléments de la nature était pour l'Homme égypto-*Ngoh ni Nsongo*, une contribution à la justice cosmique. Le soleil, incarné par le dieu Rê, est l'élément central de l'univers, indispensable à la vie¹¹². Ainsi, Jan Assmann pense que « la course solaire est la vie du cosmos ou plus précisément la forme cyclique dans laquelle la vie se réalise¹¹³ ». Le discours mythologique du cycle solaire accorde un rôle prépondérant à Maât qui participe substantiellement à l'effort quotidien de la lutte contre les forces primordiales qui assaillent le soleil dans sa course. Maât dont l'un des principes est la justice, se réalise dans la religion égyptienne qui la fait transparaître comme socle pour le maintien de l'équilibre cosmique¹¹⁴. Ainsi, la justice à travers la religion combat les forces du chaos, incarnées par le serpent Apopis du mal, pour reprendre Jan Assmann¹¹⁵. De ce fait, la pratique de la justice apparaît ici comme une force, une énergie cosmique, « la manifestation révélée du don renouvelé de la vie¹¹⁶ » et le triomphe de l'harmonie sur le chaos.

La quête d'un véritable pilier d'équilibre via la justice dans les rapports Hommes-dieux est la conséquence de l'attitude qui motive l'humain à maîtriser les rouages de l'environnement dans lequel il vit ; en être maître puis trouver un cadre qui lui offre une perspective de réalisation trans-mondain¹¹⁷. C'est dans cette logique qu'apparaît un type de synergie que l'Homme réalise avec les entités transcendantes dans le souci d'une vie sereine et une survie en toute quiétude¹¹⁸. C'est cette logique qui préside aux cultes, mais également au choix des éléments de la nature comme réceptacles qui puissent permettre à l'Homme d'accomplir pleinement sa relation avec Dieu dans un cadre purement ritualisé¹¹⁹. Pour entrer en contact avec les divinités, les lieux de

¹¹¹ Mbah, *ebeum ou bosquet...*, p. 281.

¹¹² R. Harari et G. Lambert, *Dictionnaire des dieux et des mythes égyptiens*, Paris, Le Grand Livre du Mois, 2002.

¹¹³ J. Assmann, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, Julliard, 1989, p. 101.

¹¹⁴ C. Bleeker, « L'idée de l'ordre cosmique dans l'ancienne Égypte », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n°2-3, 1962. pp. 193-200, www.persee.fr/doc/rhpr_0035-2403_1962_num_42_2_3704, consulté le 13 décembre 2020.

¹¹⁵ Assmann, *Maât, l'Égypte...*, p. 102

¹¹⁶ J-C Goyon, Rê, *Maât et pharaon, ou le destin de l'Égypte antique*, Lyon, A.C.V., 1998, p. 88.

¹¹⁷ É. Rosny (de), « L'art de négocier avec les défunts » (Cameroun), *Colloque C.N.R.S., Université de Picardie et de Paris*, 2002.

¹¹⁸ F. Djédjé, *Science, Religion et Culte des ancêtres : L'Afrique et le mensonge des 'religions' importées. Le christianisme comme exemple*, Paris, Editions du Net, 2017.

¹¹⁹ G. Buakassa, « Impact de la religion africaine sur l'Afrique d'aujourd'hui : latence et patience », in, *Colloque du Festival mondial des Arts Négro-africains*, Lagos, Janvier 1977.

cultes étaient nécessaires. Chez les *Ngoh ni Nsongo*, c'étaient des sanctuaires appelés *Aboh-heum*, réservées aux prêtres du culte des ancêtres qui n'étaient autres que les membres de la société secrète *Mouankoum* et *Ahon* qu'on appelait prosaïquement *ba-mboh*. *Aboh-heum* de la communauté *Ngoh ni Nsongo* se localise à *Koupé*. Celui des différents villages se retrouvait dans *peéh ngweh* ou encore *ebeum* qui pouvait être des bosquets (photo n° 38), chutes d'eaux, cratères ou grottes sacrés etc. En ces lieux seuls les initiés avaient accès.

Photo n° 38: Les cases d'Aboh-heum au bosquet sacré du village Egnoki par Ngalmoa



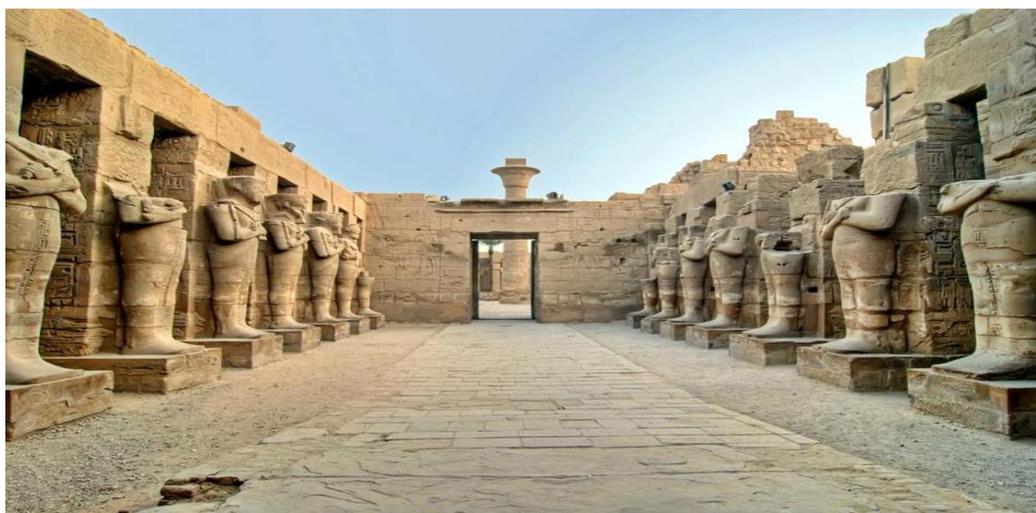
Source : Cliché Cédric Mbah, Ngalmoa le 10 octobre 2019

Chez les anciens Egyptiens, le temple était le lieu ou bien l'édifice religieux dédié au culte d'une divinité (photo n°39). Le but essentiel du temple égyptien était d'abriter le sanctuaire. C'était un site religieux important pour les Égyptiens de toutes les classes. Ils y allaient autour pour faire du pèlerinage, faire des offrandes et demander conseil au moyen d'oracles au dieu qui y habitait. Toutefois, la partie la plus importante du temple était le sanctuaire appelé *naos*¹²⁰. Il contenait généralement une statue de dieu du temple. Il était interdit à toute personne de pénétrer dans la partie sacrée du temple. Seuls les prêtres divins pouvaient

¹²⁰ E. Froot et J. Baines, *Biographical Texts from Ramessid Egypt*, New York, Society of Biblical Literature Editions, 2007, p. 166

y entrer et prendre contact avec Dieu¹²¹. La responsabilité du culte revenait au pharaon lui-même en tant que prêtre par excellence du culte divin. N'ayant pas la capacité d'assurer les fonctions sacerdotales aux différents dieux des temples égyptiens en même temps, il désignait à cet effet, des collaborateurs cléricaux. C'étaient les prêtres du culte divin appelés hm-ntr *hem netjer*¹²². Aussi parmi les prêtres divins, seuls les Grand-prêtres étaient habilités à aller jusqu'à la statue de dieu du temple¹²³. À Héliopolis il est qualifié de « Plus Grand des Voyants de Rê », tandis qu'à Hermopolis on le nommait « Grand des Cinq de la Maison de Thot » etc. Ils étaient nommés par pharaon à l'issue d'une consultation oraculaire. Celui-ci prenait le soin d'en nommer dans les différents Temples qui jouxtent le territoire. Le « grand prêtre » avait la délicate mission de s'assurer que les cultes et les offrandes y étaient réguliers afin de maintenir l'équilibre cosmique¹²⁴.

Photo n° 39: L'entrée du Temple ou complexe religieux de Karnak



Source : <https://www.easyvoyage.com/egypte/les-temples-de-karnak-7660> consulté le 21 decembre2020

Au regard de ce qui précède, le cadre religieux se dresse comme le socle par excellence sur lequel l'Homme peut apporter sa contribution pour l'équilibre cosmique. Il est le lieu où se cristallise la synergie entre les dieux jaloux de l'œuvre du demiurge et les humains. Mais pour ce faire, beaucoup d'exigences sont requises pour arriver au maintien de cet équilibre cosmique

¹²¹ C. Desroches-Noblecourt, « religion égyptienne », in, *Histoire générale des religions. Les primitifs, l'ancien Orient*, Paris, Librairie aristide Quillet, 1960, p. 235.

¹²² M. Trapani, *La dévolution des fonctions en Égypte pharaonique : étude critique de la documentation disponible*, Londres, Golden House Publications, 2015

¹²³ S. Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris, Le Seuil, 1998

¹²⁴ S. Sauneron, « Clergé », in, G. Posener (dir), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, pp. 56-58

qui s'accomplie avec l'équilibre sociale chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. Il s'agit alors du culte et des offrandes aux dieux.

2- Le culte comme justice ou équilibre cosmique chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*

Le terme culte vient du latin *cultus*. Il est dérivé du verbe *colere*, qui veut dire au sens propre « cultiver »¹²⁵. Rendre un culte, c'est donc « cultiver » une relation avec une divinité et la faire « fructifier » pour le plus grand bénéfice moral et matériel (paix, richesse, prospérité, bonheur, santé, etc.) de l'individu ou de la communauté qui le pratique¹²⁶. Selon le dictionnaire Larousse, un culte est un ensemble de pratiques d'hommage ou de vénération rendue par un groupe à une divinité, un être vivant mythique ou réel, ou encore un phénomène à qui ce groupe reconnaît une dimension « de supériorité, d'excellence ou de sacré¹²⁷ ». Rendre un culte aux entités transcendantes nécessite un ensemble d'actes qui, par extension peuvent s'appliquer à des valeurs morales en l'occurrence la justice qui intéresse cette étude.

Considérant la justice comme la recherche de l'harmonie et l'équilibre entre les parties qui entrent en relation, le rapport que l'humain noue avec les divinités nécessite un certain équilibre. Les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* croient que l'équilibre cosmique est constamment menacé de retourner dans le chaos primordial (chaos du mythe héliopolitain de la création et le déluge du mythe Ngoe) sous l'action discourtoise des Hommes envers les dieux. La peur du retour au « néant » motivait les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* à pratiquer le culte comme leur part dans l'équilibre socio-cosmique. Par conséquent, les pratiques pour concilier les rapports envers les divinités passaient essentiellement par les commémorations, les offrandes, sacrifices et libations aux divinités¹²⁸.

Dans la pensée juridique des anciens Egyptiens et des *Ngoh ni Nsongo*, passer outre les pratiques culturelles, c'est manifester l'injustice vis-à-vis des dieux. Un tel agissement engendre des troubles cosmologiques, politiques et sociaux qui, à leur tour, entraînent le bouleversement de l'organisation sociétale¹²⁹. Cette situation est susceptible de compromettre la survie de la

¹²⁵ M. Atallah, « « Le Culte du Moi » dans la littérature française », essai, in La Nouvelle-République, Nouvelle Série, 1999, no 460 (11 août)

¹²⁶ *Alpha Encyclopédie Tome 5*, Paris, éd. Grange Batelière, 1970, p. 1784

¹²⁷ *Grand dictionnaire universel du XIXe siècle*, Paris, éd. Larousse, 1869, p. 648

¹²⁸ A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Egypte : D'après les papyrus de Berlin et les textes du Temple de Sêti Ier, à Abydos*, Londres, Forgotten Books, 2018

¹²⁹ M. Bassong *La Religion Africaine : De la cosmologie quantique à la symbolique de Dieu*, Montréal, Kiyikaat Editions, 2013.

communauté. Dans le souci spontané de préserver l'équilibre socio-cosmique, la pratique du culte était alors une constance quotidienne chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*.

Chez les *Ngoh ni Nsongo*, les membres de sociétés secrètes *Mouankoum*, *Ahon* et *Nkoum*, par ailleurs les prêtres du culte, manifestaient le culte à *Son Me Yemeuh* (Dieu Tout-Puissant) à travers *o-yeumeuh* ou les ancêtres dans leurs faits et gestes du quotidien. Ordinairement, pour boire du vin chez ces prêtres par exemple, l'on peut observer une action de verser quelques gouttelettes du liquide à même le sol, au pied de la porte, à la gauche de là où est assis le prêtre. Cette action d'apparence anodine tient lieu de libation aux ancêtres¹³⁰. Dans le même sens, les offrandes alimentaires sont très souvent déposées sur les tombes *Ngoh ni Nsongo*. Ces donations consistent à alimenter les défunts qui en ont besoin mais ne peuvent malencontreusement s'en procurer si ce n'est par l'action « sacrificielle » des humains. Il s'agit ici du culte des ancêtres.

C'est la même logique qui préside aux pratiques cultuelles en Egypte antique. Celles-ci étaient dévolues à Pharaon qui, se réclamait , *jn m3't* (*in maât*) car, il s'assurait que le culte soit rendu à tous les dieux de l'Egypte pour que l'ordre règne¹³¹. C'est pourquoi l'on observe de nombreuses scènes du culte divin quotidien sur les murs des temples égyptiens. Souvent le souverain ou Pharaon est figuré en train d'offrir Maât et par ricochet la justice aux dieux pour qu'ils s'en nourrissent et préservent l'harmonie universelle, mieux l'équilibre socio-cosmique¹³².

¹³⁰ Entretien avec Essongue Zébazé, 62ans N'hon et Nkoum, Mouandja le 24 Juillet 2020.

¹³¹ B. Menu, « La notion de Maât dans l'idéologie pharaonique et dans le droit égyptien », in, B. Anagnostou-Canas (dir.), *Dire le droit : normes, juges, jurisconsultes*, Paris, Panthéon-Assas, 2006, p. 34

¹³² C. Cardoso. « Les communautés villageoises dans l'Égypte ancienne », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 12, 1986. pp. 9-31.

Photo n° 40: Pharaon Sethi 1er faisant l'offrande de Maât à Rê



Source : http://www.eternalegypt.org/EternalEgyptWebsiteWeb/help/fr_FR/c_home.html,

consulté le 20 avril 2020

Les vivants étaient astreints aux offrandes afin de participer à leur manière à l'équilibre cosmique maintenue par les dieux auxquels elles sont destinées. En Egypte antique et chez les *Ngoh ni Nsongo*, cette pratique de donation par le truchement des tombeaux et les temples, était la manifestation du recours à la perpétuelle collaboration avec les dieux et ancêtres afin de garantir l'équilibre cosmique dont le corolaire est la montée du Nil, la croissance des plantes, la neutralisation des rebelles, la sécurité des frontières, la fertilité des femmes la dissipation des forces maléfiques, bref la quiétude¹³³.

Suivant la vision du monde chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, l'univers est constitué de deux dimensions : le monde invisible, lieu de résidence des divinités et le monde visible, celui des humains. La communication entre les deux mondes est interactive. Les vivants influencent le monde des dieux autant que ceux-ci agissent dans le monde des humains en assurant comme le mentionne Jean Vernette « la cohésion du groupe, la fertilité des épouses, des champs, et les bonnes relations avec le monde des esprits ¹³⁴ ». Cette interaction à travers le culte vise prosaïquement à tirer profit de la protection des dieux. Ils détiennent le pouvoir supra

¹³³ G. Mokhtar, *Histoire Générale de l'Afrique*, Tome II, Paris, jeune Afrique/stock/Unesco, 1987 p.123.

¹³⁴J. Vernette, *Réincarnation résurrection. Communiquer avec l'au-delà, Les mystères de la vie après la vie*, Mulhouse, éd. Salvator, 1988. p. 87.

humain qui leur permet de protéger les vivants contre les forces négatives. En revanche, ils sont tout de même capables de nuire aux humains en cas de transgression d'un tabou¹³⁵. Dans ce cas, l'on parlera de brisure de la connexion entre l'Homme et la divinité pour reprendre Paul-Émile Latoki¹³⁶. Dans cette logique il se dresse un déséquilibre, une injustice qu'il convient de réparer. Afin de rétablir la connexion entre les humains et les dieux puis apaiser leurs courroux ; l'exécution des sacrifices propitiatoires viendra par la circonstance harmoniser les rapports entre les vivants et les divinités dans la société égyptienne ancienne et *Ngoh ni Nsongo*.

Il ressort de ce qui précède que la conception de la justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* vise à maintenir en équilibre les deux mondes qui constituent la vie en réalité. Il s'agit par conséquent, du maintien de l'équilibre social et cosmique. Pour ce qui est de l'aspect cosmique, l'entrée en contact des humains avec le monde invisible nécessite une certaine démarche dans les rapports d'échanges entre les Hommes et les dieux¹³⁷. Dans la vision égyptienne ancienne et *Ngoh ni Nsongo* il est communément répandu que les dieux, génies et ancêtres sont ceux qui luttent contre les forces destructrices du monde. Afin que ceux-ci soient perpétuellement vainqueurs de l'éternel combat cosmique, ils ont besoin des énergies vitales venant des humains. Celles-ci proviennent des actes culturels dont les offrandes, les sacrifices qui demeurent les actes auxquels l'Homme est astreint. Sans eux la vie sombrerait dans le chaos synonyme de fin du monde¹³⁸. Subséquemment, rendre le culte aux divinités, c'est participer à sa manière au maintien de l'équilibre cosmique et par ailleurs sociale. En revanche, se lasser du culte est une injustice. C'est créer une brisure entre le monde visible et le monde invisible. En retour l'action des dieux peut s'avérer compromettante pour les humains. Pour rétablir l'équilibre des forces, les sacrifices peuvent être convoqués en tant que rendu de justice à travers les rites qui seront exécuté par des prêtres dont *ba mbooh* chez les *Ngoh ni Nsongo* et *Hm-ntr* chez les habitants des deux terres.

Quant à l'équilibre social, elle revient chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* de faire asseoir la cohésion entre les Hommes en société. Elle consiste pour cela, en la recherche des voies et moyens pour que l'Homme vive sereinement en communauté. Pour se faire, les

¹³⁵J. Nenounene, « Les esprits dans les croyances traditionnelles africaines et dans la bible », thèse de Doctorat en théologie à la Faculté de Théologie Protestante de Paris, 1965

¹³⁶ P-E. Latoki, « La religion comme quête de l'ordre dans la société africaine traditionnelle », *Les cahiers de psychologie politique*, n°16, 2010 p. 25.

¹³⁷ R. Kuipou, « Le culte des crânes chez les Bamiléké de l'ouest du Cameroun », *Communications n° 97*, 2015, p. 93-105

¹³⁸ R. Tabard, « Théologie des religions traditionnelles africaines », *Recherches de Science Religieuse*, vol. 3, tome 96, 2008, p. 327-341

lois, règles et interdits établis par Pharaon en Egypte antique et *Mouankoum* chez les *Ngoh ni Nsongo* se placent comme les codes de conduite pour une vie paisible en communauté. Outre la mise sur pied des interdits, les peines qui étaient encourues pour ceux qui transgressaient lesdits interdits. Les peines de justices ou sanctions étaient pour cela prononcées dans les cours de justices qu'il conviendrait de ressortir la structuration chez les Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. Somme toute, la justice était conçue chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* comme l'ensemble de voies et moyens susceptibles de maintenir l'équilibre socio-cosmique nécessaire pour l'épanouissement de la vie.

III- ORGANISATION DU SYSTEME JUDICIAIRE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES NGOH NI NSONGO

Le tribunal ou cour de justice est un lieu où est rendue la justice¹³⁹. C'est là que les personnes en conflit viennent chercher la justice et où celles qui n'ont pas respecté la loi sont jugées. En ce sens, le tribunal ou cour est la juridiction est chargée de dire le droit. Elle tranche à l'occasion d'un litige ou d'un type d'infraction particulier¹⁴⁰. La structure des cours de justices est calquée sous la vision du monde ; les réalités du milieu et le contexte dans lequel les *Ngoh ni Nsongo* et les anciens Egyptiens vivaient. En ce qui concerne la vision du monde, celle-ci reconnaît l'existence de deux mondes qui établissent la vie. La matérialisation de cette vision dans le domaine de la justice suggère de concevoir une double juridiction. D'un côté la cour de justice où les divinités sont des juges et de l'autre côté, une cour de justice conduite par les humains. La fonction juridictionnelle du tribunal est dévolue au juge. C'est lui qui a l'attribut essentiel de juger à travers les procédés déontologiques et éthiques¹⁴¹. Ceux-ci constituent l'acte par lequel le juge découvre, à l'occasion d'un litige, quelle règle de droit devrait s'appliquer dans les circonstances concrètes du cas qui lui est soumis¹⁴². Ainsi, tous les actes répréhensibles ne sont pas tranchés par tous les tribunaux et juges. Chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, ces tribunaux sont stratifiés et chacun en fonction du rôle qui lui revient, répond aux préoccupations particulières à la demande de justice. Pour ce faire, il conviendra de présenter les types de tribunaux qui existent dans la société égyptienne ancienne et les *Ngoh ni Nsongo* avant d'exposer sur le tribunal des dieux chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*.

¹³⁹ H. Reid, *Dictionnaire de droit québécois et canadien*, 5e édition, Montréal, Éditions Wilson & Lafleur, 2015.

¹⁴⁰ Aristote, *Traité de la morale, Livre V : De la justice*, Paris, Firmin Didot, 1823.

¹⁴¹ S. Guinchard, et al., *Institutions juridictionnelles*, 10e éd., Paris, Dalloz, 2009.

¹⁴² G. Samama, *La Justice*, Paris, Ellipses, coll. « CAPES/Agrégation Philo », 2001

A- LES COURS DE JUSTICE RENDUE PAR LES HUMAINS CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES *NGOH NI NSONGO*

Chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, l'organisation des juridictions ou encore des cours de justice, est fonction de l'organisation territoriale et l'administrative¹⁴³. Chez les *kmtyw* comme chez les *Ngoh ni Nsongo*, la justice se borne à trois niveaux différents.

Formulons d'abord que, l'organisation administratico-territoriale chez les anciens Egyptiens va de la nation au nome. De ce dernier, l'organisation se déclinait vers les communautés villageoises composées de plusieurs familles¹⁴⁴. Avec une réorganisation du territoire au Moyen Empire, les districts naissaient. Ils servaient de relais entre les nomes et la Grande Maison. Par ailleurs, chez les *Ngoh ni Nsongo*, la structuration va de la communauté *Ngoh ni Nsongo* au village de celui-ci aux clans constitués de plusieurs familles¹⁴⁵. Cette structure analogue chez ces deux peuples est celle sur laquelle repose l'échiquier des juridictions que nous scinderons en deux. D'un côté les cours de justices inférieures et de l'autre, les cours de justice supérieures.

1- Les cours de justice inférieures chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* : les tribunaux de conciliation

Chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, la cour de justice inférieure est constituée de deux juridictions qui diffèrent de par leurs compétences. Dans cette perspective

l'on a d'une part les  *srw* (*Seru*) chez les  *Kmtyw* et *Njéeh* chez les *Ngoh ni Nsongo*. Ces derniers sont du ressort clanique avec compétence de régler les problèmes fonciers et les différends au sein du clan. D'autre part l'on a le conseil *péeh ngweeh* chez les

Ngoh ni Nsongo et  *dj3dj3.t* (*djadjat*) chez les anciens Egyptiens. Ils sont du ressort territorial de village chez les *Ngoh ni Nsongo* et celui du district chez les anciens Egyptiens. Ils statuent sur des problèmes qui opposent plusieurs clans. Cette cour est composée des scribes et devins. Ces deux degrés de justices ne sont pas pénaux, même s'il est demandé

¹⁴³J.C. Garcia, « Village », *Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, UCLA, 2011.

¹⁴⁴J.C. Garcia, *Hwt et le milieu rural égyptien du IIIe millénaire : Économie, administration et organisation territoriale*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1999, p.185.

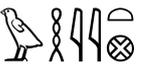
¹⁴⁵ C.L. Mitambo, « De l'origine historique du Mbo-Ngoe du Cameroun à la lumière de quelques données culturelles comparatives de l'Égypte ancienne », Mémoire de Maîtrise en Histoire, Université de Yaoundé I, 2006. p. 25.

aux coupables de réparer le tort, celui-ci reste du moins négligeable pour parler formellement de peine. Ces cours de justices ayant mission de traiter les problèmes judiciaires s'évertuent substantiellement à trouver le consensus à l'issue duquel, l'accusé jure de ne plus recommencer la faute qui lui est reprochée au risque de se soumettre au jugement sans détour du Pharaon/Vizir chez les anciens Egyptiens ou encore à celui du *Mouankoum* chez les *Ngoh ni Nsongo*. Ils sont alors des tribunaux de conciliation.

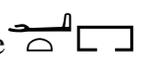
a- Le conseil *Srw* (Seru) et *Njéeh* ou les tribunaux de premier degré chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*

Les cours de justices inférieures ou de premier degré sont du ressort familial et clanique chez les anciens Egyptiens ¹⁴⁶ et les *Ngoh ni Nsongo*. Il faut préciser que le terme pour rendre

le mot clan prête à confusion chez les  *Kmtyw* en raison du manque de traduction véritable mais aussi, en raison de la multitude de traductions qui complexifient davantage la

désignation. Les termes égyptiens anciens  *njwt* (*niout*),  *dmt* (*demit*), 

whyt (*ouhyt*),  *mhwt* (*mehout*) et  *'bt* (*abet*) sont indifféremment employés pour traduire « village », « ville » et « clan » ¹⁴⁷. Dans les sources écrites les plus anciennes, le terme *niout* désigne indistinctement les localités de tailles diverses. C'est-à-dire de la plus grande ville au plus modeste hameau. Malgré cela, à partir du Nouvel Empire, ce terme (*niout*) est réservé aux seules cités d'importance et les termes *dmt* (*demit*) et *whyt* (*ouhyt*) autrefois pour désigner le « clan » s'emploie au Nouvel Empire pour nommer les villages ¹⁴⁸. Néanmoins, l'on préfère employer la terminologie *njwt* (*niout*) pour traduire « clan » à la place de village afin d'ambitionner le parallélisme avec les *Ngoh ni Nsongo* tant il est vrai qu'ils se rapportent à la même composante sociologique ¹⁴⁹. L'ensemble de plusieurs familles nucléaires

c'est-à-dire plusieurs *Pouh-ndée* chez les *Ngoh ni Nsongo* et  *pr* (*per*) ou encore  *'t* (*ât*) maisonnées chez les égyptiens anciens ¹⁵⁰.

¹⁴⁶ J.C Garcia, *Études sur l'administration, le pouvoir et l'idéologie en Égypte, de l'Ancien Empire au Moyen Empire*, Aegyptiaca Leo- diensia, Liège, 1997, p.174

¹⁴⁷ M. Lehner, « Fractal house of pharaoh : Ancient Egypt as a complex adaptative system, a trial formulation », *Dynamics in Human and Primate Societies*, Oxford, Oxford University Press, 2000, p. 275-353

¹⁴⁸ Garcia, *Etude sur l'administration...*, p. 3

¹⁴⁹ K. Butzer, *Early Hydraulic Civilization in Egypt: A Study in Cultural Ecology*, Chicago, Chicago University Press, 1976, p. 57-80

¹⁵⁰ J.C Garcia, « Households », *Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, UCLA, 2012

Les différents clans *Ngoh ni Nsongo* se réunissaient usuellement en plénière pour statuer sur des problèmes fonciers, rites sacrificiels, règlements des différends entre familles qui constituent le clan. La rencontre dit *njéeh* littéralement assise qui se tiennent le plus souvent au sein d'une case appelée *ndéeh njeeh* (la maison des assises) ou au pied d'un arbre appelé *Alen-bwel njéeh*. La case où se tiennent les assises est ordinairement celle dans laquelle est inhumé le fondateur du clan ou l'ancêtre du clan¹⁵¹. Les assises sont conduites par le chef est appelé « *San mbo'oh* ». C'est celui-ci qui coordonne les faits et gestes des différentes familles qui constituent *Mbo'oh* ou le clan dont il administre. Il est le président du conseil de famille, il dirige les cérémonies rituelles et religieuses. Il est le garant distributeur des terres au sein du clan, étant donné que le terrain du clan n'appartient à personne, mais à tous les membres du clan.

San mbo'oh est généralement l'homme le plus âgé du clan. Il serait plus convenable de dire le plus ancien à l'initiation au *Mouankoum*¹⁵². Il est assisté dans la préséance par les chefs des différentes familles nucléaires qui constituent le clan. *Njéeh* peut être spontanée lorsqu'il convient de régler un problème pressant au sein du clan. Il tient lieu de tribunal dont le juge par excellence est *San-mbo'oh*. Il est assisté par des accesseurs qui sont en réalité, les différents chefs des familles du clan. Pendant *njéeh* ou assises, le *San mbo'oh* instruit un procès contradictoire à l'issue duquel le pardon doit s'enjoindre. Mais lorsqu'il s'agit d'une affaire de sorcellerie, celui-ci convoque le *Nkoma*. Ce dernier est un procédé de recherche de vérité impliquant les membres des autres clans avec lesquels ils ont une la filiation. Ils sont généralement les oncles maternels ou encore les cousins des membres du clan, qu'on convie à rechercher la vérité autour du problème de sorcellerie. En revanche le chef du clan ou *San mbo'oh* n'a pas la compétence de sanctionner. Il s'évertue tout simplement à la recherche des voies et moyens pour conjurer le phénomène de sorcellerie au sein du clan. Il s'agit donc d'un type de « tribunal de pardon » pour reprendre Amadou Mfondi¹⁵³. C'est-à-dire un tribunal qui ne recherche que la cohésion, le vivre-ensemble afin de renforcer les liens de filiation.

Cette réalité d'unité et cohésion au sein du clan est une constance quotidienne en négro-culture. Comme le souligne Erik Orsenna et al., « en Afrique noire, le juge traditionnel cherche davantage à rapprocher les points de vue qu'à trancher par le livre [droit écrit]¹⁵⁴ ». En effet,

¹⁵¹ Entretien avec Henri Enobil, 45 ans, un fils Mboabi/percepteur des finances, Mbouroukou le 13 juillet 2020.

¹⁵² Entretien avec Mbondi Essongue dit Mabezo, 47 ans, Planteur, Mouandja le 10 Juillet 2020

¹⁵³A. Mfondi, « Introduction à la sociohistoire des crimes de masse à caractère ethnique dans la région des Grands Lacs africains », *Revue d'histoire de l'université de Sherbrooke*, Vol. X, Sherbrooke, Octobre 2017, pp.104-128.

¹⁵⁴ E. Orsenna et al., *Besoin d'Afrique*, Paris, Fayard, 1993, p.315

pendant le rendu de la justice chez les négro-Africains en général et les *Ngoh ni Nsongo* en particulier, l'unanimité n'était pas acquise. Il s'agissait d'un simple consensus dont l'obtention était saluée par des chants et danses prouvant que les parties étaient d'accord pour préserver l'harmonie et l'entente au sein du clan. C'est l'exemple de la décision du « sorcier » qui promet d'abandonner les pratiques pernicieuses de sorcellerie. Si l'on ne pouvait dire qu'il n'y avait ni vainqueur ni vaincu à l'issue du jugement de *njeeh*, il est possible d'affirmer que les disparités entre parties étaient tout à fait minimales après la sentence. Lorsque les décisions de *njeeh* n'étaient pas respectées en raison de leurs sentences quasiment sans peines, les faits reprochés aux coupables étaient portés au tribunal de second degré dont *péeh ngweh*.

Chez les anciens Egyptiens, la justice était l'apanage de Pharaon, juge souverain. Celui-ci délégua cette fonction au Vizir qui était le chef des juges. Mais la plupart des affaires judiciaires étaient jugées par les juges inférieurs. Au sein des communautés villageoises ou *njwt* (niout). Les populations se réunissaient pour traiter des problèmes qui ne nécessitaient pas les services d'un magistrat nommé par Pharaon. Le rassemblement était dirigé par un conseil de vieillards ou notables qui se réunissait pour juger des affaires de la communauté¹⁵⁵. Celui-ci

était appelé  *srw Seru*. Ces notables ne tiraient pas leur légitimité de pharaon. Néanmoins, ils étaient soumis au contrôle du gouvernement pharaonique. Alexandre Moret précise que lesdits conseillers émanaient des communautés elles-mêmes. Les membres étaient

coptés parmi leurs pairs dont les  *jrwrw* (irourou) ou vieillards¹⁵⁶. Ceci montre que la composition pouvait changer du jour au lendemain. Donc, il ne s'agissait nullement d'un corps de fonctionnaires d'Etat nommés. Dès le Nouvel Empire les femmes de la collectivité même intégraient ce conseil afin d'équilibrer les points de vue lors des jugements. D'après l'étude d'Aristide Théodoridès sur Deir El-Medina, il précise que le *srw* (seru) avait une compétence notariale notamment à l'usufruit de portions de terres du clan. Il (le conseil de *wrw*) exerçait localement une juridiction contentieuse et une compétence répressive limitée à la bastonnade (photo n° 41¹⁵⁷), interprétait la loi courante (leurs décisions pouvant faire jurisprudence)¹⁵⁸. Au Nouvel Empire ce conseil de vieillards est souvent présidé par le chef du

¹⁵⁵ C. Cardoso. « Les communautés villageoises dans l'Égypte ancienne », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 12, 1986, pp. 9-31, URL, www.persee.fr/doc/dha_0755-7256_1986_num_12_1_1706, consulté le 20 octobre 2020

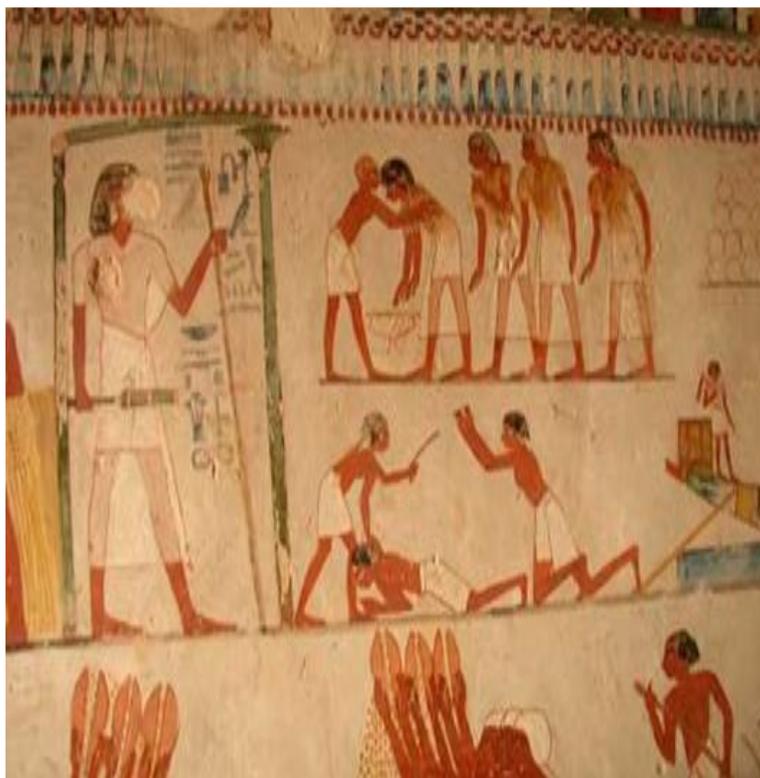
¹⁵⁶ A. Moret, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, Paris, Editions Decoopman 2015, pp. 162-163.

¹⁵⁷ À la première image l'on observe le châtement corporel infligé à coupable pendant que d'autres semblent attendre leur tour. A la deuxième image un coupable reçoit la bastonnade et un autre, à genoux, semble implorer son pardon.

¹⁵⁸ A. Théodorides, 'The concept of law in ancient Egypt', in, J.R. Harris (éd.), *The legacy of Egypt*, Oxford 1971, pp. 300-301.

village lorsqu'il s'agissait de juger les problèmes administratifs relatifs aux impôts ou aux affaires de ventes notariales. Ceux qui étaient convaincus de fraudes foncières ou d'impôt étaient tout simplement bastonnés par décision des  jrwrw¹⁵⁹. Dans ce cas les vieillards (irourou) participaient au jugement en tant qu'accessesurs. En réalité ils étaient juge à titre purement honorifique au Nouvel Empire¹⁶⁰.

Photo n° 41: Scènes de bastonnades devant le Seru au Nouvel Empire (hypogée de Menna, Vallée des nobles,)



Source : « Le site d'Aimé Jean-Claude », <http://aimevouvant.over-blog.com>, consulté le 14 Décembre 2020

Chez les anciens Egyptiens tout comme chez les *Ngoh ni Nsongo*, les affaires judiciaires de premier rang étaient jugées par un conseil de vieillards réunis en *seru* et *Njeeh*. Ces derniers officiants en qualité de juge tiraient directement leur légitimité des familles qui constituent le clan dont *per* ou famille nucléaire chez les Egyptiens et *Pouh ndéeh* chez les *Ngoh ni Nsongo*. Au-delà de régler les différends entre les membres du clan, ils étaient ceux qui décidaient de la

¹⁵⁹ N. Beaux, « Ennemis étrangers et malfaiteurs égyptiens. La signification du châtiment au pilori », *BIFAO*, n°91, p. 35-40.

¹⁶⁰ A. Théodorides, « Les Egyptiens anciens, 'citoyens', ou 'sujets de Pharaon ? », *RIDA*, XX, 1973, pp. 51-11

distribution des terres locales autant chez les  *Kmtyw* que chez les *Ngoh ni Nsongo*. En matière foncière, l'égyptologue Gwyn Griffiths¹⁶¹ précise que, les *srw* (*seru*) ou conseil de vieillards était mis sur pied en Egypte antique dans le souci de matérialiser le concept mythologique selon lequel, le conflit foncier qui opposait Horus à Seth était réglé par les dieux réunis en conseil de famille. Au demeurant, la compétence de *Seru* et *Njééh* étaient très limitée. Par ailleurs lorsqu'un problème ne trouvait pas de solution au sein de *seru* ou *njééh*, il était porté au tribunal supérieur qui était  *djdt* (*djadjat*) en Egypte antique ou *pééh ngweeh* chez les *Ngoh ni Nsongo*.

b- Le conseil *pééh ngweeh* et *djadjat* ou *kenebet*, les tribunaux de deuxième degré chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*

Chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo* *pééh ngweeh* et *djdt* (*djadjat*) sont des assemblées qui regroupent les anciens des différents clans qui forment le village. Cependant, chez les *Ngoh ni Nsongo*, l'ancien du clan (vieillards) ou *San mbo'oh* pouvait désigner l'un des membres de son *mbo'oh* afin de le représenter au *pééh ngweeh* à condition qu'il soit un initié reconnu de la société secrète *Mouankoum*¹⁶². Cette cour de justice était du ressort villageois ou inter-clanique. Il avait compétence de punir ceux qui passent outre les lois du village. Il tranchait sans appel, les affaires foncières, les différends entre particuliers ou entre les clans. Il est le tribunal où le juge par excellence est *So'or mbeuh Mouankoum* littéralement « le grand père du *Mouankoum* ». Celui-ci avait le droit de sanctionner à la peine capitale allant de l'expulsion du village jusqu'à la dation mystique des maladies incurables. Il était assisté dans sa mission par les membres de *Mouankoum* d'une part et d'*Ahon* d'autre part ; dont le nom générique pour les désigner est *baah mbo'oh* littéralement les « membres des clans ». En principe, ce sont les chefs de clans *sa'an mbo'oh* qui constituent *peéh ngweeh*, Celui-ci a même la responsabilité de juger et sanctionner les *sa'an mbo'oh* pour mauvaise conduite ou autres griefs qui peuvent leur être reprochés par les membres de son propre clan. Il est habilité à destituer *Sa'an mbo'oh* de ses charges en cas de mauvaise conduite du clan dont il administre.

So'or Mbeuh Mouankoum pour des peines légères déposait chez le coupable une sorte de fétiche qui l'assignait, lui et sa famille à domicile. *Les Ngoh ni Nsongo* désigne ce fétiche

¹⁶¹ J. Griffiths, *The conflict of Horus and Seth*, Liverpool 1960, pp. 147-148

¹⁶² Entretien avec Vincent Epanglo, adjoint au Maire de Baré, Baré le 18 juillet 2020.

par le terme *Abuh sorbeuh mouankoum* qui signifie « les excréments du grand père *Mouankoum* ». Et l'on sait la symbolique de la matière fécale. Une pourriture qui ne doit pas apparaître aux yeux des habitants d'une contrée. Pour cela, une action urgente de nettoyer les excréments de *So'or mbeuh Mouankoum* devient une nécessité. Pour ce faire, une équipe de *baah mbo'oh* doit être déployée. Ces derniers vont exiger un certain nombre d'ingrédients pour conjurer ce fétiche. Il est de coutume que chaque ingrédient se chiffre au nombre de neuf¹⁶³. Et de manière urgente l'accusé doit présenter ces ingrédients dans les délais courts au péril de sa vie. Ces ingrédients sont le plus souvent les animaux ou écorces qui ne sont pas usuellement à portée de main du coupable. L'empressement dans l'exigence de ceux-ci fait foi de peine ou sanction.

Chez les anciens Egyptiens,  *djdjt* (djadjat) est la juridiction qui suit directement  *srw* (seru) au Moyen Empire. Il est une juridiction dont le ressort « s'étendait sur une province, une ville ou un village¹⁶⁴ ». L'écriture de ce mot en hiéroglyphes inclut en tant que signes déterminatifs un homme avec l'indication du pluriel ou simplement trois hommes assis. L'on peut supposer qu'il s'agisse d'un conseil d'hommes présidé par un personnage. Il s'agirait certainement du nomarque qui, en principe est un agent de Pharaon¹⁶⁵. Les nomarques avaient pour mission de collecter les impôts au nom de pharaon, veiller à l'entretien des canaux d'irrigation et des digues mais surtout de juger et réprimander au besoin, les troubles de leur ressort en tant que « souverain » du nome. Pendant l'Ancien et le Moyen Empires, *djdjt* (djadjat) avait compétence de juger les affaires civiles et criminelles¹⁶⁶. Il jugeait également les chefs de villages et/ou les maires des villes (photo n° 43 et 44). Lorsque le conseil *djadjat* siégeait en cour de justice, l'application des décisions devait être confirmée par le gouvernement central, surtout si la sanction à prononcer était la peine de mort¹⁶⁷. Malgré cette recommandation, certains nomes pendant l'Ancien Empire, surtout ceux qui étaient éloignés de  *khnw* (khenou) ou  *pr-nswt* (per-nesout) (la Résidence de Pharaon) exécutaient les peines de morts. Ce fut le cas du nomarque de Nekhen et d'Edfou au temps de Néferkarê de la IXe dynastie héracléopolitaine qui agissaient sans rendre compte des peines

¹⁶³ Entretien avec Eboulé Leobert, Ahon/ Fonctionnaire d police retraité, 73 ans, Ekanang le 8 mars 2020

¹⁶⁴ Cardoso. *Les communautés villageoises...* p. 23.

¹⁶⁵ H. Sottas, *Etude critique sur un acte de vente immobilière du temps des pyramides*, Paris Hachette, 2018, p. 9.

¹⁶⁶ A. Philip-Stéphan, *Dire le droit en Égypte pharaonique. Contribution à l'étude des structures et mécanismes juridictionnels jusqu'au Nouvel Empire*, Bruxelles, Éditions Safran, 2008, p. 24-27.

¹⁶⁷ D. Lorton, « The treatment of criminals in Ancient Egypt through the New Kingdom », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, n°20, Leyde, 1977, pp. 2-6

capitales. Cette prise de décisions intempestives va valoir aux nomes de perdre la cour de justice à compétence de juger les affaires criminelles au Moyen Empire.

Suite à la réorganisation administrative du pays en trois districts appelés  *wrt* dont celui du Nord, la Basse-Égypte, celui du Sud, la Moyenne-Égypte et celui de « la Tête du Sud », la région en amont d'Akhmîm¹⁶⁸. Les compétences de jugement des affaires criminelles vont être dévolues aux chefs des districts ou  *whmw*. Mais celui-ci n'avait aucun droit de sanctionner à mort. Il faisait un rapport hebdomadaire au vizir qui était lui-même juge de dernier ressort dans les districts. Cette restriction faite aux *whmw* en matière de justice pénale exprime clairement la subordination au pouvoir central. Depuis la période des rois d'Hérakléopolis (fin de la Première Période Intermédiaire), l'on trouve mentionné un autre conseil local,  *qnb* (*qenbet*). Il semble qu'à la fin du Moyen Empire, tandis que la *djadjat* se spécialisait dans les fonctions de justice administrative, la *qenbet* avait plutôt des fonctions de justice pénale. Pendant le Nouvel Empire, la *djadjat* finit par disparaître, remplacée à tous les niveaux par la *qenbet*¹⁶⁹.

À Memphis et Thèbes par exemple *qenbet* fonctionnait comme une haute cour de justice. Les principaux juges de *qenbet* étaient les membres de la société de haut rang, tels que des scribes du vizir de Thèbes ou des chefs de police. Il est prouvé que l'accès au service du *qenbet* était étonnamment libéral et que les pétitionnaires de statut social plus élevé ne bénéficiaient d'aucun traitement préférentiel¹⁷⁰. Le *qenbet* traitait généralement des questions civiles telles que le non-paiement de biens ou de services, des différends et des querelles entre voisins, des vols, des blessures et des calomnies. Les *qenbet* étaient habilités à administrer des sanctions pour les délits mineurs pour lesquels ils étaient saisis, ce qui impliquait généralement que le coupable soit battu. Dans quelques cas, lorsqu'un *qenbet* ne pouvait pas prendre de décision, il préconisait que la question soit soumise aux procédés oraculaires pour résolution.

¹⁶⁸ G. Husson et D. Valbelle, *L'Etat et les institutions en Égypte des premiers pharaons aux empereurs romains*, Paris, Armand Colin, 1992, p. 78.

¹⁶⁹ F. Maruéjol, *L'Égypte ancienne pour les nuls !* Paris, First Editions, 2006, p. 10.

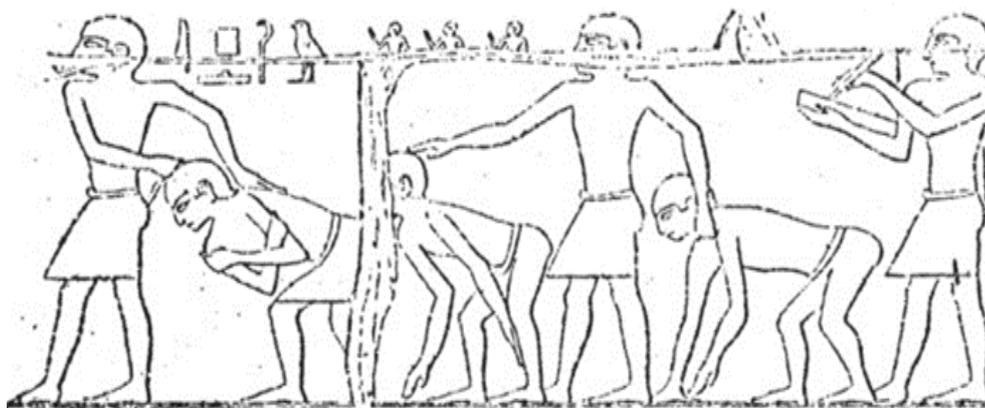
¹⁷⁰ Théodorides, *Les Égyptiens anciens, 'citoyens'...*, p. 75.

Figure n° 2: Les chefs de villages entraînés devant le tribunal djadjat (relief du mastaba de Ti, Sakkarah, début Ve dynastie)



Source: A. Erman, *Life in ancient Egypt*, New York, Dover Publications, 1971, p.100

Figure n° 3: Les maires de villes menés devant un tribunal (Relief d'un tombeau de l'Ancien Empire, IIIe millénaire av. J.-C)



Source : A. Erman et H. Ranke, *La civilisation égyptienne*, Paris, Payot, 1952 p. 132.

Le *djadjat* devenue *qenbet* au Nouvel Empire jugeait tout comme *péeh ngweeh* chez les *Ngoh ni Nsongo*, les affaires criminelles sans jamais se prononcer sur la peine de mort¹⁷¹. Pour illustration chez les anciens Egyptiens l'on peut convoquer l'acte de rendue de justice dans une localité près de Deir el Medina. L'accusé, une femme appelée Heria, a été initialement accusé d'avoir volé une tasse à un résident. Le *qenbet* inférieur a ordonné que la maison de Heria soit fouillée à la recherche de la propriété manquante. La recherche a révélé non seulement la coupe, mais également des biens manquants dans le Temple d'Amon. Le vol dans un Temple était un

¹⁷¹ H. Willems, « Crime, cult and capital punishment (Mo'alla Inscriptions 8) », *JEA*, n°76, Londres, 1990, pp. 27-54

crime grave. Le *qenbet* a reconnu Heria coupable d'avoir volé la coupe et a ensuite renvoyé l'affaire des biens du Temple volés pour être jugée par le vizir. En faisant passer le cas vers le tribunal compétant, le *qenbet* a envoyé une lettre au vizir, dans laquelle il exprimait son avis en ces termes : « Heria [...] mérite de mourir ». *qenbet* avait alors compétence de juger les chefs des communautés villageoises, les maires des villes et même les nomarques des nomes qui détournaient l'impôt du grenier de pharaon, etc¹⁷². Cette compétence était analogue à *peeh ngweeh* chez les *Ngoh ni Nsongo*. Il jugeait *Sa'an mbo'oh* au point de pouvoir le destituer de la gestion des affaires du clan voire l'expulsion du village s'il se prêtait aux pratiques de sorcellerie. N'étant pas habilité à sanctionner jusqu'à la peine capitale par ailleurs prévue dans la pensée juridique des anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, *qenbet* et *peeh ngweeh* avaient pour ce faire, l'obligation de transmettre les crimes jugés graves à la hiérarchie donc au tribunal de deuxième degré ou encore la cour de justice supérieure.

2- La cour supérieure de justice : le grand *qenbet* chez les anciens Egyptiens et *koupé* chez les *Ngoh ni Nsongo*

La cour supérieure de justice chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo* avait un ressort plus large. Il est celui qui réunit les humains et les dieux. Chez les *Ngoh ni Nsongo*, il est restreint, parce que, seul le représentant choisi parmi « les plus grands initiés du village » y prennent part aux assises. Celui qui est choisi est nommé *Nkoum* du village pendant les assises de *Koupé*¹⁷³. Cette cour de justice exceptionnelle, se tient à l'insu de la population du village. Elle est consultative et délibérative. C'est elle qui juge de la conduite générale des populations du village y compris le « chef du village » mieux *Sa'an Mweeh*. Cette cour est ordinairement consultée à l'issue de plusieurs plaintes des *Ahon*¹⁷⁴ des contrées qui jouxtent le village que l'on

¹⁷² P. Smither, « An old Kingdom letter concerning the crimes of count Sabni », *JEA*, n°28, Londres, 1942, p. 16-19

¹⁷³ Entretien avec Jean Ngalla, 71 ans environ, Planteur/Ahon, Mouandja le 9 mars 2020.

¹⁷⁴ *Ahon* est une « caste » de nobles en tant que dépositaires de la tradition chez les *Ngoh ni Nsongo*. Il est l'un des détenteurs du pouvoir politique et appartient à une assemblée hermétiquement fermée que Laburthe Tolra appelle « société secrète ». Les membres de cette assemblée uniquement réservée aux hommes sont appelés *N'nhon* littéralement le riche en langue *Ngoh ni Nsongo* ou *Mbo*. Ces derniers sont connus par le public *Ngoh ni Nsongo* comme des faiseurs de paix, les plénipotentiaires. Il faut relever que la particularité de cette assemblée est qu'elle ne connaît pas des limites claniques. Elle est par conséquent, inter-clanique ou transfrontalière. Le *n'nhon* du village Mouamenam peut intervenir sans obstacle aux assises des *n'nhon* du village Elung ou encore du village *San nzo'oh* [Santchou] et vice-versa sous le principe de « asseyons-nous et discutons » en cas de péril grave dans l'un des clans ou villages *Ngoh ni Nsongo*. Ils ont pour rôle de maintenir la paix. De consolider la cohésion sociale, et contrecarrer toutes actions susceptibles d'engendrer un trouble social. Bref ils contribuent à l'épanouissement social, culturel et politique du peuple *Ngoh ni Nsongo*. Les *N'nhon* sont comme des éclaireurs en situation de crise. Ils interviennent à l'aube de toute situation pouvant mettre en danger l'agrégation sociale chez les *Ngoh*. Pour résoudre des crises sociales périlleuses comme celle des velléités séparatistes mettant en proie le peuple *Ngoh* au

accuse ou taxe de mauvaise conduite. Les griefs contre ledit village sont le plus souvent la récurrence des accidents au sein du village, les morts subites enregistrées, les mauvaises récoltes, etc¹⁷⁵. Ces situations répétitives dont l'on ne peut immédiatement savoir la cause sont communément attribuées aux malfaiteurs dits « sorciers » du village ou encore à l'action d'un membre de la société secrète qui utiliserait les formules ésotériques à des fins maléfiques¹⁷⁶. Les *Ngoh ni Nsongo* disent d'un tel personnage, *moh awu kounti apersoum mbih* c'est-à-dire celui qui utilise l'herbe de travers. Un tel individu ne pouvant être jugé ni châtié par ses pairs, les *Ngoh ni Nsongo* se réfèrent usuellement au jugement de *Koupé* pour clarifier et sanctionner une telle conduite sous la houlette des ancêtres.

Cette cour consultative inter-village se réunit à un endroit uniquement connu par les initiés. Certains disent qu'il se tient au lieu où *Ngoh* et *Nsongo* furent enterrés. Ce lieu n'est connu par aucun profane si ce n'est les initiés qui sont interdits d'indiquer le lieu au risque de passer de vie à trépas¹⁷⁷. Cette cour au ressort plus large est à l'image de *njeeh* qui se tient au lieu où est enterré le fondateur du clan comme nous l'avons présenté plus haut. À travers cette lecture, l'on constate qu'il existe deux types d'ancêtres en tant qu'acteurs de justice chez les *Ngoh ni Nsongo*. D'une part les ancêtres lointains (*Ngoh* et *Nsongo*) et d'autre part les ancêtres proches (créateurs des clans). *Koupé* en tant que cour consultative, utilise les oracles ou *ngan* pour solliciter l'avis de *Ngoh* ou *Nsongo* au sujet d'un problème à résoudre. Il décide généralement de la sanction à infliger aux coupables des conduites préjudiciables au sein du village. Les peines capitales sont souvent prononcées : mort (transfertement au tribunal des dieux), la folie, les maladies alitant à vie etc.

Au sortir de *Koupé*, une action conjuratoire du village s'en suit habituellement. Le plus souvent, la décision d'un fétiche comme celui de *Sor mbeuh Mouakoum* est préférée. Cette fois-ci le représentant du village à *Koupé* replis dans *péeh ngweeh* pour rendre compte. C'est celui-

fractionnement, Les *n'nhon* dans le but de renouer le nœud de filiation, remontent au travers de la sagesse par l'évocation elliptique des épopées anciennes comme par exemple celle de l'alliance sacrificielle de *Koupé* accompli par les aïeux, le périple de chasse de leurs ancêtres éponymes, mieux les mythologies et légendes qui constituent des éléments fédérateurs des *Ngoe*. L'évocation des événements ayant marqué le peuple revêt une importance particulière pour la cohésion de l'agglomérat. La mémoire de l'histoire de la communauté, notamment des épisodes violents qui ont pu la secouer au cours des siècles, est fréquemment invoquée aussi bien afin d'éviter leur reproduction que pour perpétuer la fierté que leur évocation peut susciter. A travers les actions des *n'nhon*, on pourrait envisager des procédés pouvant aider à faire face aux situations de conflits actuelles. Selon Hilaire Claude Esoh Ngomé, les *n'nhon* sont des personnalités très redoutés car ils passent pour des entités très puissantes car ils prennent des décisions importantes relatives à la vie sociale du peuple dans un enseignement sacré appelé *Ebeum* qui est une sorte d'Agora traditionnel *Ngoe*.

¹⁷⁵ Entretien avec François Njoh, 61 ans, Militaire retraité, Ekanang le 10 mars 2020.

¹⁷⁶ Entretien avec Serge Matou, 41 ans, Planteur/*N'hon*, Mouamenam le 12 février 2019.

¹⁷⁷ Entretien avec Zachée Nnoko, 66 ans, Planteur/ *San Mbo'oh*, Ekanang les 10 mars 2020.

ci qui est chargé d'exécuter avec les autres membres de *péeh ngweeh*, la décision de Koupé. Ordinairement, un émissaire est envoyé par les prenant-parts à Koupé, afin de s'assurer que le fétiche est placé au sein du village concerné. La pose du fétiche appelé *n'kola mbo'oh* se passe en deux phases consécutives. La première phase se déroule pendant la nuit sous la responsabilité de *So'or Mbeuh Mouankoum* qui, profite de cet instant pour prévenir aux villageois de ne point aller vaquer à leurs occupations en restant cloîtré à la maison. Cette assignation à domicile par *So'or mbeuh Mouankoum* prépare la finalisation de la pose du fétiche au village. La deuxième phase qui se tient en journée revient à la charge de *ba'a Mbo'oh*. Le fétiche qui sera placé au sein de clan est appelé *N'kola*. Ce dernier se place comme gardien de tous les clans afin que quiconque se prête à nouveau à des pratiques conjurées au sein du village soit soumis au courroux des génies incarnés dans ledit fétiche. En revanche, beaucoup d'interdit entourent la pose de *N'kola* au sein du village car la survie des génies-gardiens en dépend. Le plus courant c'est la vivification des génies à travers les libations autour d'une pierre érigée à cet effet dans chaque clan. C'est d'éviter de balayer pendant la nuit, siffloter pendant la nuit etc. Lorsque ces interdits ne sont pas respectés les génies cessent de surveiller le village, éventuellement les malfaiteurs recommencent leurs besognes pernicieuses.

Par ailleurs lorsque deux ou plusieurs villages *Ngoh ni Nsongo* se déchirent autour d'un différend, les *N'hon* des autres villages peuvent conduire l'affaire devant la cour de *Koupé* qui tranche sans appel les conflits fratricides. D'ailleurs un tel antagonisme ne peut avoir lieu sans qu'aucune solution urgente ne soit trouvée en raison d'une alliance sacrificielle consenties lors d'un Koupé au temps des aïeuls par les différents clans *Ngoh ni Nsongo*, pour reprendre notre informateur¹⁷⁸. Il ressort que Koupé chez les *Ngoh ni Nsongo* est une cour de justice qui regroupe conjointement les humains et les dieux. Quoique passible des peines capitales de

¹⁷⁸ Notre informateur Gaston Charles Njalla précise qu'à des temps immémoriaux, les fils de Ngoh, entreprirent une guerre qui aurait décimé bien de personnes pendant son cours. Ignorant dès le départ qu'ils étaient des frères, ils se battait jusqu'à épuisement. Dans la quête des moyens pour vaincre l'ennemi, chacun de son côté se dirigeait vers le lieu sacré de la communauté afin d'avoir des faveurs divines par le procédé des sacrifices propitiatoires. Ceux-ci comme par un hasard se rencontrèrent net et au même moment vers l'autel de la communauté appelé Koupé. C'est suite à cette rencontre fortuite à Koupé, qu'ils se rendirent compte qu'ils étaient descendants d'un même ancêtre et par ricochet des frères. Ces derniers, à la suite d'un rendez-vous de *modus vivendi*, se retrouvèrent alors pour un pacte de fin de la guerre. Ce pacte fut scellé par l'effusion du sang des boucs que chacun des prenant parts avait pris le soin d'apporter pour la circonstance. Se prêtant à ce sacrifice rituel extrême, cette communauté aurait enterré à jamais la hache de guerre. Le pacte du Koupé est scrupuleusement respecté d'autant plus qu'une caste fut instituée. Elle fut connue sous l'appellation *mbo'oh* dont les membres sont intercommunautaires. Au demeurant, un Bakossi peut adhérer au *Mbo'oh* chez les Elong tout de même qu'un Elong peut adhérer au *mbo'oh* chez les Mbo et vis-versa. Toutefois, le symbole de cette paix est le bonnet rouge qui symbolise de par sa couleur, le sang versé lors du scellage de l'alliance sacrificielle. Cet acte signifiait que l'épée de la guerre était à jamais enterré. D'où autrefois le festival Koupé en commémoration de cette alliance sacrificielle à Nkongsamba les 27,28 et 29 Novembre 1998.

morts, il convient de dire que cette responsabilité revenait véritablement à Ngoh ou Nsongo, les ancêtres du peuple *Ngoh ni Nsongo* qui sont plus proche du Dieu créateur.

Chez les *Kmtyw*, le Grand *qenbet* était une cour consultative et délibérative. Elle était dirigée par Pharaon assisté du vizir et quelquefois des fonctionnaires de rang supérieur. Les prêtres des temples y étaient parfois associés. La présence de ces derniers était indispensable à partir du moment où l'on consultait l'oracle divin. Le Grand *qenbet* était exclusivement réuni pour statuer sur des crimes graves. Selon une étude de Sérèna Esposito sur la justice pendant l'Ancien Empire, les crimes passibles de peine capitale étaient les suivantes : les atteintes portées à l'intégrité des installations sacrées (c'est-à-dire violation d'une tombe, vol des biens et détournement du personnel d'un domaine divin) ; les défauts dans la réalisation des travaux d'utilité publique (c'est le cas notamment des agriculteurs défaillants représentés dans les scènes de reddition des comptes) ; et les crimes fomentés au sein du pouvoir (comme les intrigues entre hauts-fonctionnaires et les possibles conspirations contre la vie du souverain. Il s'agit de haute trahison¹⁷⁹. Mais selon elle, aucun document de l'Ancien Empire et de la Première Période Intermédiaire ne fait mention de la peine capitale. Toutefois, il peut s'avérer que la discrétion des sources à ce propos soit à lier au fait que les anciens Egyptiens eux-mêmes considéraient l'assassinat comme une action abominable¹⁸⁰. À partir du Moyen Empire jusqu'au Nouvel Empire, les sources notamment les Papyri de Turin, Lee et Rollin mentionnent la peine capitale de mort dont seul le Pharaon pouvait prononcer. En dehors des peines susmentionnées, O. Beauregard reconnaît qu'au Moyen et Nouvel Empire, la qualification de crime digne de mort s'étendait de « l'assassinat aux fautes qui ne sont chez nous que des contraventions et des délits, et même seulement des péchés. Le mensonge et l'âpreté au gain pouvaient être punis de mort. Le silence gardé sur un complot politique devait l'être et l'était souvent sans merci¹⁸¹ ».

La compétence du Pharaon de juger à la peine capitale était liée à son statut politique et religieux. Le Pharaon était le souverain-divin. Les Egyptiens le considéraient comme un dieu vivant, fils du dieu Rê, le créateur suprême. Pharaon est dans la pensée égyptienne ancienne, l'intermédiaire entre le peuple et leurs dieux¹⁸². À partir de la Vème dynastie les anciens Egyptiens assimilent le pharaon vivant au dieu Horus (le fils du dieu Osiris), le pharaon mort

¹⁷⁹ S. Esposito « Malfaiteurs et Juges : Crimes et châtiments dans les sources égyptiennes du IIIe millénaire avant J.-C », *Camenuiae*, n°16, 2017, pp. 1-11.,

¹⁸⁰ J. Pirenne, *La religion et la morale dans l'Égypte antique*, Paris, Michel Albin, 1965, p.23.

¹⁸¹ Beauregard, *La justice et les tribunaux...*, p.735

¹⁸² M-A Bonhême et A Forgeau, *Pharaon : Les secrets du Pouvoir*, Paris, Armand Colin, 1988,

devient un nouvel Osiris. À cette période, le Pharaon ajoute un nouvel élément à sa titulature officielle¹⁸³. Il est dénommé   *Sa-Râ* « fils du dieu Râ ». Cette appellation suivant sa titulature royale démontre à suffire que le pouvoir de Pharaon en Egypte est d'origine divine. Les Egyptiens croient que le pharaon est un dieu vivant. D'ailleurs, lorsqu'il paraît en public, il porte une fausse barbe tressée qui est l'insigne de sa divinité (phot n° 43)¹⁸⁴ et de son immortalité (les dieux égyptiens sont représentés avec cette barbe. C'est le cas de l'écriture hiéroglyphique du mot dieu avec le déterminatif d'un homme barbue  *ntr*). Bref toute décision de justice qu'il prenait en tant que juge suprême était d'émanation divine.

Photo n° 42: Statue fragmentaire de Thoutmôsis III - XVIIIe dynastie et sa fausse barbe



Source : <https://fr.wikipedia.org/wiki/Pharaon>, consulté le 21 décembre 2020

Comme un dieu, les Egyptiens adoraient le Pharaon en se prosternant le front contre le sol et lui rendaient un culte après sa mort (les tombeaux des rois disposent d'un temple funéraire où des prêtres étaient chargés d'assurer le culte du roi défunt afin de lui permettre de vivre une

¹⁸³ C. Lalouette, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte I : Des Pharaons et des hommes*, Paris, Gallimard, 1984,

¹⁸⁴ P. Clayton, *Chronique des Pharaons : L'histoire règne par règne des souverains et des dynasties de l'Égypte ancienne*, Paris, Castelman, 1995.

vie éternelle)¹⁸⁵. Étant considéré comme un dieu, le Pharaon détenait l'autorité suprême qu'il ne partageait avec personne. L'on dirait alors qu'il était un souverain absolu. Dans les cérémonies publiques le pharaon porte les insignes de son pouvoir : la crosse et le fouet. Ce dernier signifie que le pharaon a le pouvoir de punir jusqu'à la peine capitale de mort, ceux qui ne respectaient pas ses décisions qu'ils fussent Égyptiens ou étrangers¹⁸⁶.

De cette partie il ressort que la cour de justice *Koupé* chez les *Ngoh ni Nsongo* et Grand *qenbet* chez les anciens Egyptiens est composé des humains et les dieux. Elle s'occupe des problèmes généralement jugés de graves. Elle a la compétence de juger et sanctionner à la peine capitale de mort. *Koupé* et *qenbet* utilisaient les oracles dans leurs procédés de recherche de la vérité. Raison pour laquelle les Prêtres des temples étaient associés aux jugements afin de consulter des dieux ou ancêtres. Chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, quoique la peine de mort soit de rigueur dans le rendu de la justice, aucun cas de décision de mort ordonnée par la cour supérieure n'est révélé autant par nos informateurs *Ngoh ni Nsongo* que par la littérature égyptienne. Le risque de ne prononcer la peine de mort à *Koupé* et au Grand *qenbet* était incontestablement la conséquence de la vision du monde égyptienne ancienne et *Ngoh ni Nsongo*. Celle-ci augure qu'il existe une cour de justice post-mortem. Cette dernière est essentiellement constituée des dieux devant lesquels, chaque personne est comptable de sa conduite terrestre. Ce tribunal est véritablement le seul qui est compétent à prononcer une peine de mort.

B- LA COUR DE JUSTICE PRESIDEE PAR LES DIEUX CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES *NGOH NI NSONGO*

La vision du monde chez anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* reconnaît que la mort ici-bas est un passage vers une autre vie. Une vraie vie à en croire les habitants de la vallée du Nil dont la hantise d'une vie après la mort était manifestée par des somptueuses constructions dites maisons de l'Occident ou de l'éternité : les pyramides¹⁸⁷. Mais pour vivre cette vie, il fallait le mériter autant chez les anciens Egyptiens que les *Ngoh ni Nsongo*. Seuls les justes pouvaient séjourner dans l'au-delà, au village des ancêtres après être passé par le tribunal des dieux¹⁸⁸. Mais bien avant d'épiloguer sur la cour de justice présidée par les dieux, il serait

¹⁸⁵ J-P Adam et C. Ziegler, *Les pyramides d'Égypte*, Paris, Hachette Littérature, 1999, p. 75.

¹⁸⁶ N. Beaux., « Ennemis étrangers et malfaiteurs égyptiens. La signification du châtement au pilori », *BIFAO*, n° 91, 1991, p. 33-5.

¹⁸⁷ G. Goyon, *Le secret des bâtisseurs des grandes pyramides*, Paris, Pygmalion, 1990, 45

¹⁸⁸ J. Assmann, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Monaco, Éditions du Rocher, 2001, 71.

d'abord judicieux de nous intéresser à la conception de la mort et de l'au-delà chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*.

1- Le concept de la mort et de l'au-delà chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*

Le fait de ne pas véritablement juger à mort chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* est motivé par la conception selon laquelle, la vie demeure une réalité précieuse à assumer, protéger, sauvegarder et promouvoir. Il faut assurer sa croissance ou sa continuité comme voulu par Atoum chez les  *Kmtyw*. Une perpétuité comprise comme éternelle au-delà de toute mort physique. La vie pour les *Ngoh ni Nsongo* continue après la mort, au village des ancêtres¹⁸⁹. En effet, ils peuvent à l'égard des vivants, jouer un rôle important : veiller à leur survie, les protéger, intercéder pour eux. Ce principe se trouve confirmé dans la lettre Naga el-Deir 3737, où un fils demande à son défunt père d'intercéder en sa faveur auprès d'un serviteur qu'il aurait tué et qui, depuis l'au-delà, le poursuit dans ses cauchemars¹⁹⁰. La mort n'est qu'un passage d'une existence à une autre chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. Il s'ensuit que la vie de l'homme dans l'au-delà est comme la continuation de la vie terrestre, d'après Sa Majesté Soumelong Etienne, elle consiste essentiellement en la rencontre avec ceux et celles qui sont déjà partis et qui protègent le clan¹⁹¹. Aussi, y a-t-il une formule usuellement prononcée lorsqu'on enterre un vieillard chez les *Ngoh ni Nsongo* : *Ovoeuh mweté, o n'kééh à mwété* littéralement « On part du village, pour le village ». La mort vue sous cet angle se dresse comme le passage d'une vie terrestre à la vie à l'au-delà.

Conformément à la loi naturelle, à un certain moment de la vie, l'existence humaine cesse sur terre pour se poursuivre dans l'au-delà. La mort, une évidence à laquelle personne n'échappe nonobstant le foisonnement des mécanismes mis en place pour la contourner devient dans cette perspective le chemin à emprunter. Face à cette réalité « fatale », surtout quand elle touche les êtres les plus chers¹⁹², les premiers sentiments qui animent l'être humain à l'idée de la mort sont la peur et l'angoisse. Mais la mort, selon la croyance égyptienne ancienne et *Ngoh ni Nsongo*,

¹⁸⁹ Mbah, *Le sacrifice de...* p. 64.

¹⁹⁰ W. K. Simpson, « The letter to the dead from the tomb of Meru (N 3737) at Nag' ed-Deir », *JEA*, n°52, 1966, p. 39-52.

¹⁹¹ Entretien avec S/M Etienne Soumelong, 80 ans environ, Ancien chef supérieur/planteur, Mbouroukou le 17 juillet 2020

¹⁹²S. Sauneron « mort », in, G. Posener (dir), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernad Hazan, p.176.

met fin à l'existence terrestre et non pas à la vie humaine car la vie continue dans l'au-delà. C'est pourquoi chez les *Ngoh ni Nsongo*, lorsque *So 'or mbeuh Mouankoum* érigeait un fétiche venant de *péeh ngweeh* ou *koupé*, quiconque passait outre les interdits pour lesquels le fétiche avait été posé, déclenchait par lui-même la voie vers le tribunal des ancêtres à travers la mort. Ce genre de mort est qualifié de mauvaise car en Afrique noire, il y a une nette distinction entre la bonne mort et la mauvaise. Chez les *Ngoh ni Nsongo* et les *Kmtyw* en particulier, l'on parle de bonne mort lorsque le défunt est décédé dans des conditions d'âge de vieillesse (110 ans pour les anciens Egyptiens¹⁹³), ayant eu une progéniture. Bref une mort dite naturelle. En revanche, la mort est dite mauvaise chez les *Ngoh ni Nsongo* lorsque celle-ci sort des canons sus-cités et se substitue en ce que Glwadys Medjom qualifie de « suicide, mort subite, mort violente, insolite et anormale¹⁹⁴ ».

Suivant la conception occidental-chrétienne ou encore arabo-musulmane de la mort, celle-ci est perçue comme étant une séparation entre l'âme et le corps physique¹⁹⁵. Cette idée est celle qui apparaît chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* mais sous une autre forme. Pour ces deux peuples négro-africains, les entités dissociées vont au-delà de l'âme seule. La mort devient dans cette perspective, la rupture d'équilibre suivie ou non de la destruction immédiate ou progressive, totale ou partielle entre les éléments ontologiques qui constituent l'Homme chez les *Kmtyw* et les *Ngoh ni Nsongo*¹⁹⁶. Précisons que chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*, l'idée de la rupture entre les éléments constitutifs de l'Homme n'est pas synonyme de fin de la vie définitive. Il s'agit du phénomène salutaire qui marque la transition de la vie terrestre à la vie céleste, entre ici-bas et l'au-delà manifesté inopportunément par un déséquilibre qui marque une pause dans le cours normal de la « vie ». En conséquence, pour redynamiser le cours de la vie, les rituels funéraires qui charrient le défunt à l'au-delà deviennent de bons alois chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*.

Mbo'oh-shé littéralement « le village d'en bas » mieux le village des ancêtres. Tel est l'expression utilisée chez les *Ngoh ni Nsongo* pour désigner l'au-delà. Cette même réalité revient chez les anciens Egyptiens qui désignent eux-aussi l'au-delà par le terme 

¹⁹³ Ibid.

¹⁹⁴ G. Medjom « La place de l'au-delà dans la vie quotidienne des Bandjounais modernes au regard des anciens Egyptiens », Mémoire de Master II en Histoire, Université de Yaoundé 1, 2015, p.43.

¹⁹⁵ Ibid., p. 45

¹⁹⁶ I. Diouf, « La Mort en Afrique noire. Fin d'une vie ou début de la vie ? », in, Conférence organisée au Département Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Guyane à l'Amphithéâtre A, le 09 mars 2018, <https://www.univ-guyane.fr/2018/03/mort-afrique-noire-fin-dune-vie-debut-de-vie/>, consulté le 20 mars 2021.

dw't (Douât) littéralement « maison de l'aube¹⁹⁷ ». Cette réalité vivace chez les *Kmtyw* était empruntée au mouvement journalier du soleil. Ainsi la mort était perçue comme la phase sombre du jour par métonymie à la « vie » pendant laquelle l'humain dans son périple cyclique, embarquait vers le séjour de *Râ* pendant la nuit¹⁹⁸. *Douât* était alors polysémique chez les anciens Egyptiens. Autant qu'il désignait l'au-delà, il était le lieu de renaissance du soleil, il était également le ciel souterrain ou encore le monde souterrain¹⁹⁹. Il était le lieu où l'on séjournait avant de sortir au jour. Les anciens Égyptiens pensaient que l'au-delà était constitué de douze régions qui représentaient les douze heures de la nuit. À la fin de son voyage, le mort doit toutefois subir une dernière épreuve avant d'entrer au paradis qui semble être le champs d'



Iarw (Iarou) ou (Ialou)²⁰⁰ littéralement « champs des roseaux » (photo n° 44). La première conception est beaucoup proche de celle des *Ngoh ni Nsongo* qui pensent que les ancêtres sont dans un monde souterrain. Cette idée d'en bas est si prégnant que le contact avec les ancêtres s'est toujours manifesté à travers le sol. Aussi, l'au-delà est très souvent assimilé au cimetière, lieux où sont enterrés les morts. Quoique la localisation de l'au-delà ait évolué au fil du temps en Egypte antique, le contact avec le mort se manifestait toujours par le biais du tombeau. De toute évidence, l'au-delà était le lieu où habite les morts sous la terre où ils sont placés au moment de leur enterrement.

Les anciens Egyptiens fixent également l'au-delà comme la demeure d'Osiris, lieux où les morts qui ont été élu à l'issue du tribunal céleste d'Osiris séjournent. Ce lieu se trouve à

l'horizon  *hqt* (Heqet) comme précise Marc Gabolde²⁰¹. Cet horizon Heqet est le ²⁰²même lieu où les *Ngoh ni Nsongo* situent la voie vers l'au-delà. Il s'agit de l'Ouest, lieu où se couche le soleil. C'est pourquoi chez les Egyptiens ancien comme chez les *Ngoh ni Nsongo*, la tête du défunt, surtout celle du dignitaire était toujours orientée vers l'Ouest lorsqu'on mettait

en tombe sa dépouille ou son  *dt*, *Djed* (le corps) pour se régénérer comme le soleil *Râ*

¹⁹⁷S. Bickel, « D'un monde à l'autre : le thème du passeur et de sa barque dans la pensée funéraire », *D'un monde à l'autre. Textes des pyramides & textes des sarcophages*, IFAO Bibliothèque d'études, n° 139, 2004, pp. 91-117.

¹⁹⁸ Erik Hornung, *Les Textes de l'au-delà dans l'Égypte ancienne*, Monaco, Le Rocher, coll. « Champollion », 2007, p.72.

¹⁹⁹ Medjom, *La place de...*, p. 94

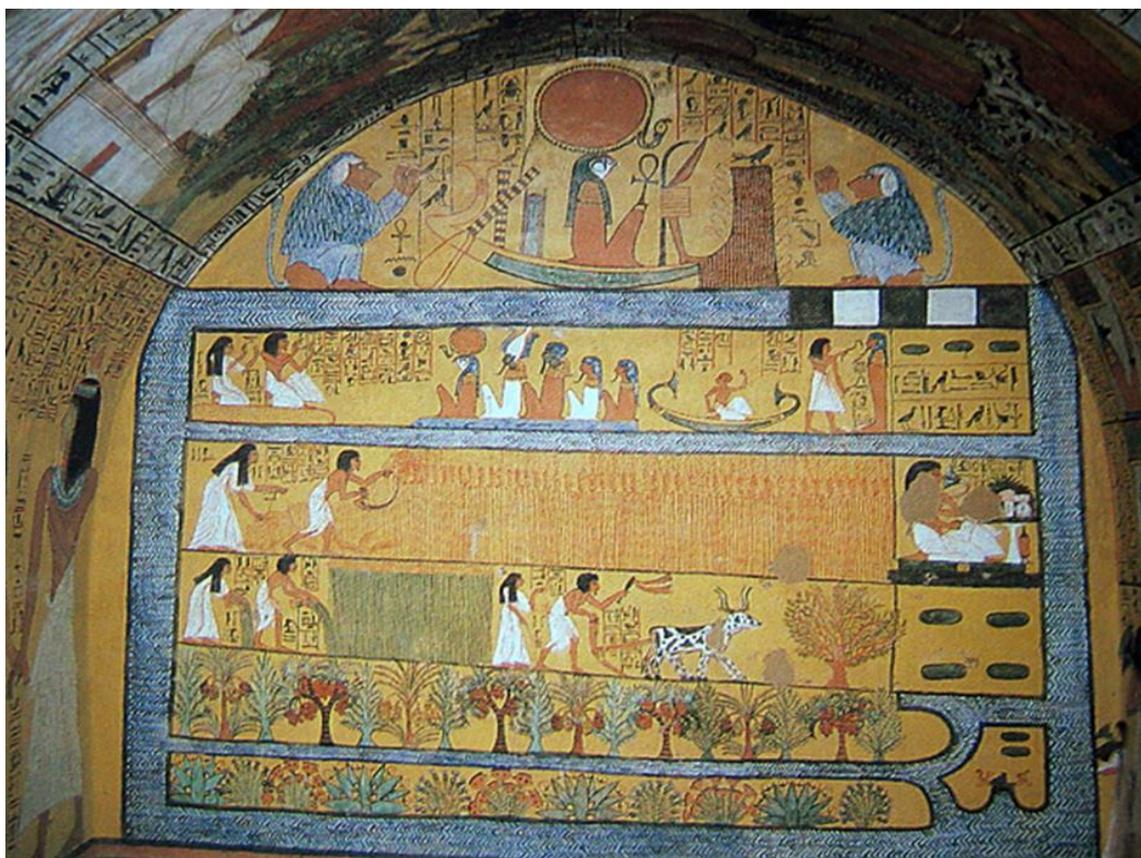
²⁰⁰ J. Gastineau et B. Gastineau, « Le lieu du paradis des Egyptiens », in *L'Histoire de l'Antiquité d'après Bob*, Tome 2, Nantes, Editions Amalthée, 2009, p. 78.

²⁰¹ Luc Gabolde. « "L'horizon d'Aton", exactement ? », *Verba Manent. Recueil d'études dédiées à Dimitri Meeks.*, Cahiers de l'ENiM n° 2 Université Paul-Valéry Montpellier III, pp. 145-157, 2009, <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00751771>, consulté le 12 Novembre 2020.

²⁰² S. Gertsch, *Les treize Champs d'Ialou*, Isis parle au Monde, S. Gertsch (eds), 1988, p. 12.

dans son périple journalier à l'Ouest²⁰³. Lorsque les morts s'étaient régénérés, ils continuaient allégrement leur vie d'ici-bas tout en (re) vaquant à l'au-delà bien entendu, aux activités qu'ils menaient sur terre. L'iconographie de l'au-delà égyptien représente ces lieux sous l'aspect d'un paysage planté d'arbres et de roseaux, traversé par le Nil. En ces lieux, le défunt pouvait pêcher, chasser, se promener à pied, en barque, seul ou en compagnie des autres morts qui lui sont chers²⁰⁴. Cet endroit est désigné par beaucoup d'égyptologues de « champs d'Ialou²⁰⁵ », pour indiquer les endroits où les âmes justes viennent se reposer si elles ont favorablement passé toutes les épreuves de la mort notamment le tribunal céleste²⁰⁶.

Photo n° 43: Scènes de la vie agricole dans les champs d'Ialou, ou Champs des Roseaux (tombe de Senedjem. Haute Égypte, Thèbes ouest, Deir-el-Medineh. Nouvel Empire, 19e dynastie)



Source : https://fr.wikipedia.org/wiki/Champs_d%27Ialou , consulté le 25 juin 2020

²⁰³ H. Essoh Ngomé, *L'au-delà en Afrique noire*, Paris, éditions Menaibuc, 2014

²⁰⁴ Medjom, *La place de...*, p. 51.

²⁰⁵ J-B. Sacriste, *Les champs d'Ialou, Rites funéraires de l'Égypte antique*, Paris, Orme, 2001

²⁰⁶ Gastineau et Gastineau, « Le lieu du paradis ... » p.25.

Ces peintures gravées sur les parois murales dans la tombe de Senedjem (TT1) dans le village de Deir el-Médineh, montrent les champs d'Iarou grouillants de vie, avec beaucoup de flore : palmiers-doum, palmiers-dattiers, sycomores, genévriers, etc. Le défunt, avec sa femme y cultivent de grands champs de blé, vêtus de leurs plus beaux appareils, vêtements de lin blanc.

On les voit lors des trois saisons du calendrier égyptien  , *3h.t* (*Akhet*) ,  *pr.t* (*Peret*), et  *šmw* (*Chémou*), en train de préparer le terrain à l'aide de vaches tirant un araire, puis sèment les graines. Lorsque le blé est haut et doré, ils le récoltent à l'aide d'une faucille²⁰⁷.

De ce qui précède, il ressort que la notion de la vie fait recours à l'existence de deux mondes qui sont intrinsèquement liés par un lien cyclique dont le passage d'une existence à l'autre requiert une rupture qui n'est pas cessation (mort) du cycle de vie. Des deux existences, l'on fait mention du monde d'ici-bas d'une part et le monde de l'au-delà d'autre part. Afin de saisir le lien fondamental qui existe entre ces deux existences ou mondes, il ressort que l'être humain détermine la destinée de sa vie dans l'au-delà par ses propres actions²⁰⁸. Ces dernières sont dominées par le souci des anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo* de respecter les préceptes de *Maât*. Ceux-ci sont le code de conduite sociale résumé en la vérité, justice et égalité. La pensée égyptienne ancienne et *Ngoh ni Nsongo* de l'existence post-mortem se repose sur la hantise de mener une autre existence à l'image de celle d'ici-bas, si ce n'est la forme améliorée pour reprendre Gwladys Medjom²⁰⁹.

2- Le tribunal des dieux ou jugement des morts chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*

Chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, le tribunal des morts par les ancêtres ou divinités est l'étape indispensable à la vie éternelle. Sa représentation figure sur de nombreux papyri retrouvé dans différentes tombes. C'est l'exemple du papyrus d'*Hounefer* montrant la pesée du cœur lors du jugement de l'âme (photo n° 46) ou encore le cas du papyrus d'Any qui présente la confession négative (photo n° 45). Les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* croyaient qu'après la mort terrestre, l'âme du mort survivait éternellement. Pour mériter cette

²⁰⁷ C. Jacq, *Paysages et paradis de l'autre monde selon l'Égypte ancienne : D'après les Textes des Pyramides et les Textes des Sarcophages*, Paris, Maison de Vie Éditeur, 2010,

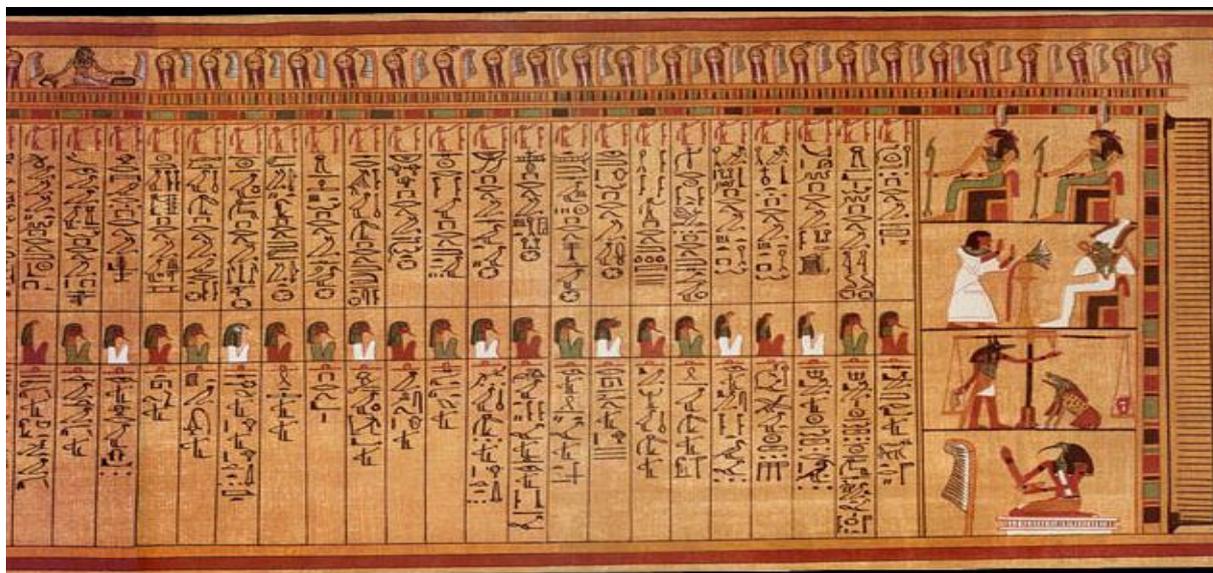
²⁰⁸ C. Jacq, *Le Voyage dans l'autre monde selon l'Égypte ancienne : Épreuves et métamorphoses du mort d'après les Textes des Pyramides et les Textes des Sarcophages*, Monaco, Le Rocher, 1986

²⁰⁹ Medjom, La place de...p.115.

vie immortelle, il fallait passer avec succès l'épreuve du jugement de l'âme devant le tribunal d'Osiris chez les *kmtyw*. Chez les *Ngoh ni Nsongo*, le défunt est supposé être accepté par ceux qui l'ont précédé à la mort. Ceci conjecture qu'il y existe des critères de sélection qui s'apparentent au tribunal d'Osiris chez les anciens Egyptiens. Nous pouvons citer la probité morale et religieuse.

Les critères pour passer le tribunal d'Osiris, étaient de prouver que l'on n'avait pas commis d'actions mauvaises pendant sa vie terrestre²¹⁰. Mais bien avant ceci, le défunt devait traverser les obstacles qui jonchent son parcours dans l'au-delà. Afin d'aider le mort à traverser différentes étapes, le Livre des morts ou Livre de la Sortie au Jour était placé dans son sarcophage auprès de sa momie. Tout à la fois guide et manuel, le Livre des Morts intégrait un contenu religieux autant que magique : des prières et des hymnes adressés à Osiris ou Rê assurent le défunt d'une certaine clémence divine²¹¹. D'autres formules avaient pour vocation de le protéger contre les ennemis ou les démons qu'il serait amené à rencontrer une fois entré dans le monde souterrain. C'est à travers ces formules que le défunt pouvait convaincre les juges du tribunal divin²¹².

Photo n° 44 : Confession négative (chapitre 125) du Livre des morts d'Ani



Source : [https://fr.wikipedia.org/wiki/Jugement_de_l%27%C3%A2me_\(%C3%89gypte_antique\)#Tribunal_d'Osiris](https://fr.wikipedia.org/wiki/Jugement_de_l%27%C3%A2me_(%C3%89gypte_antique)#Tribunal_d'Osiris) consulté le 17 décembre 2020

²¹⁰ M. Guilmoit, « Les Lettres aux morts dans l'Égypte ancienne », *Revue de l'histoire des religions*, t. 170, n° 1, 1966, p. 1-27

²¹¹ F. Servajean, *Les formules des transformations du Livre des Morts à la lumière d'une théorie de la performativité : XVIIIe-XXe dynasties*, Le Caire, IFAO, 2004

²¹² E. Hornung, *Les Textes de l'au-delà dans l'Égypte ancienne*, Monaco, Le Rocher, coll. « Champollion », 2007.

Traduction

Salut à toi, grand dieu, maître des deux Maât !
 Je suis venu vers toi, ô mon maître, ayant été amené pour voir ta perfection.
 Je te connais et je connais le nom des quarante-deux dieux qui sont avec toi dans cette
 salle des deux Maât, qui vivent de la garde des péchés et s'abreuvent de leur sang le
 jour de l'évaluation des qualités (...)
 Voici que je suis venu vers toi et que je t'ai apporté ce qui est équitable, j'ai chassé pour
 toi l'iniquité.
 Je n'ai pas commis l'iniquité entre les hommes.
 Je n'ai pas maltraité les gens.
 Je n'ai pas commis de péchés dans la Place de Vérité.
 Je n'ai pas cherché à connaître ce qui n'est pas à connaître.
 Je n'ai pas fait le mal.
 Je n'ai pas commencé de journée ayant reçu une commission de la part des gens qui
 devaient travailler pour moi, et mon nom n'est pas parvenu aux fonctions d'un chef
 d'esclaves.
 Je n'ai pas blasphémé Dieu.
 Je n'ai pas appauvri un pauvre dans ses biens.
 Je n'ai pas fait ce qui est abominable aux dieux.
 Je n'ai pas desservi un esclave auprès de son maître.
 Je n'ai pas affligé.
 Je n'ai pas affamé.
 Je n'ai pas fait pleurer.
 Je n'ai pas tué.
 Je n'ai pas ordonné de tuer.
 Je n'ai fait de peine à personne.
 Je n'ai pas amoindri les offrandes alimentaires dans les temples.
 Je n'ai pas souillé les pains des dieux.
 Je n'ai pas volé les galettes des bienheureux.
 Je n'ai pas été pédéraste.
 Je n'ai pas forniqué dans les lieux saints du dieu de ma ville.
 Je n'ai pas retranché au boisseau.
 Je n'ai pas amoindri l'aroure.
 Je n'ai pas triché sur les terrains.
 Je n'ai pas ajouté au poids de la balance.
 Je n'ai pas faussé le peson de la balance.
 Je n'ai pas ôté le lait de la bouche des petits enfants.
 Je n'ai pas privé le petit bétail de ses herbages.
 Je n'ai pas piégé d'oiseaux des roselières des dieux.
 Je n'ai pas pêché de poissons de leurs lagunes.
 Je n'ai pas retenu l'eau dans sa maison.
 Je n'ai pas opposé une digue à une eau courante.
 Je n'ai pas éteint un feu dans son ardeur.
 Je n'ai pas omis les jours à offrandes de viande.
 Je n'ai pas détourné le bétail du repas du dieu.
 Je ne me suis pas opposé à un dieu dans ses sorties en procession.
 Je suis pur, je suis pur, je suis pur, je suis pur !
 Ma pureté est la pureté de ce grand phénix qui est à Héracléopolis, car je suis bien ce
 nez même du Maître des souffles, qui fait vivre tous les hommes (...)
 Il ne m'arrivera pas de mal en ce pays, dans cette salle des deux Maât, car je connais le
 nom des dieux qui s'y trouvent²¹³

²¹³ E. Wallis Budge, *The Book of the Dead*. Gramercy. 1995, pp. 576–582.

Toutefois, l'étape la plus importante était celle de la pesée du cœur $\text{𓃾} \text{I}$ (ib). Parvenu à cette étape ultime du voyage vers l'au-delà, l'on pèse les bonnes et les mauvaises actions terrestres à l'aide d'une balance : sur l'un des plateaux de la balance, on place le cœur du mort et sur l'autre plateau, est mise la plume de Maât de la justice 𓄜 . Le dieu $\text{𓄜} \text{𓄜} \text{𓄜} \text{𓄜} \text{𓄜}$ *Dhwtj* (Thot) prend note du résultat de la pesée. Pour avoir un verdict favorable, il faut que le plateau avec l'âme soit en équilibre avec que celui à la plume (la Vérité). Si le résultat est favorable, le mort est présenté à Osiris qui l'acceptera dans le paradis égyptien : les champs d'Ialou. Si le résultat lui est défavorable, un monstre (lion-hippopotame-chacal-crocodile, animaux que redoutaient les Égyptiens) appelé $\text{𓄜} \text{𓄜} \text{𓄜}$ *Ammit* (Ammit) dévorait aussitôt le défunt. On parlait alors de mort définitive.

Photo n° 45: La pesée du cœur. Chap. 30B du Papyrus d'Ani²¹⁴



Source : [https://fr.wikipedia.org/wiki/Jugement_de_l%27%C3%A2me_\(%C3%89gypte_antique\)#Tribunal_d%27Osiris](https://fr.wikipedia.org/wiki/Jugement_de_l%27%C3%A2me_(%C3%89gypte_antique)#Tribunal_d%27Osiris), consulté le 17 novembre 2020

²¹⁴ La « pesée du cœur » ou psychostasie du défunt, extraite du Livre des Morts (ou plus proprement « Livre pour sortir au jour » du Papyrus d'Ani (British Museum, XVIIIe dynastie : vers 1300 av. J.-C.

À gauche : Ani et son épouse Thouthou s'inclinent devant l'assemblée des dieux.

Au centre : Anubis pèse le cœur d'Ani en regard de la plume légère de Maât. La pesée est surveillée de près par les déesses Rénénoutet, Meskhenet et Mertseger, ainsi que par le dieu Chaï et le propre Ba d'Ani (oiseau à tête d'homme à l'effigie du défunt, et l'un des éléments de son âme avec le Ka). Ces cinq figures symbolisent différents éléments de la vie et composantes de la personnalité du défunt⁷.

À droite : le monstre Ammut, qui dévorera l'âme d'Ani s'il est indigne, attend le verdict, tandis que le dieu Thot s'apprête à l'enregistrer.

Au sommet se trouvent les dieux siégeant comme juges : de gauche à droite, Hou et Sia, Hathor, Horus, Isis et Nephtys, Nout, Geb, Tefnout, Shou, Atoum, et Rê-Horakhty (ou Harmakhis)

Selon les anciens Egyptiens, ce tribunal est sans appel, impartial et incorruptible. Cette conception du tribunal divin apparaît déjà dans l'« Enseignement pour Mérykarê ». Cette œuvre littéraire est une sagesse (un recueil de conseils) enseignée par le roi  Hty Khéty Ier à son fils, le futur souverain  Mry-k3-R', Mérykarê. Le roi Khety 1^{er} explique à son fils suivant cet extrait traduit par Pascal Vernus que :

Le tribunal qui juge l'opresseur sache qu'il ne fléchit pas, ce jour-là où on juge le misérable, à l'heure d'accomplir ce qui est de règle. Un accusateur qui se trouve être une personne avisée est quelqu'un d'incommode. Ne compte pas sur la longueur des années, une existence n'est qu'une heure aux yeux des juges. (Après la mort de l'homme), ses actions ont été mises en tas à côté de lui. Au demeurant être là-bas relève de l'éternité. Celui qui fait ce qu'ils réprouvent est un insensé. Quant à celui qui les rejoint sans avoir fait de mal, c'est comme un dieu qu'il sera là-bas, allant à son gré comme les maîtres de l'éternité...²¹⁵.

Les juges qui constituaient le tribunal d'Osiris, au nombre de quarante-deux étaient des dieux donc incorruptibles.

Chez les *Ngoh ni Nsongo*, c'est une lapalissade de dire que, lorsqu'un individu décède, celui-ci s'en va à l'au-delà avec un bagage constitué d'actions méchantes d'une part et d'autre part des actes bénéfiques. Lorsque celui-ci arrive auprès des ancêtres, ses potentiels pairs, son bagage passe à une évaluation. Le but est d'en juger afin de savoir s'il est conforme aux critères d'ancêtre que le mort veut acquérir pour continuer à vivre²¹⁶. Dans la vision *Ngoh ni Nsongo*, le rang d'ancêtre est le résultat d'un mérite décerné à un personnage qui a vécu de façon modèle dans la société. Nul ne s'arroge ce titre, ce sont d'abord les vivants qui le lui attribuent après sa mort au cours d'une cérémonie rituelle²¹⁷ pour louer sa sagesse, sa vertu et, bien sûr, son exemple de vie terrestre. Ensuite vient le tour des ancêtres qui évaluent sa conduite terrestre afin de juger si le défunt en quête d'identité à l'au-delà peut être le leur²¹⁸. Au cas où l'évaluation s'avérait négative, le défunt devenait un errant qui devrait être oublié par la lignée. En revanche lorsque le jugement est favorable, le défunt devient un ancêtre que la lignée peut désormais invoquer et en retour intercéder pour eux auprès de Dieu et des autres ancêtres, *Son meyemeuh*. Il ressort de cette partie que le tribunal par les dieux chez les anciens Egyptiens et

²¹⁵ P. Vernus, *Sagesses de l'Égypte pharaonique*, Imprimerie nationale éditions, Paris, 2001, p. 135-160

²¹⁶ Essoh, *Au-delà en Afrique...*, 2014, p.89.

²¹⁷ On devient ancêtre par un acte de proclamation officielle par les vivants. La durée entre le décès et cette proclamation Rite de vin de palme varie d'une culture à une autre et est d'au moins un an. Une pratique qui se retrouve dans plusieurs sociétés africaines. Au Cameroun par exemple, les Bamiléké de l'Ouest pratiquent ce rite lors de ce qu'ils appellent « Funérailles » ; c'est-à-dire le jour où ils recueillent le crâne de l'ancêtre pour le placer dans le sanctuaire où il est désormais supposé résider et où ceux de sa famille qui le désirent peuvent l'invoquer pour répondre à leurs besoins.

²¹⁸ Entretien avec Etamé Bernard, 68 ans, Fonctionnaire de police retraité, Ekanang le 14 mars 2020.

les *Ngoh ni Nsongo* est celui qui juge en dernier ressort les faits et gestes terrestre de l'Homme à l'au-delà. C'est cette cour de justice qui juge à la peine de mort.

Parvenu au terme de ce chapitre dans lequel l'on a étudié les fondements, conceptions et structuration de la justice chez les *Kmtyw* et les *Ngoh ni Nsongo* ; il ressort qu'autant chez les anciens Egyptiens que chez les *Ngoh ni Nsongo*, la justice tire ses fondements de la nécessité qu'il y a à vivre en harmonie et respecter l'ordre institué au début de la création. De celles-ci, apparaissent les récits mythiques qui racontent le vœu du démurge via les cosmogonies. Les contes quant à eux font transparaître les leçons de justice qui se manifestent comme assises de justice. Aussi les proverbes des *Ngoh ni Nsongo* que l'on peut apparenter aux Enseignements



kmtyw se dressent de façon analogue comme les codes de conduites qu'un « maitre » suggère à ses « apprenants ». Ils se manifestent dans ce sillage en tant que jurisprudences auxquelles la justice trouve son fondement chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. Ces deux peuples n'ayant point de code juridique écrit, la justice était alors d'origine divine avec l'oralité comme véhicule des valeurs universelles. Dans cette perspective,



les *kmtyw* et les *Ngoh ni Nsongo* conçoivent la justice comme une dynamique sociale qui promeut le vivre-ensemble, la cohésion sociale et une vie en toute quiétude au sein de la communauté à travers les interdits et les sanctions y afférentes pour quiconque passe outre. Par ailleurs la justice se dresse comme socle de l'équilibre cosmique, gage de rapports cordiaux envers les entités transcendantes ou les dieux et ancêtres.

Dans l'objectif de garantir la cohésion entre les hommes et maintenir en équilibre les rapports dieux-humains, les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* ont pensé mettre en place des cours de justices, véritables organes de régulation des faits et gestes des humains. Ces cours de justice sont mis sur pied afin de résoudre à différents niveaux, les différends susceptibles de briser le lien social mais aussi de réveiller le courroux des dieux. Suivant le ressort territorial et la compétence qui était la leur, l'on recense les cours de justice qui est celle des humains ; les cours mixte (humains-dieux) et la cour de justice des dieux. Cette dernière composée des ancêtres chez les *Ngoh ni Nsongo* et des dieux du panthéon Egyptien ancien est surtout du ressort post-mortem. C'est elle qui a véritablement le droit de juger à mort. En observant de près ces cours de justice chez les anciens Egyptiens et chez le *Ngoh ni Nsongo*, l'on peut constater qu'il y ressort un type de schéma actanciel qui met aux prises les humains et les dieux qu'il convient de présenter dans le chapitre suivant.

LA DEUXIEME PARTIE :

LES ACTEURS DE JUSTICE ET LEURS PROCEDES DE
RECHERCHE DE LA VERITE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS
ET LES *NGOH NI NSONGO*

CHAPITRE III : ACTEURS DE LA JUSTICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET NGOH NI NSONGO

Selon le dictionnaire universel, un acteur est une personne dans l'action¹. Celui qui participe activement (en principe) à un phénomène, un événement, etc. Le terme « acteur » est le contraire de « non-participant » mais un acteur peut parfois être « passif ». Il acte alors de sa seule présence. Il peut par ailleurs être aussi actif. Ce dernier, par-delà sa présence, se manifeste usuellement comme l'élément sans lequel l'on ne saurait parler d'acte ou phénomène qui en appelle aux acteurs. C'est le cas de la justice chez les *Kmtyw* et les *Ngoh ni Nsongo*. Dans le but de rendre la justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, un bon nombre d'acteurs se mobilisent à cet effet. Cependant, avant de les énumérer, il serait judicieux de prendre les précautions d'ordre culturelles avant toute chose. Dans cette logique, lorsqu'on s'accorde avec la vision négro-africaine du monde en général, celle des anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* en particulier, il ressort clairement qu'elle repose sur une conception dualiste. D'un côté le monde visible et de l'autre le monde invisible. Les habitants desdits mondes se plongent dans une sorte de synergie dont toute brisure est un dysfonctionnement préjudiciable à la vie humaine². Il va de même pour la justice qui, en principe, est le substrat sur lequel repose l'équilibre socio-cosmique chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. Pour cela, la véritable la justice requiert une synergie d'acteurs issus des deux univers (visible et invisible) qui forment l'ensemble de la vie ou du monde chez les peuples de la vallée du Nil et les *Ngoh ni Nsongo*. Pour cela, l'on peut parler des êtres ou acteurs relevant de l'ordre de l'invisible constitués de Dieu, des dieux, ancêtres et esprits tutélaires. D'autre part, nous avons les acteurs de l'ordre du visible desquels les devins des êtres humains, le règne animal et/ou végétal qui constituent *grosso modo* l'ensemble des acteurs de la justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*.

I- LES DIVINITES OU ACTEURS DIVINS DE LA JUSTICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES NGOH NI NSONGO

Dans le souci réel d'éviter le débat sur l'existence ou non de Dieu créateur dans la pensée religieuse de l'Afrique noire, l'on peut rapidement convoquer la conclusion de *Doctrina Christiana*, un livre datant de la fin du XVe siècle cité dans le collectif Histoire de l'humanité,

¹ *Dictionnaire universelle*, Paris, Hachette, 1995, p.13.

² M. Nimisi, *L'homme dans l'univers des bantus.*, Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre, 1978.

vol. 4³. Le titre signifie littéralement « enseignement chrétien » et son but premier est de propager le christianisme dans tout l'archipel des Philippines. Ce livre évoque suffisamment l'idée selon laquelle, les religions « primitives » visent un but de monothéisme⁴. Au début du XXe siècle, l'ethnologue français Marcel Griaule définissait le fond et la forme du sentiment religieux négro-africain comme un système de relations entre le monde visible des Hommes et le monde invisible régi par un Créateur et des puissances en général bienveillantes qui, sous des noms divers, tout en étant des manifestations de ce Dieu unique, sont spécialisées dans bien de fonctions⁵. C'est la logique qui préside aux pratiques religieuses des anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo* qui visent à invoquer la médiation des puissances intermédiaires que sont les dieux, ancêtres et les génies pour s'adresser à Dieu⁶.

A- DIEU ET DIEUX SECONDAIRES COMME ACTEURS DE LA JUSTICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES *NGOH NI NSONGO*

En Afrique noire en générale, chez les *Kmtyw* et les *Ngoh ni Nsongo* en particulier, toute action de la vie est religieuse⁷. Ainsi l'Africain est conscient de sa dépendance vis-à-vis de l'Être créateur (Atoum chez les anciens Egyptiens et *Son-Meyemeuh* chez les *Ngoh ni Nsongo*). Il manifeste ce faisant sa relative soumission à d'autres entités divines qui se dressent comme des adjuvants du Dieu-créateur. Ces entités communément divinisées se recensent usuellement au sein de : la faune ; les végétaux ; les minerais ; etc. La vie devient dans cette perspective, un « tissu organique » ; un réseau de relations anthropocentrées à des niveaux divers. Decrescendo, l'on peut citer la relation avec l'Être suprême⁸; relations avec les Ancêtres ; relations avec tous les autres intermédiaires visibles et invisibles (ancêtres et génies)⁹ ainsi que les humains, sans oublier la nature avec laquelle il faut être en harmonie pour renforcer sa vitalité¹⁰. En Afrique tout ce qui est créé par Dieu est « vie » et participe à la vie : une vie souhaitée, désirée et entretenue¹¹. C'est ce qui explique le vœu sans cesse renouvelé de la justice « juste » sur laquelle repose idéologiquement la dynamique de la vie chez les Egyptiens et les *Ngoh ni*

³ Collectif, Histoire de l'humanité, vol. 4 : 600 - 1492, Paris, UNESCO, coll. « Histoire plurielle », 2008, p. 1178.

⁴ Ibid.,

⁵ M. Griaule, *Dieu d'eau (entretiens avec Ogotemméli)*, Paris, Éditions du Chêne, 1948, p. 78.

⁶ Mbog Bassong *La Religion Africaine : De la cosmologie quantique à la symbolique de Dieu*, Paris, Kiyikaat, 2014, p. 89

⁷ E. Mveng et B. Lipawing, *Théologie, Libération et Cultures Africaines*, Paris, Présence Africaine, 1996, 45.

⁸ P. Tempels, *La philosophie Bantoue*, Paris, Présence africaine, 1945, p.29

⁹ B. Agbo, *Penser Dieu autrement, de la métaphysique à l'anthropologie : les fondements d'une pensée négro-africaine sur Dieu* (Thèse de science des religions), Université Paris 4, 2000, 314

¹⁰ V. Mulago, *La religion traditionnelle des bantu et leur vision du monde*, Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre, p. 973

¹¹ F. Bernault et J. Tonda, « Dynamiques de l'invisible en Afrique », *Politique africaine*, n° 79, 2000, pp. 5-16

Nsongo. Le désire continu de la justice s'établit en tant que l'expression symbiotique entre les entités actanciennes issues du monde invisible et visible au rang desquelles Dieu, divinités, les ancêtres et les génies comme véritables substrats de la justice.

1- Prolégomènes sur la notion du Dieu-unique en Afrique noire : le cas des anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*

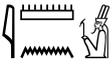
Dans de nombreuses religions africaines, le créateur de toutes choses est la plupart du temps inaccessible au point que, si les Hommes se réfèrent à lui dans les pratiques religieuses, ils ne s'adressent pratiquement jamais à lui. Ce Dieu éternel et créateur est encore plus lointain qu'il laisse aux dieux secondaires le soin des affaires terrestres. Ainsi, pour lui rendre le culte, les Africains transitent par dévotion aux dieux secondaires pour lesquels les pratiques cultuelles différents de lieu en lieu, donnent le sentiment d'un polythéisme vécu qui, pourtant, en réalité n'en est pas un¹². Très tôt chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, bien que les dieux aient été, selon les lieux différents dans leurs formes, leurs noms et leurs modes d'action, fort était de constater qu'au-delà de ces différences pourtant indéniables, qu'il s'était élaboré l'idée

abstrait de « divinité » dont les termes d'usages étaient  *ntr* (netjer) chez les anciens Egyptiens et *Yeumeuh* chez les *Ngoh ni Nsongo*. *Netjer* ou *Yeumeuh* était les termes génériques pour indiquer chacun des dieux. L'usage de ces termes servait à désigner chaque dieu pour éviter de répéter son nom. Cette désignation faisait la somme de ce que les dieux avaient en commun : l'énergie divine indéterminée et impersonnelle présente en chaque divinité, sûrement le *Ka* divin   *k3-ntr* (*ka-netjer*). Cette conception de Dieu sous plusieurs formes fût l'un des éléments fondamentaux de la pensée religieuse négro-africaine en générale, égyptienne ancienne et *Ngoh ni Nsongo* en particulier. Les concepts principaux sont *Amon* et *Son me Yeumeuh* qui se dressent comme les procréateurs des autres dieux. Ils sont par ailleurs inconnus, invisibles, autocréateurs ou pro-ancêtres dans une certaine mesure.

Dieu qui est invisible dans la pensée négro-africaine se manifeste en tant qu'énergie puisqu'aucune créature ne l'a jamais vu. Il est pour ce fait, un être caché et mystérieux pour l'Homme. Donc insondable, impénétrable mais également inconnaissable car l'Homme ne peut le connaître totalement et parfaitement dans toute sa complexité¹³. C'est pour cette raison que les *Ngoh ni Nsongo* l'appellent *Son me-Yeumeuh* pour dire le père des ancêtres parce que

¹² A. Bamba, « L'Afrique entre Dieu et dieux : le mouvement pendulaire de la foi », *Identité, culture et politique*, Volume 12, n° 2, 2011, pp. 67-82.

¹³ G. Buakassa, *Lire la religion africaine*, Louvain la Neuve, Noraf, 1988, p. 14.

l'ancestralité est la base de la religion chez les *Ngoh ni Nsongo*¹⁴. Pour les anciens Egyptiens, Dieu était mystérieux et énigmatique dans son essence. Dans le souci de nommer ce principe caché, les  *kmtyw* l'appelaient  *Jmn (imen ou Amon)*¹⁵ qui signifie : caché en langue égyptienne ancienne ou encore roi des dieux¹⁶ dans le souci de décrire sa nature innommable, invisible, insaisissable, etc¹⁷. A ce propos, une louange tirée d'hymnes à *Amon*, du papyrus 1350 du Musée des Antiquités de Leyde édifie largement sur la nature invisible de Dieu ou *Amon*. Un extrait traduit par J. Zandee énonce ceci : « Unique est Amon qui est caché pour eux [...] sans que l'on connaisse son véritable aspect¹⁸ ». Ce même hymne à *Amon*, fait transparaître l'idée égyptienne de Dieu autocréateur intemporel et omniprésent¹⁹. L'on peut pour cela convoquer les versets qui évoquent les formules selon lesquelles *Amon* le caché est :



mss jwtj ms.tw.ft wa hr hw.f

Créateur qui n'a pas été créé, l'unique en son genre



sbb nhh, hrj w3w.t

Celui qui est pour l'éternité, maître des routes

Toutefois, lors des pratiques cultuelles, les cultes principaux ne sont rendus ni à *Amon* chez les *kmtyw* ou à *Son me Yemeuh* chez les *Ngoh ni Nsongo* qui, en principe, sont des énergies. Les cultes sont plutôt adressés aux ancêtres fondateurs, souvent associés aux déterminatifs anthropo et/ou zoo morphologiques chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. Cette réalité du Dieu créateur lointain est une constance en Afrique noire. Dans la région des Grands Lacs, au Kenya, par exemple *Mulungu*, omniprésent, ne fait point l'objet d'un culte particulier pourtant reconnu comme Dieu créateur. Chez les Dogon, le Dieu créateur, *Amma*, est présent et manifeste dans l'esprit des membres de la communauté comme Dieu-suprême, pourtant les

¹⁴ C. Mbah, *le sacrifice de l'animal dans les sociétés africaines précoloniales : le cas des Mbo à la lumière des Egyptiens anciens*, Mémoire de Master en Histoire, Université de Yaoundé 1, 2017, p.38.

¹⁵ R. Harari et G. Lambert, *Dictionnaire des dieux et des mythes égyptiens*, Le Grand Livre du Mois, 2002.

¹⁶ R. Bertrand, *L'hymne d'Amon : roi des dieux égyptiens*, Paris, Éditions L'Empire de l'Ame, 2012, p. 5

¹⁷ R. Antelme et S. Rossini, *Nétèr - Dieux d'Égypte*, Éditions Trismégiste, 2008, p. 25.

¹⁸ J. Zandee, « *De Hymnen aan Amon van Papyrus Leiden 1350* », *Revue de l'histoire des religions*, tome 153, n°2, 1958. pp. 246-249.

¹⁹ J.A. Wilson. « A universalist hymn to the sun », in J.B. Pritchard, (eds), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1955, pp. 367-368,

cultes principaux ne lui sont point rendus. Sur la côte de Guinée, les Ashantis reconnaissent *Nyamé*²⁰, les Éwé, *Mawu*²¹, et les Yoruba, *Olorun*²² comme procréateurs desquels les prières sont rarement adressées²³.

Après les Dieux créateurs, impersonnels et énergétiques, viennent les ancêtres que l'on peut qualifier de lointains. L'on a préféré la formule « ancêtres lointains ou mythique » parce qu'elle est la notion qui semble mieux appropriée pour désigner les êtres qui se confondent à Dieu dans les pratiques, les faits et gestes religieux en négro-culture en général. Au regard de ce que la religion négro-africaine se manifeste généralement par le truchement des ancêtres pour atteindre Dieu²⁴ ; celui-ci peut prosaïquement être appelé l'ancêtre des ancêtres. C'est cette appellation qui est d'usage chez les *Ngoh ni Nsongo* ; tout simplement parce que la religion de

ce peuple est l'ancestralité²⁵. Ces acteurs divins  *ntrw* (*netjerou*) chez les anciens Egyptiens et *O-yemeuh* chez les *Ngoh ni nsongo* de premier ordre (lointains ou bien mythiques) sont les éminences ancestrales avec lesquelles un lien généalogique exact ne peut plus être établi, mais dont le souvenir est gardé en raison de l'importance historique attribuée à leur vie et actes. Suivant le mythe cosmogonique d'Héliopolis par exemple, *Atoum*, l'ancêtre des ancêtres est le créateur de l'ennéade, le dieu primordial, le démiurge qui s'est fait lui-même et se s'est énergiquement extériorisé à travers *Nout*, *Tefnout*, *Geb* et *Shou* pour donner vie aux premiers ancêtres humains divinisés qui sont Osiris, Seth, Isis et Nephtys, etc²⁶. Il en va de même avec Ptah à Memphis²⁷ ou encore Thot à Hermopolis²⁸. Dans cette perspective, Dieu est l'énergie qui se manifeste en ces demiurges. Cette idée de l'énergie de Dieu en d'autres dieux est reportée sur la paroi du mur de tombe de Néfertari (photo n° 47).

²⁰ P. Guedj, « *Africain, Akan, Panafricain et Afro-Américain* », *Civilisations*, vol. 58, n°1, 2009, pp. 73-92.

²¹ C. Rivière « *Mawu, l'insurpassable chez les Evé du Togo* », *Anthropos*, n°74, 1979, pp. 25-39.

²² J. Olupona, *African Religions. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p. 27.

²³ M. Asante et A. Mazama, *Encyclopedia of African Religion*, vol. 1 & 2, Paris, Sage, 2009, p.79

²⁴ D. Watio, « *Le culte des ancêtres chez les Ngyemba, Ouest-Cameroun, et ses incidences pastorales* », Thèse de 3ème cycle en Histoire des religions à l'Université de Paris 4, 1986, p. 87.

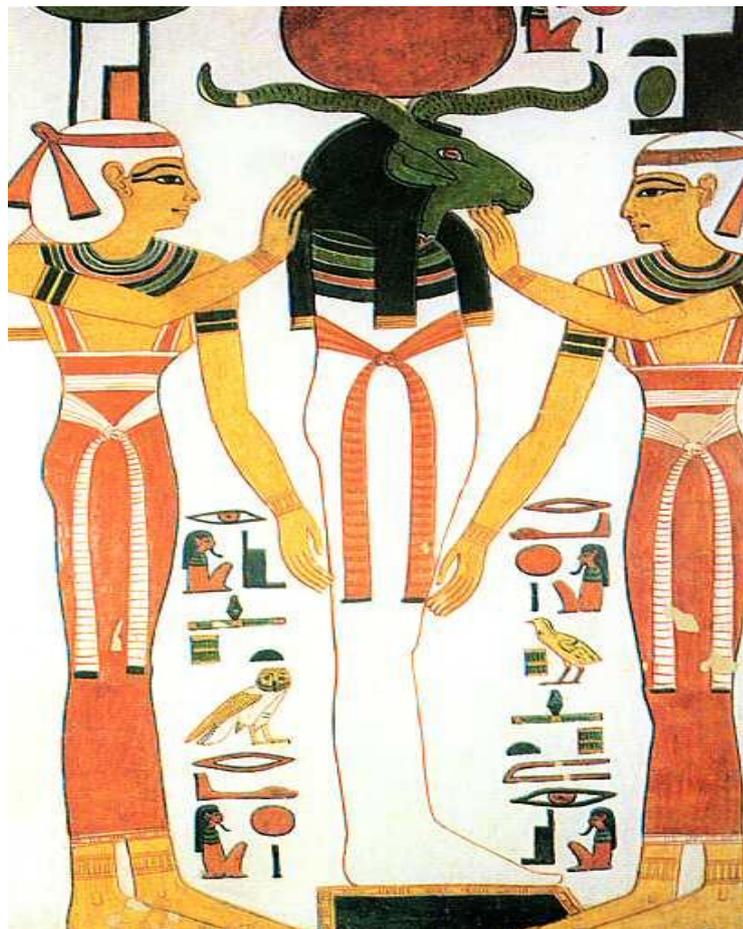
²⁵ U. Kwasi, « *La conception du culte aux ancêtres chez les Yansi* », Mémoire de licence en théologie protestante, Faculté de théologie protestante Yaoundé, 1979, p. 26.

²⁶ L. Gabolde. « *Les origines de Karnak et la genèse de la théologie d'Amon* », *BIFAO*, n° 65, 1967, pp.13-35.

²⁷ J Leprohon, « *Ptah, Dieu créateur et patron des artisans* », *Vie des Arts vol24*, n°98, Montréal, 1980, pp. 68-69.

²⁸ S. H. Aufrère, *Thot Hermès l'égyptien : De l'infiniment grand à l'infiniment petit*, Paris, L'Harmattan, 2007, p. 14.

Photo n° 46: Tombe de Néfertari, QV66, Annexe Est 1 Mur Ouest côté Sud. Isis et Nephtys encadrant Rê/Osiris



Source : http://www.osirisnet.net/tombes/pharaons/nefertari/nefertari_01.htm consulté le 21 Décembre 2020.

Cette scène qui provient de la tombe de Néfertari, épouse royale du Pharaon Ramsès II explique le caractère multiple de Dieu ou Amon-Rê chez les anciens Egyptiens. Il apparaît sur ce tableau, une sorte de transposition entre Osiris et Rê qui ne donne pas à saisir réellement qui est Osiris ou encore Rê. Devant Isis et Nephtys l'on aperçoit écrit, « *r^c pw hpt m wsjr* », (C'est Rê qui repose en Osiris), « *wsjr hpt m r^c* » (Osiris repose en tant que Rê). À travers ce va et vient entre Osiris et Rê que livre cette scène du tombeau de Néfertari ; l'on peut conclure que l'hypothèse selon laquelle Dieu est une énergie qui réside en toute choses de la nature était une évidence en Égypte antique.

Aussi, l'on peut remarquer un certain éloignement quasi général du Dieu créateur lors des pratiques cultuelles. Celle-ci étaient manifestement rendues dieux secondaires. Mais réalité c'était au Dieu-créateur que l'on rendait ces cultes par truchement de ces dieux. Cette situation a fait croire à certains observateurs plus ou moins bien intentionnés de parler de l'inexistence

d'un principe originel ou Dieu chez les peuples d'Afrique noire²⁹. Ils sont ceux qui interviennent de façon inactive dans les affaires des Hommes et en sont acteurs juste par leur seule présence dans l'esprit de ceux qui manifestent le culte aux dieux secondaires ou ancêtres proches, tout en sachant que les prières les atteindront. Cette complexité religieuse africaine a entraîné des appréciations un peu hâtives quant à la nature réelle des relations des Hommes avec le Créateur³⁰. Jean Claude Goyon et Jean Claude Golvin dans leur ouvrage intitulé *les Bâtisseurs de Karnak*, précisent au sujet de la religion de l'Égypte pharaonique que, « les formes innombrables de la divinité sont ce qu'on a appelé à tort le panthéon égyptien³¹ ». En revanche, ils précisent que la religion des *Kmtyw* n'avait pas de panthéon (composé de plusieurs dieux). En réalité, Dieu ou Amon se manifestait à travers d'autres divinités de par son caractère pluriel que les *Ngoh ni Nsongo* appellent « *O-yèmeuh* » et les anciens Égyptiens, *netjerou* (les dieux³²). Ces derniers étaient pour la plupart des ancêtres de différents degrés. Ceci suggère alors, la problématique de la place des dieux dans la vie quotidienne des Négro-Africains en général, des anciens Égyptiens et *Ngoh ni Nsongo* en particulier, notamment dans le rendu de la justice. Pour cela, l'on énumérera les acteurs divins de la justice selon leurs niveaux d'intervention à travers une échelle qui va du proto-ancêtre (créateur) suivi des ancêtres mythiques et proches jusqu'aux esprits tutélaires dans le rendu de justice chez les anciens Égyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*.

2- Les dieux et ancêtres lointains (*ntjrw* et *o-yemeuh*) comme acteurs de la justice chez les anciens Égyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*

Lors de nos entretiens, notamment avec les initiés des différentes sociétés secrètes qui, sont de véritables prêtres du culte des ancêtres chez les *Ngoh ni Nsongo*, la distinction entre dieux et ancêtres nous a souvent semblé difficile à cerner. Certaines personnes ont estimé que tous les ancêtres, proches ou lointains, devraient être considérés comme des dieux. À l'inverse, un autre interlocuteur se disait considérer tous les dieux, y compris la divinité créatrice, comme ses ancêtres. Distinguer dieux et ancêtres s'est révélé, aux yeux de nos interlocuteurs, comme une démarche parfois très artificielle et qui leur semble assez souvent correspondre à un souci de classification inapproprié. Les ancêtres collaborent étroitement avec Dieu. Ils sont dans cette logique, les morts divinisés. C'est à travers eux qu'il est possible de communiquer avec Dieu et

²⁹ M. Cheza, « La religion traditionnelle africaine réhabilitée ? », *Revue Théologique de Louvain*, vol. 36, n° 4, 2005, p. 609-611

³⁰ R. Demaree, *On Ancestor Worship in Ancient Egypt*, Leyde, 1983, p. 41.

³¹ J.-C. Goyon et J.-C. Golvin, *Bâtisseurs de Karnak*, Paris, Presses du CNRS, 1987, p.32.

³² D. Meeks, *Les Dieux égyptiens : La vie quotidienne*, Paris, Fayard, 2014, p. 115.

ce sont très souvent eux qui mettent en exécution les sanctions du monde invisible. C'est en raison de cette proximité des dieux et/ou ancêtres lointains que ces derniers sont considérés comme les principes fonctionnels du Dieu Créateur. Faute de pouvoir distinguer les dieux chez les *Ngoh ni Nsongo*, l'on a choisi humblement regroupé par deux les ancêtres. Les uns sont de qualifiés de dieux c'est-à-dire *o-yemeuh*, les ancêtres lointains en raison du lien généalogique qui ne peut plus être reconstitué ou remonté. D'autres sont nommés par le terme générique des Mbo *Ba-sé* ou ancêtres en voie de divination ou encore les ancêtres proches. Ceux avec lesquels l'on peut encore remonter et établir le lien généalogique en tant qu'ancêtres *stricto-sensu*.

Chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, lorsqu'on étudie les conceptions de l'au-delà et de la mort, il apparaît formellement qu'il existe une sorte de transfiguration du mort. Ce phénomène consiste pour le mort de quitter du statut de défunt pour accéder à celui de dieu après les rites funéraires qui sont l'une des conditions dans l'univers Egyptien ancien³³ et *Ngoh ni Nsongo*³⁴. Dans cette perspective, chaque étape de divinisation correspond à un titre et une compétence d'intervention dans les affaires humaines (ici-bas)³⁵. Dans cette logique, l'on peut distinguer deux types d'ancêtres en tant qu'acteurs de justice chez les *Kmtyw* et les *Ngoh ni Nsongo*. D'un côté les ancêtres lointains qui sont en principe morts divinisés ou les dieux et de l'autre les morts proches qui aspirent encore à la divinisation³⁶. Ces derniers sont des ancêtres, tout court.

Chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, les ancêtres lointains sont presque toujours liés à une fondation qui a créé une nouvelle réalité sociale ou lignagère : ce sont des fondatrices ou des fondateurs de lignages, de clans, de villages, de dynasties voire de toute une société. En tant que héros civilisateurs ils sont honorés de par le seul souvenir que les mythes rapportent à la communauté³⁷. Ils sont ceux avec lesquels un lien généalogique exact ne peut plus être établi, l'on a précédemment précisé. Chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, ils sont principalement ceux qui sont décrit dans les mythes cosmogoniques. Ce sont surtout les

³³ F. Servajean, *Les formules des transformations du Livre des Morts à la lumière d'une théorie de la performativité : XVIIIe-XXe dynasties*, Le Caire, Archeolog caire, 2003, p. 45

³⁴ Mbah, *Le sacrifice de ...*, p. 75.

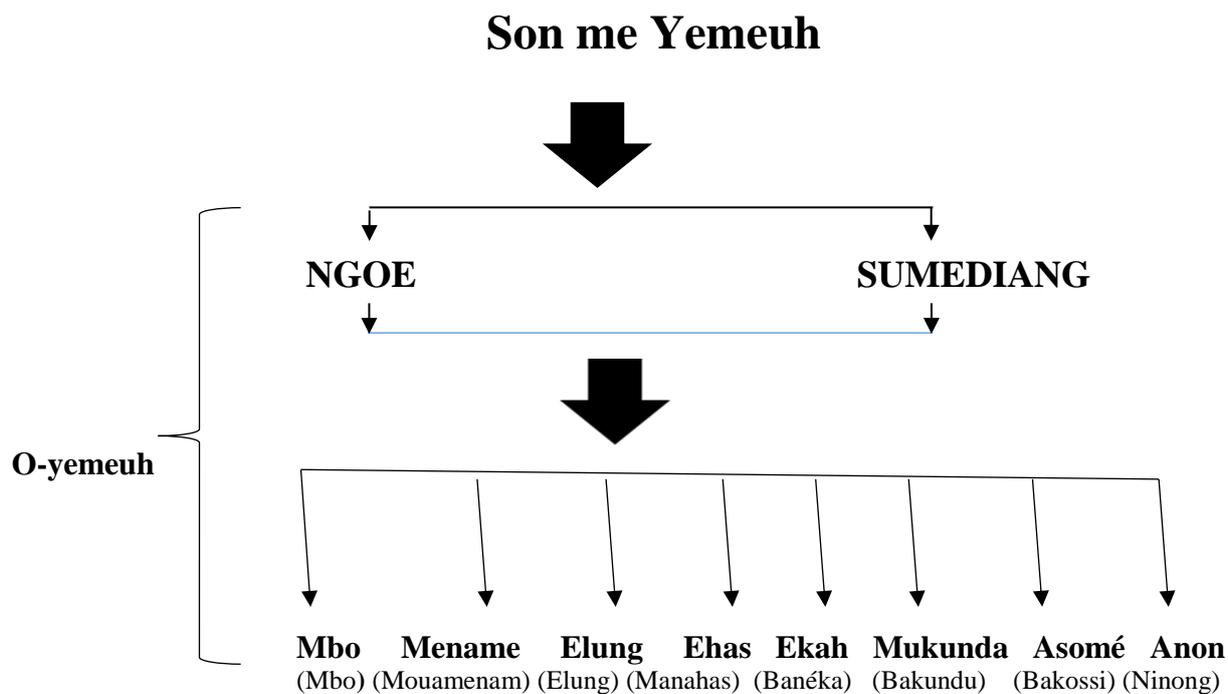
³⁵ M. Bloch, *Placing the Dead : Tombs, Ancestral Villages and Kinship Organization in Madagascar*, London, Seminar Press, 1971.

³⁶ D. Dognolo, « La figure de l'ancêtre : Mémoire et sacralisation » in, M. Fieloux, et al., (éds), *Images d'Afrique et sciences sociales : Les pays Lobi, Birifor, Dagara*, Paris, Karthala, 1993, pp. 446-457

³⁷ É. Cakpo, « Récits fondateurs et construction de discours religieux : la question du temps des commencements en Afrique subsaharienne », *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*, n° 20, 2018, [En ligne], URL : <http://journals.openedition.org> consulté le 14 Janvier 2021.

acteurs de l'ennéade chez les *Kmtyw*³⁸, mais aussi Ngho, Nsongo et leur descendance, créateurs des différents lignages *Ngho ni Nsongo* chez le peuple éponyme.

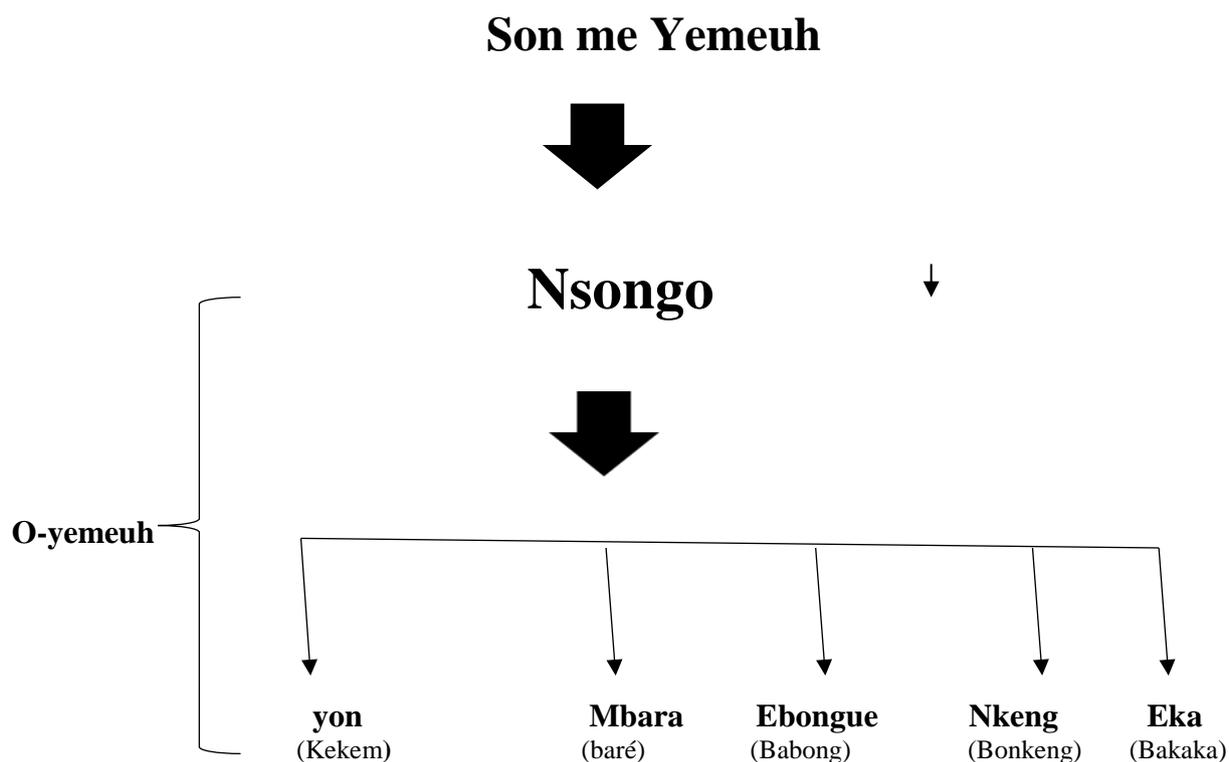
Tableau n° 1: Arbre généalogique chez les Ngho



Source : Tableau réalisé par nous-même

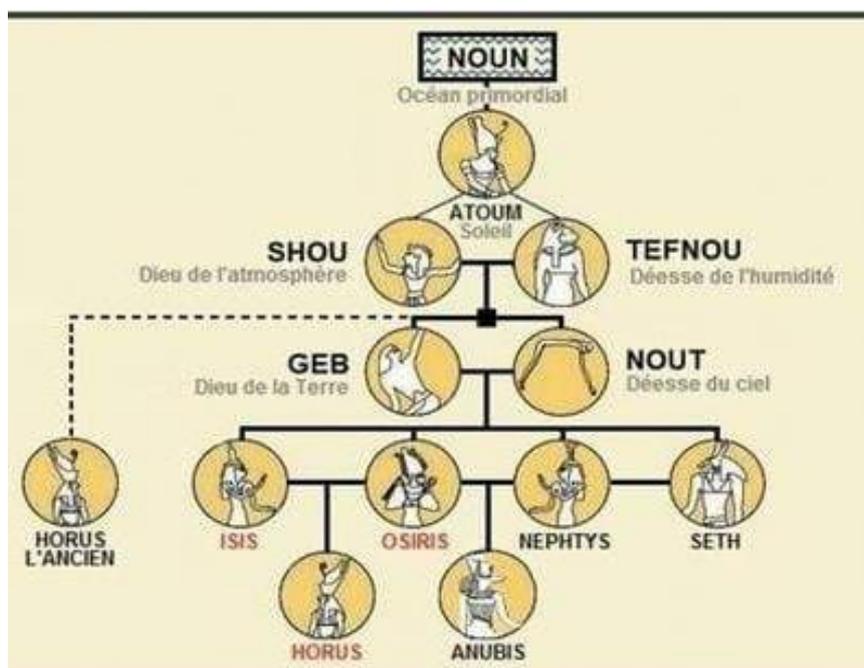
³⁸ J-P. Corteggiani, *L'Égypte ancienne et ses dieux : Dictionnaire illustré*, Paris, Fayard, 2007.

Tableau n° 2: Arbre généalogique chez les Nsongo



Source : Tableau réalisé par nous-même

Tableau n° 3: Arbre généalogique de l'ennéade héliopolitaine chez les anciens Egyptiens

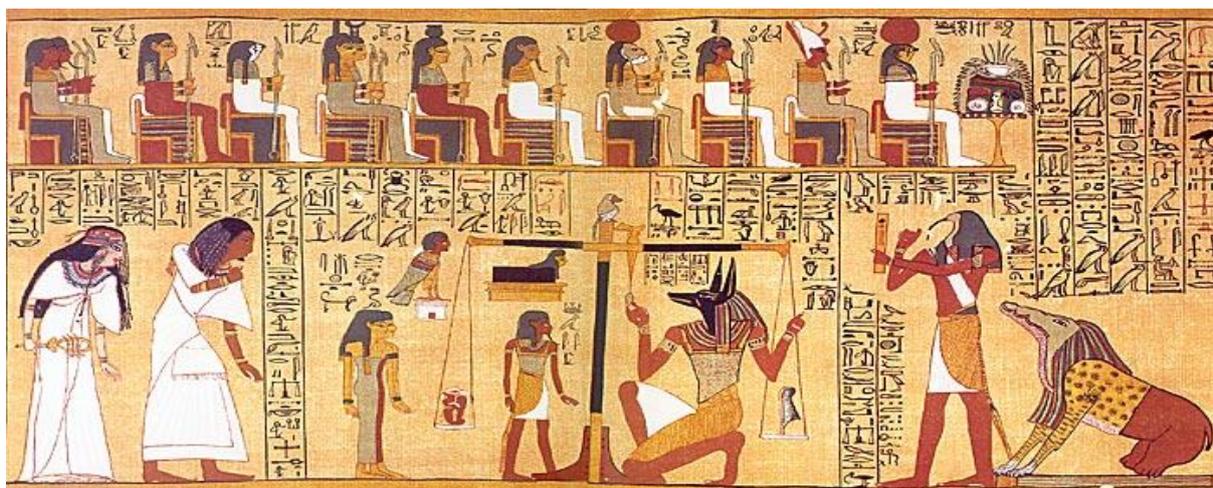


Source : <https://pharaonique.com/blogs/mythologie-egyptienne/atoum> consulté le 27 Décembre 2020

Les ancêtres lointains sont avant tout, des personnages divinisés qui dictent certains interdits communément qualifiés de religieux ou de « totémiques³⁹ ». Si les ancêtres lointains dictent un certain nombre de règles, ils n'interviennent généralement pas immédiatement dans la vie quotidienne des vivants chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. Ils sont ceux qui jugent en dernier ressort et usuellement après la mort ou le passage à l'au-delà. L'illustration parfaite des acteurs divins apparaît mieux sur la scène de la psychostasie ou pesée du cœur, au

chapitre 125 du livre  *pr.t m hrw r3*) (Livre de sortir au jour) du Papyrus d'Ani. C'est une des scènes qu'on rencontre le plus fréquemment dans l'iconographie funéraire des anciens Egyptiens. Chez Ani, cette scène est représentée à deux reprises : aux planches 30-33 qui reprennent le texte et une représentation moins détaillée de l'action et aux planches 3-4 où la scène est particulièrement développée⁴⁰.

Photo n° 47: Illustration des acteurs divins du tribunal d'Osiris⁴¹



Source : http://www.egyptologica.be/papyrus_ani/pa_planche3.htm, consulté le 29 décembre 2020

³⁹ D. Kohlhagen « Les ancêtres dans la pensée juridique africaine : Etude appliquée aux sociétés du Golfe du Bénin » Mémoire de DEA en Etudes africaines, Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2000, p. 35.

⁴⁰ E. Rossite *Le Livre des Morts, Papyrus égyptiens (1420-1100 av. J.-C.) d'Ani, Hunefer, Anhai*, Paris, éd Liber, 1984.

⁴¹ La « pesée du cœur » ou psychostasie du défunt, extraite du Livre des Morts (ou plus proprement « Livre pour sortir au jour » du Papyrus d'Ani (British Museum, XVIIIe dynastie : vers 1300 av. J.-C.

À gauche : Ani et son épouse Thouthou s'inclinent devant l'assemblée des dieux.

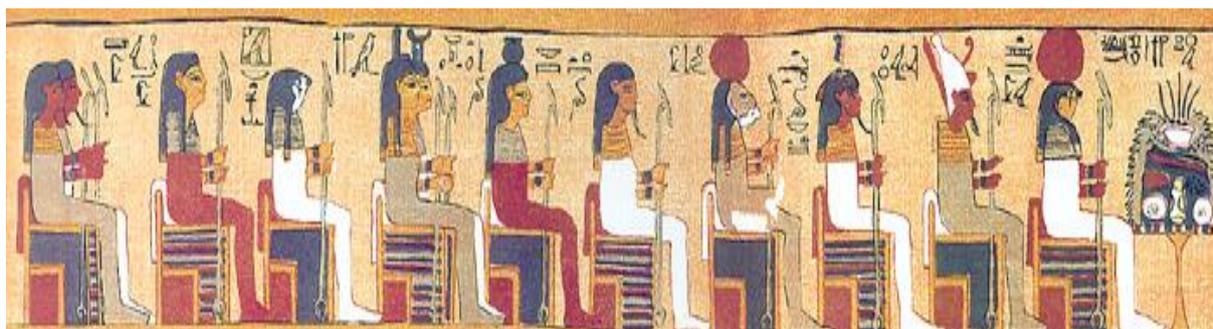
Au centre : Anubis pèse le cœur d'Ani en regard de la plume légère de Maât. La pesée est surveillée de près par les déesses Rénénoutet, Meskhenet et Mertseger, ainsi que par le dieu Chaï et le propre Ba d'Ani (oiseau à tête d'homme à l'effigie du défunt, et l'un des éléments de son âme avec le Ka). Ces cinq figures symbolisent différents éléments de la vie et composantes de la personnalité du défunt.

À droite : le monstre Ammut, qui dévorera l'âme d'Ani s'il est indigne, attend le verdict, tandis que le dieu Thot s'apprête à l'enregistrer.

Au sommet se trouvent les dieux siégeant comme juges : de gauche à droite, Hou et Sia, Hathor, Horus, Isis et Nephtys, Nout, Geb, Tefnout, Shou, Atoum, et Rê-Horakhty (ou Harmakhis)

L'illustration de la première évocation du jugement de l'âme montre Ani et son épouse respectueusement courbés devant une balance. Elle est surmontée d'un babouin, animal sacré de Thot, dieu détenteur du savoir, nécessaire au bon fonctionnement de la balance et garant de l'exactitude de la pesée. Le cœur d'Ani est posé sur le plateau de gauche en équilibre parfait avec le plateau de droite qui contient une plume d'autruche symbole de la rectitude (Maât). Le bon déroulement de la pesée est assuré par Anubis. Thot, figuré avec une tête d'ibis, tenant en main la palette de scribe, l'instrument de sa fonction, communique le résultat de la pesée. Selon Max Guilmoit, si la pesée était désastreuse pour le défunt ; jamais cette issue fâcheuse ne figura sur un Livre des Morts⁴². Il était livré à la Grande Dévoreuse, le monstre à gueule de crocodile, corps de lionne, et arrière-train d'hippopotame, à l'affût derrière Thot. Au-dessus de cette scène trônent les dieux de l'Ennéade qui forment le tribunal d'Osiris.

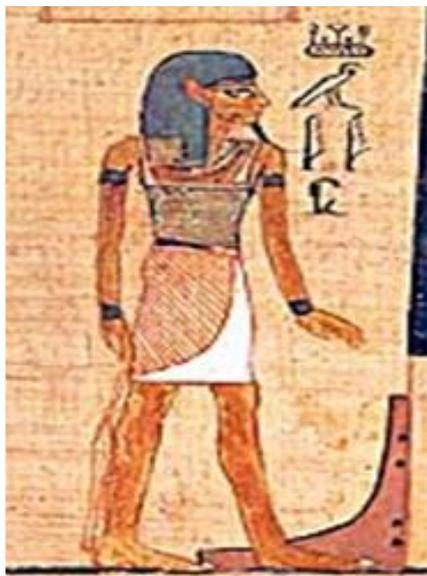
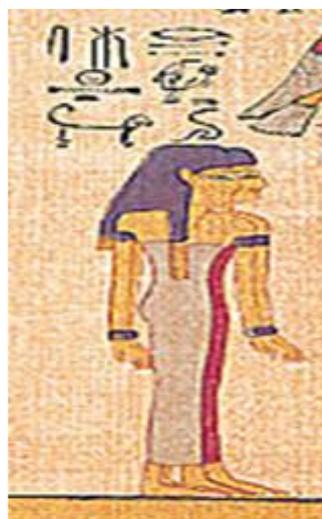
Photo n° 48: Les dieux-juges de l'ennéade : On y retrouve de droite à gauche ; Rê, Atoum, Shou et Tefnout, Geb et Nout, Isis et Nephthys, Horus, Hathor, Hou et Sia.



Source : http://www.egyptologica.be/papyrus_ani/pa_planche3.htm, consulté le 29 décembre 2020

Par ailleurs, l'on note la présence des déesses  *Mshnt* (*Meskenet*) et  *Rnnwtt* (*Rénénoutet*) puis du dieu  *Š3j* (*Chai*) qui font partie du jugement dit le tribunal d'Osiris. Leurs noms apparaissent distinctement au-dessus des textes inscrits sur leurs têtes.

⁴² M. Guilmoit, *Message spirituel de l'Égypte ancienne*, Monaco, Éditions du Rocher, 1988.

Photo n° 50: Le dieu Chai**Photo n° 49: Les déesses Meskhenet et Rénénout**

Source : http://www.egyptologica.be/papyrus_ani/pa_planche3.htm, consulté le 29 décembre 2020

Une autre illustration de la deuxième évocation du jugement divin représente le tribunal de la salle « des deux Maât ». À l'intérieur siègent quarante-deux juges à chacun desquels Ani déclare n'avoir commis tel ou tel péché. Malgré l'inexactitude des noms de ces derniers, le livre de sortir au jour d'Ani essaie dans la mesure du possible de faire ressortir le portrait physique morale et la fonction judiciaire de chacun d'eux lors de la confession négative dans la salle des deux Maât⁴³. Pour cela l'on a pu les récapituler dans le tableau qui suit.

⁴³ Rachet, *Le Livre des ...*, 1996, p.16.

Tableau n° 4: Liste des quarante-deux juges du Tribunal d'Osiris

Numéro	Nom du juge	Lieu d'origine du juge
1	Celui qui marche à grande enjambées	Héliopolis
2	Celui qui étreint la flamme	Kher-âha
3	Celui qui est muni d'un long nez	Hermopolis
4	Avaleur d'ombre	Caverne
5	Terrible de visage	Ro-setaou
6	Routy	Ciel
7	Celui dont les deux yeux sont de flamme	Létopolis
8	L'incandescent	Khetkhet
9	Briseur d'os	Héracléopolis
10	Celui qui active la flamme	Memphis
11	Troglodyte	Memphis
12	Celui aux dents blanches	L'occident
13	Celui qui se nourrit de sang	Fayoum
14	Avaleur d'entrailles	Place d'abattage
15	Maître d'équité	Place des trente
16	L'Errant	Bubastis
17	Le Pâle	Héliopolis
18	Le Vilain	Andjty
19	Ouamemty	Place de jugement
20	Celui qui regarde ce qu'il apporte	Temple de min
21	Chef des Grands	Imou
22	Le Renverseur	Houy
23	Le Causeur de troubles	Lieu saint
24	L'Enfant	Héqa-âdj
25	Celui qui annonce la décision	Ounsy
26	Basty	La Châsse
27	Celui dont le visage est derrière lui	La Tombe
28	Le Brûlant de jambe	Régions crépusculaires
29	Le Ténébreux	Ténèbres
30	Celui qui apporte son offrande	Saïs
31	Le Possesseur de plusieurs visages	Nedjefet
32	L'Accusateur	Outjenet
33	L'Encorné	Assiout
34	Nefertoum	Memphis
35	Tem-sep	Busiris
36	Celui qui agit selon son cœur	Tjebou
37	Le Fluide	Noun
38	Le Commandeur des hommes	Saïs
39	Celui qui procure le bien	Houy
40	Neheb-kaou	La Ville
41	Celui à la tête prestigieuse	La Tombe
42	In-dief	La Nécropole

Source : <https://fr.wikipedia.org/wiki/Jugement> , consulté le 30 décembre 2020

De ce qui précède, il ressort que chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, les principaux acteurs de la justice de dernier ressort sont les « ancêtres divinisés de premier rang ».

Ils sont désignés par le terme générique  *ntrw* (*netjerou*) chez les *kmtyw* et *O-yemeuh* chez les *Ngoh ni Nsongo*. Nonobstant le fait que cette catégorie d'ancêtres soit distante des humains, il existe par ailleurs une autre classe d'ancêtres qui intervient directement dans les affaires des Hommes. Ils se placent cependant comme les véritables intermédiaires entre les humains et ancêtres lointains ou dieux ; car plus proche d'eux et par ricochet des hommes. Ce sont les  *imyw-h3t* (*imyou-hat*) chez les anciens Egyptiens⁴⁴ et *Ba-shé*⁴⁵ chez les *Ngoh ni Nsongo* qui, de façon générique sont aussi appelés *netjerou* et *o-yemeuh*.

B- *Imyw-h3t* (IMYOU-HAT) ET BA-SE⁴⁶ OU ANCETRES PROCHES COMME ACTEURS DE JUSTICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES NGOH NI NSONGO

Les ancêtres proches sont des personnes décédées dont l'on garde encore le souvenir de vie. Ils sont ceux avec qui l'on a une filiation généalogique relativement proche et dont l'on peut rétablir le lien de consanguinité à travers l'arbre généalogique⁴⁷. Ils peuvent être considérés comme prédécesseurs. Avant de faire ressortir leurs actions dans le cadre de la justice chez les *Kmtyw* et *Ngoh ni Nsongo*, il est judicieux d'épiloguer sur les conditions d'ancestralité chez ces deux peuples.

1- Les conditions pour devenir ancêtre chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*

Dans la pensée négro-africaine, acquérir le statut d'ancêtre est une évidence. Cependant, pour atteindre les prestigieux statuts *imyou-hat* et *Mo-sé* (ancêtres) respectivement chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, beaucoup de critères entrent en lice pour le devenir. Il s'agit des conditions d'ordre de l'âge du défunt lors de sa mort, le type de mort du défunt et l'évaluation de la vie menée par le défunt qui aspire au statut d'ancêtre. Se basant sur ces critères du devenir ancestral en Afrique noire, l'anthropologue nigérian Victor Uchendu, à travers une étude chez les Ibo, souligne à juste titre que : « si l'ancestralité est la forme immortalisée de la

⁴⁴ Y. Bonnamy et A. Sadek, *Dictionnaire des hiéroglyphes*, Arles, Actes Sud, 2010, p. 709,

⁴⁵ Mbah, *le sacrifice de...*p. 47.

⁴⁶ Précisons ici que *Ba* est le pluriel de *Mo*. Au pluriel *Ba-sé* et au singulier *Mo-sé*.

⁴⁷ K. Agbetiafa, *Les ancêtres et nous : Analyse de la pensée religieuse des Bê de la commune de Lomé*, Lomé, NEA, 1985., pp. 0-42.

parenté, tous les parents immortalisés ne deviennent pas ancêtres⁴⁸ ». Cette vision est renchérie par Jean-Paul Eschlimann qui précise que, « les circonstances de la mort et la nature de la vie menée par le défunt constituent des conditions essentielles de l'ancestralisation⁴⁹ ». De façon généralisée Meyer Fortes, affirmait que la maternité ou paternité seraient la seule condition requise pour prétendre au statut d'ancêtre chez tous les peuples pratiquant la vénération de leurs ancêtres⁵⁰. Dans la société *Ngoh ni Nsongo*, une grande importance est accordée à l'âge de la personne décédée⁵¹. De ce fait, les enfants sont de prime abord exclus du statut d'ancêtre⁵².

De manière générale, les conditions dans lesquelles une personne est morte sont prises en compte. Chez les *Ngoh ni Nsongo*, ceux qui meurent de la mauvaise mort sont exclus du statut d'ancêtre. Ce qu'on qualifie de mauvaise mort chez les *Ngoh ni Nsongo* c'est lorsqu'un individu décède des suites d'une mort violente et subite. Il peut être de l'ordre d'un accident ou la mort par fusillade, noyade, pendaison ou encore lorsqu'il est décédé de « maladies infamantes » des suites du détour d'un fétiche. Une telle mort est révélatrice de la colère et la sanction des ancêtres chez les *Ngoh ni Nsongo*. Il serait également considéré comme mauvaise la mort, une femme enceinte ou en couche⁵³. L'explication généralement donnée au refus du statut ancestral à de tels défunts est que leurs genres de morts ne seraient pas naturels. Cette explication rejoint une autre condition à laquelle l'humain est soumis pour atteindre le statut ancestral : la moralité du défunt

Ordinairement en Afrique noire, les conditions de l'ancestralité semblent reposer sur deux idées maîtresses : Les règles de la pureté dont la référence est la morale et les coutumes comme le modèle social et/ou religieux auxquels les individus doivent se conformer pour éviter leur déperdition. L'on a aussi le souci de continuité et « d'identité du groupement humain avec lui-même à travers le temps et en dépit des vicissitudes de l'existence⁵⁴ » pour reprendre Dominique Zahan. Cette exigence à l'humanisme et au conformisme est une constance dans les sociétés égyptiennes anciennes et les *Ngoh ni Nsongo* où une vie menée en désaccord avec les traditions et la morale exclut l'accès à l'ancestralité. Monseigneur Watio l'explique mieux en

⁴⁸ V. Uchendu, « Ancestoricide ! Are African Ancestors Dead? », in W.H. Newell (ed.) *Ancestors*, The Hague, Mouton, 1976, pp. 283-296.

⁴⁹ J-P Eschlimann, *Les Agni devant la mort : Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala, 1985, coll. Hommes et sociétés, pp. 199-200

⁵⁰ M. Fortes, "Pietas and Ancestor Worship", *Man, Journal of the Royal Anthropological Institute*, n°2, 1961, pp. 166-191, p. 180.

⁵¹ Entretien avec Victoire Ewané, 60 ans environ, planteur, tradi-praticien, Mboanké le 11 février 2021.

⁵² D. Zahan, *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Paris, Payot, 1979

⁵³ Entretien avec N'Nongo Mispa, 78 ans environ, Cultivatrice/Pédiatre traditionnel, Mouankwé le 12 février 2021.

⁵⁴ D. Zahan cité par L-V. Thomas, *La Mort africaine : Idéologie funéraire en Afrique noire*, Paris, Payot, 1982, p. 138.

ces termes : « Les ancêtres vivent dans le grand et beau village, dans la joie, la paix et le bonheur⁵⁵ ». Ce village, poursuit-il, « est fermé à ceux qui n'ont pas participé au développement du village terrestre par un égoïsme manifeste, par des actes néfastes à la vie en société⁵⁶ ». Dans cette logique, le défunt doit avoir fait preuve d'une grande sagesse, avoir joui d'une certaine intégrité physique et morale et s'être toujours identifié aux règles communautaires ou bien à *Maât* chez les anciens Egyptiens afin de prétendre gagner le prestigieux statut d'ancêtre⁵⁷. C'est ce qui fonde incontestablement le tribunal d'Osiris chez les anciens Egyptiens.

Toutefois, l'une des conditions et pas des moindres pour atteindre le statut d'ancêtre est le devoir pour l'Homme de vivifier les morts. Ce dernier se décline usuellement en offrandes et particulièrement en rites funéraires d'ancestralisation. C'est l'exemple de *Nguèdeuh/Ngando* qui consiste pour les membres de la famille du défunt à clore de deuil chez les *Ngoh ni Nsongo*⁵⁸. Chez les peuples de la vallée du Nil, l'un des rites funéraires des plus connus, est sans doute, celui de l'ouverture de la bouche. Acte hautement symbolique qu'un prêtre pratique par le biais d'un arsenal rituel qui redonne la parole, l'ouïe, l'odorat et la vue au défunt afin qu'il puisse accomplir son périple dangereux et accéder au statut d'ancêtre⁵⁹. Si l'on retrouve ce rituel très développé au Nouvel Empire, les formules liées à cette cérémonie se retrouvent 1000 ans plus tôt dans les Textes des Pyramides⁶⁰. Le rite de l'ouverture de la bouche joue un rôle central dans le Livre des morts et dans les décors funéraires du Nouvel Empire. Ce rite permet de préparer, d'animer le défunt pour sa future vie afin qu'il puisse passer avec succès, les épreuves de son difficile périple dans l'au-delà (tribunal de l'au-delà, le passage des gardiens des portes, la pesée de l'âme) ; car elles obligent le défunt à parler, entendre et voir⁶¹. Magiquement, le prêtre funéraire ou prêtre Sem  *hm-k3 (hem-ka)* généralement lui redonne ses cinq sens. L'on connaît ce rite par la scène la plus fameuse : un officiant (généralement le prêtre Sem) touche la bouche du défunt avec un instrument, une herminette. Mais en réalité, il ne s'agit là que de l'acte final d'un rite complexe et long. Les égyptologues reconnaissent qu'il existait soixante-et-quinze scènes successives de ce rite⁶².

⁵⁵ D. Watio « Le Culte des ancêtres chez les Ngyemba de l'Ouest-Cameroun et ses incidences pastorales », Doctorat en Sciences des religions, Université de Paris Sorbonne, 1987, p 48.

⁵⁶ Ibid.,

⁵⁷ B. Menu, *Maât, l'ordre juste du monde*, Paris, Michalon, 2005, p.20

⁵⁸ Entretien avec S. M Soumelong Etienne, Planteur/ Ancien chef supérieur du canton Mbo, Mboanké le 18 juin 2020.

⁵⁹ F. Schwarz, *Égypte : Les Mystères du sacré*, Paris, Éditions du Félin, 1987, p. 80

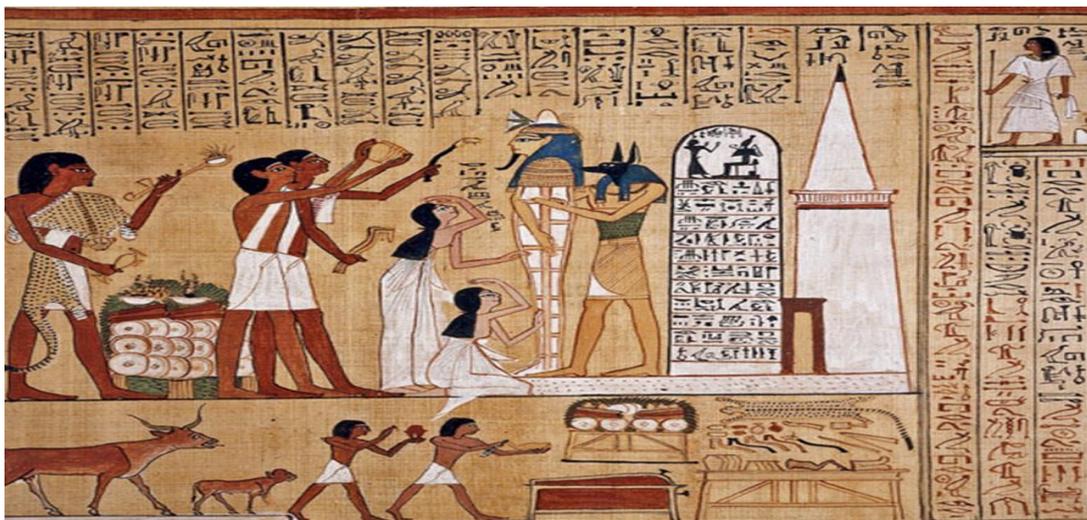
⁶⁰ F. Schwarz, *Initiation aux Livres des morts égyptiens*, Paris, Albin Michel, 1988, p.5

⁶¹ M. Guilmoit, *Message spirituel de l'Égypte ancienne*, Monaco, Éditions du Rocher, 1988, p. 22

⁶² J. Assmann, *mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Paris, éditions du Rocher, 2003, p. 45

Des soixante-et-quinze scènes, celle qui intéresse est l'étape de l'ouverture de la bouche proprement dite. Sur les parois des tombes, l'on peut observer qu'un veau est usuellement convoqué pour réaliser cette étape de vivification du défunt. En se focalisant sur l'ouverture de la bouche en elle-même, un des passages les plus importants est celui du cuisseau et du cœur d'un veau offert, encore chauds, à la momie. Le Prêtre coupe le cuisseau sur un veau vivant, puis prend le cœur (pas toujours), ce, à proximité de la vache qui, provoquant des cris, symbole d'assourdissement qui donnent l'ouïe au défunt. Se faisant, le prêtre présente au visage du mort, le cuisseau chaud du veau afin de lui donner la voix et lui insuffler la force vitale qui s'échappe du membre fraîchement coupé (photo n° 50). Une scène identique se déroule avec le cœur du veau. Pour Jan Assmann, il est important que le cuisseau et le cœur soient chauds car ils aident à rendre vie, à animer le défunt, juste avant l'usage de l'herminette⁶³.

Photo n° 51: Une scène funéraire d'ouverture de la bouche, Papyrus de Hounef - XIXe dynastie



Source : <https://www.pharaon-magazine.fr/node>, consulté le 24 août 2020

Ce rituel d'ouverture de la bouche clôt les cérémonies de l'enterrement. Juste avant de fermer le couvercle, le prêtre-lecteur dispose près du corps momifié un exemplaire du Livre des Morts⁶⁴. Des porteurs chargent sur leurs épaules le cercueil et le mènent dans la chambre

⁶³J. Assmann, *mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Paris, éditions du Rocher, 2003, p.78.

⁶⁴P. Baudry, *La place des morts. Enjeux et rites*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 32-33

funéraire, le lieu de repos éternel⁶⁵. Une ultime veillée se passe afin de mettre le cercueil sous la protection des dieux. Enfin, le caveau est scellé, l'éternité peut alors commencer.

Chez les *Ngoh ni Nsongo*, les animaux sont tout aussi convoqués pour assurer la survie du défunt dans l'au-delà. La cérémonie présomptive qui clôt le deuil chez les *Ngoh ni Nsongo* est le *ngondo* différent de *Nju* qui est l'enterrement. *Nju* finit le troisième jour après l'enterrement par la pose de la pierre sur la tombe du défunt. *Ngando* quant à lui est la cérémonie qui consiste à ouvrir les sentiers du défunt vers l'au-delà. Il revient à mettre rituellement à mort un animal, communément le porc qui est tout de même soumis à des exigences de partage rituel⁶⁶. *Edjuh nkenang* précisément « les fesses du porc » mieux la partie postérieure du porc semble être la partie majeure qui doit être offerte à la famille du défunt ou bien à la famille par alliance de la défunte lorsqu'il s'agit d'une femme mariée. Il faut préciser que *Ngando* peut être organisé immédiatement après *nju* c'est-à-dire le troisième jour après l'enterrement ou être reporté à une date ultérieure selon l'indulgence des membres de la famille envers le défunt⁶⁷. Malgré cela, *Ngando* du défunt reste et demeure une cérémonie obligatoire. Lorsqu'un autre membre de la famille meurt à nouveau, on organise d'abord le *ngando* du défunt qui a précédé le nouveau cas de décès. Notre informateur Zachée N'noko précise que : « sans le *ngando*, le défunt ne saurait être accompli. Il ne saurait par conséquent entrer dans le panthéon des ancêtres de sa lignée⁶⁸ ». Ainsi, l'on peut alors dire que le *ngando* est chez les *Ngoh ni Nsongo*, le rite par excellence « d'ancestralisation » parmi les rituels funéraires d'accompagnement du défunt à l'au-delà. Quoique *ngando* soit obligé pour la famille, il arrive des cas où le défunt par voies de songe exige lui-même le *ngando* aux membres de sa famille restreinte.

Chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*, le mort dans l'au-delà avait les mêmes besoins que les vivants. Le problème était que, prisonniers du monde souterrain, les morts ne pouvaient pas subvenir à leurs besoins vitaux, en particulier celui de se pourvoir en aliments. Les vivants devaient donc y suppléer⁶⁹. Les offrandes alimentaires étaient symboliques dans le culte des ancêtres chez les *Ngoh ni Nsongo*. Elles étaient ordinairement constituées des repas dont le prêtre ou l'offreur rependait autour des tombes dans les cimetières ou caveaux familiaux.

⁶⁵ Y. Volokhine, « Tristesse rituelle et lamentations funéraires en Egypte ancienne », *Revue de l'histoire des religions*, n° 2, 2008, URL : <http://journals.openedition.org/rhr/6043>, consulté le 23 Janvier 2021.

⁶⁶ Entretien avec Ematy Guy, 42 ans Jardinier/Planteur, Ekanang 25 Décembre 2020

⁶⁷ Entretien avec Etamé Bernard, 71 ans, Planteur/Agent retraité de la Sonel, Ekanang le 28 décembre 2020.

⁶⁸ Entretien avec Zachée Nnoko, 66 ans, Planteur/ *San Mbo'oh*, Ekanang les 10 mars 2020

⁶⁹ T. Vermeulen, « La mort des humbles en Égypte ancienne : présentation des pratiques funéraires des populations égyptiennes du Nouvel Empire », *KEREGOS, Revue et encyclopédie multimédia des arts n° 10*, 2016, <http://koregos.org/fr/koregos/>, consulté le 25 janvier 2021.

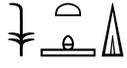
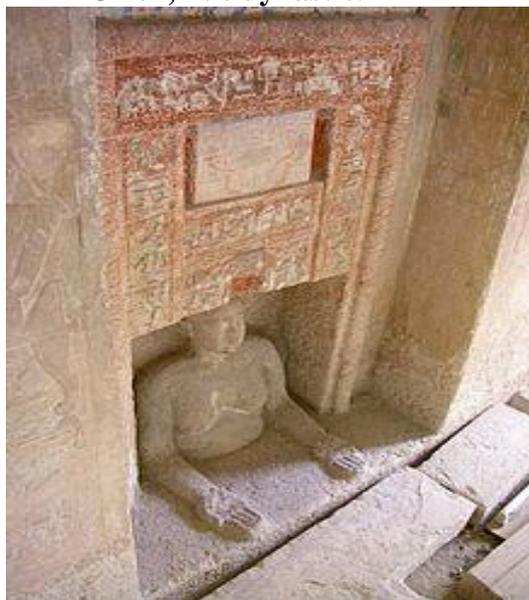
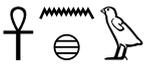
Chez les anciens Egyptiens, une table était érigée pour les offrandes⁷⁰. Appelée,  *Djed.hetep*. (*djed-hetep*), elle se plaçait au pied de la fausse-porte afin de rapprocher la table d'offrande du caveau souterrain. Pour que les défunts jouissent des offrandes que leur pourvoient les membres de leurs familles ou encore les prêtres du culte de Pharaon après sa mort, les formules d'offrandes accompagnaient l'approvisionnement sur les tables d'offrandes. Précisons que la formule d'offrande se trouve généralement sculptée ou peinte sur des stèles funéraires, de fausses portes, des cercueils, et parfois d'autres objets funéraires. La formule d'offrande dénommée  *htp d nswt* (Puisse le roi accorder que le dieu X soit satisfait)⁷¹ n'est pas une prérogative royale comme certains textes religieux en l'occurrence les textes de Pyramides. Elle est utilisée par tous ceux qui pouvaient se permettre d'en avoir un support.

Photo n° 52: Le défunt tend les mains en attente d'une offrande : Mastaba d'Idou à Gizeh, IVe dynastie.



Source : <https://fr.wikipedia.org/wiki/Au-dela> , consulté le 3 janvier 2021

Lorsque le défunt entame son départ pour l'au-delà, il doit être aguerri afin traverser les obstacles qui jonchent son parcours et qui pouvant l'empêcher d'atteindre le royaume d'Osiris ou de ses ancêtres devenus  *Ankhou*. Ce parcours est semblable à celui de Rê, jalonné d'embuches⁷². Pour y parvenir, il doit être pourvu des provisions qui lui permettront

⁷⁰ Y. Volokhine, « La stèle d'Amenemhat, scribe de la table d'offrandes de la Demeure d'Amenhotep (MAH D 52) », *Bulletin de la Société d'Égyptologie de Genève*, 1998, pp. 73-82

⁷¹P. Smither, « The Writing of the *HTP-DI-NSW* Formula in the Middle and New Kingdoms », *Journal of Egyptian Archaeology, Egypt Exploration Society*, vol. 25, n°1, 1939, pp. 34-37

⁷² N. Philip, *Mythes et Légendes*, Paris, Éditions Larousse, 1999, p. 22.

s'assouvir ses besoins physiologiques devant lui épargner de la fatigue, la faim et la soif pour reprendre Michel-Alain Mombo⁷³. C'est la raison pour laquelle les *Kmtyw* et les *Ngoh ni Nsongo* trouvent nécessaire de vitaliser les morts au travers des offrandes de nourriture afin qu'ils puissent jouir des privilèges de divinisation. Chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni nsongo* les aliments accompagnaient le mort comme viatique. Subséquemment, sans les offrandes alimentaires, le défunt risque de connaître l'échec sur le chemin qui conduit au statut d'ancêtre ou auprès d'Osiris. Michel-Alain Mombo précise que dans l'imaginaire égyptienne ancienne, priver le mort d'offrandes alimentaires, c'est le contraindre à manger les excréments et boire les urines⁷⁴. Michel-Alain Mombo ne cesse d'expliquer l'importance des aliments pour que le défunt sorte victorieux de son périlleux périple à l'au-delà. C'est pourquoi « le défunt divinisé dit son refus systématique, sans cesse renouvelé, de manger des excréments et de boire les urines, est une victoire remportée sur la faim⁷⁵ ».

En dépit de la nécessité de nourrir les morts qui incombe aux humains, l'action offertoire se révèle être la voie par laquelle le vivant lui-même aplanit son sentier vers l'au-delà. Les frayeurs que suscitent les déclarations d'innocence du défunt au chapitre 125 du Livre des morts en disent long sur la composante essentielle des offrandes alimentaires dans la conception égyptienne ancienne du passage vers l'au-delà⁷⁶. La justification du défunt dans la chambre des Deux Maât laisse entrevoir l'importance de son comportement durant sa vie sur terre⁷⁷. Il s'agit alors d'être conforme à la Maât, sur le chemin de l'équilibre et de la justice. La justification de ses donations aux dieux et morts via les offrandes y ressort très prégnant. C'est le cas de cette confession « négative » du défunt face au tribunal d'Osiris.

Salut à toi, grand dieu, maître des deux Maât ! Je suis venu vers toi, (ô) mon maître, ayant été amené, pour voir ta perfection. Je te connais, et je connais le nom des quarante-deux dieux qui sont avec toi dans cette salle des deux Maât, qui vivent de la garde des péchés et s'abreuvent de leur sang le jour de l'évaluation des qualités devant Ounnefer. Vois : "Celui des deux filles, celui des deux Meret, le maître des deux Maât est ton nom. Voici ce que je suis venu vers toi et que je t'ai apporté ce qui est équitable, [...]
J'ai chassé pour toi l'iniquité.
Je n'ai pas omis les jours à offrandes de viandes,
Je n'ai pas amoindri les offrandes alimentaires,
Je n'ai pas affamé [le défunt] ...⁷⁸

⁷³ M-A Mombo, « Les victoires du divin selon l'Égypte ancienne : Une relecture des textes funéraires égyptiens (2563-1085 av. J.-C.) », *Revue du CAMES - Nouvelle Série B*, Vol. 009 n° 2, 2007, p. 104

⁷⁴ Ibid., p. 103.

⁷⁵ Ibid. p.105.

⁷⁶ C. Carrier, *Le Livre des Morts de l'Égypte ancienne*, Paris, 2009 (translittération et traduction)

⁷⁷ Hanane Gaber, « Le bien et le mal dans les psychostasies égyptienne et chrétienne », *Revue de l'histoire des religions*, n°3, 2016, URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8568>, consulté le 18 octobre 2020.

⁷⁸ Assmann, *Mort et au-delà...*, 2003, p. 132 ; C. Philippe. *Extrait du chapitre 125 du Livre pour Sortir au Jour (« Livre des morts »)*, *Papyrus du scribe Hunefer (XIXe dynastie, vers 1280 avant J.-C., Thèbes)*, *British Museum*, Londres, disponible sur: <https://www.voyage-immobile.com/000116.aspx>, consulté le 20 octobre 2020.

Chez les *Ngoh ni Nsongo*, nos interlocuteurs précisent que le défunt pour devenir ancêtre devrait être accompagné d'une fortune. « *kou nkeule ni bo beuh* » littéralement « milles deux cents poules » est selon François Njoh⁷⁹ le nombre symbolique de poules que la famille dépose dans la tombe comme viatique chez les *Ngoh ni Nsongo*. Aucune tombe ne peut être creusé tant que *kou nkeule ni bo beuh* ne soit présent. Il s'agit en principe des poules offertes aux cousins du côté maternel chargés d'excaver la tombe⁸⁰. Avec l'économie capitaliste marchande qui a influencé les *Ngoh ni Nsongo* actuels, ce rituel est dénaturé. Il s'est éloigné du sens symbolique d'origine pour se fondre dans la logique purement lexicologique. Aujourd'hui, il s'agit d'une poule et mille deux cents francs CFA. Nonobstant cette pratique structurelle qui obscurcit le sens de l'offrande *kou nkeule ni bo beuh*, la pratique de ce rituel de dation reste tout au moins vivace dans les rituels funéraires chez les *Ngoh ni Nsongo*.

Il ressort de ce qui précède que les rites funéraires et les offrandes aux morts jouent un rôle déterminant pour le devenir post-mortem chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. A ceci, il convient d'ajouter l'intégrité morale du défunt de son vivant qui se dresse également comme un élément fondamental pour son d'ancestralisation. Ces conditions remplies permettent aux défunts de devenir  *imyw-ḥ3t* (*imyou-hat*) ou ancêtres chez les anciens Egyptiens et *Ba-shé* (ancêtres) chez les *Ngoh ni Nsongo*. Ces derniers sont ceux qui interviennent directement dans les affaires humaines notamment dans le rendu de la justice dont il convient de faire ressortir leurs rôles.

2- Le rôle des ancêtres proches dans la justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*

Pour mieux comprendre l'action des ancêtres proches chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, il est judicieux de revenir sur le rôle de la justice afin de comprendre que les faits et gestes des ancêtres sont des actions de justice. De façon simple, l'on peut dire que la justice a deux rôles fondamentaux : faire respecter les règles de la vie en société et sanctionner les comportements interdits aux règles communes⁸¹. En dehors de celles-ci, il est fréquent qu'un individu se sente tenu par une obligation particulière envers un ancêtre immédiat. Celle-ci peut être un vœu exprimé par l'ancêtre ou une condition spécifique qui le conduit vers ledit ancêtre.

⁷⁹ Entretien avec François Njoh, 61 ans, Chef de Bloc/ Militaire retraité, Ekanang le 10 mars 2020

⁸⁰ Entretien avec Ekwelle Jean Bosco, 55ans, Planteur, Ekanang le 11 mars 2020.

⁸¹ M. Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1993, p. 45

Chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, si les ancêtres lointains occupent une place de choix, les ancêtres proches, tiennent également une fonction importante dans le rendu de la justice⁸². L'action juridique des ancêtres proches est motivée par le respect ou non des règles de conduite sociale par les vivants. Elle est aussi marquée par les devoirs des humains envers les ancêtres qui relèvent en principe de l'ordre cosmique. Ceci dit, l'on peut estimer de concert avec C. A. Ackah que les ancêtres sont de manière générale les gardiens de la morale comme il le précise en ces termes : *“ancestor worship has something to commend it which gives it moral value. The dead ancestors are in many ways regarded as guardians of morality⁸³”*. Dans cette perspective, le mécontentement des ancêtres peut être provoqué soit par le non-respect de l'ordre établi. L'ordre que défendent les ancêtres proches est tout d'abord celui qui a été établi par leurs aïeux mythiques. Il s'agit de *Maât* en Égypte antique⁸⁴ et *Mbedueh* chez les *Ngoh ni Nsongo*. De façon concrète chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, l'ordre défendu par les ancêtres connaît une logique interne qui se confond effectivement avec ce qui peut être éprouvé comme tradition ou morale qui fondent la justice chez ces deux peuples. Pour mieux comprendre la place juridique de l'ancêtre proche chez les Egyptiens, il est bon de convoquer la lettre de Merti à son défunt fils Mereri inscrite sur la coupe d'argile du musée du Louvre. Il s'agit d'une douloureuse situation de famille que Max Guilmot a soigneusement étudié. Aussi-précise-t-il.

A la mort de son époux, Merti demeure dans la maison familiale avec ses deux enfants, Mereri et son frère cadet. Heureusement que Mereri a déjà atteint l'âge d'homme ; c'est lui qui, à présent, devient le chef de famille. Mais voici qu'il meurt à son tour. Il ne reste donc, à la malheureuse Merti, pour tout soutien, que son plus jeune fils. Et au moment où il devient propriétaire de la maison paternelle, le drame éclate. Un parent surgit, plein de mauvaises intentions. Mettant sans doute à profit la faiblesse du jeune garçon et de sa mère, il menace de porter plainte contre eux, pour faire peut-être valoir des droits sur la maison. Que fera Merti ? On jugera, d'après sa lettre conservée sur la coupe du Louvre, combien sa conduite est étrange. La missive qu'elle expédie dans l'au-delà, n'est pas adressée comme on pourrait le croire à son mari, mais à son (ils aîné Mereri. Peut-être l'époux était-il mort depuis longtemps et le cœur de Merti se trouvait-il plus enclin à écrire à son fils aîné, le dernier disparu ? Quoi qu'il en soit, elle l'appelle en des termes qui, eux aussi, sont étranges : Mereri est un défunt puissant, capable de paralyser tout ennemi de son patrimoine ; il est également un Esprit parfait, comblé d'offrandes funéraires ; eh bien, ajoute Merti, sans paraître réclamer directement de l'aide pour elle-même, qu'il porte donc plainte devant le tribunal de l'au-delà pour y défendre ses propres intérêts ! « Ô Mereri, né de Merti !... Tu t'opposes (?) aux ennemis, mâles et femelles, (dont) l'intention (est) néfaste contre votre maison (= la tienne et celle de ton frère) (?), (néfaste) contre ton frère et contre ta mère qui (s'adresse ?) à son excellent fils Mereri. « Tu étais sans reproche (quand tu vivais) sur terre, et (à présent) tu as atteint la perfection dans la nécropole. (On apporte) pour toi les offrandes funéraires... On te donne du pain et de la bière provenant de l'autel de Khenti-Imentiou (Osiris), sois (donc), toi, favorable à mes morts, hommes et femmes ! Tu sais (en outre) que (notre

⁸² R. Hertz, *Death and the Right Hand*, London, Routledge, 2004, p. 19.

⁸³ C. A. Ackah, *Akan Ethics: A Study of the Moral Ideas and the Moral Behaviour of the Akan Tribes of Ghana*, Accra, Ghana Universities Press, 1988 p. 98.

⁸⁴ A. Mancini, *Maât, la philosophie de la justice de l'Ancienne Égypte*, Paris, Buenos Books International, 2007, p. 26.

méchant parent) (?) m'a dit : « C'est moi qui porterai plainte ! (en justice) contre toi et contre tes enfants. » Porte plainte toi (-même), Mereri, contre cela (= cette injuste déposition), puisque tu te trouves à l'endroit du divin Tribunal !⁸⁵

Après avoir adressé au mort de longs éloges sur ses pouvoirs surnaturels, après lui avoir fait comprendre que ses offrandes en pain et bière dépendent, en somme, de la bonne volonté des survivants, sa mère lui signale qu'un parent hostile « va porter plainte » contre la famille. Les plaintes auraient de l'être adressés au défunt le plus lointain. Mais Merti avait jugé de s'adresser à son fils mort un peu plus tard après le décès de son épouse. Dans cette logique son fils semblait être l'ancêtre le plus proche de la petite famille. En dehors de l'ordre social, les ancêtres proches veillent également à ce qu'ils soient eux-mêmes respectés par les vivants. Cela se traduit en particulier par la nécessité d'une tenue régulière de cérémonies commémoratives à leur égard. Celles-ci sont ordinairement considérées comme des actes religieux par la littérature anthropologique. Ces cérémonies sont fondamentales pour l'équilibre socio-cosmique chez les anciens Egyptiens ⁸⁶ (photo n° 52) et *Ngoh ni Nsongo*⁸⁷.

En échange, depuis l'au-delà, les ancêtres protègent leurs descendants contre tout danger. C'est la raison pour laquelle chez les *Ngoh ni Nsongo*, tout événement important (naissance d'un enfant, initiation, long voyage, mariage, chasse collective etc.) doit être signalé aux ancêtres du clan pour veiller à leur réussite. Pour ce fait, les *Ngoh ni Nsongo* passent de façon générale, soit par un rituel au sein du clan, soit par un culte sur la tombe du plus vieil ancêtre connu, ou bien derrière les habitations si la tombe de ce dernier est trop éloignée du village⁸⁸. Chez les *Ngoh ni Nsongo*, c'est derrière la maison qu'on fait appel au secours des ancêtres⁸⁹. Par ailleurs, l'anthropologue camerounais Paul Ulrich Otyé Elom admet que, « c'est du derrière que le mort s'en va au royaume des ancêtres ; c'est à partir de là qu'on lui dit au revoir et l'invoque en cas de besoin [...] Mais aussi, c'est de derrière que s'en va le malheur⁹⁰ ». Lorsque ces derniers sont invoqués, ils contribuent à l'harmonie entre les Hommes. Pour que les bonnes relations (Hommes-ancêtres) perdurent, les vivants pratiquent diverses célébrations en l'honneur des défunts. Ces actes des vivants pacifient les morts et prouvent qu'ils ne sont pas oubliés. Le but est de les rendre inoffensifs et bienveillants. Chez les anciens Egyptiens en

⁸⁵ M. Guilmot, « Les Lettres aux morts dans l'Égypte ancienne », *Revue de l'histoire des religions*, tome 170, n°1, 1966. pp. 1-27

⁸⁶ S. Donnat, *Contacts with the dead in Pharaonic Egypt: Ritual relationships and dead classification*, Strasbourg, Université Marc Bloch, <https://www.academia.edu/8304758/>, Consulté le 23 janvier 2021.

⁸⁷ Mbah, *Le sacrifice de...*, p. 54.

⁸⁸ Entretien avec Kah Emile, 49 ans, Planteur/ Notable village Ekananag, Ekanang le 29 Décembre 2020.

⁸⁹ Entretien avec Essoukou Hervé, Enseignant/Notable chefferie Supérieure du Canton Mbo, Mboanké le 21 décembre 2020.

⁹⁰ U. Elom, « Le rite « *Edim ndam* » et les usages du feu dans les rites funéraires des bene du Sud-Cameroun : contribution à une ethnologie du symbolisme », *Mémoire de Maîtrise en anthropologie UY I*, 2004, p.108.

particulier, de nombreux documents archéologiques renseignent sur l'implication des défunts, en bien ou en mal, dans les affaires terrestres. Depuis l'au-delà, les morts ont une influence dans l'ici-bas⁹¹. Les ancêtres collaborent étroitement avec les dieux. Si l'ancêtre mythique est lui-même assimilé à un dieu, l'ancêtre proche est généralement considéré comme l'intermédiaire entre les vivants et l'ancêtre mythique ou dieu. Ceci dit, si les ancêtres lointains sont les garants des normes et des idéaux de telle ou telle configuration sociale dite « traditionnelle ou coutumier », c'est cependant, au nom des ancêtres proches que se font les arrangements. Bref, on honore les premiers et on négocie avec les seconds. Ainsi, les acteurs ancestraux qui interviennent en tant qu'intermédiaires entre les humains et les ancêtres lointains sont les ancêtres proches. Ils collaborent avec les divinités qui sont par ailleurs leurs propres aïeux mythiques législateurs et détenteurs de l'ordre moral.

Photo n° 53: L'intendant Senousret devant sa table d'offrandes (milieu XIIe dynastie)



Source : https://fr.wikipedia.org/wiki/Table_d%27offrandes#/ , consulté le 25 mai 2020

Si les ancêtres lointains ou mythiques sont hérauts et garants des normes sociales, c'est au nom des ancêtres proches qu'on adresse les doléances et offrandes. Les ancêtres ont le devoir de protéger les vivants. Ceux-ci en contrepartie, pourvoient les tombes et chapelles funéraires en offrandes. Malgré ce schéma d'interaction, la logique dialectique n'est pas toujours

⁹¹ Donnât, *Contacts with the...*, p.11

respectée. Ce qui crée un déséquilibre, une injustice. Puisqu'autant les défunts essaient de se protéger de la négligence des vivants vis-à-vis d'eux, autant ils oublient parfois de prendre soin de leurs protégés. Pour remédier à cette négligence qui peut être dû à l'oubli les anciens Egyptiens ont pensé à des mécanismes de rappel à l'ordre⁹². C'est le cas des lettres aux morts. Celle-ci date de toutes les époques mais surtout de l'Ancien et du Moyen Empire⁹³. Aussi, les humains adressaient-ils les lettres afin que les ancêtres intercèdent pour eux auprès des dieux, mais également de plaider la clémence des morts à qui les vivants auraient créé des préjudices avant leurs décès. Ce principe se trouve confirmé dans la lettre Naga el-Deir 3737, où un fils demande à son défunt père d'intercéder en sa faveur auprès d'un serviteur qu'il aurait tué et qui, depuis l'au-delà, le poursuit dans ses cauchemars⁹⁴. Chez les *Ngoh ni Nsongo* les seules et uniques voies dans le cas d'espèce sont les rituels invocatoires et incantatoires des ancêtres⁹⁵.

Les responsabilités policières et judiciaires se voient ainsi toutes confiées aux êtres surhumains de l'au-delà. Il apparaît subséquemment que les vivants ne participent à cette œuvre de l'équilibre que dans la mesure où ils se soumettent aux règles édictées par les acteurs divins de la justice. Dans le système ancestral, la gestion de la vie sociale des vivants incombe donc entièrement à une autorité constituée à l'extérieur de cette société c'est-à-dire le monde invisible. Ce dernier n'est pas soumis aux vicissitudes et faillibilités propres aux êtres humains. Ceci suggère de rappeler que les acteurs de ce monde sont incorruptibles car extérieures. Ainsi, l'autorité ancestrale ne répond qu'à ses propres logiques et elle dispose de l'armature nécessaire pour rendre la justice. Peu importe cependant le caractère équitable de l'action ancestrale dans le rendu de la justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. De toute manière, ce sont « toujours les ancêtres qui tranchent en dernier ressort », écrit Meyer Fortes au sujet des Tallensis⁹⁶. Cette déclamation de Fortes semble facilement généralisable à toutes les sociétés Négro-africaines.

Les actes des ancêtres ont régulièrement un caractère absolu car, leur action est sans appel. Elle ne peut être ni contestée ni contournée par les vivants. Elle est, de surplus, considérée comme indispensable à la pérennité de la société. C'est que leur pouvoir est reconnu comme

⁹² H. el-Leithy, « Letters to the dead in ancient and modern Egypt: Lettres aux morts dans l'Égypte ancienne et moderne », *International Congress of Egyptologists*, n°8, Cairo, 2002, pp. 304-313.

⁹³ M. Guilmot, « Les Lettres aux morts dans l'Égypte ancienne », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 170, n° 170, 1966, pp. 1-27

⁹⁴ W. K. Simpson, « The letter to the dead from the tomb of Meru (N 3737) at Nag' ed-Deir », *JEA*, n°52, 1966, pp. 39-52

⁹⁵ Entretien avec Nsasso, 41 ans, Tradi-praticien, Ekanang le 24 décembre 2020.

⁹⁶ M. Fortes, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, London, Oxford University Press, 1969 pp. 67-68.

étant incontestable⁹⁷. Ni les règles imposées, ni les décisions des ancêtres n'admettent point d'être négociées. Elles s'imposent immédiatement à toutes et à tous et ne peuvent plus être soumises à aucune autre instance⁹⁸. Le caractère incontestable de l'action des ancêtres provient du caractère de l'omniscience, omnipotence, omniprésence des ancêtres. Dans cette perspective, il devient impossible aux vivants de contourner leur pouvoir. Chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, aucun comportement compromettant n'échappe aux ancêtres.

Il ressort de cette partie que les acteurs divins de la justice chez les *Kmtyw* et les *Ngoh ni nsongo* se recensent en principe par le Dieu-créditeur, dieux et les ancêtres. Ce dernier est composé de deux fractions : les ancêtres directs qui sont souvent de faible profondeur généalogique (4^{ème}, 5^{ème} ou 6^{ème} génération d'avant l'adulte vivant qui se réfère à eux) et les ancêtres mythiques, ces figures transcendantes situées à la jonction du mythe et la religion. Toutefois l'on remarque que la mort ne saurait à elle seule transformer le défunt en ancêtre. Cette transformation dépend d'un passage ritualisé et la conduite du défunt qui l'inscrivent de

façon progressive, dans le monde des  *imyw-h3t (imyou-hat)* ou ancêtres chez les anciens Egyptiens et *Ba-shé* (ancêtres) chez les *Ngoh ni Nsongo* pour atteindre le statut de  *'nkh.w (Ankhou)* ou simplement des  *ntr.w (netjerou)* et *O-yemeuh* respectivement chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. Ces êtres divins se conçoivent comme les maîtres suprêmes de la destinée sociale et humaine. Ils sont en position de pouvoir vis-à-vis des vivants et ils incarnent l'image d'une autorité juridique digne et forte. Tout acte qui outrepassé les ordres des ancêtres entraîne inévitablement des catastrophes cosmiques ou des maladies et la mort éventuellement⁹⁹. La punition est le résultat d'un mécanisme quasi-automatique, face auquel la négation de faits, ne ferait qu'aggraver les choses. Selon Michel Alliot, cette logique constitue un trait essentiel des droits originellement africains¹⁰⁰ notamment chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* où la violation de devoirs suscite toujours une réaction des ancêtres. Celle-ci pouvant être immédiate ou survenir à long terme. Cette réaction peut revêtir des formes très diverses : intempéries, sécheresses, inondations, mort de bétail, maladies, décès¹⁰¹. Cependant, à côté de ces êtres divins, l'on peut convoquer une autre fraction

⁹⁷ I. Kopytoff, « Ancestors as Elders in Africa », *AFRICA*, XLI, n° 2, 1971, pp.127-142.

⁹⁸C. Achebe, *Things Fall Apart*, London, Heinemann, coll. African Writers Series, 1986, p. 83.

⁹⁹ J. Glazier, « Mbeere Ancestors and the Domestication of Death », *Man*, Vol 19 n° 1, 1984, p. 133-147.

¹⁰⁰ M. Alliot, « L'anthropologie juridique et le droit des manuels », *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, n° 24, 1983, pp. 71-81.

¹⁰¹ A. Surgy (de), « Le « culte des ancêtres » en pays evhé », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n°1, 1975 URL : <http://journals.openedition.org/span/205>, consulté le 23 octobre 2020.

d'êtres invisibles qui interviennent de façon régulière et au même titre que les ancêtres dans la vie des Hommes. Ce sont les êtres ou esprit tutélaires, véritables subsidiaires des ancêtres dont il conviendrait de ressortir la place dans le système juridique en négro-culture.

C- LES ESPRITS TUTÉLAIRES COMME ACTEURS DE JUSTICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES *NGOH NI NSONGO*

Pour mieux comprendre la place des esprits tutélaires dans la pensée juridique chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, il serait d'abord judicieux de s'accorder avec le sens du terme tutélaire. Ce terme étymologiquement dérivé du latin, *tutelar*, est un adjectif pour désigner ce qui tient quelque chose sous sa garde ou sous sa protection¹⁰². Dans le présent contexte d'étude où l'on convoque les êtres et esprits comme substrats tutélaires de justice, l'on doit comprendre qu'ils sont des esprits dont le rôle est de protéger et veiller au respect des règles juridiques établies. Ils président ainsi, à la destinée d'un individu, d'une collectivité, époque ou d'un lieu, et cela de façon plus ou moins bénéfique¹⁰³. Ils sont ordinairement admis comme la manifestation du monde invisible car, à travers eux, les ancêtres se manifestent très souvent. Avant d'épiloguer sur le rôle des esprits tutélaires en tant qu'acteurs dans la sphère juridique chez les Égyptiens anciens et les *Ngoh ni Nsongo*, il serait convenable d'expliquer ce qu'on entend par esprit tutélaire et comprendre pourquoi ils sont vus comme dépositaires du pouvoir invisible.

1- Essai d'analyse de la notion d'esprits tutélaires dans la pensée négro-africaine, chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*

Tout comme Dieu, les dieux et les ancêtres, les esprits tutélaires veillent à un certain nombre d'interdits chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. Le terme commun pour les nommer chez les *Kmtjw* est et demeure  *ntrw* (*netjerou*). Ce terme est employé génériquement pour désigner de façon indifférenciée, toutes les entités qui peuplent le monde invisible¹⁰⁴. La classification de dieux, génies et de démons est essentiellement employée par les chercheurs modernes. Chez les *Ngoh ni Nsongo*, plusieurs termes sont employés pour désigner les esprits transcendants. Celui qui sied au contexte de la présente étude est *meweuh*¹⁰⁵. Ce dernier est un esprit qui se manifeste en tant que génie gardien des interdits et tabous. Le

¹⁰² *Dictionnaire étymologique du français*, Paris, Le Robert, 1971, p. 571.

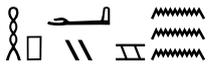
¹⁰³ G. Dieterlen, « Note sur le génie des eaux chez les Bozo », *Journal de la Société des Africanistes*, tome 12, 1942, pp. 149-155, www.persee.fr/doc/jafr_0037-9166_1942_num_12_1_2533, consulté le 2 Août 2020.

¹⁰⁴ D. Meeks, « *Génies, anges et démons en Égypte* », *Sources orientales VIII*, Paris, Le Seuil, 1971.

¹⁰⁵ Entretien avec Ngoullé Rienti, 62 ans, Gendarme retraité, Yaoundé le 11 février 2021

terme générique pour désigner l'esprit chez les *Ngoh ni Nsongo* est *E-bweh* mais il ne convient pas au présent contexte d'étude car cette appellation est la conséquence de l'influence des discours des religions révélées en lien avec la sainte trinité christique qui en appelle au Père, Fils et Saint-Esprit. Ceci fait ainsi allusion à l'élément ontologique qui fait partie d'un Tout qu'est Dieu.

Le terme esprit trouve son ossature dans l'essence chrétienne héritée de son étymologie latine *spiritus*. Il fait référence à une vie, comme le propose l'anthropologue chrétien Michel Fromaget. La croyance en l'existence du monde des esprits ouvre l'être à la transcendance selon une vision qui place l'humain sous l'emprise de ce monde. Le contact avec les esprits projette alors l'être humain à « un autre niveau de profondeur, d'entrée dans une autre perspective sur le monde, celle du monde spirituel [...] atemporel qui n'est ni un ailleurs, un autre monde ou un au-delà : il est ce monde-ci, perçu à un autre niveau de profondeur¹⁰⁶ ». Si, comme celle de la religion, la définition du terme esprit peut dans cette étude être qualifiée de « christianocentrique », la description ethnographique peut contribuer à saisir la question d'esprit au-delà de la notion chrétienne pour prendre en compte les manifestations et modes de compréhensions de cultures variables.

C'est avec Tylor que l'on peut saisir une autre essence de ce que pourrait constituer la notion d'esprit qui se retrouve dans la première définition, minimaliste. Se basant sur la religion des peuples dits « primitifs¹⁰⁷ », il la définit d'ailleurs comme la croyance en des êtres spirituels, qu'il qualifie de « *spiritual beings* » parfois traduit comme « êtres surnaturels ». Mais de donner une conclusion, Tylor identifie deux corps de croyances importants qui forment les doctrines de la religion dite « primitive ». Le premier aborde les esprits « souls » comme des créatures individuelles capables d'une existence continue après la mort ou après la destruction du corps, tandis que le second intègre dans sa cosmologie des esprits promus à des rangs plus élevés que les humains, et comparables à des dieux puissants. L'on comprend aisément avec Taylor qu'il existe même une sorte de stratification entre les esprits tutélaires (*spiritual beings*), certains comparables aux dieux puissants. C'est le cas de  *Hâpy* (*Hâpy*) en Egypte antique qui est un génie gardien du Nil comparable à dieu. Il est d'ailleurs vénéré. Ainsi, les êtres spirituels seraient capables d'influencer ou de contrôler les événements qui surgissent dans le monde matériel ainsi que la vie des hommes dans l'ici-bas et dans l'au-delà. On comprend

¹⁰⁶ M. Fromaget, « *Corps, Ame, Esprit* ». Introduction à l'anthropologie ternaire, Bruxelles, Editions Edifie, 1999, p. 12.

¹⁰⁷ E. Tylor, *Primitive Culture*, vol. 1, London, John Murray, 1871, p. 57.

également qu'ils peuvent interagir avec les êtres humains, et se montrer ravis ou indisposés par les actions de ces derniers.

A travers les faits et gestes religieux des anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, l'on peut y observer une réelle croyance en des dieux contrôlant, mais aussi en des esprits qui leur sont subordonnés par le principe d'hypostase. Ces principes aboutissant habituellement à des pratiques culturelles de dévotion ou de propitiation qui se déclinent en cultes claniques en Egypte antique et les *Ngoh ni nsongo*. C'est ce que certains anthropologues ont hâtivement à tort qualifié de pratiques animistes¹⁰⁸. Notons ici que Tylor n'opère pas de distinction stricte entre les termes « soul » et « spirit ». Le premier pouvant mener au second, et les deux pouvant s'incarner sous diverses formes, la notion d'esprit, telle que la conçoit Tylor, réfère avant tout au domaine du surnaturel, qui fait ici référence à un niveau de réalité le conduisant au registre tutélaire. Ce dernier associe l'activité du monde naturel aux agissements et intentions des dieux et ancêtres qui, à l'instar du vent ou de la tempête, constitueraient des entités hostiles ou porteurs de la colère d'un être suprême. C'est pour cette raison que Bigaro Diop donne davantage la substance à travers son poème *Souffles*. Il y reconnaît que les êtres suprêmes au rang desquels les ancêtres cohabitent avec les vivants et peuvent se manifester en esprit (genies) à travers les éléments visibles en ces termes :

Écoute plus souvent
Les choses que les Êtres
La Voix du Feu s'entend,
Entends la Voix de l'Eau.
Écoute dans le Vent
Le Buisson en sanglots :
C'est le Souffle des ancêtres.

Ceux qui sont morts ne sont jamais partis :
Ils sont dans l'Ombre qui s'éclaire
Et dans l'ombre qui s'épaissit.
Les Morts ne sont pas sous la Terre :
Ils sont dans l'Arbre qui frémit,
Ils sont dans le Bois qui gémit,
Ils sont dans l'Eau qui coule,
Ils sont dans l'Eau qui dort,
Ils sont dans la Case, ils sont dans la Foule :
Les Morts ne sont pas morts.

Écoute plus souvent
Les Choses que les Êtres
La Voix du Feu s'entend,
Entends la Voix de l'Eau.
Écoute dans le Vent
Le Buisson en sanglots :

¹⁰⁸ P. Descola, *Par-delà nature et culture*, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », Paris, 2005.

C'est le Souffle des Ancêtres morts,
 Qui ne sont pas partis
 Qui ne sont pas sous la Terre
 Qui ne sont pas morts.

Ceux qui sont morts ne sont jamais partis :
 Ils sont dans le Sein de la Femme,
 Ils sont dans l'Enfant qui vagit
 Et dans le Tison qui s'enflamme.
 Les Morts ne sont pas sous la Terre :
 Ils sont dans le Feu qui s'éteint,
 Ils sont dans les Herbes qui pleurent,
 Ils sont dans le Rocher qui geint,
 Ils sont dans la Forêt, ils sont dans la Demeure,
 Les Morts ne sont pas morts¹⁰⁹.

À côté des dieux et ancêtres, vient se greffer dans l'ordre de transcendance, une autre catégorie d'intervenants. Il s'agit des esprits tutélaires¹¹⁰ qui peuvent être d'une part les hypostases des dieux ou bien des collaborateurs, intermédiaires avec les vivants, qui participent au maintien de l'ordre mis en place par la force suprême. Ils sont d'après la définition donnée par Tylor, des êtres vigiles ou des sentinelles qui auraient un rôle « gendarme » dont il convient de faire ressortir dans l'aura juridique chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. Mais avant de le présenter, il est d'abord nécessaire de présenter le caractère du droit ou de la justice chez les habitants des deux pays et les *Ngoh ni Nsongo*.

2- Le caractère du droit ancien égyptien et *Ngoh ni Nsongo*

Dans les sociétés où il n'existe pas de code juridique écrit, les notions de droits sont transmises de générations en générations par des pratiques éducatives et justifiées par l'éternel « hier ». C'est ce qui justifie le choix des livres de sagesse et les jurisprudences comme sources de droit chez les anciens Egyptiens¹¹¹. Chez les *Ngoh ni Nsongo*, le droit plonge ses racines dans les us et coutumes de la communauté. Ce qui emmène à qualifier ce droit de « coutumier » ou « traditionnel ». Ce modèle juridique est caractérisé par deux particularités analogues à ces deux peuples : le droit est spécifique à une communauté ; il est déterminé et variable dans son application suivant le statut de ses membres et le lieu où l'on se retrouve. Chez les *Kmtyw*, un nome pouvait avoir les normes sociales qui pouvaient être différentes dans d'autres nomes¹¹². Autant qu'un tabou d'un village en pouvait être une règle dans un autre chez les *Ngoh ni*

¹⁰⁹ B. Diop, « Souffles » in, *Les Contes d'Amadou Koumba*, Paris, Présence africaine, 1947, pp.173-175.

¹¹⁰ D. Bon, *L'animisme : l'âme du monde et le culte des esprits*, Paris, De Vecchi, 2002, p. 85.

¹¹¹ O. Beauregard, « La justice et les tribunaux dans l'ancienne Egypte », *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, IV^e Série, Tome 1, 1890. pp. 716-735.

¹¹² S. Allam, « Quelques aspects du mariage dans l'Egypte ancienne », *JEA*, n° 67, 1981, p. 116-135

Nsongo. Cette disparité apparente qui ne met heureusement pas en branle la justification des normes juridiques chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* fait d'elle un droit statutaire, autrement dit se référant aux coutumes et traditions dans la détermination de la règle et interdits sociaux ou communautaires.

Il revient dans cette perspective d'observer que le caractère du droit égyptien ancien et *Ngoh ni Nsongo* est communautaire. Lorsqu'on part de l'étymologie du mot traditionnel, il convient de remarquer qu'il vient du latin *traditio* qui veut dire remise, livraison, enseignement¹¹³. Ce terme résulte lui-même aussi de *tradere* qui signifie transmettre, remettre¹¹⁴. Le découpage du verbe *tradere* donne : *trans* (au-delà de, par-delà) et *dere* (donner). A travers cette analyse linguistique du terme traditionnel, l'on peut dire que le droit égyptien ancien et *Ngoh ni Nsongo* est la transmission orale, de faits, doctrines, d'opinions, d'usages, manières de vivre ou de penser, de génération en génération etc. au cours d'un long espace-temps. La notion de tradition renvoie donc à la logique de transmission et de perpétuation des pratiques d'une génération à celle qui lui succède. De ce qui précède, il convient de reconnaître que les normes juridiques dans le présent contexte sont : les interdits ; tabous et coutumes qui caractérisent le droit égyptien ancien et *Ngoh ni Nsongo*.

Le terme coutume revient lui aussi avec un sens juridique en tant qu'un corps de règles élaborées par la pratique, la vie courante, par opposition aux lois écrites, édictées par les organes spécialisés, comme l'assemblée nationale dans les Etats modernes. Ce caractère coutumier du droit traditionnel découle de la nature sociale africaine. Elle est essentiellement collectiviste en ce sens que l'homme Négro-Africain ne saurait se considérer comme un individu distinct du groupe social auquel il appartient. Il ne saurait exister en dehors du cercle familial, du clan ou de la tribu. Par conséquent, il est d'abord le produit, et un maillon de la chaîne communautaire dont il est astreint de respecter les normes qui la régissent¹¹⁵. Il ne peut donc s'assumer en dehors d'elle. Sa vie et son existence s'incrustent dans un large calendrier dont les supports demeurent à jamais la texture communautaire. De toute évidence, la définition du droit telle qu'émise par le dictionnaire encyclopédique de droit Afrique Bordas en dit plus. Le droit y est compris comme « un ensemble des règles qui régissent les rapports des membres d'une même société et qui sont sanctionnées par la puissance...¹¹⁶ ». Lorsqu'on marque un temps d'arrêt pour

¹¹³ *Dictionnaire étymologique de la langue française*, Paris, PUF, 1950, p. 1011

¹¹⁴ *Dictionnaire étymologique et historique de la langue française*, Paris, Livre de Poche, 1996, p.2061.

¹¹⁵ J.-L. Amselle et E. M'bokolo (dir), « Préface », *Au cœur de l'ethnie*, Paris, La Découverte, 1985, p. 4.

¹¹⁶ *Dictionnaire encyclopédique de droit Afrique*, tome 1, Paris, Bordas, 1990, p. 12.

comprendre la terminologie « puissance », celle-ci suggère de penser à un pouvoir dominant qui serait tutélaire de la conduite de l'Homme en société.

Au regard de ce que le droit égyptien et celui des *Ngoh ni Nsongo* sont essentiellement de type traditionnel, fait des interdits et tabous, mieux de la coutume, il va sans dire que la survie de la société ne serait possible que par le respect scrupuleux des normes élaborées par les ancêtres qui en demeurent des hérauts-conservateurs. Pour se faire, ces derniers qui ne sont pas morts selon Bigaro Diop et demeurent au contact des humains, se manifestent ordinairement par les esprits tutélaire qui deviennent des gardiens incontestables des interdits et/ou tabous à travers les génies.

3- Les génies comme organe divine de censure et de veille des normes juridiques chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*

Il importe de noter que, malgré leur origine divine, les génies ne sont pas nécessairement bienveillants¹¹⁷. De ce fait, leurs actes paraissent être bien plus aléatoires que ceux des ancêtres ou des divinités. Tout en disposant de forces surnaturelles, les génies sont à distinguer des puissances divines. Ils sont subalternes aux dieux, ancêtres et par ailleurs hypostases de ces derniers quand cela est nécessaire. Même les morts déchus dont le statut d'ancêtre a été refusé se manifestent aussi souvent en tant que génie chez les anciens Egyptiens¹¹⁸. Lorsque Bigaro Diop dit des morts communiquer avec les vivants à travers les éléments de la nature, aucune distinction n'est faite à ce niveau. Tous les morts, qu'ils soient déchus ou élus peuvent se manifester en tant que génie¹¹⁹. Dans cette logique de classification, ils sont subsidiaires aux ancêtres et se placent juridiquement comme organes de veille des interdits. Leur pouvoir se limite généralement à un certain espace géographique et leurs actions se limitent aux interventions directes dans le monde visible. C'est l'exemple du génie appelé *esuerh* qui est généralement au service du mal ou encore *meweurh* qui est bienfaisant¹²⁰. Selon Kéba M'Baye, les génies « forment une autre classe dans la hiérarchie des esprits. Bien que créés par les dieux,

¹¹⁷ S. Sauneron, « Génies », in G. Posener (dir), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, 1959, p122.

¹¹⁸ Ibid.

¹¹⁹ A. Adler, « Le totémisme en Afrique noire », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n° 15, 1998, URL : <http://journals.openedition.org/span/1549>, consulté le 12 Novembre 2021.

¹²⁰ Entretien avec Anne Ngoh, 59 ans, cultivatrice, Ekanang le 28 décembre 2020.

ils sont des êtres surnaturels. Ils participent à la réalisation de la prospérité et déclenchent les catastrophes. Ils sont notamment responsables des maladies mentales et des infirmités ¹²¹».

Il faut rappeler ici que, suivant les mythologies, les sociétés égyptienne ancienne et *Ngoh ni Nsongo* se sont construits par les interdits formels ou implicites. Par conséquent, les Hommes dans ces sociétés étaient conscients que la communauté ne pouvait survivre qu'avec le respect consubstantiel dû aux interdits. Ces derniers fonctionnent avec les symbolismes, les représentations et les croyances qui ouvrent les voies et limites aux actions humaines. Les sociétés, égyptienne ancienne et *Ngoh ni Nsongo*, étaient bondées d'interdits. L'Homme y était tenu de les observer via les traditions ou les coutumes. Leur strict respect était à la base de la paix et de la concorde au sein des communautés humaines, (familles, clans). Leur violation, par contre, entraînaient des sanctions au sein de la communauté.

La notion de l'interdit n'est pas loin du tabou, qui est l'interdit de l'ordre religieux, social et moral, lié à quelque chose de prohibé dans une société donnée. Les anthropologues parlent usuellement de deux interdits qui caractérisent le droit en Afrique noire. Il s'agit de l'interdit de meurtre et l'inceste¹²². Nicolas Journet précise que ces derniers restent et demeurent implicites à chaque communauté humaine¹²³. Ils se dressent en tant que tabous car ils demeurent sous le contrôle de la transcendance au travers des génies. Ainsi, dans les sociétés comme celles des anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo* où les tabous sont fondés sur une certaine idée de transcendance, il ressort clairement qu'il existe bel et bien un organe de veille transhumain. Qu'il y a des actes, tels ceux liés au sexe, au sang et au culte qui relèvent d'un contrôle éminent des génies. Passer outre ces tabous, expose alors les contrevenants à des sanctions immédiates. Subséquemment, tout comme les divinités, les génies veillent à un certain nombre d'interdits spécifiques dans un cadre géographique déterminé et délimité. Ils sont spontanés et immédiats. D'ailleurs Sébastien Muyengo précise que

Dans la conception africaine, le tabou est sanctionné [par le génie] d'une manière automatique. Pour le comprendre, il faut saisir la nuance que les Africains font entre deux types de lois, celles à contenu juridique (souvent écrite) et celles à contenu non juridique (lois traditionnelles). La transgression de la loi juridique entraîne le coupable présumé devant les juges. En principe, cette loi n'oblige pas, car coupable ou pas, par l'intelligence ou avec des avocats capables, l'intéressé peut échapper à la peine sans éprouver aucun ne remord ni procéder à des cérémonies compensatoires. Relevant elle aussi de la loi naturelle, la loi traditionnelle, par contre n'a aucun rapport avec les juges et les tribunaux, elle est plutôt protégée par des tabous. La définition des

¹²¹ K. M'baye, « Sacralité, croyances, pouvoir et droit en Afrique », in, M. Wane *Sacralité, pouvoir et droit en Afrique, Table ronde préparatoire du 4ème colloque du Centre d'Etudes Juridiques Comparatives organisée par le LAJP*, Paris, Editions du CNRS, 1979, pp. 143-160, p. 154

¹²² J-P Magnant, « Le droit et la coutume dans l'Afrique contemporaine », *Droit et cultures*, n° 48, 2004, URL : <http://journals.openedition.org/droitcultures/1775>, consulté le 23 février 2021

¹²³ N. Journet « La prohibition de l'inceste : un interdit universel », *La culture*, 2002, pp. 71-77.

tabous dépend de la culture dans laquelle il est inscrit. Il est un tabou par exemple de commettre l'inceste, de trahir le pacte de sang. Cette catégorie de loi oblige en conscience. Lorsque quelqu'un s'en est rendu coupable, il n'en dort pas des remords, redoutant la sanction automatique dont il s'est menacé. La sanction immanente trouve du reste son application initiale, pour le cas notoire, dans l'opinion de ceux qui parviennent à savoir quelque chose sur le tabou brisé et son auteur. Pour les négro-Africains, la réalité est que la sanction est imposée par un juge invisible, Dieu, les ancêtres, etc. qui sont en fait les garants des lois ayant trait à la religion. Pourtant la personne qui transgresse le tabou n'offense pas Dieu. En milieu bantu, l'idée d'offenser Dieu n'est pas concevable. La personne qui transgresse le tabou, pèche contre elle-même, contre la communauté et contre les ancêtres. Faudra-t-il encore souligner que même la notion du péché est étrangère à la mentalité bantu. Transgresser, veut dire faire quelque chose de défendu ou d'interdit. Le défendu renvoie à la loi à contenu juridique. En ce sens, il expose à des ennuis si l'on est pris sur le fait ou identifié par la suite. L'interdit renvoie aux lois protégées par le tabou. Il est défendu de tuer, de voler, mais ces actes ne tombent pas sous l'interdit. Par contre, il est défendu de commettre l'inceste. Qui transgresse le défendu est puni par les juges ; qui transgresse l'interdit est justiciable de Dieu [par les génies]¹²⁴.

Par-delà leur rôle de veiller aux interdits et sanctionner les contrevenants aux tabous, ils protègent également les humains des autres esprits destructeurs. C'est le cas des génies de l'au-delà qui gardent les passages menant à Osiris. Ils sont généralement représentés assis et armés de couteaux (photo n° 53). Le défunt doit pouvoir les reconnaître et les nommer pour continuer son chemin¹²⁵. Il rencontrera ainsi : Celui au visage terrifiant, Celui au corps terrifiant, Celui au visage ouvert, Celui au visage multiple, Celui qui vit de vers, Celui qui mange ses déjections¹²⁶. Les couteaux qu'ils peuvent tenir renvoient à leur rôle d'exécuteurs des châtiments divins.

Photo n° 54: Représentation des génies des portes de l'au-delà assortis des couteaux chez les anciens Egyptiens



Source : Album de l'exposition, « Dieux, génies, démons en Egypte ancienne », au musée royal de Mariemont (21-05 au 20-11-2016), p. 19

¹²⁴ S. Muyengo, *La Vie en Esprit. Bible, Morale et Spiritualité*, Kinshasa, Médias Paul, 2012, p. 78

¹²⁵ H. Gaber, « Le bien et le mal dans les psychostasies égyptienne et chrétienne », *Revue de l'histoire des religions* n°3, 2016, URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8568>, consulté le 12 février 2021.

¹²⁶ A. Quertinmont (éd.), *Dieux, génies et démons d'Égypte. À la rencontre d'Osiris, Anubis, Isis, Hathor, Rê et les autres...* [Exposition du 21 mai au 20 novembre 2016 au Musée royal de Mariemont, Prais, Morlanwelz, 2016, p. 285-289.

Chez les peuples de la vallée du Nil et *Ngoh ni Nsongo* plusieurs rituels magiques et ésotériques étaient pratiqués dans le but d'inviter les génies à s'atteler aux fonctions de veille et protection. Par conséquent ils devenaient des esprits tutélaires. C'est l'exemple du fétiche que l'on érige en organe de veille des champs, des Hommes et lieux sacrés chez les *Ngoh ni Nsongo* et chez les anciens Egyptiens¹²⁷. L'on peut aussi convoquer le cas d'une alliance à l'issue d'une décision consensuelle afin que les génies veillent à jamais sur les accords des parties prenantes.

Lorsque la femme enceinte approchait la date d'accouchement chez les *Kmtyw*, les  *hm-w'ḥ* *Hem-ouâb* (prêtres purs) procédaient à la construction d'une case de maternité appelé *mammisis*¹²⁸, lieu où la future mère devrait attendre la date de parturition¹²⁹. Pour le commun, les pavillons d'isolation hors de la maison d'habitation étaient en bois léger, ornés de feuillages¹³⁰. En ces lieux, la grossesse de la future mère était placée sous la protection magique des génies des dieux Héqet, Khnoum, Bes, Taouret, Sekhmet etc, afin d'éloigner les démons qui pourraient nuire au bébé à naître et sa génitrice¹³¹. Aussitôt que la femme entrait en travail, les magiciens invoquaient simultanément les dieux Taouret, Bes et Sekhmet qui avaient des rôles majeurs dans la parturition et le devenir du nouveau-né¹³². Taouret à travers ses génies protégeait, l'accouchement au même titre que Bes le nain difforme dont l'aspect repoussant permettait de chasser les mauvais esprits et les animaux dangereux tels que les scorpions et serpents en lieu de parturition¹³³. Par ailleurs Sekhmet qui était à la fois humaine et animale, d'une tête de lionne au corps d'une jolie silhouette de femme, avait tout aussi un rôle dissuadant que Bes et Taouret (figure n°4). Les anciens égyptiens, en bons observateurs de la faune qui les entourait, avaient attribué au génie de Sekhmet, la fureur de la mère des fauves, toujours prête à combattre pour protéger ses petits¹³⁴. À Karnak, les femmes enceintes arboraient autour de la

¹²⁷ Y. Kœnig, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris, Pygmalion, 1997

¹²⁸ C. Spieser, « Meskhenet et les sept Hathors en Égypte ancienne », *Études de lettres* n° 3-4, 2011. URL : <http://journals.openedition.org/edl/141>, consulté le 12 janvier 2021.

¹²⁹ Ibid.

¹³⁰ E. Chassinat, *Le mammisi d'Edfou*, Le Caire, Imprimerie de l'institut française d'archéologie orientale, 74pl. XV, p. 32.

¹³¹ B. Kasparian, « La condition de l'enfant et du fils aîné dans l'Égypte ancienne », in Bouineau, J. (dir.), *Enfant et romanité : Analyse comparée de la condition de l'enfant*, Coll. Méditerranées, 2007, pp. 192-215.

¹³² G. Hart, *A Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, London, Routledge & Kegan Paul Inc, London, 1986

¹³³ R. Schulman, « A Birth Scene from Memphis », *JARCE*, n° 22, 1985, pp. 97-103.

¹³⁴ C-G. Schwentzel, « Pourquoi l'Égyptienne Sekhmet, déesse lionne et femme féline, nous fascine autant », *Le Monde Afrique*. <http://lemde.fr/2kaUWZw> consulté 21 mai 2020

taille en pendentif ou en collier des amulettes à l'effigie de Bes, Taouret et Sekhmet aux fins de protéger le fœtus des attaques maléfiques¹³⁵.

Figure n° 4: Taouret et Bès assistant à la naissance du souverain de l'Égypte. La naissance est symbolisée par l'apparition du souverain à travers les pétales de la fleur de lotus.



Source : « Décoration de la frise intérieure de la galerie du typhonium du temple de Dendera (Égypte) », Image extraite de Description de l'Égypte, Edition TASCHEN, 1994 - page 417, <http://www.aly-abbara.com>, consulté le 20/mai/2021

De ce qui précède, il ressort que les acteurs divins de la justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* sont ordinairement le Dieu-créateur, les dieux secondaires, les ancêtres. À ces figures éminentes viennent s'ajouter les Esprits tutélaires au rang desquels, les génies qui jouent le rôle de veille et censure dans la chaîne de justice divine. Ces acteurs divins constituent les figures de la justice de l'invisible¹³⁶. Pendant que la fonction juridique des divinités et ancêtres est assimilée à un ordre social auquel l'être humain se soumet, l'image des Esprits tutélaires via les génies s'apparente plutôt au désordre qu'il faut parvenir à maîtriser par la censure y afférente. Allant de la vision dualiste du monde chez les anciens Egyptiens et chez les *Ngoh ni Nsongo*, l'on se rend compte que la justice ne se détache point de cette vision du monde. Dans cette perspective, outre les acteurs invisibles, les vivants occupent également une place importante qu'il convient d'étudier dans l'ordre juridique chez les *Kmtyw* et les *Ngoh ni Nsongo*.

¹³⁵ Kœnig, *Magie et magiciens...*, p. 24

¹³⁶ A. Adler, *Le pouvoir et l'interdit : Royauté et religion en Afrique noire*, Paris, Albin Michel, 2000., p. 23.

II- LES ACTEURS VIVANTS DE LA JUSTICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES *NGOH NI NSONGO*

Les acteurs de l'ordre du visible de la justice en Afrique noire en générale, chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* en particulier sont ceux qu'on peut prosaïquement appeler êtres vivants. L'on peut les classer en deux catégories. D'un côté les êtres humains et de l'autre, les êtres totémiques qui relèvent du règne végétal et animal. Ces derniers exercent leur pouvoir juridique en étroite collaboration avec le monde invisible, c'est-à-dire, celui des dieux et des ancêtres. Même si le rôle des Hommes se trouve toujours limitée au devoir de respect des règles divines ou ancestrales, les vivants disposent néanmoins d'un pouvoir propre qui vient compléter celui des acteurs invisibles dans le rendu holistique de la justice.

A- LES ETRES HUMAINS DANS LA CHAINE DE JUSTICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET *NGOH NI NSONGO*

Dans la pensée juridique négro-africaine, chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo* en particulier, l'exercice du pouvoir des humains dans le cadre de la justice, demeurent assurément tributaire des ancêtres ou des dieux car, c'est toujours d'eux qu'émane leur pouvoir. Ceux qui l'exercent le font dans le cadre d'un pouvoir d'origine ancestrale par la filiation, mais beaucoup plus par légitimation chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. De ces personnes qui ont mandat de rendre justice, nous avons : les souverains au pouvoir imminent ; les juges des tribunaux ; les devins ou prêtres qui jouent un rôle fondamental dans le rendu de la justice mais toujours en collaboration avec les déités chez les *kmtyw* et les *Ngoh ni Nsongo*.

1- Pharaon chez les anciens Egyptiens et *Sor-mbeuh* chez les *Ngoh ni Nsongo* : Les dirigeants au pouvoir immanent

Aristote affirme dans *Les Politiques* que chaque peuple a besoin d'un régime politique pour être correctement gouverné. Quelle que soit la forme du régime politique, le gouvernement de la cité doit poursuivre le bien et l'intérêt commun et non les désirs d'un petit nombre¹³⁷. Pour cela, la société a besoin d'un leader qui aiderait ses différents membres à se soumettre afin d'atteindre les objectifs communs. Les sociétés égyptienne ancienne et *Ngoh ni Nsongo* ne déroient point à cette règle. Il existe au sein de ces sociétés, des leaders dont le pouvoir est reconnu transcendant car émanant des dieux pour les anciens Egyptiens et des ancêtres chez les *Ngoh ni Nsongo*. Ces derniers ont la lourde mission de veiller au rendu juste et équitable de la

¹³⁷ J. Tricot, *Aristote : La Politique*, Paris, Vrin, 2005, p.15.

justice pour la stabilité socio-cosmique. Ils sont Pharaon¹³⁸ et *Sor-Mbeuh* (le grand-père, le doyen etc.)¹³⁹.

Chez les *Ngoh ni Nsongo*, chaque village (*Mweh*) est composé de plusieurs clans (*Mbo'oh*). Le clan est composé de plusieurs familles ou « *pou-ndéeh* ». Les doyens de plusieurs clans forment le conseil du clan¹⁴⁰ (*Ba'a Mbo'oh*). L'on peut devenir doyen par la suite d'une succession à choix délibéré au sein de la famille restreinte *pou-ndéeh*. Il faut ici, rappeler que le doyen ne désigne pas seulement l'homme le plus âgé *stricto-sensu* mais aussi l'homme qui peut diriger le clan, compte tenu de certains critères. Parmi les doyens du village, le président du conseil des clans fait office de chef de village. Il est le doyen des doyens. Il s'appelle *Sor-mbeuh* ; littéralement l'ainé, le grand père le doyen etc. Toutefois, la fonction attribuée au chef ou *Sor-mbeuh* est un mandat social. Il lui revient d'encadrer les populations placées sous son autorité à travers les chefs de clans (*San Mbo'oh*), de préserver la paix au sein du village, rendre justice, d'organiser les cérémonies rituelles, expiatoires et propitiatoires ou bien d'initiations qui servent de ciment de l'unité des clans qui constituent le village¹⁴¹.

Il faut par ailleurs préciser que *Sor-mbeuh* n'est pas connu de tous. Seuls les initiés le connaissent¹⁴². Or celui-ci est choisi parmi les *San mbo'oh* qui sont bel et bien connus par tout le village. Lorsque celui-ci veut s'adresser aux villageois, ce n'est que pendant la nuit et sous l'encadrement de la société secrète *Mouankoum* qui assure sa discrétion¹⁴³. De toute évidence, le pouvoir de gérance sociale chez les *Ngoh ni Nsongo* est l'apanage du doyen de clans. Il agit non pas en son nom propre mais au nom du clan tout entier. Le chef de village *Sor-mbeuh* n'a pas le monopole du pouvoir. Celui-ci revient aux sociétés secrètes ou initiatiques que certaines personnes comme Mayer Etongué qualifient de pouvoir politique chez les *Ngoh ni Nsongo*¹⁴⁴. Cette complexité du pouvoir politique chez les *Ngoh ni Nsongo* peut être cernée à partir d'un exposé de Maurice Delafosse qui à propos de l'autorité royale en Afrique, reconnaît qu'

En générale, le pouvoir se transmet, pour chaque Etat, dans une famille donnée, mais il n'est pas héréditaire à proprement parler, en ce sens que ce n'est pas nécessairement l'héritier naturel et direct du chef défunt qui succède à celui-ci. A côté de la famille qui a le privilège de fournir le roi, il en existe le plus souvent deux autres, dont l'une fournit le ou les électeurs du roi et l'autre le ou les intronisateurs. Le choix des électeurs ne peut s'exercer que dans la limite des membres de la famille royale, mais, sous cette réserve, et compte tenu de l'opinion publique exprimée par les anciens, ce choix s'opère librement ; il faut

¹³⁸ M-A. Bonhême et A. Forgeau, *Pharaon : Les secrets du Pouvoir*, Paris, Armand Colin, 1988,

¹³⁹ Mbah, *Le sacrifice de...* p. 25.

¹⁴⁰ Mitambo, « *De l'origine historique du Mbo-Ngoe...* », p.48.

¹⁴¹ Entretien avec Essoh Ngomé, 62 ans, Ahon/Enseignant des universités, Douala le 22 mars 2020.

¹⁴² Entretien avec Ekoulong François, 61 ans, Planteur/Tradi-praticien, Mbouroukou le 22 Aout 2020.

¹⁴³ C. Mbah, « Ebeum ou bosquets sacrés chez les Mbo du Cameroun, une heuristique de sauvegarde des écosystèmes forestiers », *JGHES* (Journal Gabonais d'Histoire économique et sociale), n°7, Décembre 2020, pp. 275-292.

¹⁴⁴ Entretien avec Mayer Etongué, 78 ans chef du village Denzo, Denzo le 14 et 16 Août 2014 (celui-ci s'est réalisé lorsque nous effectuions nos travaux de Master en 2014).

d'autre part, que le successeur du roi défunt ait été désigné par le ou les électeurs pour être investi de l'autorité. Non seulement les intronisateurs et les électeurs détiennent la faculté de faire ou de ne pas faire les rois, mais ils possèdent aussi celle de les défaire, en sorte que leur influence est considérable et qu'elle suffirait, à elle seule, à constituer un important contrepoids aux vellétés de tyrannie et à l'omnipotence du souverain. L'autorité de ce dernier est encore contrebalancée par l'obligation, que lui impose l'usage, d'en déléguer une partie à des ministres, dont chacun a des attributions définies, et qu'il n'est pas toujours maître de nommer ou révoquer à son gré, la coutume conférant le plus souvent chaque charge ministérielle à une famille déterminée, aussi bien que la dignité royale et que la fonction d'électeur ou d'intronisateur. Nous sommes donc bien loin du système de monarchie absolue dont on est parfois enclin à supposer l'existence en pays noir¹⁴⁵.

Ainsi, il existe dans les sociétés africaines, un dispositif légal pour empêcher les éventuels abus d'un nomarque trop puissant. Dans la société *Ngoh ni Nsongo*, ces contrepoids au pouvoir absolu du chef sont les sociétés secrètes desquels *Mouankoum* qui semble être le véritable socle du pouvoir politique chez les *Ngoh ni Nsongo*.

Ces assemblées hermétiques que l'on désigne par « *société* secrètes » pour emprunter à Laburthe Tolra¹⁴⁶, sont exclusivement réservées aux hommes qui y accèdent par initiation¹⁴⁷. Leur rôle est de maintenir la paix, la cohésion entre les populations, de protéger les individus des attaques maléfiques, etc. De ce fait, ils contribuent à l'épanouissement social, économique, culturel mais beaucoup plus politique. Ce sont des véritables contrepoids au pouvoir d'un chef comme disait Montesquieu¹⁴⁸. Ils interviennent dès le stade de « l'élection » mieux de l'intronisation et dans l'exercice du pouvoir du chef, qui n'est maître absolu que dans le cadre des mœurs et traditions chez les *Ngoh ni Nsongo*. De ces véritables contrepoids, l'on a particulièrement *Mouankoum*. Exclusivement, cette société secrète exerce son pouvoir en étroite collaboration avec les ancêtres. Par conséquent la présence de cette instance supra sociale est considérée comme une source de vitalité pour la société *Ngoh ni Nsongo* d'autant qu'elle adjoint l'ancêtre à l'autorité du chef du village ou doyen des doyens *Sor-Mbeuh*.

Le recours à l'ancêtre dans l'exercice des fonctions de *Sor-Mbeuh* vise essentiellement à asseoir un pouvoir politique ou une idéologie de subordination. Cette représentation est liée à l'idée selon laquelle les acteurs ancestraux incarnent un pouvoir équitable, mais ils sont aussi des détenteurs de pouvoirs absolus¹⁴⁹. Le caractère incontestable de l'action de *Sor-Mbeuh* provient du fait qu'il aurait incontestablement consulté les ancêtres avant toute prise de décision au sein du village ou avant de poser un acte. Il est le seul intermédiaire entre les humains et les

¹⁴⁵ M. Delafosse, *Les civilisations disparues : les civilisations négro-africaines*, Stock, Paris, 1925, p.142.

¹⁴⁶ Tolra société secrets.....

¹⁴⁷ Entretien avec Major Etamé, 65 ans Notable du village Mbouebi, Dépositaire de la tradition Mbo, Mbouebi le 29 et 30 Décembre 2014 et 20 Décembre 2015.

¹⁴⁸ Montesquieu, *l'esprit des lois*, préface de Victor Goldschmidt, Flammarion, Paris, 1993, p.3.

¹⁴⁹ M, Fortes, *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, Oxford University Press, London, 1969, p. 78.

ancêtres. Sachant que les ancêtres sont omniscients, omnipotents et omniprésents aux décisions du chef *Sor-Mbeuh*, Il est donc impossible aux vivants de contourner les décisions et contester le pouvoir de *Sor-Mbeuh* car aucun comportement déviant n'échappe aux ancêtres. Leur organe de veille dont le plus en vue est la société secrète *Mouankoum* leur rende toujours compte. Cette société secrète réagit toujours et de manière décisive via *Sor Mbeuh-Mouankoum* qui incarne l'ancêtre. Bref il est le dépositaire du pouvoir politique chez les *Ngoh ni Nsongo* ; parce qu'il contrecarre les velléités d'un pouvoir humain, d'autant plus qu'il est un pouvoir supra humain régit par les ancêtres. L'on constate de ce qui précède que le pouvoir du chef de village ou *Sor-Mbeuh* est inhérent aux ancêtres qui ont le droit de regard sur la prise des décisions du chef de village ou *Sor-Mbeuh*. Cette situation du pouvoir de *Sor-Mbeuh* provenant des ancêtres chez les *Ngoh ni Nsongo* est assez analogue à celui du Pharaon qui lui-aussi est émanant des dieux chez les *Kmtyw*.

Le pharaon est une personnalité complexe. Par essence, il n'est pas de nature humaine. Il est le fils du Dieu, le successeur d'Horus sur le trône d'Égypte¹⁵⁰. Il est choisi par les dieux. D'ailleurs Le récit que donnent les contes du papyrus Westcar évoquent l'origine de Pharaon des suites d'une théogamie, mieux de l'union d'un humain et d'une entité divine¹⁵¹. Aussi, les pharaons de la IV^{ème} dynastie sont présentés comme issus de la descendance de Rê. À partir de

la V^{ème} dynastie, ces pharaons se font appelés  *s3-r3 (Sa-Ra)*, « Fils de Rê »¹⁵². Le roi égyptien n'est pas un homme ordinaire car il est le seul intercesseur ou médiateur possible entre les Hommes et les dieux. Les nombreuses d'épithètes qualifiant le pharaon de « dieu », de « fils (charnel) du dieu » viennent éclairer ce propos. Après le nom d'un roi, l'on rencontre souvent

Une formule d'eulogie¹⁵³ suivant :  *d(w) 'nh mj R'*, « doué de vie comme Rê),  *d(w) 'nh d(t)*, « doué de toute vie,¹⁵⁴»

C'est sous la protection et la bénédiction des dieux que Pharaon peut exercer son pouvoir. Il est le seul garant d'une lourde tâche, celle de l'équilibre du monde, la Maât, la vérité-justice, l'harmonie de l'univers, ce qui explique le rôle éminemment religieux du pharaon censé assurer

¹⁵⁰ P. A. Clayton, *Chronique des Pharaons : L'histoire règne par règne des souverains et des dynasties de l'Égypte ancienne*, Paris, Casterman, 1995, p. 45.

¹⁵¹ A.M. Blackman, *The Story of King Kheops and the Magicians*, Whitstable, 1988, p.12.

¹⁵² M. Damiano-Appia, *L'Égypte. Dictionnaire encyclopédique de l'Ancienne Égypte et des civilisations nubiennes*, Paris, Gründ, 1999, p.56.

¹⁵³ Une formule d'eulogie suit le nom d'une personne dont la mémoire est vénérée ; c'est en principe une épithète ou une courte proposition exclamative appelant sur l'intéressé toutes sortes de bénédictions.

¹⁵⁴ H. G. Fischer, *Epithets of seniority*, Varia, New York 1976, p. 88

à lui seul le culte des dieux. Cela amène donc une remarque, primordiale : il n'y a absolument aucune séparation entre l'État et le divin ou le religieux dans l'Égypte pharaonique. Le pouvoir de Pharaon sur l'Égypte est donc d'origine divine¹⁵⁵. Les Égyptiens croient que le pharaon est un dieu vivant. Lorsqu'il paraît en public, le pharaon porte les insignes de sa divinité et de son immortalité. Les dieux égyptiens sont représentés avec la barbe que porte Pharaon. Ces insignes sont : la crosse et le fouet ou fléau qui sont croisés sur sa poitrine. La crosse (le bâton du berger) représente le rôle de guide qui montre le chemin à suivre, c'est-à-dire les lois que décide le pharaon¹⁵⁶. La couronne qu'il porte et appelée *pschent* signifie que le pharaon est le souverain de la Haute et de la Basse Égypte. Le fouet signifie que le pharaon a le pouvoir de punir ceux qui ne respectent pas ses décisions qu'ils soient Égyptiens ou étrangers.

Étant considéré comme un dieu sous l'Ancien Empire, les Égyptiens adoraient Pharaon en se prosternant le front contre le sol¹⁵⁷. Ils lui rendaient un culte après sa mort (les tombeaux des rois disposent d'un temple funéraire où des prêtres étaient chargés d'assurer le culte du roi défunt afin de lui permettre de vivre une vie éternelle¹⁵⁸). De par cette nature divine découlent plusieurs conséquences relatives aux pouvoirs du Pharaon : en tant qu'unique détenteur légitime du pouvoir, il se place nécessairement au sommet de la hiérarchie sociale. Les ordres qui émanent de lui  *wdj-nswt* (*Oudjou Nesout*), sont donc nécessairement légitimes car procédant de la volonté des dieux eux-mêmes. Ainsi, Pharaon détient tous les pouvoirs, législatif, exécutif et judiciaire. Comme le dit si bien Simon Connor, le pharaon est le « seul propriétaire du pays, seul prêtre, seul juge et seul guerrier¹⁵⁹ ».

Quoique le pharaon est un monarque absolu et sacré qui concentre en sa personne les pouvoirs : exécutif ; législatif et judiciaire. Les dérives despotiques et tyranniques lui sont interdites par le jeu de la *Maât* qui se place comme une épée de Damoclès à l'exercice de son pouvoir. Il doit pour cela soumission à *Maât* (Principe social et divin). S'il passe outre ces derniers, il se soumet promptement à la colère des dieux¹⁶⁰. D'après des textes comme les

¹⁵⁵ G. Posener, « De la divinité du pharaon », *Cahiers de la Société Asiatique*, n°15, Paris, 1960

¹⁵⁶ M. Dessoudeix, *Chronique de l'Égypte ancienne : Les pharaons, leur règne, leurs contemporains*, Arles, Actes Sud, 2008.

¹⁵⁷ C.J. Manouvrier, *Ramsès le dieu et les dieux ou la théologie politique de Ramsès II*, Lille, Diffusion ANRT, 1996, p. 446

¹⁵⁸ F. Janot, *Momies : Rituels d'immortalité dans l'Égypte ancienne*, Paris, White Star, 2008.

¹⁵⁹ S. Connor, « Pierres et statues Représentation du roi et des particuliers sous Sésostri III », in G. Andreu-Lanoë et F. Morfousse (éd.), « *Sésostri III et la fin du Moyen Empire* », *Actes du colloque des 12-13 décembre 2014 Louvre-Lens et Palais des Beaux-Arts de Lille*, Lille, CRIPEL 31, 2017, pp 9-32.

¹⁶⁰ S. H. Aufrère, *Pharaon foudroyé : Du mythe à l'histoire*, Gérardmer, Pages du Monde, 2010.

Lamentations *d'Ipou-Our*¹⁶¹ et la Prophétie de *Néferti*¹⁶², les périodes de grande crise se caractérisent par l'absence conjointe de la *Maât* et de Pharaon¹⁶³. Ils décrivent un royaume égyptien dévasté par d'horribles événements, où les voleurs règnent en maître, où tout bonheur est absent et où les cycles naturels sont bouleversés¹⁶⁴. C'est ce qui fait dire à l'égyptologue Miriam Lichtheim que « Seul un pharaon juste et puissant est capable de mettre fin au chaos. Si le gouvernement de Pharaon est mauvais, s'il n'observe pas la *Maât* (la loi divine) alors le chaos-*isfet* prend le dessus, le malheur se répand et l'injustice règne en maître ¹⁶⁵ ». Tout au long de l'histoire de la monarchie égyptienne, le discours pharaonique se caractérise par l'antinomie entre les concepts de  *m.ȝt* (*Maât*) et  *jsf.t* (*isfet*). Dans les Textes des Pyramides, le pharaon est « celui qui met *Maât* à la place d'*isfet* » et « celui qui amène la *Maât*, qui repousse l'*isfet* ¹⁶⁶ ». Selon Bernadette Menu cette assertion résume fondamentalement la fonction obligatoire du roi égyptien. En tant que combattant, pharaon repousse *isfet*¹⁶⁷. Pour réussir ce devoir, il se doit de disposer d'un appareil judiciaire dont les acteurs sont mus par la neutralité et la bonne justice¹⁶⁸.

2- Les juges, substituts et auxiliaires de justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*

Suivant l'organisation des tribunaux en Egypte antique et les *Ngoh ni Nsongo*, l'on peut mentionner une kyrielle d'acteurs qui statuent en qualité de juges permanents d'une cour de justice donnée mais également des transversaux qui se retrouvent à tous les niveaux de justice. Pour éviter de les répertorier succinctement, il est préférable de suivre l'organigramme des deux niveaux de justice qu'incarnent les humains préalablement présentés, afin de mieux ressortir les acteurs de la justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. Par ailleurs, la lecture de quelques papyri judiciaires permet de citer les autres acteurs qui interviennent dans la chaîne de justice chez les *Kmtjw*.

¹⁶¹ E. Vélikovsky, *Le désordre des siècles*, Paris, éd. Le Jardin des Livres, 2005.

¹⁶² R. B. Parkinson, *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems*, Oxford, Oxford World's Classics, 1999, p. 28.

¹⁶³ J. V. Seters, « A date for the « Admonitions » in the second intermediate Period », *The Journal of Egyptian Archaeology*, n° 50 1964, pp.13-23.

¹⁶⁴ A. Fermat et M. Lapidus, *Les Prophéties de l'Égypte ancienne*, Fuveau, La maison de Vie, 1999, p. 6.

¹⁶⁵ M. Lichtheim (éds), *Ancient Egyptian Literature: The Old and Middle Kingdoms*, Volume I, University of California Press 2006, p. 83.

¹⁶⁶ J. Assmann, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, Julliard, 1989.

¹⁶⁷ B. Menu, *Maât, l'ordre juste du monde*, Paris, Michalon, 2005.

¹⁶⁸ G. Posener, *L'enseignement loyaliste, sagesse égyptienne du Moyen Empire*, Genève, 1976, p. 12.

Chez ces deux peuples, l'on a antérieurement précisé que l'organisation des juridictions ou encore des cours de justice, suivaient la structuration de l'administration territoriale¹⁶⁹. Chez les *kmtyw* comme chez les *Ngoh ni Nsongo*, l'on rencontre une structuration pyramidale de la justice à trois niveaux. L'on a une organisation territoriale qui va de la nation au nome, de celui-ci aux communautés villageoises composées de plusieurs familles¹⁷⁰. Par ailleurs, chez les *Ngoh ni Nsongo*, la structuration va de la communauté *Ngoh ni Nsongo* au village. De celui-ci aux clans constitués de plusieurs familles¹⁷¹. Cette structure analogue chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*, est celle sur laquelle repose l'échiquier des juridictions que l'on peut scinder en deux. D'un côté les cours de justices inférieures et de l'autre, les cours de justice supérieures.

Suivant l'organisation judiciaire, il est bon de rappeler que la cour de justice inférieure chez les *Ngoh ni Nsongo* est constituée de deux juridictions qui diffèrent de par leurs compétences. L'on a d'abord *Njéeh* qui est du ressort est familial et/ou clanique. Lors des assises de *njé'eh*, chez les *Ngoh ni Nsongo*, le juge principal des affaires de la famille est *San mbo'oh*. Celui-ci est ordinairement l'homme le plus âgé du clan. Il serait plus convenable de dire le plus ancien à l'initiation au *Mouankoum*. Dans l'exercice de ses fonctions, il est usuellement assisté des chefs des différentes familles nucléaires qui constituent le clan dans la préséance. Ce sont les *Sa'an ndéeh*. Occasionnellement, quand les problèmes à résoudre concernent les enfants, les oncles maternels des différents enfants sont conviés à donner leurs points de vue suite à la situation concernant uniquement « leurs enfants ». Ils sont appelés *Olèuh* (oncles maternels des enfants). Par ailleurs lorsque le différend à résoudre concerne la femme, *San-Mbo'oh* convoque les membres de sa famille mieux les beaux-parents ou beaux-frères. Ils sont appelés *Oki'i* (les beaux). Lorsque les affaires à juger sont jugées graves, celles-ci sont immédiatement reportées à *péeh ngweeh*. En principe, ce sont les chefs de clans *sa'an mbo'oh* qui constituent *péeh ngweeh*, nous l'avons précisé plus haut. L'ancien du clan (vieillard) ou *San mbo'oh* pouvait désigner l'un des membres de son *mbo'oh* afin de le représenter au *péeh ngweeh* à condition qu'il soit un initié reconnu de la société secrète *Mouankoum*¹⁷². Cette cour de justice était du ressort villageois ou inter-clanique. Le juge par excellence est *So'or mbeuh Mouakoum* littéralement « le grand père du *Mouankoum* ». Il était assisté dans sa mission par les membres de *Mouakoum* d'une part et d'*Ahon* d'autre part ; dont le nom générique pour les désigner est *Ba-mbo'oh* littéralement les « membres des clans » (photo n° 54). Il convient de dire que ces mêmes

¹⁶⁹J.C. Garcia, « Village », *Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, UCLA, 2011.

¹⁷⁰J.C. Garcia, *Hwt et le milieu rural égyptien du IIIe millénaire : Économie, administration et organisation territoriale*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1999, p.185.

¹⁷¹Mitambo, « De l'origine historique... » p. 25.

¹⁷² Entretien avec Vincent Epanglo, adjoint au Maire de Baré, Baré le 18 juillet 2020.

membres sont ceux qui exercent à la cour supérieure de justice mais dans un contexte autre. Celui qui est choisi parmi *Ba-mbo'oh* est désormais appelé *Nkoum* il peut être celui qui auraient atteint le plus haut degré d'*Ahon* donc *épie-Ahon* ou encore le plus haut degré de *Mouankoum Sor-mbeuh*. Néanmoins de façon courante, la décision finale revient à *Sor-mbeuh Mouankoum* qui est le porte-parole des ancêtres mieux de NGOH et NSONGO au tribunal Koupé.

Photo n° 55: Ba-mbo'oh (Ahon)



Source : Lee Grand Mounjo, <https://www.facebook.com/groups/1349220031925468>, consulté 25 Janvier 2021.

De façon succincte l'on peut remarquer que les acteurs humains de la justice chez les *Ngoh ni Nsongo* se recensent parmi les *Saan-Mbo'oh*, *Saan-nde'eh*, *Okii*, *Oleuh* et *baa mbo'oh* desquels *Sor-mbeuh Mouankoum*, *Epié Ahon* et *Nkoum*. Un autre acteur et non les moindres entre en jeu lorsqu'il s'agit du tribunal dit *Nkoma* chez les *Ngoh ni Nsongo*. Il s'agit de la foule de personnes villageoises¹⁷³.

Concernant l'organisation judiciaire chez les anciens Egyptiens, la cour inférieure de justice est composée d'une part des  *srw* (*Seru*) et d'autre part du  *dj3dj3.t* (*djadjat*) qui devint à partir du Moyen Empire  *qnbt* (*qenbet*) à la suite d'une réorganisation territoriale¹⁷⁴. Toutefois, il est bon de savoir qu'à partir

¹⁷³ Entretien Avec Modestine Nzellé, 55 ans, Cultivatrice/agent de santé communautaire, Mouamenam le 4 Août 2020,

¹⁷⁴ M. Garcia, « The Territorial Administration of the Kingdom », in, H. Willems (dir), *Les textes des sarcophages et la démocratie : Eléments d'une histoire culturelle du Moyen Empire égyptien*, Paris, 2008, p. 5-36.

du *dj3dj3.t* (*djadjat*), Les acteurs de la justice deviennent les fonctionnaires nommés par Pharaon¹⁷⁵.

Chez les *Kmtyw*, Au sein des communautés villageoises ou *njwt* (niout). Les populations se réunissaient pour traiter des problèmes qui ne nécessitaient pas les services d'un magistrat nommé par Pharaon. Le rassemblement était présidé par un conseil de vieillards ou notables



jwrw (irourou) se réunissait pour la circonstance¹⁷⁶. Dès le Nouvel Empire les femmes de la collectivité même intégraient ce conseil afin d'équilibrer les points de vue lors

des jugements¹⁷⁷. Celui-ci était appelé  *srw Seru*. Ces notables ne tiraient pas leur légitimité de pharaon. Néanmoins, ils étaient soumis au contrôle du gouvernement pharaonique.

Le chef du conseil était appelé  *ny neset khentet* « celui qui occupe une place prééminente ». Par ailleurs lorsqu'un problème ne trouvait pas de solution au sein de

seru, il était porté au tribunal supérieur qui était  *djdt* (*djadjat*). Comme chez les *Ngoh ni Nsongo*, *djdt* (*djadjat*) est une assemblée qui regroupait les anciens des différents

clans qui formaient les villages. Il était la juridiction qui suivait directement  *srw* (*seru*) au Moyen Empire. Il est une juridiction dont le ressort « s'étendait sur une province, une ville ou un village¹⁷⁸ ». Si l'on s'en remet à l'étude de Henri George Fischer qui reconnaît que

tous les chefs des circonscriptions administratives étaient chargés de la justice¹⁷⁹, il va sans

dire que le chef de districts ou  *whmw*, ou encore  *heqa-hout*

administrateur du district et les directeurs des villes ou  (*haty-â*) « le maire » qui étaient des responsables du ressort territorial du *djadjat* constituaient de véritables acteurs de ladite cour de justice. Toutefois, lorsque l'on observe les scènes de justice sur les parois du mastaba de Ti, (figure n° 5), l'on y voit des scribes qui accompagnent le maire dans le jugement des chefs des communautés villageoises.

¹⁷⁵ Beauregard, « *La justice et...* », p.719

¹⁷⁶ C. Cardoso. « Les communautés villageoises dans l'Égypte ancienne », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 12, 1986, pp. 9-31, URL, www.persee.fr/doc/dha_0755-7256_1986_num_12_1_1706, consulté le 20 octobre 2020

¹⁷⁷ Ibid.

¹⁷⁸ Ibid. p. 23.

¹⁷⁹ H. Fischer, *Epithets of seniority*, Varia, New York 1976, p. 84

Figure n° 5: Les chefs de villages entraînés devant le tribunal djadjat (relief du mastaba de Ti, Sakkarah, début Ve dynastie)



Source: A. Erman, *Life in ancient Egypt*, New York, Dover Publications, 1971, p.100

Lorsque le *djadjat* devient *qenbet* au Nouvel Empire, son ressort territorial augmentait autant que ses compétences se renforçaient. Il couvre le nome et est désormais compétant des affaires criminelles sans jamais se prononcer sur la peine de mort. Dans la même perspective des idées de Henri George Fischer, il apparaît clairement que le chef du nome est le principal acteur de la justice chez les anciens Egyptiens. Pour le désigner, des titres différents sont employés selon que l'on se retrouve au nord du pays, proche de la capitale ou encore au sud, plus éloigné. Le titre de *heqa sepat* « gouverneur de nome » s'applique pour le sud, tout comme les titres de *seshem-ta* « guide du pays » et *imy-er oupout* « directeur de mission » en raison de sa distance éloignée de la capitale. Dans le nord, ils portent les titres de *heka hout âat* « gouverneur de grand domaine », *âdj-mer* « administrateur » et *imer-mer* « directeur »¹⁸⁰. À la fin de l'Ancien Empire et jusque sous le Moyen Empire, se développe pour le sud, le titre de *hery tep âa* « grand seigneur »¹⁸¹. Celui-ci était accompagné du scribe en tant que secrétaire dans l'exercice de ses fonctions. Etant donné que les fonctions judiciaires de celui-ci lui

¹⁸⁰ G. Husson et D. Valbelle, *L'État et les institutions en Égypte des premiers pharaons aux empereurs romains*, Paris, Armand Colin, 1992, p. 54.

¹⁸¹ C. Garcia, *Hwt et le milieu rural égyptien du IIIe millénaire : Économie, administration et organisation territoriale*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1999.

empêchaient de se prononcer sur des problèmes de « mort », il revenait aux juges du grand *qenbet* de s'en occuper.

Le grand *qenbet* qui était une cour consultative et délibérative était dirigée par Pharaon lui-même en principe, seulement qu'en réalité, c'est le Vizir qui exerçait les fonctions de juge. Ce poste, dont l'appellation a probablement été créée à l'époque du pharaon Snéfrou pour son fils Néfermaât, se définissait comme celui qui est la volonté du maître, les oreilles et les yeux du roi. L'on connaît les charges du Vizir en tant que le chef de la justice en Egypte grâce aux textes autobiographiques personnages de la XVIIIe dynastie, tels Rekhmirê, qui exerça cette fonction sous les règnes de Thoutmôsis III et de son successeur Amenhotep II¹⁸². Il avait la charge de rendre la justice selon Maât¹⁸³. Il était assisté de deux adjoints directs ainsi que de scribes personnels et dirigeait un bureau composé d'une double équipe de fonctionnaires nommés les Grand des dix de Haute-Égypte. Le chef de bureau de Grand des dix de Haute-Égypte est appelé le « Premier des Dix des Grands de Haute-Égypte » l'un des titres porté par Khoufoukhaf II¹⁸⁴. C'est un nomarque siégeant au conseil des sages et dépendant directement du vizir. Il est choisi dans la famille du roi et réside plus souvent à la cour (du roi) que dans son nome¹⁸⁵. Bien que gérant du nome de manière autonome, il est fonctionnaire à la fois judiciaire et administratif. Il est chargé, au nom de Pharaon, de percevoir les redevances en grains et en bétail. Il a le titre de directeur des maisons des offrandes et des maisons d'approvisionnement¹⁸⁶. Il a en outre la charge de la milice et de la justice ce qui lui confère le titre de directeur des scribes royaux ou du greffe judiciaire. L'on peut alors le qualifier de Greffier en chef au grand *qenbet*.

Il ne paraît pas qu'il n'y ait eu en Egypte, des tribunaux criminels permanents. Il ne s'est encore trouvé mentionné de magistrats dont la fonction unique fut de juger. Par ailleurs, le papyrus judiciaire de Turin mentionne quelques acteurs dont la fonction était celle de Magistrat lors du tribunal criminel institué par Ramses III à la suite de la conspiration du harem Royal¹⁸⁷. Dans les affaires criminelles, d'intérêt supérieur ou général, les parties étaient appelées ou amenées devant le tribunal que le Pharaon instituait à travers le Vizir et, dont il désignait

¹⁸² M. Lichtheim (éds), *Ancient Egyptian Literature: The Old and Middle Kingdoms*, Volume I, University of California Press 2006.

¹⁸³ M. Valloggia, « Les vizirs des XIe et XIIe dynasties », *BIFAO* n°74, p. 132.

¹⁸⁴ W. Simpson, *The Mastabas of Kawab, Khafkhufu I and II*, (*Giza Mastabas Vol. 3*), the Harvard University-Museum of Fine Arts Expedition, Boston, Museum of Fine Arts, 1978.

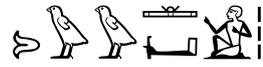
¹⁸⁵ E. Martinet, *Le Nomarque sous l'Ancien Empire*, Paris, PUPS, coll. « Passé/Présent », 2011.

¹⁸⁶ S. Desplancques, *L'institution du Trésor en Égypte, des origines à la fin du Moyen Empire*, PUPS, coll. « Passé/Présent », 2006.

¹⁸⁷ P. Grandet, *Ramsès III, histoire d'un règne*, Paris, Pygmalion, 1993.

nominalement les membres. D'après O. Beauregard « C'était, semble-t-il, le chef d'une classe de magistrats, le préposé à l'administration d'une ville ou d'une circonscription territoriale, qui, sur l'ordre du Pharaon, mettait la justice en mouvement¹⁸⁸ ». Les textes donnent à ce magistrat

la qualification de  *mr-niwt-djt* (*mer-niout-djat*) gouverneur, dit Chabas ou nomarque, dit Maspéro¹⁸⁹. Celui-ci d'après le Papyrus Abbott, est assisté du personnel du tribunal dont il donne la composition ; l'on peut y lire mentionner : le gouverneur du nome ; un premier prophète d'Amon ; un prophète d'Amon ; un scribe du temple des millions d'années du roi ; un contrôleur royal ; le majordome de la demeure de la reine ; un contrôleur royal ; lieutenant du roi ; un capitaine de cavalerie ; un porte-enseigne des marins ; le commandant seigneur de la ville¹⁹⁰. Des scribes, comme greffiers, étaient chargés d'enregistrer les déclarations relatives aux faits incriminés, ainsi que les constatations, qui résultaient de la procédure. D'ailleurs le rôle greffier des scribes est attesté dans la plainte contre Panéba dont révèle le Papyrus hiéroglyphique du Musée Britannique cité par Olivier Beauregard, l'on peut y lire : « Le scribe Kenhikhopeshef consigna ce qu'il (le malfaiteur) a fait dans le temple de Ptah¹⁹¹ ».

D'autre part, le Papyrus Abbott parle d'un magistrat  *haa-pa-our-en-niout*, commandant, seigneur de la ville, qui, assisté de deux scribes, probablement en qualité de greffiers, se rend à la prison et procède à l'interrogatoire des prévenus. C'est là, comme une commission rogatoire chargée par le tribunal d'une instruction préparatoire ou complémentaire. Cette composition du tribunal est similaire à la cour de justice instituée par Ramsès III pour juger les prévenus compromis dans une affaire de conspiration du palais comme l'expose le Papyrus judiciaire de Turin. D'après ledit papyrus, la cour de justice compte douze membres qui, dès l'ouverture des séances, se divisent en deux sections, qui procèdent chacune de son côté. L'instruction de toute action criminelle soumise à l'autorité compétente était confiée à des assistants ou assesseurs jurés, désignés par la dénomination officielle de  *rotouou*. C'est-à-dire vérificateurs,

¹⁸⁸ Beauregard, *La justice et la...*, p. 72.

¹⁸⁹ Le gouverneur dirigeait administrativement une région ; le nomarque gouvernait un nome, territoire administratif qui équivalait à une région d'étendue déterminée. Les deux expressions se valent ; mais je fais remarquer que le signe nu, déterminatif du mot mer, gouverneur, régisseur, préposé, est l'ordinaire hiéroglyphique du mot ville ; ce qui restreindrait le sens de l'ensemble hiéroglyphique à gouverneur de la ville.

¹⁹⁰ J. Baikie, *Egyptian Papyri and Papyrus-Hunting*, Kessinger Publishing, 1925.

¹⁹¹ Beauregard, « La justice et... », p. 722.

Grosso modo, les acteurs de la justice en Egypte antique et les *Ngoh ni Nsongo* se recensent parmi les responsables des divisions territoriales et sociologiques. Ce sont les chefs de famille, de clans et de villages chez les *Ngoh ni Nsongo* et les chefs des circonscriptions administratives chez les *Kmtyw*. Cependant, en ce qui concerne les affaires d'ordre criminelles, Pharaon qui était en principe le responsable de la justice déléguait l'exercice cette fonction judiciaire au Vizir. Celui-ci assisté des scribes et d'un greffier en chef. Les Papyrus judiciaires indiquent également une kyrielle d'acteurs qui travaillaient en synergie pour le rendu de la justice. Toutefois, lorsque le doute naissait autour d'une sentence, cette panoplie d'acteurs se soumettait aux sentences divines (oracles) à travers les prêtres chez les anciens Egyptiens ou des devins chez les *Ngoh ni Nsongo* qui sont les acteurs de la justice par divination.

3- Les prêtres et devins comme acteurs de la justice chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*

Les prêtres et les devins chez les anciens Egyptiens, chez les *Ngoh ni Nsongo* en particulier et en Afrique noire en général sont les clairvoyants de ce qui est invisible chez l'Homme ordinaire¹⁹². Ils sont ceux qui sont très souvent consultés dans le cadre d'une justice à caractère imperceptible pour le commun des mortels. C'est le cas des procès en lien avec la sorcellerie ou même encore le désir divination chez les anciens Egyptiens¹⁹³ et les *Ngoh ni Nsongo*. Ceux qui en ont la charge sont appelés *Ba-Ngan* au pluriel, *Mo'o-Ngan* au singulier chez *Ngoh ni Nsongo* et  *hm-ntr* (*Hem neter*) littéralement serviteur de dieu, expression traduite par les Grecs pour désigner le prophète chez les peuples de la vallée du Nil.

Présente depuis la nuit des temps, chez *Ngoh ni Nsongo*, les systèmes divinatoires ont toujours tenu une place de choix dans les faits et gestes des Hommes. La figure essentielle de la divination demeure le devin ou le guérisseur appelé *Mo-Ngan* (photo n° 55). Ses procédés divinatoires pour entrer en contact avec le surnaturel s'établissent à travers les épreuves physiques ou encore de transes. Ils engagent aussi l'utilisation d'objets ou de matériaux organiques (telles que les noix, cailloux, cordelettes, bâtonnets, sang, cauris...¹⁹⁴). *Ba-Ngan* possèdent des pouvoirs de guérison et de voyance. Ces pouvoirs médiumniques leur permettent

¹⁹²A. Retel, « Les techniques de divination par frottement en Afrique centrale », *Journal de la Société des Africanistes*, tome 38, 1968, pp. 137-172.

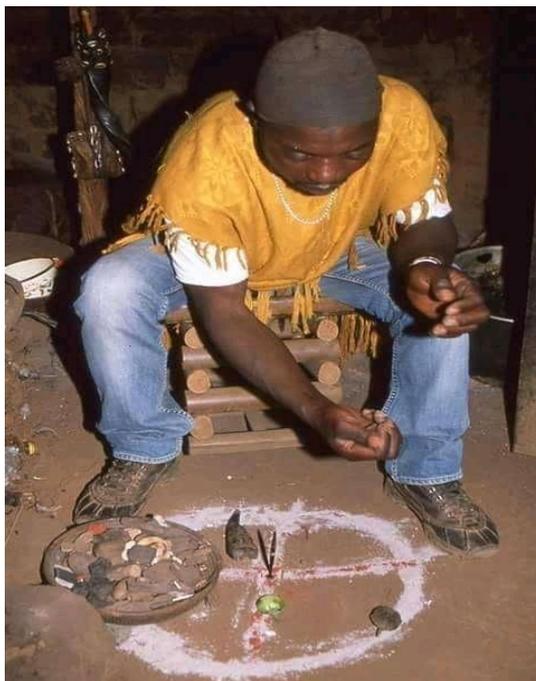
¹⁹³ M-A Bonhême, « Pouvoir, prédestination et divination dans l'Égypte pharaonique », in E. Smadja et E. Geny (éd.), *Pouvoir, divination et prédestination dans le monde antique*, Presses Univ. Franche-Comté, 1999, pp. 139-158.

¹⁹⁴ Entretien avec Essoua Emile, 52 ans, planteur/ devin, Mboabi, le 12 Août 2020.

de résoudre le moindre problème du consultant, qu'il s'agisse de problèmes de désenvoûtement ou de guérison¹⁹⁵.

Dans le cadre de recherche de la vérité lors d'un procès de justice, le rôle des devins suit deux logiques : le diagnostic et le pronostic. C'est d'ailleurs l'hypothèse qui sous-tend l'article de David Zeitlyn, publié dans *Current Anthropology* en 2012¹⁹⁶. Nourrie par des décennies de recherche sur le sujet de « l'oracle de l'araignée » au Cameroun¹⁹⁷, la réflexion de Zeitlyn porte sur les implications du diagnostic et du pronostic dans la divination. Elle stipule que ces deux procédures suivent des logiques différentes. Le diagnostic porte sur le passé, tandis que le pronostic et prédiction concernent l'avenir. Suivant la logique du diagnostic pendant les procès du *Nkoma* par exemple chez les *Ngoh ni Nsongo*, les devins (*Ba-Ngan*) exposent parfois au grand jour ce qui était caché. Ainsi, il identifie et dévoile la/les personne(s) ou la/les chose(s) ayant causé la situation difficile qui leur est soumise. En ce qui concerne le pronostic, les devins révèlent « des scénarios futurs ou des conséquences possibles¹⁹⁸ ». C'est le cas épidémies ou mauvaises récoltes qui peuvent nécessiter les rites conjuratoires.

Photo n° 56: Moo-Ngan dans la pratique divinatoire



Source : cliché Cédric Mbah, Mélong le 30 décembre 2020

¹⁹⁵ Entretien avec Essoua Emile, 52 ans, planteur/ devin, Mboabi, le 12 Août 2020.

¹⁹⁶ D. Zeitlyn, « Divinatory Logics: Diagnoses and Predictions Mediating Outcomes », *Current Anthropology* Vol. 53, n° 5, 2012, pp.525-546.

¹⁹⁷ P. Gebauer, *Spider divination in the Cameroons*. Milwaukee, Milwaukee Public Museum, 1964, p. 45

¹⁹⁸ D. Zeitlyn, « Spiders in and out of Court, or, « The Long Legs of the Law »: Styles of Spider Divination in their sociological Contexts », *Africa*, vol. 63, n° 2, Avril 1993, pp. 219–240.

La vie religieuse intense et prononcée de l'Égypte pharaonique a fait développer plusieurs catégories de prêtres nombreux et spécialisés¹⁹⁹. Par « Prêtre », il nous faut comprendre tout homme qui s'était mis dans l'état de pureté requis pour approcher du lieu saint, résidence du dieu²⁰⁰. En principe, Pharaon est le premier des prêtres. Il nomme les dirigeants des grands sanctuaires. Le fonctionnement du corps sacerdotal se trouvait sous la responsabilité d'un haut personnage religieux d'État, appelé le   *wr-m3.w (Our-Maou)* ou « Grand des Voyants ».

Après Pharaon, c'était lui qui assurait l'office divin au temple ; à son service étaient placés les    *hm-w'ḥ (Hem-ouâb)* « prêtres purs », puis venaient les   *sš* ou les scribes ; suivait tout un personnel de fonctionnaires et d'auxiliaires qui assuraient et préparaient la bonne marche du temple. Le « Grand des Voyants » était désigné par Pharaon à la fonction suprême. Il était dans la tradition de faire confirmer sa nomination par un oracle du dieu²⁰¹. Divinement intronisé, ce haut personnage recevait alors deux anneaux d'or et le bâton magique, symboles de son autorité spirituelle et de ses pouvoirs. Cependant, de par ses fonctions tant politiques que religieuses, il se trouvait fréquemment écarté de son service quotidien au temple, si bien qu'il déléguait ses devoirs au « prêtre-Sem », second serviteur en rang. Après ceux-ci, venaient les    *hmw-tep* « prêtres-lecteurs » qui étaient formellement des devins.

Les « prêtres-lecteurs » ou *hmw-tep* portaient des titres prestigieux tels que « chef des secrets du ciel », « pères divins » et des « prophètes ²⁰² ». À la classe des « prêtres-lecteurs » se rattachaient deux ordres de prêtres, les « prêtres-horologues » et les « prêtres-horoscopes ». Les « horologues » ou « prêtres-horaires » sembleraient avoir été en fait des astronomes, chargés

d'approfondir les écrits établis par les    *sš hwt-ntr* Scribe du temple divin ou encore les   *sš n(y)-sw.t* scribes du roi, relatifs à l'ordonnement des étoiles fixes, des

¹⁹⁹ Le prêtre-choachyte, chargé du culte funéraire ;

Les prêtres ritualistes (*hm. w-ḥb.t*), littéralement ceux qui sont sous le rituel, chargés de lire les glorifications lors des cérémonies funéraires ;

Les prêtres-kherb lisaient des formules incantatoires du livre des Morts ;

Les prêtres-paraschistes, 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 ;

Le prêtre astronome, qui détermine le bon moment pour lancer les cérémonies ;

Le prêtre hémérologue, capable de distinguer le caractère faste ou néfaste des jours de l'année etc...

²⁰⁰ S. Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris, Le Seuil, 1998.

²⁰¹ C. Maystre, *Les Grands prêtres de Ptah de Memphis*, Freiburg, Orbis biblicus et orientalis-Universitätsverlag, 1992.

²⁰² Sauneron, *Les prêtres de ...*, p. 65.

mouvements de la Lune et des planètes qui errent dans le ciel. Ces prêtres étaient aussi chargés de préciser les jours et heures favorables pour la grande fête d'Opet qui se déroulait chaque année. Il apparaît que les Prêtres égyptiens anciens tout comme chez les devins ou *Ba-Ngan* des *Ngoh ni Nsongo* suivent la logique du pronostic tel que développée par David Zeitlyn. Aux yeux des prêtres égyptiens anciens, la connaissance de la magie et de ses formules fournissait une puissance quasi-certaine sur les êtres vivants, les dieux et les forces de l'univers. Le « prêtre-magicien » était un personnage que les événements les plus spectaculaires ne faisaient pas reculer. Une croyance répandue était que les maladies étaient envoyées par la terrible déesse Sekhmet ; il fallait donc exorciser le mauvais démon, et personne n'était aussi qualifié pour rédiger une formule magique que le « prêtre-lecteur »²⁰³. Cette magie était un don des dieux, que les *hery-tep* utilisaient contre des procédés d'envoûtements, ou de toute manifestation venant d'un ennemi, et relevant de la protection de Pharaon sur sa personne, de son épouse ou de ses descendants²⁰⁴.

L'on peut retenir de cette partie que les acteurs humains de la justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* se recensent parmi les dirigeants de la cité pour reprendre Platon. Ce sont les souverains au pouvoir imminent au rang desquels Pharaon, chez les *Kmtyw* et *Sor-Mbeuh* chez les *Ngoh ni Nsongo*. Ces derniers veillent scrupuleusement au respect des lois imminentes (d'ordre divin chez les anciens Egyptiens et d'ordre coutumier chez les *Ngoh ni Nsongo*). Ils travaillent en synergie avec les juges et assimilés des cours de justice territoriales (circonscriptions administratives chez les *kmtyw* et les cours de justice claniques et/ou villageoises chez les *Ngoh ni Nsongo*). Dans le souci de rendre plus translucide les jugements lorsque les difficultés s'y prêtent, les acteurs suscités se tournent ordinairement vers les prêtres et les devins qui contribuent également au rendu de la justice à travers les procédés divinatoires indispensables à la justice mieux à l'équilibre socio-cosmique chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. A côté de ceux-ci, viennent se greffer les acteurs vivants dit totémiques qui occupent l'une des fonctions capitales dans le système judiciaire des *kmtyw* et des *Ngoh ni Nsongo*. Il s'agit des animaux et végétaux dont il convient de présenter le rôle dans la justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*.

²⁰³ J. Kardan, *Les secrets de la magie égyptienne*, Paris, Exclusif édition, 2015, p. 125

²⁰⁴ R. K. Ritner, « Une introduction à la magie dans la religion de l'Égypte antique », *Annuaire de l'École pratique des hautes études*, n° 117, 2010, URL : <http://journals.openedition.org/asr/794>, consulté le 12 octobre 2020

B- LES TOTEMS COMME ACTEURS DE LA JUSTICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES *NGOH NI NSONGO*

Le mot « totem » provient de la langue *ojibwa*, une des langues algonquines de l'Amérique du Nord. Il évoque une relation de parenté entre germains fondé sur le principe de descendance animale ou végétale²⁰⁵. Celui-ci est, comme l'écrit Anne Stamm « un animal, un végétal, voire un objet fabriqué qui est considéré non seulement comme le parrain du groupe ou de l'individu mais comme son père, son patron ou son frère²⁰⁶ ». En revanche, le lien entre le groupe social, ou l'individu et son totem n'est pas seulement fondé sur une analogie de parenté. Quoique faisant étymologiquement référence au lien de consanguinité, cette notion se trouve différemment élaborée dans d'autres cultures notamment chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*.

Pour les *Kmtyw* et *Ngoh ni Nsongo*, le totem crée un lien (religieux), entre les animaux et/ou les végétaux, les groupes ou les individus d'un clan et/ou un nome. Le totem est sacré. Il peut servir comme emblème d'un groupe de personnes. C'est le cas du faucon à Edfou²⁰⁷ ou encore du léopard chez les *Ngoh ni Nsongo*²⁰⁸. En conséquence, le totem évoque les interdits et tabous dont l'observance s'impose soit à un individu, une famille, un clan ou à une société entière. On ne consomme pas l'animal ou le végétal que la communauté, le clan ou la famille a érigé en tant que totem. On doit se soumettre aux exigences du totem que l'on dresse comme modèle de droit communautaire.

1- La phytolâtrie dans le système d'interdits chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*

C'est John Ferguson Mac Lennan qui a énoncé pour la première fois en 1869, la relation mystique entre l'Homme et son totem à travers la terminologie de totémisme²⁰⁹. Il qualifiait cette notion de zoolâtrie (adoration des animaux) ou de phytolâtrie (adoration des végétaux). Il suggérait ainsi, une sorte de religion avec la sacralisation de l'objet totémique qui pouvait être soit l'animal ou encore le végétal. C'est dans cette perspective qu'on a pu observer les faits religieux des anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo* qui érigeaient certaines composantes de la flore en des entités sacrées.

²⁰⁵ J. G. Frazer, *Le Totémisme*, Read Books, 2010

²⁰⁶ A. Stamm, « totémisme » http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/33826/ANM_2000_125, consulté le 24 février 2021.

²⁰⁷ N. Baum, *Le Temple d'Edfou : À la découverte du Grand Siècle de Rê-Harakhty*, Monaco, le Rocher, coll. « Champollion », 2007

²⁰⁸ H. C. Essoh, *Origine et civilisation du peuple Ndoge, source égypto-Nubienne des acquis ésotériques*, tome I, inédit, 1999, p.12

²⁰⁹ J. M. Rigg, « McLennan, John Ferguson », dans Sidney Lee, *Dictionary of National Biography*, vol. 37, Londres, Smith, Elder & Co., 1894

Chez les *Ngoh ni Nsongo*, toute personne, dès son plus bas âge est sensibilisée à travers les interdits, sur le bien-fondé de la sauvegarde des arbres providentiels via les bosquets sacrés qui constituent le support vital de la vie en communauté. Ladite sensibilisation en appelle au respect des interdits coutumières régies en matière de conservation du lieu d'habitat des totems. En effet, Les *Ngoh ni Nsongo* évoquent l'univers comme un ordre harmonieux des choses, qui ne doit en aucun cas être troublé, en ce sens que toute la vie des *Ngoh ni Nsongo*, jusqu'au moindre geste, est commandée par la croyance en une force divine qui réside en toute chose parmi lesquelles, l'arbre²¹⁰ du bosquet sacré. Le bosquet sacré a toujours été pour les *Ngoh ni Nsongo*, l'endroit de conservation du trésor spirituel. Il est usuellement conçu comme creuset de diverses formes de vies qui se côtoient dans un environnement ésotériquement érigé en sanctuaires²¹¹.

Ebeum comme l'appellent les *Ngoh ni Nsongo*, est pour dire comme Jean Ngalla, une peuplade faite de puissances tant bienfaisantes que malveillantes, des entités matérielles, mais beaucoup plus spirituelles qui auréolent la vie des *Ngoh ni Nsongo*²¹². Il est de ce fait, une réserve de signifiants et de signes qui lient l'homme à la nature à travers les différentes formes de vies co-existantes que nous pouvons ici qualifier, d'ethno-biodiversité allant de la définition donnée à la biodiversité par le rapport des experts du World Wild Life Fund, de Nature Conservancy en 1993. Ces derniers reconnaissent que « la biodiversité est un concept utilisé pour décrire la variété des formes de vie ». Or *Ebeum* ou bosquet sacré est un lieu où se meuvent bien des formes de vies (bio). Cette perception endogène de la biodiversité chez les *Ngoh ni Nsongo* permet d'identifier et de nommer abondamment les composantes biotiques de l'écosystème sacré qu'est *ebeum* chez les *Ngoh ni Nsongo*. La flore ou bien les arbres qui constituent *Ebeum*, abritent cependant des espèces animales et végétales qui se jettent dans une sorte de cohérence symbolique qui font d'eux des véritables entités spirituelles régulatrices de la cohésion sociale chez les *Ngoh ni Nsongo*²¹³. La spiritualité et l'interdit deviennent ainsi, les caractéristiques indispensables dans la conservation des ressources florales essentielles pour l'équilibre socio-cosmique à travers les pratiques magico-religieuses et culturelles observables dans les bosquets sacrés des *Ngoh ni Nsongo*. Ces pratiques sont communément la conséquence

²¹⁰ D. Gadou, « Préservation de la biodiversité : les réponses des religions africaines », in, *Pratiques culturelles, la sauvegarde et la conservation de la biodiversité en Afrique de l'Ouest et du Centre*, Actes du Séminaire-Atelier de Ouagadougou (Burkina Faso), du 18 au 21 juin 2001, 2003.

²¹¹ J. Mbesse, « L'herbe et l'écorce : des armes traditionnelles en persistance ou en désuétude ? », *N'koeng*, n°2, 1991, pp. 40-41

²¹² Entretien avec Jean Ngalla, 71 ans environ, Planteur/n'hon, Mouandja le 9 mars 2020.

²¹³ Essoh, *Origine et civilisation...* p.14.

des conceptions cosmogoniques que fondent les récits mythico-historiques chez les *Ngoh ni Nsongo*²¹⁴.

L'arbre est très significatif pour les *Ngoh ni Nsongo*. Chez eux, chaque décision importante de la vie, se doit d'être matérialisée par un arbre tel un monument chargé d'histoire. Cet arbre se retrouve généralement dans les bosquets sacrés qui sont frappés de tabous²¹⁵. On peut aussi le rencontrer au lieu où une décision importante était prise si le phénomène conduisant à l'ordonnance coutumière était forain. Chez les *Ngoh ni Nsongo*, l'arbre nommé *nko 'om* au sein des villages cache généralement une histoire qui rappelle le fondement d'un acte social important. Au marché local par exemple, *nko 'om* rappelle à la communauté le jour de création du marché. Il est également évocateur de l'esprit des ancêtres qui sont incarnés dans cet arbre, ce qui suscite le sentiment que le marché est sous la protection des ancêtres chez les *Ngoh ni Nsongo*. C'est pour cette raison que les villageois pouvaient entreposer leurs marchandises sans inquiétude de ce qu'elles soient volées par un membre de la communauté²¹⁶. Par ailleurs quiconque dérobaît au marché local s'exposait aux sanctions très sévères et parfois irréversibles des ancêtres chez les *Ngoh ni Nsongo*.

Chez les *Ngoh ni Nsongo*, lorsque la famille s'étend et que le noyau familial originel s'éclate au bout de la huitième ou dixième génération généalogique, les nouveaux clans apparaissent²¹⁷. Subséquemment, pour reconnaître le nouveau clan, il faut briser rituellement le lien de sang qui naguère reliait le nouveau clan au clan mère à travers les rites conjuratoires. Ceci répond au besoin d'admettre les mariages inter-claniques, vecteur de pérennisation de la communauté. Mais aussi d'éviter l'inceste. Pour que les unions nuptiales entre le nouveau clan qui constituait naguère la famille consubstantielle soient reconnus par toute la communauté *Ngoh ni Nsongo*, les rituels d'instauration se matérialisent par le choix de *nko 'om* qui devait être planté afin de témoigner de la rupture voulu de l'alliance totémique entre l'ancien clan et le nouveau pour la prospérité de communauté *Ngoh ni Nsongo*²¹⁸. L'arbre planté à cet effet constitue la base du bosquet sacré pour le nouveau clan qui se doit de l'entourer d'autres espèces d'arbres primaires avec pour objectif de protéger *nko 'om* mais autant de préparer un sanctuaire pour les rites claniques²¹⁹. Il est dans cette perspective un totem qui requiert des restrictions d'ordres des

²¹⁴ Mbah, *Le sacrifice de...* p. 25.

²¹⁵ Entretien avec kouty Essoh, 62 ans, douanier retraité, Ekanang le 25 juillet 2020.

²¹⁶ Entretien avec Jeannette Etoh, 72 ans/ Cultivatrice, Ekanang le 25 juillet 2020.

²¹⁷ M. Godelier, *Métamorphose de la parenté*, Paris, Fayard, 2004

²¹⁸ Entretien avec Jacqueline Yaka, 78 ans, cultivatrice, Ekanang le 29 juillet 2020.

²¹⁹ A. Chevalier, « *Les bois sacrés des Noirs, sanctuaires de la nature* », *Compte Rendu de la Société de Biogéographie*, 1933, p.37.

tabous. *Ebeum* ou bosquet sacré devient dans cette perspective, un endroit de légitimation de règles traditionnelles que les *Ngoh ni Nsongo* appellent prosaïquement *mbedeuh*. Il représente également un lieu juratoire des décisions prises par la communauté ou bien par le clan.

Lorsqu'il y a un problème de sorcellerie à régler chez les *Ngoh ni Nsongo*, les personnes que la communauté *Ngoh ni Nsongo* accuse des pratiques maléfiques sont usuellement invitées à dévoiler leurs pratiques pernicieuses au sein du bosquet sacré ou *ebeum* dont les arbres témoignent de l'acte juratoire²²⁰. Après les rituels de parjure effectués, un pacte ordalique entre les gardiens de la tradition et les accusés sous l'ombrage des arbres sacrés, scelle la promesse des sorciers de se séparer de ces pratiques malfaisantes. Étant donné que le dénouement d'une sentence de droit après une faute commise par un individu est de le resocialiser chez les *Ngoh ni Nsongo*, il devint une nécessité d'empêcher des éventuelles nouvelles transgressions par l'élaboration des instruments avant-gardistes à travers le transfèrement des sanctions aux divinités par le biais des rituels juratoires appelés *n'zo'om* littéralement parole ou communément *cadi*²²¹. Ainsi le non-respect de la parole donnée au sein d'*ebeum* expose le contrevenant à des conséquences graves voire à la mort. Cela dit, les affaires traitées dans le bosquets sacrés ou *ebeum* sont assurément scellées et ont force de loi dans la communauté des *Ngoh ni Nsongo*. Ainsi le bosquet sacré peut être analysé comme un espace d'exercice du pouvoir car, il est un incubateur d'initiation des lois coutumières par les Hommes et les dieux²²².

Ebeum ou bosquet sacré bénéficie pour cela, des soins particuliers à cause de la symbolique qui le rattache à la temporalité dans l'univers *Ngoh ni Nsongo*. Dans les faits et gestes rituels de ces derniers, les bosquets sacrés représentent des marques de jonction entre le passé et le présent à cause de leur espérance de vie assez longue par rapport à celle de l'humain. Aussi le reconnaît Couderc et al., à la suite de ces termes « la longévité d'un grand chêne est trois fois celle de l'Homme mais certains peuvent vivre deux fois plus longtemps²²³ ». Pour cette raison, les *Ngoh ni Nsongo* augurent qu'*ebeum*, à travers les arbres qui les forment, verront de nombreuses générations humaines du village, du clan se réunir en leurs seins afin de prendre les décisions importantes de la communauté, sceller les alliances et favoriser la communication entre humains et puissances tutélaires mais aussi de transférer lesdits verdicts de l'ancienne à

²²⁰ C. Mbah, « *Ebeum ou bosquets sacrés ...* », p. 282

²²¹ G. Gonnin, « Traditions orales et organisation socio-politique dans une société dite sans État. Les Toura de Côte d'Ivoire », dans D. Juhe-Beaulaton et al. [éds.], *L'écriture de l'histoire en Afrique. L'oralité toujours en question*, Paris, Karthala 2013, pp. 289-302.

²²² S. Fomin, "Royal Residences and Sacred Forests in Western Cameroon: The Intersection of Secular and Spiritual Authority", *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, n°2, 3, 2008, pp.391-407.

²²³ P. Mille et al., « Les bois et les objets composites (bois-métal) de la fouille du parking Anatole France à Tours (Indre-et-Loire) », *Revue Archéologique du Centre de la France*, FERACF, vol 53, 2014, p. 48.

la jeune génération à travers les traditions orales et les coutumes. Les arbres de ce point de vue symbolique, deviennent des témoins intergénérationnels mais aussi des serre-joints entre les Hommes, les esprits tutélaires et les ancêtres souterrains à travers leurs racines²²⁴. Cette conception des bosquets sacrés ou bien des arbres suscite chez les *Ngoh ni Nsongo*, un profond sentiment de respect vis-à-vis d'eux. Le renom communautaire des arbres dans l'univers *Ngoh ni Nsongo* justifie de ce fait, l'observation des comportements spontanés attachés aux interdits liés aux bosquets sacrés mais également aux décisions qui en découlent. La contravention à ces tabous, interdits et non-respect des décisions qui en ressortent dirigent assurément les dissidents à la malédiction des dieux et éventuellement à l'anathème communautaire.

Des restrictions coutumières allant de la coupe des arbres à la consommation des fruits issues des bosquets sacrés les ont depuis toujours épargné des péripéties liées aux activités anthropiques chez les *Ngoh ni Nsongo*. Ces tabous mythiques vis-à-vis des bosquets sacrés font admettre à François Kabasélé Lumbala cité par Dakouri Gadou, que l'arbre fait partie de l'existence humaine « qui prend racine dans la terre profonde des ancêtres, et qui s'épanouit dans la tige et les feuilles [...] reliant ainsi l'au-delà et l'ici-bas²²⁵ ». De ce point de vue, le bosquet sacré ou *ebeum* se transforme purement en forêt humanisée au regard des interdits et la charge symbolique de l'arbre chez les *Ngoh ni Nsongo*. Dans le souci de diffuser les tabous et permettre aux populations de s'imprégner des conséquences désastreuses quant à la transgression des principes normaux de sauvegarde des bosquets sacrés, la tradition orale s'est dressée comme le véhicule de sensibilisation chez les *Ngoh ni Nsongo*. Dans la société *Ngoh ni Nsongo*, les contes, légendes et les récits mythiques meublent le quotidien des Hommes. Allant des jeux d'enfants aux partages d'un repas familial, les « histoires à raconter » font très souvent état de nombreuses sanctions encourues par les insubordonnés aux tabous en liaison avec les bosquets sacrés ou *ebeum*. Les conséquences graves mentionnées dans ces récits mythiques consolident davantage la crainte et le respect des interdits en accord avec la préservation des bosquets sacrés ou *ebeum* chez les populations *Ngoh ni Nsongo*.

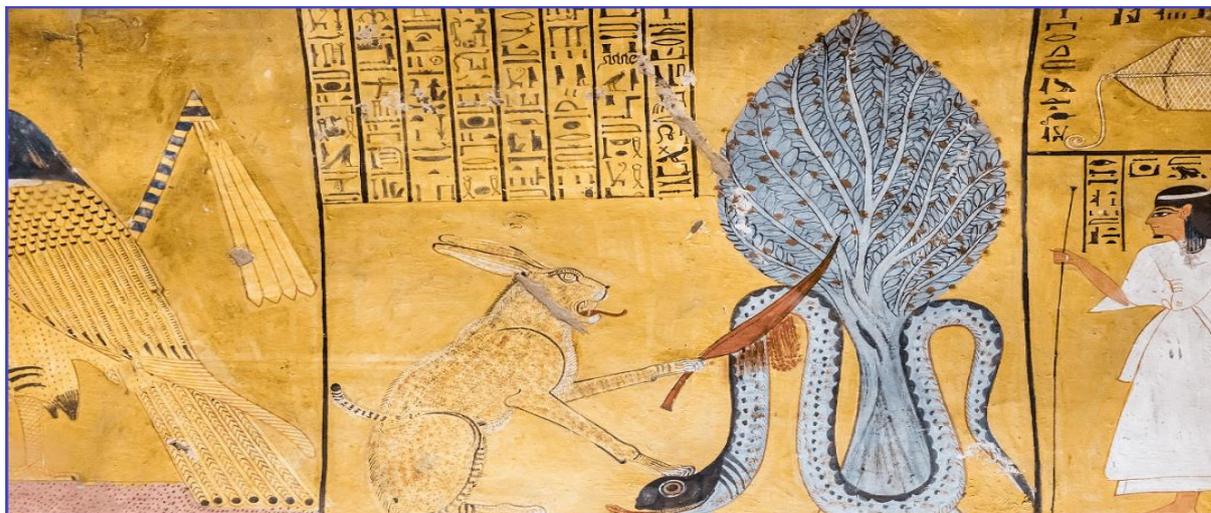
Chez les anciens Egyptiens, la vénération des arbres était répandue sous diverses formes le long de la vallée du Nil et l'on pensait que de nombreuses divinités étaient nées d'une plante : Horus de l'acacia, Ra du sycomore, Wepwawet du tamaris. Par ailleurs, les mythes égyptiens anciens placent très souvent l'arbre au centre des récits en tant qu'acteurs essentiels. C'est le cas d'une version du Mythe de Ogdoade d'Hermopolis. Il précise que le monde jaillit des flots de

²²⁴ Zahan, *Religion, spiritualité...*, p. 85.

²²⁵ Gadou, « *Préservation de la ...* », p.54

l'océan primordial, le Noun, sous la forme d'œuf cosmique qui précède l'existence du monde²²⁶. Un jour émergea soudain du Noun, une colline primordiale sur laquelle poussa un arbre²²⁷. Dans certaines versions, il s'agit d'une fleur de lotus  šm^s ²²⁸. Dès lors, la vie émergea et l'Arbre fut considéré comme son créateur. C'est donc à partir de cette source de vie que le monde fut créé. Il est né de la butte sacrée. Ses branches se sont étendues et soutiennent depuis lors la voûte céleste composée d'étoiles et de planètes. Ses racines, quant à elles, s'enfoncent dans l'abîme aquatique et s'ancrent toujours plus. Le tronc de l'Arbre représente le pilier du Monde, le centre de l'univers²²⁹ C'est alors « l'Arbre de vie²³⁰ » pour reprendre Linda Chapon. Il est intéressant de noter que chez les anciens Egyptiens, l'arbre de vie avait déjà cette symbolique d'équilibre entre les énergies du ciel et de la Terre. On retrouve les trois pôles principaux : Les racines, le tronc et les branches, formant un ensemble stable et équilibré. L'Arbre de Vie de la mythologie égyptienne ancienne est par la suite menacé par le serpent Apophis. Heureusement, la déesse chatte Bastet est toujours présente pour défendre l'Arbre²³¹ (phot n° 56).

Photo n° 57: Bastet repousse le serpent Apophis qui incarne le mal originel



Source : <https://www.arbre-de-vie-boutique.com/blogs/blog-arbre-de-vie/arbre-de-vie-egyptien>, consulté le 23 octobre 2020.

²²⁶ C. Zivie-Coche, « L'ogdoade d'Hermopolis à Thèbes et ailleurs ou l'invention d'un mythe », *Egitto e Vicino Oriente*, Vol. 39, 2016, pp. 57-90, <https://www.jstor.org/stable/26490805>, consulté le 12 janvier 2021.

²²⁷ N. Guilhou et J. Peyré, *La mythologie égyptienne*, Paris, Marabout, 2006, pp. 36-37

²²⁸ C. Desroches-Noblecourt, *Le fabuleux héritage de l'Égypte*, Paris, Télémaque, 2004

²²⁹ V. Fineschi et al., « Nymphaea cults in ancient Egypt and the New World : a lesson in empirical pharmacology », *Journal of the royal society of medicine*, vol. 97, n° 2, 2004, p. 84-85

²³⁰ L. Chapon, « Une possible représentation de l'arbre jšd dans le temple de Millions d'Années de Thoutmosis III à Thèbes-Ouest », *BIFAO*, n° 116, 2017, URL : <http://journals.openedition.org/bifao/299>, consulté le 24 janvier 2021.

²³¹ M. Broze, « Le chat, le serpent et l'arbre ished (chapitre 17 du Livre des Morts) », in, L. Delvaud et E. Warmenbol (éd.), *Les divins chats d'Égypte : un air subtil, un dangereux parfum*, Louvain, 1991, pp. 109-115

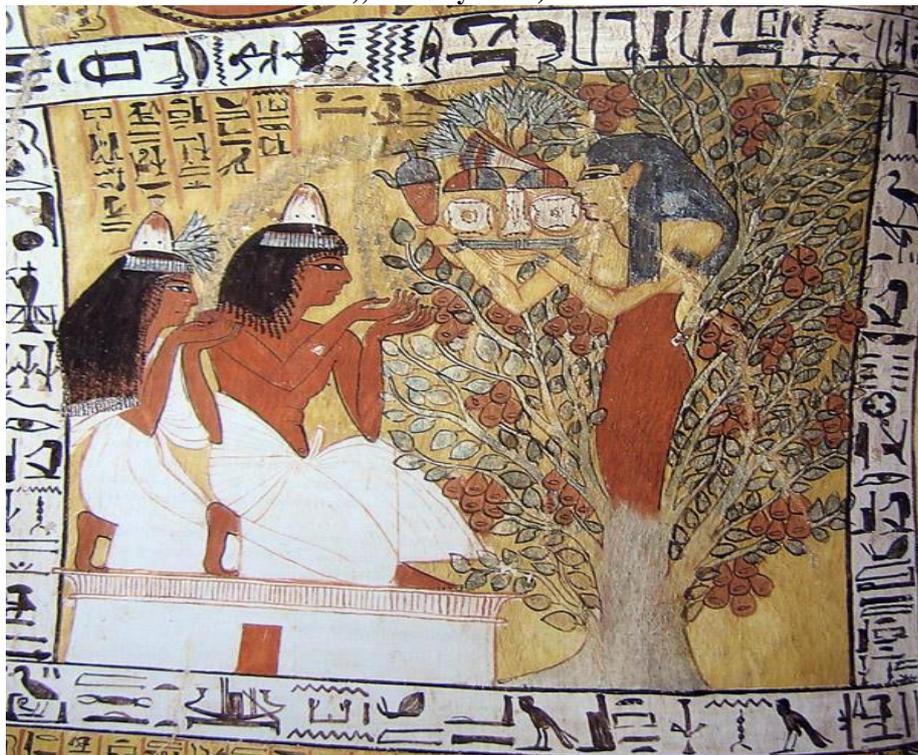
Le mythe d'Osiris offre par ailleurs un récit intéressant. Celui-ci met en scène l'arbre, Osiris et Isis. Il relate qu'après la mort d'Osiris par Seth, sa dépouille fut jetée dans les eaux du Nil qui vont l'emporter jusqu'à Byblos. Pour retrouver la dépouille de son mari, Isis, l'épouse, se mit à la quête du cadavre de son époux qui avait vogué jusque sur les côtes phéniciennes pour échouer au pied d'un tamaris²³². Au fur et à mesure que le temps passait, l'arbre quant à lui poussait également. Au fil du temps, il enfermait Osiris dans son tronc. Quand il fut enfermé dans le tronc du tamaris, il devint métaphoriquement un avec l'arbre. Et ce dernier va entrer dans la pensée égyptienne ancienne pour devenir le pilier terrestre du lien entre les mondes d'ici-bas et de l'au-delà. Par ricochet, il devint une divinité féminine. Bienveillants sur la terre, les arbres le sont devenus depuis l'avènement du culte d'Osiris dans l'au-delà²³³. La Déesse-Arbre entité divine exclusivement féminine est représentée comme la gardienne des portes de l'au-delà. Elle se manifeste par l'intermédiaire d'un arbre et en particulier d'un sycomore qui apparaît dans l'iconographie funéraire au début du Nouvel Empire (photo n° 57). L'étude iconographique des différents modes de représentation de cette déesse mi-femme, mi-arbre permet de découvrir ses différentes fonctions ; au rang de celles-ci, la plus importante est de permettre au défunt de passer du statut de mort à celui de bienheureux parmi les dieux²³⁴. Il s'agit donc d'une déesse-mère au même titre qu'Isis, Nout ou Hathor ; les trois grandes déesses du panthéon égyptien, auxquelles elle s'identifie parfois.

²³² P. Koemoth, *Osiris et les arbres : Contribution à l'étude des arbres sacrés de l'Égypte ancienne*, coll. « Ægyptiaca Leodiensia 3 », Liège, 1994

²³³ L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris au 1er millénaire av. J.-C. : Table ronde Internationale-Lyon-2005*, Le Caire, IFAO, 2010.

²³⁴ S. C. Llerda, « El árbol Ished en la iconografía real : tres escenas de Rameses IV legitimando su ascenso al trono », *Aula Orientalis* n° 21, 2003, pp. 193-204.

Photo n° 58: "La déesse-arbre Nout, la grande". Elle fait corps avec un sycomore dans lequel ses jambes se fondent harmonieusement. Sennedjem et son épouse lui font des offrandes (tombe de Sennedjem (TT 1), XIXe dynastie)



Source : <https://egyptophile.blogspot.com/2017/01/le-sycomore-figuier-des-pharaons-arbre.html> consulté le 24 janvier 2021

Dans le même ordre d'idées, l'on retrouve dans la tombe thébaine de Panehsy (TT 16), la représentation d'un sycomore d'où émerge la déesse Nout versant une libation d'eau vivifiante pour un défunt agenouillé. Aussi, dans la tombe d'Ouserhat (TT 51), une peinture représente la rencontre entre le(s) défunt(s) et Nout sous sa forme de déesse du sycomore. Dans la tombe de Thoutmôsis III (KV 34), Isis est représentée comme un arbre aux branches musclées (un sycomore), donnant le sein au pharaon défunt (photo n° 58).

Photo n° 59: La Déesse-Arbre (un sycomore), donnant le sein au pharaon défunt (Tombe de Thoutmosis III)



Source : <https://egyptophile.blogspot.com/2017/01/le-sycomore-figuier-des-pharaons-arbre.html> consulté le 24 janvier 2021

En somme, l'on peut dire avec Jean-Pierre Corteggiani que le sycomore

[Le sycomore] occupe une place importante dans le monde des morts et dans celui des dieux. [...] Il a des liens si étroits avec certaines divinités féminines que l'on peut parler d'une déesse-arbre [...] identifiée essentiellement à Nout, mais aussi à Hathor, à Isis, à Nephthys ou à Neith, sans qu'il soit possible, quand elles ne sont pas désignées par leur nom, de savoir laquelle de celles-ci se cache derrière des épithètes telle que "la Dame du sycomore", "Celle qui nourrit" ou "protège son maître"²³⁵

Par-delà leurs représentations divines dans l'Égypte, le sycomore, le tamaris et la lotus sont entourés d'une forte charge symbolique qui fait d'eux des arbres totem. Mémoire mythique des événements dans lesquels ils ont joué un rôle indispensable sans laquelle aucune vie n'aurait existé. Raison pour laquelle ils sont divinisés et/ou totémisés dans les conceptions funéraires et religieuses comme ce fut le cas des animaux chez les anciens Égyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*.

2- La zoolâtrie dans la pensée juridique des anciens Égyptiens et des *Ngoh ni*

Nsongo

La religion avait une place très importante dans l'Égypte antique. Tout s'expliquait à partir d'elle. Les cultes dédiés aux dieux rythmaient le quotidien à travers les croyances. Celles-ci laissaient une grande place à la représentation des animaux en tant qu'entités divines. D'ailleurs Hérodote reconnaît que dès la préhistoire, la plupart des animaux vivant dans l'Égypte antique furent sacralisés. Ils étaient considérés comme incarnations vivantes de principes divins et furent même associés à des divinités²³⁶. On honorait à travers eux, la puissance qu'ils incarnent ou les dieux qui prenaient leur forme. C'est ce qui a conduit plusieurs temples à élever, dans les enclos, des animaux sacrés en rapport avec les dieux qui y étaient vénérés. Aussi les animaux morts (du moins, les plus importants) avaient droit à une momification et à un enterrement cérémonial. De ce fait tous les animaux divinisés (noms dans lesquels ils étaient sacralisés) étaient interdits de manducation ou consommation car entourés des tabous religieux. Toutefois, d'autres circonstances liées aux épisodes mythologiques révèlent des interdits qui se déclinent d'ordre totémiques. C'est le cas des interdits alimentaires du poisson en mémoire au phallus d'Osiris qui avait été mangé par ces derniers²³⁷.

Chez les *Ngoh ni Nsongo*, l'être humain et l'animal ont toujours cohabité. De ce fait, une certaine vénération du pouvoir animal naquît. Celle-ci, avec les mythes et religion ancestrales ont contribué à placer les animaux au centre des faits et gestes rituels. Ils deviennent dans cette perspective des protecteurs, des symboles ou encore des guides mieux des totems. De ce fait,

²³⁵ J.-P. Corteggiani, *L'Égypte ancienne et ses dieux*, Paris, éditions Fayard, 2007, p74

²³⁶ F. Dunand et R. Lichtenberg, « L'animal, image vivante du dieu », in F. Dunand et R. Lichtenberg, *Des animaux et des hommes. Une symbiose égyptienne*, Monaco, Paris, Éditions du Rocher, 2005, p. 149-164.

²³⁷ P. Grandet, *Les contes de l'Égypte antique*, Paris, Hachette, 1998, p.102.

tous les clans *Ngoh ni Nsongo* ont dû rechercher assidûment la protection des animaux dont ils ont fait totems. Ainsi, chaque clan possède un blason totémique du règne animal auquel il se réfère et s'identifie. Dans cette perspective, l'animal totem devient le symbole clanique qui fait apparaître de tabous et interdits auquel se soumettent tous les hommes qui réclament un lien totémique avec l'animal du clan²³⁸. Cet ensemble d'interdits anime la vie en société et contribuent à la cohésion du clan. Dans certains clans, l'animal totem protège les membres du clan, mais convie aussi au respect du tabou de l'inceste qui recommande une interdiction des relations sexuelles entre les différents membres appartenant au clan²³⁹. Le totem est dans cette perspective l'un des pivots de la vie religieuse et juridique chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. Il fonde les interdits qui encadrent le quotidien des Hommes et dont le non-respect conduit aux courroux des ancêtres et des dieux. Il tire son origine des alliances et protections qu'accordaient les animaux, les arbres ou les esprits à nos aïeux dans certaines difficultés (Osiris et l'arbre, Ngoh le léopard par exemple).

Du chapitre qui s'achève, l'on retient que la nomenclature des acteurs de la justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* doit se faire en fonction de la vision dualiste du monde chez ces deux peuples. D'un côté, le monde invisible dans lequel les acteurs sont Dieu créateur Atoum et *Son-Meyemeuh* respectivement chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. Ceux-ci sont directement suivis des dieux secondaires *ntrw* et des ancêtres *O-yemeuh* et puis les esprits tutélaires au rang desquels les génies. Ces acteurs divins agissent dans le cadre de la justice à travers les lois coutumières aux seins desquelles ils se placent en tant que concepteurs et hérauts gardiens. Ils veillent à leurs respects et sanctionnent les contrevenants. À côté de ceux-ci, viennent les acteurs du monde visibles avec lesquels ils agissent en synergie pour le maintien de l'équilibre socio-cosmique. Ils sont des humains donc Pharaon et *Sor-Mbeuh Mouankoum* sont des hauts personnages de la justice chez les *Kmtyw* et les *Ngoh ni Nsongo*. Ils sont ceux qui veillent scrupuleusement au respect des lois imminentes (d'ordre divin chez les anciens Egyptiens et d'ordre coutumier chez les *Ngoh ni Nsongo*). Ils sont accompagnés par les juges, substituts et auxiliaires de justice dans leur mission de maintenir juste l'équilibre socio-cosmique. Ce sont les juges et assimilés des cours de justice territoriales (circonscriptions administratives chez les *kmtyw* et les cours de justice claniques et/ou villageoises chez les *Ngoh ni Nsongo*). Après ces derniers viennent les devins et prêtres qui jouent un rôle indispensable dans la justice à travers les procédés de divination. Les acteurs

²³⁸ Entretien avec Essongue Zébazé, 62ans N'hon et Nkoum, Mouandja le 24 Juillet 2020

²³⁹ Entretien avec Serge Matou, 41 ans, Planteur/N'hon, Mouamenam le 12 février 2019.

humains de la justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* sont usuellement aidés par d'autres acteurs vivants desquels, les animaux et végétaux dont les actes de justice se justifient à travers le phénomène de totem qui, comme les acteurs humains, divins ou/et ancestraux impulsent manifestement les tabous et interdits qui contribuent à l'épanouissement des Hommes en sociétés mais aussi à la stabilité des dieux, mieux de l'équilibre socio-cosmique. Aussi, dans le souci réel de maintenir ledit équilibre, bien de mécanismes juridico-rituels au sein desquels les animaux jouent un rôle indispensable sont mis en place chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*. Ce qui emmène au chapitre suivant d'interroger le rôle de l'animal dans les divinations et les ordalies chez les anciens Egyptiens et le *Ngoh ni Nsongo*.

CHAPITRE IV : L'ANIMAL DANS LA DESIGNATION DU COUPABLE DANS LE SYSTEME JUDICIAIRE DES ANCIENS EGYPTIENS ET *NGOH NI NSONGO*

Une société ne peut vivre ou évoluer sans conflits car le respect des lois et règlements du groupe par chacun et par tous n'est pas toujours la chose la mieux partagée. A en croire Héraclite d'Ephèse, le progrès n'est possible sans les conflits¹. Autrement dit, les conflits, quoique négatifs, peuvent être des occasions pour corriger les manquements communautaires. Même si ces antagonismes sont inhérents à la nature humaine, il convient de mentionner que rester sans les résoudre est de nature à dégrader les relations humaines qui exposent les individus à s'autodétruire et partant, toute la société. Le conflit est donc un mal qui doit être exorcisé². Il advient quand une personne offense une autre ou quand elle viole les lois sociales. C'est pourquoi les sociétés africaines en général, égyptienne ancienne et *Ngeh ni Nsongo* en particulier ont mis sur pied des mécanismes juridiques pour juger les personnes en conflit entre elles ou avec les règles sociales pour les sauver du gouffre et par conséquent la société elle-même. Cette logique demeure l'un des fondements du choix des mécanismes qui intègrent les animaux dans le rendu de la justice des hommes pour ce qui est de sa dimension « terrestre ». Par ailleurs, les anciens Egyptiens et les *Ngeh ni Nsongo* n'avaient jamais envisagé de par leur conception du monde, se passer des forces invisibles et des divinités dans le rendu de la justice afin d'établir une justice complète. Ceci était la conséquence de la hantise selon laquelle, la justice avec les divinités était sans faille et rassurante aux dires de nos informateurs Zaché Mbé du village Ekanang du Canton Mbo³ et de Thomas Massango du village Mekoume du canton Mouamenam⁴. Pour ce faire, les anciens Egyptiens et *Ngeh ni Nsongo* avaient opté pour des méthodes de recherche de la vérité à travers les divinations et ordalies quand l'humaine justice ne pouvait trancher en l'absence de preuves dites rationnelles. D'ailleurs, les sentences de la justice restent fiables chez les *Kmtyw* et les *Ngeh ni Nsongo* lorsque les preuves de la culpabilité ou d'innocence sont établies par les voies mystiques et magiques. Par le biais de ces procédés, l'humain se situe désormais à la croisée des mondes visible et invisible. Il se place au lieu où

¹ R. Untereiner, « À propos d'une interprétation d'Héraclite d'Ephèse par Aurobindo », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé : Lettres d'humanité*, n°15, décembre 1956. pp. 41-54, en ligne, www.persee.fr/doc/bude_1247-6862_1956_num_15_4_4156, consulté le 14 avril 2021.

² T. Bah, « Les mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits en Afrique noire », in, *Les fondements endogènes d'une culture de la paix en Afrique*, Paris, UNESCO, 1999.

³ Entretien avec Zaché Mbé, 82 ans, Planteur, Notable chefferie d'Ekanang, Ekanang le 20 mars 2020.

⁴ Entretien avec Thomas Massango, 75 ans, Planteur, Mekoume le 12 février 2020.

nature cosmique et nature humaine se mettent en synergie pour rendre justice. Il devient aussi le moment où le rituel mystico-mythique met en relation la créature avec son créateur ; l'humain et le divin ; la parole et les ancêtres à travers l'animal. À partir de ce point de vue, il devient loisible de présenter le rôle socio-juridique de l'animal dans l'art divinatoire, les ordalies, bien après avoir présenté et élucidé le cadre de discussion ou de la palabre qui précède les consultations oraculaires et les épreuves ordaliques.

I- LA PALABRE COMME PROCÉDE INITIAL DE RECHERCHE DU COUPABLE CHEZ LES *NGOH NI NSONGO* ET LES ANCIENS EGYPTIENS COMME CADRE DE JUSTICE

La palabre vient du mot espagnol *palabra* qui signifie parole. L'expression pour rendre le mot palabre en langue égyptienne ancienne est d'après le Papyrus Abbott, la locution  *mt 3pt- ḥb n njwt* « les grandes assises du clan, de la ville ou du village⁵ ». Chez les *Ngoh ni Nsongo*, *Nkoma* sert à désigner la palabre. Il désigne un forum qui permet aux membres de la communauté de débattre des questions importantes de la société. Toute personne qui observe pour la première fois le déroulement d'un Conseil traditionnel dans un village *Ngoh ni Nsongo* pourrait avoir l'impression d'assister à une discussion agressive, vide de sens et sans fondement logique⁶. C'est cette observation qui a sûrement inspirée la définition du dictionnaire Le Robert qui entend par palabre, « une conférence avec des indigènes dans les pays exotiques⁷ », « discussions interminables et oiseuses, discours qui accompagnent les négociations avec les chefs en Afrique noire⁸ », « pourparlers avec des autorités indigènes⁹ », « présents faits à un roi noir des côtes africaines pour concilier ses bonnes grâces¹⁰ » ou encore « conférence avec un chef noir ou des Noirs entre eux¹¹ ». La complexité de cette définition péjorative, méprisante et confuse démontre à merveille la difficulté qu'il y a de chercher à rendre le mot palabre avec précision. Les Négro-Africains considèrent la palabre comme une institution très complexe qui règle la vie sociale et communautaire. Cette notion est tellement ancrée dans la vie de l'individu négro-africain qu'il est singulièrement difficile de lui trouver une véritable définition. L'on peut néanmoins retenir la définition donnée par le congolais

⁵ O. Beaugard, « La justice et les tribunaux dans l'ancienne Egypte » in, *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, IV^o Série. Tome 1, 1890. pp. 716-73

⁶ Entretien avec David Etindélé, 64 ans environ, Planteur, Mouandja le 2 mai 2020.

⁷ « Palabre », in, *Dictionnaire Le Robert en ligne*, <https://dictionnaire.lerobert.com/>, consulté le 20 février 2021.

⁸ Ibid.

⁹ Ibid.

¹⁰ Ibid.

¹¹ Ibid.

Espérance-François Bulayumi. Pour lui, la « palabre, dans laquelle interviennent les rites, élève une digue contre les chaos et repousse le hasard. Son importance est multidimensionnelle, sociale, cognitive et pédagogique, organisatrice et juridique¹² ». Il revient dans cette perspective de Bulayumi de présenter les principes, la dimension, l'aura spirituelle et le déroulement de la palabre chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*.

A- LES PRINCIPES DE LA PALABRE DANS L'UNIVERS ANCIEN EGYPTIEN ET *NGOH NI NSONGO*

Pour le bon déroulement de la palabre dans l'univers négro-africain en général, chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo* en particulier, quatre principes sont requis sous réserve de la participation de tout le monde. Ainsi, quatre termes en donnent l'idée essentielle en négro-culture en général : la prédisposition, le principe d'équité en lieu neutre ; la présence du tiers et le principe sacro-saint.

1- La prédisposition

Chez les peuples de la vallée du Nil, les tribunaux des communautés villageoises appelés *seru* rendaient la justice sous les formes de la palabre. C'est le cas avec les *Ngoh ni Nsongo* qui recouraient habituellement aux palabres pour juger les différends au niveau des *Nje'eh* ou *pe'eh ngweh*. Fondamentalement, la première étape des palabres consistait à identifier le problème qui requérait la justice. Pour la plupart des temps, c'était des conflits de proximité qui, le plus souvent, sont d'ordre familial ou de voisinage. Ils peuvent être consécutifs à des atteintes aux biens et aux personnes. C'est généralement le fait que deux frères, deux voisins ou deux groupes de personnes se haïssent à la suite d'un vol, d'un mouchardage non fondé, etc. Ils pouvaient être dû aux conflits de leaderships ayant trait à la légitimité politique au niveau local. Les conflits liés à l'usurpation du pouvoir et/ou à la mauvaise conduite des agents des décisions, les conflits fonciers. L'exemple de gestion des conflits relatives au foncier par une instance venue des communautés elles-mêmes, dans l'Egypte antique, est mentionné par Henri Sottas¹³ et

Aristide Emile Théodorides¹⁴ qui font ressortir le pouvoir de stabilisation des  *qnbt* (qenbet) ;  *djdjt* (*djadjat*) et  *srw Seru* dans les conflits d'ordres fonciers et leurs fonctions notariales à cet effet. Dans cette perspective, l'on recherchait et

¹² E-F. Bulayumi, *Congo 2000 : Fin du temps ou nouvelle naissance*, Plôchl, 1999, p. 36.

¹³ H. Sottas, *Etude critique sur un acte de vente immobilière du temps des pyramides*, Paris 1913, p. 14

¹⁴ A. Théodorides, « L'acte (?) de vente d'Ancien Empire (26e siècle av. J.-C.) », *RIDA*, XXVI, 1979, pp. 31-85.

mobilisait les mécanismes susceptibles de gérer et contenir lesdits conflits. Ainsi, le mécanisme de gestion par les palabres était l'une des voies majestueuses pour les sociétés Égyptienne ancienne et les *Ngoh ni Nsongo* où l'oralité était le fondement de tout acte social. Dans cette perspective, soit un des concernés ou des tierces personnes saisissaient le tribunal afin de soumettre le problème aux personnes habilités à gérer afin les trancher et aboutir à une fin. Par conséquent, il fallait passer à la seconde étape qui est l'instruction de l'affaire au tribunal ou à la cour de justice.

Chez les anciens Égyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, toute instruction commencent par la cour de justice de « premier degré ou inférieure », notamment  *srw (Seru)*¹⁵ ou *Njeé'eh*. Pour cela, la personne ayant identifié le problème ou la communauté saisit le chef de la communauté, du clan ou de famille. Il est judicieux de rappeler que ces derniers étaient exclusivement habilités à juger les affaires courantes comme les vols ; adultères ; impayés ; disputes de voisinage ; les litiges entre particuliers etc. Les affaires liées aux crimes étaient portées à *quenbet* et *Grand quenbet*.

Chez les *kmtyw*, il s'agissait du doyen d'âge parmi les  *jrwrw (irourou)* ou vieillards. Celui-ci était appelé  *im3h (imaq)* ; le vénérable. L'instruction de toute action criminelle soumise à l'autorité compétente était par la suite confiée à des assesseurs jurés, désignés par la dénomination officielle de  *rtww, (rotouou)* au  *qnbt (qenbet)* et les anciens  *jrwrw (irourou)* au Seru ; c'est-à-dire vérificateurs. Ces derniers se consultaient, échangeaient des arguments et tentaient de trouver dans le passé des exemples qui permettraient de dénouer la crise. C'est sur la base des faits de jurisprudence par eux constatés et trouvés qu'ils déterminaient une date de convocation de la communauté avec les personnes en conflit entre-elles ou avec l'interdit et leurs chefs d'accusations. Le passé était pour eux un répertoire de décisions qui leur fournissait une sorte de jurisprudence¹⁶. Le Papyrus judiciaire de Turin fournit le témoignage d'une commission *ad hoc* de justice instituée par Ramsès III, pour juger les prévenus compromis dans une conspiration de palais. Les juges et la

¹⁵ C. Cardoso. « Les communautés villageoises dans l'Égypte ancienne », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 12, 1986, pp. 9-31, URL, www.persee.fr/doc/dha_0755-7256_1986_num_12_1_1706, consulté le 20 octobre 2020

¹⁶ A. Philip-Stéphan, *Dire le droit en Égypte pharaonique. Contribution à l'étude des structures et mécanismes juridictionnels jusqu'au Nouvel Empire*, Bruxelles, Éditions Safran [Connaissance de l'Égypte Ancienne, 9], 2008, p. 19-59

structure de la commission s'apparentait aux arbres à palabres en Afrique noire¹⁷. Les juges étaient choisis parmi les anciens, notamment douze membres qui, dès l'ouverture des séances, se divisent en deux sections.

La manière d'introduire l'affaire auprès des tribunaux en anciens Egyptiens était assez analogue avec la procédure des *Ngoh ni Nsongo*. À la suite du constat d'un problème qui oppose deux individus, deux groupes de personnes, l'un des concernés du problème ou des personnes tierces saisissaient le doyen d'âge afin que des résolutions puissent être prises. Celui-ci s'appelait *So'or-mbeuh* dans le cadre familial ou *Sa'an Mbo'oh* quand le problème concernait le clan. Lorsque le problème lui était soumis, il convoquait aussitôt les membres de la famille pour le résoudre. Dans certains cas, *So'or-Mbeuh* ou *Sa'an Mbo'oh* engageait les oncles et les autres membres du clan du rang de notable¹⁸. C'est-à-dire les chefs de différentes familles qui constituent le clan afin de s'enquérir du problème et trouver collégalement les voies et moyens pour le résoudre.

Pendant la durée de ces assises, les anciens choisissaient un ou plusieurs modérateurs. Ils étaient généralement des personnes qui savaient manipuler la parole, utiliser les proverbes et des adages en plus de la connaissance des traditions et coutumes. Ils étaient appelés *Nkoum* ou le mandataire chez les *Ngoh ni Nsongo*. Chez les anciens Egyptiens, la personne désignée

pour les interrogations était  *h3^c p3 wr n niwt* (*haa-pa-our-en-nwt*) comme le précise bel et bien le papyrus Abbott¹⁹. Thierno Mouctar Bah les qualifie de « faiseurs de paix ²⁰» de par leurs qualités exceptionnelles en termes de sagesse, de pertinence, d'éloquence, de patience, de neutralité et de finesse d'esprit pour reprendre Edouard Matoko²¹.

Dans certains cas, un temps leur était donné pour que, par ruse ou par expérience, ils arrivent à recueillir discrètement ou subtilement les informations des deux côtés. En réalité, comme le souligne Mamadou Dia cité par Eric Fottorino et al., « en Afrique noire, le juge traditionnel cherche davantage à rapprocher les points de vue qu'à trancher ²²». Ces juges parmi

¹⁷ M. Trapani, *La dévolution des fonctions en Egypte pharaonique : étude critique de la documentation disponible*, Londres, Golden House Publications, 2015, p. 22

¹⁸ Entretien avec Richard Ngoulla, 72 ans environ, Notable du village Ngal-Mbo, Ngal-Mbo le 10 juillet 2020.

¹⁹ "The Abbott Papyrus," The British Museum, <https://www.britishmuseum.org/explore/highlights/>, consulté le 20 mars 2020.

²⁰ T. Bah. « Guerre, pouvoir et société dans l'Afrique précoloniale », Thèse de Doctorat d'Etat ès lettres à l'Université de Paris-Sorbone, 1985, p. 79.

²¹ E. Matoko (dir), *Les fondements endogènes d'une culture de la paix en Afrique : Mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits*, Paris, Unesco, 1999, p. 5.

²² E. Fottorino et al., *Besoin d'Afrique*, Paris, Fayard, 1993, p.315.

les anciens chez les anciens Egyptiens ou les notables chez les *Ngoh ni Nsongo* étaient des représentants des communautés villageoises, claniques, lignagères, ethniques. Ils étaient dûment désignés et mandatés, en fonction de leur intégrité intellectuelle et morale puisqu'ils avaient la lourde responsabilité de garantir l'équité pendant les jours de palabres.

2- Le lieu et temps de palabre

La dimension spatio-temporelle était très importante pour la tenue des palabres. Pour cela, les lieux des palabres étaient généralement fixés aux frontières quand les communautés étaient en conflit. Ces repères spatio-temporels étaient particulièrement valorisés dans le cadre des palabres chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* parce que le lieu où se déroulait la cérémonie de la palabre devenait symboliquement un condensateur socio-cosmique. Un endroit où les entités invisibles ou divines se rencontraient. Chez les anciens Egyptiens, ces lieux étaient dans certains cas à proximité des temples comme le précise Gratien-Michel Ollivier Beauregard, « en Egypte et aux temps pharaoniques, la justice criminelle s'exerçait, au nom du roi, par des magistrats qui, rassemblés à cet effet dans le voisinage immédiat d'un temple, délibéraient publiquement, l'accusé ou les accusés présents²³ ». Le Papyrus Abbott, apporte d'autres informations quant aux lieux où siégeait exactement l'assemblée des magistrats. Aussi précise-t-il que sous le règne du pharaon Amenhotep III (XIV^e siècle avant notre ère), c'est

entre les colosses de Memnon (photo n° 59) et près des stèles  *wby pr.w* (*oubouy perou*), du temple  *Nḥb- M3⁶.t-r3* (*Nekheb-Maât-Rê*) ou l'aménophium²⁴ situé à Thèbes, sur la rive ouest du Nil, face à Louxor²⁵ que se tenaient les grandes assises. Elles se tenaient également à la porte d'adoration de  *wbw wir-pr*, (*oubou oui-per*) et des  *r3khyw* (*Rekhiou*). Ces lieux se retrouvaient près des temples égyptiens en croire Barry Kemp ²⁶.

²³ O. Beauregard, « La justice et les tribunaux dans l'ancienne Egypte », *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, IV^o Série, Tome 1, 1890, p.732;

²⁴ L'Aménophium est un gigantesque temple funéraire que fit édifier le pharaon Amenhotep III (XIV^e siècle avant notre ère) face à Louxor

²⁵ J. Capart et El Kab, *Fouilles en Égypte, Impressions et souvenirs*, Bruxelles, Association égyptologique Reine Élisabeth, 1946, p. 5.

²⁶ B. Kemp, « Temple and town in ancient Egypt », in, P. Ucko et al. (eds.), *Man, settlement and urbanism*, Londres 1972, pp. 670-672.

Photo n° 60: Les colosses de Memnon du temple d'Amenhotep III à Louxor



Source : Crédit photo Steve Cameron, <https://archeoblogue.com/>, consulté le 20 mars 2021

Chez les *Ngoh ni Nsongo*, le lieu des palabres est généralement choisi par les sages et les anciens pour une durée déterminée pour ce qui est des palabres foraines. Cependant lorsque la palabre n'était pas la gestion d'un conflit entre deux individus ou deux groupes de personnes, mais plutôt de régler les questions importantes de la société, le choix du lieu à palabre était porté à *ebeum* ou bosquet sacré. C'est l'exemple des différends qui opposent les humains aux entités invisibles notamment, les problèmes liés aux malheurs répétés (mauvaises récoltes, maladies graves ou récurrentes, stérilité, morts précoces, accidents...) ²⁷. Les juridictions habiletés à gérer de tels types de problèmes sont *péeh ngweh* et *Koupé*. Ces deux types de juridictions siègent généralement en lieu où se cristallisent les entités divines et ancestrales ²⁸. C'est généralement dans les grottes, au bord des lacs Manengouba et dans les forêts sacrées. La croyance selon laquelle ces lieux sacrés sont habités par des forces mystiques et divines reste l'un des mobiles qui président aux choix des endroits sacrés chez les *Ngoh ni Nsongo* et les temples chez les anciens Egyptiens comme lieux de recueillement des populations en temps de palabre. Pour des palabres foraines, il revenait aux vieux et aux sages de choisir le lieu et la date à la suite d'une décision consensuelle ²⁹. Le rendez-vous en ces lieux et temps était toujours

²⁷ Entretien avec Tewel Ekoum, 54 ans, notable village Nyambang, Nyambang le 10 juillet 2020.

²⁸ C. Mbah, « Ebeum ou bosquets sacrés chez les Mbo du Cameroun, une heuristique de sauvegarde des écosystèmes forestiers », *JGHES* (Journal Gabonais d'Histoire économique et sociale), n°7, Décembre 2020, pp. 275-292

²⁹ Entretien avec Raphael Eweck, Ancien Préfet/ Notable Sanzo, Nkongssamba le 16 juillet 2020.

communiqué par la voie de *So'or Mbeuh Mouankoum*. Par ailleurs, le jour des assises du *Koupé*, lieu sacré des *Ngoh ni Nsongo* reste toujours inconnus de tous. C'est un secret que seuls les grands initiés détiennent³⁰. En somme il faut dire que le lieu des palabres demeure pour les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* un endroit de communion entre les humains et êtres invisibles qui participent concomitamment aux résolutions des conflits avec la communauté ou le grand public.

3- La participation du public

Le public était convié à participer aux palabres car le système juridique traditionnel chez les Négro-Africains en général, les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* en particulier envisage les problèmes par rapport à la communauté et non pas par rapport à l'individu. Ce sont les intérêts de la collectivité qui sont privilégiées à travers le souhait sans cesse de la cohésion sociale³¹. La résolution des conflits se fait publiquement et souvent avec le public ; ce qui garantit le principe de la présence du tiers. De ce fait, le public est habilité à apporter son avis à la recherche des solutions.

Cette possibilité à une tierce personne d'intervenir peut prétendre une cacophonie qui a en effet conduit les « premiers Européens (Espagnols) qui débarquèrent en Afrique pendant la colonisation à affirmer [que les palabres étaient] de réunions traditionnelles de *palabra* (bavardage)³² ». Étrangers et ignorants de la culture africaine traditionnelle de *palabra* (bavardage). Sans connaître le déroulement des palabres en Afrique noire, lesdits Espagnols observateurs, avaient remarqué que les litiges traités par la foule de personnes donnaient lieu à des discussions publiques dans lesquelles tout le monde intervenait, donnait son opinion, comme le reconnaît Nicaïses Muzinga Lol³³. Contrairement à ce qu'on pourrait penser, il ne s'agit ni de faiblesse ni de manque d'organisation dans la résolution des conflits. Il s'agit d'une conséquence directe de l'état d'esprit communautaire qui fonde la vie négro-africaine car toute matière personnelle est aussi d'intérêt public, et concerne donc la communauté toute entière. C'est pour cela que les altercations ou encore les conflits chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* doivent être réglés non seulement devant le public mais par et avec le public.

³⁰ C. Mbah, « Le sacrifice de l'animal dans les sociétés Africaines précoloniales : le cas des Mbo à la lumière des égyptiens anciens », Mémoire de Master en Histoire, université de Yaoundé 1, 2017, p. 45.

³¹ M. Donsimoni, « l'Afrique entre communautés traditionnelles et monde virtuel », *Communication, technologies et développement* n° 5, consulté le 11 juin 2021. URL : <http://journals.openedition.org/ctd/321>

³² N. Muzinga « la palabre chez les kongo : la résolution traditionnelle des conflits », Thèse de Doctorat Ph/D en Théologie, Université de Sherbrooke, 2008, p. 82.

³³ Ibid, p. 83.

Pour que les négociations aient lieu, il faut également que tous ceux qui participent à la palabre aient le désir « de palabrer », car elle se fonde sur le désir partagé de construire le sens de la vérité, puisque fondamentale à la cohésion sociale. Dans « la palabre, c'est la communauté entière (ceux qui demandent réparation et ceux qui sont accusés) qui partage la nécessité de s'expliquer pour rétablir l'équilibre brisé par le tort causé³⁴». C'est grâce à la palabre également qu'une communauté, une tribu et les membres d'un groupe peuvent prendre conscience de ce qui fonde l'essentiel du vivre-ensemble africain notamment le savoir-faire et le savoir être à partir des questions « Que dois-je faire ? » et « Que m'est-il permis d'espérer ? ». Ces deux interrogations sont vitales chez le noir africain. La communauté négro-africaine les tient pour des valeurs sacrées et rappelle les conditions de leur maintenance, à savoir la parole donnée ; la reconnaissance de soi et de l'autre comme ce sur quoi repose le vivre-ensemble³⁵. L'un ne va jamais sans l'autre. L'existence des communautés (familles, clans, ethnies) est garantie d'une certaine façon par le « bienfait » du traitement des conflits en public. Cela permet de renforcer les liens et l'harmonie entre les personnes, et de toujours célébrer la reconnaissance réciproque à travers le dialogue, l'échange, l'écoute et la réconciliation, sans « perdre la face »³⁶. Dans la palabre, en effet, personne n'a tort, personne n'a raison. Il convient de préciser, en revanche, qu'il ne faut pas y voir seulement la réparation d'un dommage causé ou la résolution d'un conflit. On privilégie la place donnée au conflit et, avec facilité, on évacue l'importance et le rôle de la palabre dans la communauté. Par elle, la communauté tribale permet l'accès à la symbolique du public comme tiers au tribunal. Elle en rappelle aussi les exigences : le dialogue, la réconciliation, la négociation, la reconnaissance réciproque, la libération de la parole, le respect du principe d'équité, de respect mieux le principe sacro-saint³⁷.

4- Le principe sacro-saint

Le principe sacro-saint de la palabre, en tant que tribunal, demeure que la justice doit être rendue selon la *Maât*³⁸ ; car, elle se fait en présence de Dieu, les dieux et des ancêtres³⁹. Pour cela, la justice devient un rituel qui mérite d'être considéré comme un acte sacro-saint à travers le respect que les protagonistes doivent aux entités invisibles. Pour éviter alors le recours abusif et banal à la palabre, il revenait aux sages et aux anciens de décider de la recevabilité des

³⁴ H. Jürgen, *De l'éthique de la discussion*, Paris, Flammarion, 1991, pp.18-19

³⁵ M. Margaret, *Culture and Commitment: The New Relationships Between the Generations in the 1970s*, New York, Columbia University Press, 1978, p. 48.

³⁶ D. Tutu, *No Future without Forgiveness*, New York, Doubleday, 1999, p. 21.

³⁷ Entretien avec Richard Ngoulla, 72 ans environ, Notable du village Ngal-Mbo, Ngal-Mbo le 10 juillet 2020.

³⁸ B. Menu, « Maât, ordre social et inégalités dans l'Égypte ancienne », *Droit et cultures* n° 69, 2015, [En ligne], URL : <http://journals.openedition.org/droitcultures/3510>, consulté le 21 mai 2021.

³⁹ A. Barucq et F Dumas, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, Paris, Cerf, 1980, p. 359.

affaires à « palabrer ». Chez les anciens Egyptiens, le Pharaon en tant que juge suprême jouait, au moins en théorie, un rôle important sur terre. C'est lui, en effet, qui était chargé d'assurer et faire régner l'ordre universel conformément à Maât, déesse de la Vérité et de la Justice, enfant, comme lui, de Rê⁴⁰. Cette conception, typiquement égyptienne, tout en incluant les deux notions de vérité et de l'équité, recouvre bien la notion du sacro-saint dans le rendu de la justice⁴¹. Respect total aux principes de Maât. Elle s'applique à la justice et par ricochet à l'ordre par excellence, établi par le démiurge lors de la création du Monde⁴². Si cet ordre, d'origine divine, venait à être perturbé, les forces du chaos pourraient alors se déchaîner à nouveau⁴³. Le principe sacro-saint est donc immuable dans le rendu de la justice. Il indispensable pour les anciens Egyptiens en tant que socle de l'ordre socio-cosmique qui garantit les rapports entre humains et leurs devoirs envers les dieux. La fonction essentielle de la justice est de maintenir cet ordre ; tout d'abord par les juges désignés et surtout par le pharaon lui-même.

L'autre principe sacré des palabres est qu'il n'y ait ni vainqueur ni vaincu. Ni juge véritable ni coupable. La règle fondamentale de la palabre est de faire dire à tout le monde la même chose avec presque les mêmes mots⁴⁴. La palabre fonde sa philosophie sur des principes à la fois profanes et sacrés. La répétition et la reformulation des propos des autres membres lors du débat constituent la technique sur laquelle repose le déroulement de l'assemblée. Cette technique consiste à répéter et reformuler constamment ce que les autres ont déjà dit, à analyser et chercher le sens caché des mots, afin de dissiper tout malentendu entre les orateurs (accusés, accusateurs et tierces). L'omission de la répétition ou de la reformulation des propos de l'orateur dénote un manque d'écoute, de maturité, de sang froid ou de tranquillité d'esprit⁴⁵. D'où la formule suivante :

Les hommes sont tous bons» (ce qui veut dire qu'il faut chercher à comprendre leurs motivations et non pas les juger) ; « par sa nature, un homme ne peut pas faire sciemment du mal à un autre » ; (ce qui sous-entend qu'il ne peut y être poussé que par quelque génie du mal) ; « la vérité, si elle existe, est la même pour tous » ; « très souvent, nous exprimons la même vérité en utilisant des mots différents » ; « personne n'a jamais entièrement tort, de même que personne n'a jamais entièrement raison⁴⁶»..

⁴⁰ C. Manouvrier, *Ramsès le dieu et les dieux ou la théologie politique de Ramsès II*, Lille, Diffusion ANRT, 1996, p. 124

⁴¹ A. Mancini, *Maât, la philosophie de la justice de l'Ancienne Égypte*, Paris, Buenos Books International, 2007

⁴² M. Bassong, *La théorie du droit en Afrique. Concept, objet, méthode et portée*, Paris, MeduNeter, 2016, p. 43.

⁴³ B. Menu, *Maât, l'ordre juste du monde*, Paris, Michalon, 2005, p.28.

⁴⁴ A. Saenger, *La palabre dans la sagesse bantoue*, [En ligne], [http:// www.avspilo.org](http://www.avspilo.org), consulté le 25 février 2021.

⁴⁵ S. Osumba, « La palabre : une institution intangible », communication présentée au colloque de Cerdaf, Université de Fribourg, Suisse, 12 janvier 2002.

⁴⁶ Saenger, *La palabre dans...*, 2003,

C'est ainsi que les sages (anciens et notables choisis), qui font office de juges pendant le règlement de différends, ne jugent ni ne condamnent personne à l'issue d'une audience. Leur rôle se limite essentiellement à amener toutes les parties à dire la vérité, le plus souvent, avec les mêmes termes. Il s'agit de faire reconnaître à chacun ses torts, sans humiliation ni triomphalisme de l'une ou de l'autre partie⁴⁷. C'est de veiller à ce que soient gardés l'égalité, la reconnaissance réciproque, le bien commun, du devenir de chacun et de la collectivité. Le respect de la place de chacun est l'autre aspect sacré lors des palabres à travers le droit d'apprendre des anciens, le droit de l'aîné à instruire et à ne transmettre non pas dogmatiquement et autoritairement, mais par la rhétorique et son art oratoire lors des médiations ou les négociations proprement dites dont il convient de présenter le déroulement chez les peuples de la vallée du Nil e *Ngoh ni Nsongo*.

B- LE DEROULEMENT DES NEGOCIATIONS CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES *NGOH NI NSONGO*

Lorsqu'il advient un problème à résoudre dans les sociétés négro-africaines en générale, la rhétorique « asseyons-nous et discutons » est fréquemment utilisée en contexte de résolution des tensions sociales. Cette logique suggère laconiquement une méthode par négociation qui impliquent la médiation, le conciliation et l'arbitrage dans la palabre. C'est le cas chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. La palabre est comme nous l'avons mentionné, une juridiction « coutumière » invitant les autorités claniques, familiales, ethniques, les jeunes, vieillards, hommes et femmes à un dialogue inclusif autour d'un conflit entre deux individus ou pendant les événements particuliers qui rythment la vie sociale. Il peut s'agir des récoltes, de l'assainissement du village, des litiges, etc. Cette voie engage des négociations dans une perspective de réconciliation des hommes avec les divinités comme le pense Pouknif Kondombo⁴⁸ ou encore des hommes entre eux pour décrire l'essentiel de la palabre par les tierces personnes.

⁴⁷ L. Messi, « Le sens de la réconciliation selon la tradition Beti », in *Missionnaires, religieux, africains : mélanges à l'occasion des vingt-cinq ans de l'école théologique Saint Cyprien*, Yaoundé, ETSC, 200, p. 336

⁴⁸ P. Kodombo, « La « Palabre Africaine » peut-elle renforcer la démocratie en Afrique ? Partie I » in *Burkina Thinks*, <http://burkinathinks.com/afrique/author/67-pouknifkondombo>, 2 juin 2020

1- Logique des négociations dans la justice à palabre en Afrique noire

La négociation est un instrument de la palabre qui consiste à rationaliser les tensions en Afrique noire. Elle peut être considérée comme une issue de la palabre qui vise à résoudre les conflits entre membres d'une société d'une part et d'autre part, une assemblée convoquée à la recherche d'un consensus pour garantir l'unité et l'harmonie dans une communauté donnée⁴⁹. Dans l'un ou l'autre cas, c'est l'intérêt de la société qui doit l'emporter sur les intérêts des individus. Le souci primordial de sauvegarder la cohésion sociale est de mise lorsque des mécanismes de gestion des conflits par voie de négociation sont mobilisés. L'objectif poursuivi est avant tout de préserver l'intérêt du groupe ou de la communauté et non pas de promouvoir ou de défendre des droits individuels⁵⁰. Le rétablissement de l'harmonie à la suite d'un différend au sein de la communauté apparaît comme l'objectif premier. Chez les anciens Egyptiens en particulier, les conflits sont perçus comme menaçant sérieusement l'ordre social et cosmique parce qu'ils engagent, au-delà des protagonistes individuels, les identités de groupes mais aussi les entités divines soucieux de cet équilibre⁵¹. C'est pourquoi l'on dit toujours que la palabre est avant tout un rituel, peu importe l'aspect social, économique, qu'elle épouse parfois⁵². Elle rappelle aux membres du groupe d'observer constamment le lien de sang qui les unit afin de bâtir un avenir commun prospère. La dimension rituelle des palabres revêt une importance fondamentale. Le recours à ces mécanismes traditionnels de gestion des conflits en Afrique est habituellement accompagné d'une gestuelle ritualisée (musique, chant ou danses, les serments au non des dieux et ancêtres de la communauté) qui rythment et ponctuent les discours dont il convient de souligner l'importance symbolique et sémiologique dans la recherche de la stabilité sociale. C'est la raison pour laquelle l'oralité reste et demeure en Afrique l'un des fondements de l'éducation aux principes de la justice et de l'humanisme. Par conséquent,

la stabilité des sociétés traditionnelles africaines était garantie par des institutions, des pratiques et des rites qui maintenaient une certaine stabilité sociale et assuraient le règlement pacifique des conflits : la famille restreinte, noyau central pour l'éducation à la tolérance quotidiennement dispensée à travers les contes et proverbes ; la famille élargie, assurant les liens d'identité et de reconnaissance par le maintien d'un système de solidarité étendue ; le clan ou la tribu structuré

⁴⁹O. Faure, *How people negotiate; the resolution of conflicts in different cultures*, Dordrecht, Kluwer academic publishers, 2003, p. 6.

⁵⁰ P. Ango-Ela *La prévention des conflits en Afrique centrale : perspectives pour une culture de la paix*, Paris, Karthala, 2001, p. 49.

⁵¹ A. Beler (de), *La Mythologie égyptienne*, Paris, Molière, 1998, p. 25.

⁵²Anonyme, « L'arbre à palabres, concept africain à succès », <http://www.slateafrique.com>, consulté le 2 mars 2021.

suivant des relations hiérarchisées garantissant la stabilité sociale et la cohésion de tous les membres⁵³.

C'est pourquoi, contrairement aux instances juridiques modernes, ce qui caractérise ces mécanismes est la recherche d'un consensus et moins la condamnation de l'une des parties en conflit afin d'assurer et de maintenir la stabilité au sein du corps social⁵⁴. Ainsi, la résolution des conflits par les procédés traditionnels de palabre ne cherche pas à savoir qui a tort ou qui a raison lors des discussions. Le rôle des anciens ou des juges n'est pas non plus de juger mais plutôt d'aider les parties en litige à trouver eux-mêmes la solution à leur problème. Un tel exercice est contraignant et exige des parties en conflit la vérité, l'honnêteté et l'humilité. En d'autres termes, le but de la palabre n'est pas de chercher le triomphe de l'une des parties ni la défaite de l'autre. La palabre cherche plutôt la production du consensus entre les parties afin de préserver la paix et l'équilibre au sein de la société⁵⁵. La résolution des différends et la réconciliation sont considérées du point de vue collectif de l'ensemble de la communauté ou du groupe. La fonction de la palabre est de régler les questions importantes de la société par la discussion des membres de la communauté avec le principe de gagnant-gagnant⁵⁶.

Qu'il s'agisse d'une guérison ou de trouver les causes du malheur qui a frappé un membre du clan, le rôle des anciens se limite à poser des questions aux parties pour canaliser la discussion jusqu'à ce que le présumé coupable reconnaisse lui-même sa faute, sans qu'il ne soit condamné par les juges et les anciens. En d'autres termes, chez les anciens Egyptiens (au *seru*) et les *Ngoh ni Nsongo*, la palabre vise à trouver, par les débats, un compromis sur un problème.

Théoriquement, personne n'a tort lors d'une cérémonie de palabre, mais en pratique, le coupable reconnaîtra publiquement sa faute. À force de parler et de discuter, il se profile des éléments symboliques à propos desquels on va s'entendre. En fait, il s'agit de miser sur cette dynamique propre au langage humain pour éradiquer le conflit ou du moins les relativiser pour trouver un nouveau terrain d'entente. Dans cette perspective, les responsabilités sont partagées par les forces en présence. La fonction de la palabre vise alors à maintenir l'équilibre entre les individus pour éviter les frustrations et prévenir les éventuels conflits. Le principe de gagnant-perdant ne se justifie pas dans la mesure où il risque d'attirer le mécontentement et d'engendrer

⁵³ A. Dieng « Les modes alternatifs de règlement de conflits en OHADA », Paris, Cercle horizon club OHADA Orléans et Norton Rose, 2009, p. 4, [en ligne], <http://www.ohada.com/content/newsletters/1078/intervention6.pdf> consulté le 23 mars 2021.

⁵⁴ P. Flomoku et L. Reeves, "Formal and informal justice in Liberia", in, E. Drew et A. Ramsbotham (eds) *Consolidating Peace: Liberia and Sierra Leone, Accord, Issue 23*, London, 2012, p. 49.

⁵⁵ F. Ouellet, *Essais sur le relativisme et la tolérance*, Sainte-Foy, Presses de l'université Laval, 2000, p. 71.

⁵⁶ C-P David et A. Benessaïeh, « La paix par l'intégration ? Théories sur l'interdépendance et problèmes de sécurité », *Études internationales*, Vol. XXVIII, n° 2, Juin 1997, pp. 227-254

un autre cycle des conflits. L'efficacité de la palabre repose sur les vertus traditionnelles de la tolérance et de l'acceptation de l'opinion contraire, du respect de l'adversaire, la recherche de la vérité et du consentement à travers la médiation, la conciliation et la réconciliation à l'issue des débats.

2- La voie des médiations comme socle de la justice à palabre chez les anciens

Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*

Précisons avant toute chose que la palabre est essentiellement basée sur l'art oratoire qui est commun à l'ensemble des peuples négro-africains⁵⁷. L'institution de la palabre dans nos sociétés présente presque toujours les mêmes objectifs, la même manifestation ainsi que la même finalité. Thierno Bah reconnaît à cet effet que « Partout en Afrique subsaharienne, on retrouve à quelques nuances près, la même conception de la palabre⁵⁸ ». C'est ce que pense Thierno Bah en ces termes :

[Le] phénomène total dans lequel s'imbrique la sacralité, l'autorité et le savoir ce dernier étant incarné par le vieillard. Régie par des normes établies et les principaux acteurs doivent justifier d'une grande expertise. La palabre se tient toujours dans un lieu chargé de symbole. En principe la palabre est ouverte à tous ce qui fait d'elle un cadre d'expression sociale et politique de grande liberté. La palabre se tient toujours en un lieu chargé de symbole : sous un arbre, près d'une grotte, sur un promontoire ou dans une case édifiée spécialement à cet effet ; tous ces endroits sont marqués du sceau de la sacralité. La palabre est une affaire de longue durée et le circuit toujours compliqué des débats invite à la patience. Outre la parole, il y a toute une symbolique de gestes ritualisés, des silences lourds de signification, tout cela étant l'expression d'une éducation et d'une culture fort élaborées. La palabre n'a pas pour finalité d'établir les torts respectifs des parties en conflit et de prononcer des sentences qui conduisent à l'exclusion et au rejet. La palabre apparaît plutôt comme une logothérapie qui a pour but de briser le cercle infernal de la violence et de la contreviolence afin de rétablir l'harmonie et la paix⁵⁹.

La puissance de la parole est en effet centrale dans ces mécanismes qui reposent sur des conventions orales ou tacites. De celles-ci l'on peut retenir les médiations et les conciliations. Dans la recherche des voies de solutions de manière consécutive, l'éloquence des médiateurs ou des négociateurs, considérés comme maîtres de la parole, est une exigence qui doit s'appuyer sur une parfaite connaissance des proverbes et des adages, transmis oralement de génération en génération. Cependant, loin d'être figé dans une répétition immuable, l'art oratoire est d'abord un genre vivant⁶⁰. Les paroles institutionnalisées, malgré une certaine fixité, sont adaptées à chaque nouveau public et se renouvellent constamment, dans une variabilité bien connue des

⁵⁷ S. Camara, « La tradition orale en question », *Cahiers d'études africaines*, vol. 36, n°144, 1996. pp. 763-790.

⁵⁸ UNESCO, Mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits en Afrique, UNESCO, Département Afrique, Mai 2012, p.17.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ T. Louis-Vincent, *Importance du verbe dans la pensée africaine*, Paris, Neuchâtel, La Baconnière, 1966, p. 15.

comparatistes. C'est ce que pense Pierre N'da. Selon lui, les formes littéraires d'un discours oral se structurent et évoluent sans cesse pour se conformer au contexte culturel et social⁶¹.

Pendant la phase de médiation lors des palabres chez les Mbo de Mbouroukou en particulier, notamment lors du *Nkoma* ou le jour de la cérémonie, les villageois et villageoises se réunissent au lieu indiqué pour la palabre. Les femmes étaient en général les premières à y arriver. Elles étaient suivies des jeunes de la communauté, des plaignants, des accusés, des oncles, des anciens et enfin des sages et des juges (notables pour la plupart des temps)⁶². Il convient cependant de préciser que le terme médiation désigne une entremise destinée à trouver un accord. En droit, la médiation renvoie à une procédure de règlement des désaccords, qui consiste à l'intervention d'une tierce personne chargée de « concilier » les parties en litige. Très souvent confondue à la conciliation, la médiation est une manœuvre qui implique une partie extérieure au conflit, apportant une solution de sortie. Sali Bouba Oumarou quant à lui pense que la conciliation est une démarche consensuelle de règlement des différends, aussi énonce-t-il, la médiation « est un moyen de règlement pacifique des différends dont le point cardinal reste la force de la parole qui s'oppose dans son essence et ses objectifs transformationnels à la force des armes des conflits politiques violents⁶³ ».

La tradition ancestrale africaine en général présente usuellement une certaine catégorie de personnes comme les seules capables d'assumer le rôle de médiateur. C'est le cas de pharaon en Egypte antique en tant que véritable juge suprême. Pour les problèmes courants qui n'avaient pas besoin d'intervention d'un juge nommé par Pharaon, la communauté villageoise du village de Deir El-Medina avait opté la voie des médiateurs⁶⁴ que l'on recensait parmi les vieillards



jrwrw (irourou)⁶⁵. Ceux-là dont la rectitude morale ne souffrait d'aucune contestation ainsi que leurs connaissances tant de l'histoire de la communauté, que des pratiques qui y avaient cours. Ceci garantissait la fiabilité de leur utilisation des jurisprudences. Ils étaient



les *rtww*, (*rotouou*) des vénérables s'il convient de le répéter. Dès le Nouvel

⁶¹ P. N'da, *Le conte africain et l'éducation*, Paris, L'Harmattan, 1984, p. 13

⁶² Entretien avec Victor Enoné, 48 ans, Planteur/notable à la chefferie de 1^{er} degré du canton Mbo, Mboanké le 30 avril 2021.

⁶³ O. Sali, « la médiation des conflits politiques violents en Afrique 'une niche diplomacy' pour le Burkina Faso », in, *Semestriel di studi e ricerche Geografia*, 2015, pp.17-18.

⁶⁴ S. Allam, « L'apport des documents juridiques de Deir El-Medineh », in A. Théodorides (éd.), *Le droit égyptien ancien*, Bruxelles 1974, pp. 57-73.

⁶⁵ H. Fischer, « *Epithets of seniorit* », New York 1976, pp. 81-95

Empire, comme le reconnaît Alexandre Moret, certaines femmes, généralement, toutes aussi âgées étaient choisies comme médiatrices pendant les palabres⁶⁶.

Chez les *Ngoh ni Nsongo*, l'ouverture de la cérémonie de la palabre commençait toujours par le salut des anciens à l'assemblée. La révérence aux forces visibles et invisibles à travers l'évocation des esprits via un rituel de recueillement. Dès l'ouverture des assises, les anciens prenaient la parole les uns après les autres devant la tribune, récitant quelques proverbes en rapport avec le problème à régler. Le modérateur ou l'un des modérateurs, ouvrait le procès. Il commençait par faire les éloges des ancêtres puis présente succinctement le problème et déclarait l'assise ouverte au nom des dieux et des ancêtres⁶⁷. Le modérateur donnait d'abord la parole au plaignant, puis à l'accusé et par la suite aux témoins des deux côtés. Ayant écouté les concernés, les assistants pouvaient donner leur avis en commençant par les notables ou les aînés. On écoutait chacun avec attention et patience, ce qui faisait que les échanges tiennent sur plusieurs jours, voire des semaines⁶⁸.

Le doyen, mieux le chef de famille ou du clan est celui qui tranchait après avoir écouté l'avis de ses conseillers (notables pour le cadre du clan, et parents qui composent la famille) chargés de dégager le consensus ou de peser les positions qui se dessinent à partir des échanges. Dans certaines circonstances, les récitals des anciens se traduisaient par les chansons, rendant hommage à la nature et remerciant le Tout-puissant, Créateur du monde et l'ancêtre souvent mythique, fondateur de la tribu. À travers ces chansons, on retraçait la généalogie des grandes familles du clan, on évoquait les grands événements qui ont marqué la vie et l'histoire de la communauté, son mode de vie de génération en génération pour reprendre Zacharie Zaha⁶⁹. Ces faits et gestes oraux évoquaient communément le lien de consanguinité indestructible et l'appartenance à un ancêtre commun, nonobstant les différends qui peuvent, occasionnellement opposer les membres du clan⁷⁰.

Le modérateur prenait de nouveau la parole, suivant le récit de notre informateur⁷¹ pour montrer le bien-fondé de la décision du chef qui vise toujours la réconciliation et l'harmonie sociale. D'après notre informateur, le modérateur de la séance agrémentait, au demeurant, sa

⁶⁶ A. Moret, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, Paris, Editions Decoopman 1995, p. 162-163

⁶⁷ Entretien avec Enoné Etamé dit indien, 49 ans environ, Commerçant, Mélong le 3 mai 2021.

⁶⁸ Entretien avec Bertrand Ellobé Ngwa, 43 ans, commerçant, Ekanang le 2 mai 2021.

⁶⁹ Z. Saha, « Gestion des conflits et culture de la paix en pays bamiléké dans l'ouest-Cameroun du XVIIIe au début du XXe siècle », Thèse de Doctorat Ph. D. en Histoire, Université de Yaoundé 1, 2004-2005, p. 212.

⁷⁰ D. Leydet, « Reconnaissance, identité et pluralisme, le défi du pluralisme », *Lekton*, 1994, vol. 4, numéro 1, 1995 p. 103-12

⁷¹ Entretien avec Blaise Mpah, 53 ans, Enseignant et notable à la chefferie du village Ekanang, Ekanang, le 5 mai 2020.

démonstration avec des proverbes, des adages et des citations. Symboliquement, il faut dire que la parole du modérateur était symboliquement performante et devait engager les personnes en conflit à une véritable réconciliation. Chez les *Ngoh ni Nsongo*, il faut remarquer que, pendant la cérémonie de médiation, les différentes interventions sont entrecoupées de chansons rituelles à valeurs éducatives ou rappelant un fait similaire⁷². Lorsque les orateurs prennent la parole, certains sages les plus talentueux esquissent parfois quelques pas de danse pour exprimer leur talent oratoire. Bertrand Ellobé Ngwa nous apprend qu'autrefois, lorsqu'il était difficile de trouver les solutions aux discussions, les vieux présentaient tour à tour quelques interprétations de jurisprudences devant les juges. A travers cette méthode, une ligne générale de conduite salubre se dégageait inexorablement et la solution apparaissait pour la conclusion de l'affaire. Comme l'on a déjà mentionné, le rôle des anciens ou des juges, n'est pas de juger, mais plutôt d'aider les parties au litige à trouver eux-mêmes la solution à leur problème. En d'autres termes, la palabre cherche plutôt la production du consensus entre les parties afin de préserver la paix et l'équilibre au sein de la société. Une fois que la vérité était connue et que l'une des parties acceptait sa culpabilité, les deux parties se réconciliaient publiquement. Le coupable ou le fautif se plaçait devant la communauté, reconnaissait sa faute et demandait par la même occasion le pardon de son adversaire et de la communauté. Il pouvait arriver que ce soit deux personnes ou des groupes qui soient coupables. Là, ils se demandaient mutuellement pardon. Chez les Bonkeng de Loum par exemple, pour célébrer le rejet du mal issu du conflit, tous les membres de la communauté réunis pour la circonstance de réconciliation soufflaient collégialement sur des cendres avec les personnes en litige tout en maugréant le mal et en lui demandant de ne plus retourner opposer les hommes⁷³. La cendre est symbole du mal brûlé ou détruit qui laisse pousser de nouvelles situations et les fertilise même.

Le signe de la réconciliation qui suit le rejet des cendres pendant les réjouissances de la paix retrouvée à l'issue des palabres est le partage de la kola d'amitié. La kola est un fruit très amer, mais qu'une fois bien mâché, change de goût dans la bouche et devient sucré. D'après Epanda Michel du village Mandjibo, l'amertume représente le mal que le péché a introduit entre les rivaux et la sucrerie symbolise la paix ou l'amitié retrouvée⁷⁴. La réconciliation demande de chacun, un sacrifice, l'humilité, l'aveu de la faute commise et la réparation. Une bonne parole est dite pour remplacer la mauvaise. La haine qui avait déchiré les cœurs est vomie ; les ennemis

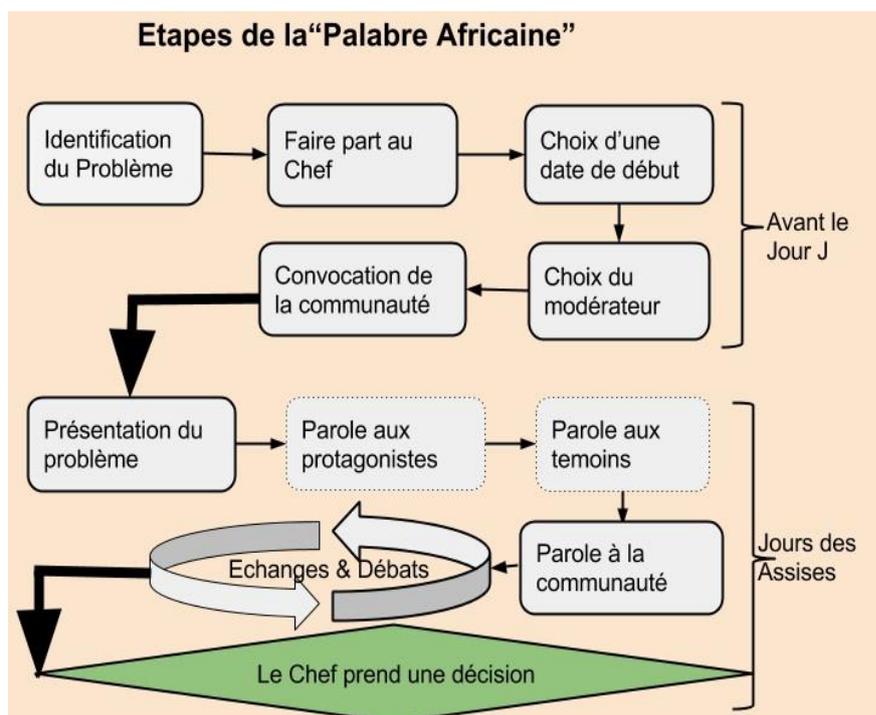
⁷² Entretien avec Thomas Massango, 75 ans, Planteur, Mekoume le 12 février 2020.

⁷³ Entretien avec, Maurice Dipanda, 62 ans, Instituteur retraité/ Notable du village Bwanibwa, Nkongsamba le 14 juin 2019.

⁷⁴ Entretien avec Michel Epanda, 71 ans, Planteur/ village Mandjibo, Baré le 23 août 2019.

d'avant se serrent les mains. Toutefois, les personnes fautives peuvent être taxées d'une amende symbolique, signe de réparation. Nos informateurs précisent que les animaux entraient en lice lorsque la faute avouée par le coupable était relativement lourde. L'amende exigible en nature animale était généralement la chèvre pour les cas lourds et la poule pour les fautes moins importantes. L'amende nécessaire allait des chiffres impairs en fonction de la gravité. 1-3-5-7 jusqu'à 9 qui était le dernier degré d'amende. Matthieu Ekollo précise que les fautes qui requéraient une amende à partir de 5 jusqu'à 9 animaux étaient liées, soit au meurtre ou à la haute trahison⁷⁵. En revanche, lorsque les voies de recours de négociation étaient épuisées et que l'humaine justice n'avait pas trouvé des solutions aux conflits opposant les individus ; lorsque l'accusé refusait les faits qui lui étaient reprochés en prétextant une accusation gratuite, l'on faisait inexorablement appel à la justice des forces cosmiques à travers les serments, les oracles et les ordalies.

Schéma n° 1: Schéma des étapes de la palabre africaine en général et des Ngho ni Nsongo en particulier



Source : P. Kondombo «La "Palabre Africaine" peut-elle renforcer la Démocratie en Afrique ? » [en ligne], <http://burkinathinks.com/qui-sommes-nous/la-palabre-africaine-peut-elle-renforcer-la-democratie-enafrique-partie-i?showall=1>, consulté le 24 mars 2021..

⁷⁵ Entretien avec Matthieu Ekollo, 72 ans, planteur, Manjo le 23 mai 2020.

II- L'ANIMAL DANS LES TECHNIQUES ET ARTS DIVINATOIRES CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES NGOH NI NSONGO

Certaines situations de la vie dépassent habituellement le cadre d'entendement humain et d'explication cartésien. Dans le domaine de la justice chez les *Kmtyw* et les *Ngoh ni Nsongo* par exemple, certains antagonismes à juger s'expriment souvent par des spécificités d'opacité juridique. Celles-ci rendent usuellement la justice obscure si bien que la seule voie pour trancher définitivement les différends mène à l'arbitrage qui est loin d'être une justice convaincante⁷⁶. Subséquemment, quand la voie de médiation ne peut plus trancher en l'absence d'une indication juridique et de preuves dites rationnelles, le juge fait appel au tiers constitutif de la vérité à travers les consultations oraculaires. De ceux qui avaient la charge chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, l'on peut citer les volontaires, les notables, les devins, les oncles « maternelles », etc qui voudront bien se regrouper par affinités, filiations ou encore par classe d'âge afin de rendre publique les réponses de leurs consultations oraculaires et autres formes de divinations sur lesquels l'on épiloguera après une tentative de définition et taxinomie.

A- L'ANIMAL DANS LES PRESAGES CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET NGOH NI NSONGO

Les animaux effrayants, secourables, gibiers, prédateurs, mythiques ou totémiques etc, ont souvent accompagné l'Egyptien ancien ou le *Ngoh ni Nsongo* au cours de leur évolution. Ces animaux participent à la représentation que l'homme se fait de son environnement et de l'univers en général⁷⁷. Que l'on s'en nourrisse ou qu'il les mette au travail, qu'on les craigne ou qu'on les domine, les animaux sont tellement impliqués dans la vie et dans la survie de l'être humain⁷⁸ qu'ils se sont parés au fil du temps, de valeurs symboliques qui se sont profondément inscrites dans la psyché des anciens Egyptiens⁷⁹ et *Ngoh ni Nsongo*⁸⁰. C'est ce qui explique la tendance du règne animal à se modeler dans les rites et logiques divinatoires en tant que messages divins de par l'interprétation symbolique de leurs manifestations à l'issue des rituels et leurs apparitions dans les songes chez les Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. Ainsi, l'on va

⁷⁶ E. Gaillard, *Aspects philosophiques du droit de l'arbitrage international*, Académie de droit international de La Haye, coll. « Les livres de poche de l'Académie de droit international de La Haye », 2008, p. 151.

⁷⁷ E. Fontenay (de), *Le Silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998, p.12.

⁷⁸ F. Burgat, *L'Animal dans les pratiques de consommation*, Paris, PUF, 1995, p. 32.

⁷⁹ P. Germond et J. Livet, *Un bestiaire égyptien, animaux dans la vie et la Religion dans la terre de Pharaon*, London, Thames & Hudson, 2001.

⁸⁰ C.Mbah « Le sacrifice de l'animal dans les sociétés africaines précoloniales : le cas des Mbo à la lumière des Egyptiens anciens », Mémoire de Master 2 en Histoire, université de Yaoundé I, 2017, p. 78.

faire ressortir les types de divination à travers l'animal dans les voies de recherche de la vérité en instance de justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. Cependant, il est convenable de savoir au préalable, ce qu'est la divination et sa conception chez ces deux peuples.

1- Définition et conception de la divination chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*

Le mot divination vient du latin *divinare*, qui signifie « accomplir des choses divines »⁸¹. Robert Flacelière, pense que la divination peut être définie comme la

Faculté, portée à un haut degré, de deviner, de découvrir quelque chose que l'on ne sait pas, et que l'on cherche à connaître le plus souvent, par des voies diverses (intuition, perspicacité, observation, comparaison, interprétation, supposition, conjecture, etc.) mais en dehors de raisons démonstratives, en ayant cependant le sentiment d'être dans le vrai⁸²

Ainsi, la divination peut se comprendre comme l'ensemble de moyens usuels pour découvrir ce qui est caché aux yeux des Hommes ordinaires. Les méthodes divinatoires pour découvrir ce qui est inconnu comme l'avenir caché, le passé, les maladies invisibles par des moyens ésotériques, magiques et métapsychiques peuvent varier d'un milieu à un autre ; selon les croyances et la culture des peuples qui y adhèrent. Les procédés divinatoires ne relèvent pas des connaissances naturelles et ne sont pas discursifs, car relevant des vérités religieuses. Sans ambages, les vérités religieuses, même des religions dites « plus avancées », notamment les religions révélées échappent, elles-aussi, aux méthodes positives de vérification expérimentale comme le voudrait Claude Bernard considéré comme le fondateur de la médecine expérimentale⁸³. Malgré tout cela, les convenances religieuses sont acceptées quoique hors discussion, car basées sur la foi.

La divination était le procédé généralement employé en Égypte antique pour détecter les actions maléfiques⁸⁴. Beaucoup d'États en développement aujourd'hui, comme le Cameroun en l'occurrence, incriminent moins, si ce n'est pas, le phénomène de sorcellerie en instance de justice⁸⁵ et ne réprimande point les fausses accusations y afférentes. La raison est qu'on ne saurait apporter des preuves tangibles et/ou palpables aux accusations de sorcellerie. Le caractère des forces communément exprimées lors des jugements des affaires de sorcellerie en

⁸¹ J. Servier (dir.), *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, Paris, PUF, 1998, pp. 410-434.

⁸² R. Flacelière, *Devins et oracles grecs*, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1961, p. 8

⁸³ G. Minois, *L'Église et la science. Histoire d'un malentendu : de saint Augustin à Galilée*, tome 1, Paris, Fayard, 1990, p. 299

⁸⁴ J. Yoyotte, « justice » in G. Posener, (dir), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, F. Hazan, p.143.

⁸⁵ H. Bangré « Cameroun : La justice devant la justice », www.afrik.com, consulté le 12 juin 2020.

négro-culture, est le plus souvent de nature cachée et secrète. Ce qui rend pratiquement impossible leur dévoilement en l'absence des procédures divinatoires⁸⁶. En revanche, de telles pratiques, quoiqu'invisibles, ont trouvé leurs traitements au sein du cadre familial, clanique et villageois chez les anciens Egyptiens⁸⁷ et les *Ngoh ni Nsongo* en particulier au travers des jugements communautaires. Pour se faire, la communauté engageait ordinairement des personnes précises. Celles-ci vont consulter les devins ou prêtres de la divination appelés *Mo'o Nga'an* chez les *Ngoh ni Nsongo*, des sortes de scribes *héry-heb* « prêtres lecteurs » (photo n° 60) comme ce fut déjà le cas en Égypte antique⁸⁸.

Photo n° 61: Le scribe royal et prêtre-lecteur en chef Nebméroutef et Thot



Source : Photo Hervé Lewandowsk, <https://art.rmngp.fr/>, consulté le 24 avril 2021.

⁸⁶ C. Mbah, « l'ordalie ou procédé de recherche de la vérité chez les Egyptiens anciens et les *Ngoh ni Nsongo* du Cameroun : Un jalon pour la renaissance d'une justice égypto-africaine », *GNWT, (Revue d'Égyptologie et d'histoire des civilisations de l'Afrique noire)*, Yaoundé, Premières lignes éditions, 2020, pp.191-205.

⁸⁷ A. Lourie, "A note on Egyptian law-courts", *Journal of Egyptian Archaeology*, n° XVII, 1931, pp. 62-64.

⁸⁸ J. Dieleman, *Priests, Tongues, and Rites. The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE)*, Leiden, Brill, 2005, p.15.

La divination est une institution sociale fortement implantée et fréquemment utilisée chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*, en particulier face à l'incertitude, à l'infortune, au malheur⁸⁹. C'est-à-dire dans toutes les situations susceptibles de générer l'inquiétude, l'anxiété, voire l'angoisse. Comme dans d'autres sociétés, la divination chez ces deux peuples s'appuie sur des modèles d'interprétation culturellement codifiés des événements passés, présents ou futurs. L'institution divinatoire constitue notamment le lieu de référence pour une recherche de causalité dès qu'une situation suscite des interrogations auxquelles l'individu concerné, et ceux qui l'entourent, n'arrivent pas à répondre de manière satisfaisante⁹⁰. Il existe plus d'une dizaine de techniques divinatoires chez les *Kmtyw* et les *Ngoh ni Nsongo*. Elles s'accommodent foncièrement à la magie pour reprendre Serge Sauneron⁹¹ et même encore à l'ésotérisme pour emprunter chez Amar Samb⁹². La divination devient dans cette logique une référence en matière de justice.

D'ailleurs Pierre Legendre cité par Bernadette Menu précise que « toute société est amenée à construire l'univers fonctionnel de sa référence, sur laquelle puisse se fonder une indestructibilité, non pas matérielle ni physique, mais symbolique, parce que toute société représente pour les sujets humains sa mouvance, la figure de l'espèce [...] »⁹³. Les sociétés *Ngoh ni Nsongo* et égyptienne ancienne ne déroient pas à cette règle. Lesdites symbolique et référence sont matérialisées par l'invisible, traduit par Dieu, les génies, les ancêtres et les dieux. De ces entités transcendantes et invisibles, l'on peut concevoir l'idée de l'omnipotence, l'omniscience, l'omniprésence, mais aussi celle des régulateurs et dépositaires des règles symbolisant la norme universelle et divine. Ces êtres invisibles sont généralement ceux qui sont consultés à des fins de clarification pendant les situations troubles dépassant ordinairement

⁸⁹ M-A, Bonhême, « Pouvoir, prédestination et divination dans l'Égypte pharaonique », in E. Smadja et E. Geny (éd.), *Pouvoir, divination et prédestination dans le monde antique*, Besançon : Presses universitaires franc-comtoises, 1999, pp. 139-158

⁹⁰ M. Egrot, « La divination comme lieu de rencontre entre maladie et religion en pays mossi (Burkina Faso) ». In, R. Massé et J. Benoist (éds), *Convocations thérapeutiques du sacré*, Paris, Karthala, coll. Médecines du Monde, 2002, pp. 447-475.

⁹¹ S. Sauneron, "Oracle", in, Posener G. (dir), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, F. Hazan, 1959, pp. 200-201.

⁹² L. Benoist, *L'ésotérisme*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1975

⁹³ B. Menu, *Recherches sur l'histoire juridique, économique et sociale de l'ancienne Égypte*, Paris, Fayard, 2009, p. 85.

l'entendement de l'Homme en société⁹⁴. Pour y parvenir chez les anciens Égyptiens anciens et les *Ngoh ni Nsongo*, les procédés de divination étaient les plus recherchés.

D'un point de vue taxinomique, l'on a deux catégories de divinations. D'une part, l'on a la divination intuitive et d'autre part la divination inductive. Cicéron apporte des éclairages quant à la distinction entre divination intuitive et divination inductive.

Il y a deux sortes de divination, l'une relève d'un art qui a ses règles fixes, l'autre ne doit rien qu'à la nature. Mais quelle est la nation, quelle est la cité, dont la conduite n'a pas été influencée par les prédictions qu'autorisent l'examen des entrailles et l'interprétation raisonnée des prodiges ou celle des éclairs soudains, le vol et le cri des oiseaux, l'observation des astres, les sorts ? Ce sont là, ou peu s'en faut [sic], les procédés de l'art divinatoire quelle est celle que n'ont point émue les songes ou les inspirations prophétiques ? On tient pour naturelles ces manifestations. Et j'estime qu'il faut considérer la façon dont les choses ont tourné plutôt que s'attacher à la recherche d'une explication. On ne peut méconnaître en effet l'existence d'une puissance naturelle annonciatrice de l'avenir, que de longues observations soient nécessaires pour comprendre ses avertissements ou qu'elle agisse en animant d'un souffle divin quelque homme doué à cet effet⁹⁵.

Il s'en suit du propos de Cicéron que la divination intuitive est ce qu'on appelle communément le présage et la divination inductive la voyance ou encore la mancie⁹⁶. Cependant, il convient de reconnaître qu'il y a essentiellement une différence entre la voyance et présage bien que celles-ci soient étroitement liées. Il faut dire que le présage se traduit par un sentiment soudain que l'on peut expliquer soi-même à travers les références liées aux croyances d'une communauté donnée. Il peut par exemple s'agir de l'observation du comportement des animaux ou des rêves précis en lien avec les animaux totémiques⁹⁷. Le présage met alors en garde contre les situations qui peuvent se passer dans un futur proche ou lointain. C'est généralement la voie qui conduit à la voyance ou la mancie. À la suite de cet éclairage, l'on peut comprendre que les anciens Égyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* étaient veillant des présages par le biais des animaux dans :

- L'ornithomancie : divination par l'observation du comportement, du vol ou du chant des oiseaux
- L'oniromancie ou onomatomancie : divination par l'interprétation des rêves
- La chéloniomancie ou plastrumancie : divination sur les écailles du plastron de la carapace de tortue

⁹⁴ R. Verdier et al., *Les Justices de l'Invisible*, Actes du colloque pluridisciplinaire organisé par le Centre d'Histoire et d'Anthropologie du Droit avec le soutien de l'École doctorale et de l'Association française Droit et Cultures à l'Université Paris-Ouest, les 2 et 3 décembre 2010, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 79.

⁹⁵ Cicéron, *De la divination*, I, 6, https://fr.wikipedia.org/wiki/Divination#cite_note-9, consulté le 25 janvier 2021.

⁹⁶ K. Brehima, « La géomancie ouest-africaine. Formes endogènes et emprunts extérieurs », *Cahiers d'études africaines*, vol. 32, n°128, 1992. pp. 541-596.

⁹⁷ Entretien avec Aya Ngondi 47 ans, Planteur, Mouandja le 3 Mai 2021.

- La céphalomancie ou Képhalomancie : divination par la tête d'un âne ou d'une chèvre
- L'arachnomancie : divination par les araignées
- La biastomancie : divination par la vue ou le cri d'oiseaux nocturnes
- La batrachomancie divination par les batraciens (crapauds, grenouilles, etc.
- L'astragalomancie : divination par les osselets ou l'emploi de dés cubiques
- L'apantomancie : divination par l'interprétation des rencontres d'objets, d'animaux ou de personnes, imprévues
- La coracomancie : divination par le corbeau
- La cynomancie : divination par les chiens
- L'hippomancie : divination par les chevaux
- La myomancie : divination par les rats et les souris

Toutefois, les arts et techniques les plus utilisés et qui méritent une certaine attention dans le cadre du rendu de la justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* sont l'oniromancie par présage et l'ornithomancie par les oracles auxquelles il convient de s'intéresser dans les lignes suivantes.

2- Les animaux des présages en instance de justice et consultations oraculaires chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*

On trouve des traces de la symbolique thériomorphe (à forme d'animal) concomitantes à l'apparition de l'homme moderne (*Homo sapiens*). L'art pariétal remonterait au paléolithique supérieur (30000 ans avant notre ère)⁹⁸. Il y a eu plusieurs tentatives d'explications, mais toutes les études s'accordent sur le fait que l'animal est très souvent chargé d'une signification sacrée. Pour Breuil et al., l'animal apparaît dans le cadre du rituel sacré de la chasse, enseignement quasi-religieux donné au jeune chasseur, et assurant par avance à celui-ci la possession de sa future proie⁹⁹. En effet, beaucoup de ces images sont utilisées comme cible, suggérant une sorte de magie où le meurtre symbolique de l'image doit provoquer la mort de l'animal réel¹⁰⁰.

Un présage, du latin *præsagium*¹⁰¹, est un signe dont l'interprétation est supposée prédire l'avenir. Par métonymie un présage est aussi la prévision même que l'on voit dans ce signe.

⁹⁸ A. Leroi-Gourhan, *L'Art pariétal, langage de la préhistoire*, Grenoble, éd. Jérôme Million, 1992, p. 289.

⁹⁹ H. Breuil et al., *L'âge de pierre. Quarante millénaires d'art pariétal*, Paris, Albin Michel, 1960, p.124.

¹⁰⁰ R. Marchesini et S. Tonutti, *Animaux : Symboles et magie. Traditions et interprétations*, Paris, Editions De Vecchi. 2001, p. 22.

¹⁰¹ « Présage », in, *dictionnaire Littré en ligne*, <https://www.littre.org/definition/pr%C3%A9sage>, consulté le 12 mai 2021.

Cette manifestation peut être en lien avec une entité surnaturelle et orienter l'individu vers les actions qu'il doit réaliser. C'est le cas des *Ngoh ni Nsongo* et les anciens Egyptiens qui y voient le message des ancêtres et dieux à chaque présage. Il peut être l'interprétation du comportement des animaux. Cette logique de prédiction à travers les animaux est reprise par plusieurs agences de prévention des catastrophes naturelles à l'exemple du Centre asiatique de prévention des catastrophes naturelles¹⁰². D'ailleurs, selon Anne-Sophie Tassart « les animaux appréhendent un séisme quelques mois à quelques secondes avant que celui-ci ne se déclenche¹⁰³ ». Le présage peut également être dû aux rêves impliquant les animaux considérés comme des messages divins. Plusieurs textes font référence des animaux dans les rêves¹⁰⁴. C'est le cas du papyrus Chester Beatty III¹⁰⁵ qui montre les animaux comme supports inexorables des présages chez les anciens Egyptiens. Par ailleurs l'Ancien Testament biblique évoque expressément les animaux dont deux vaches maigres et deux vaches grasses qui apparaissent en songe à Pharaon dont le nom n'est malheureusement pas mentionné. Le livre de la Genèse 41.1-36, relate que :

1 Au bout de 2 ans, le pharaon fit un rêve dans lequel il se tenait près du fleuve.

2 Alors sept vaches belles et grasses sortirent du fleuve et se mirent à brouter dans la prairie.

3 Sept autres vaches laides et maigres sortirent du fleuve après elles et se tinrent à côté d'elles au bord du fleuve.

4 Les vaches laides et maigres mangèrent les sept vaches belles et grasses. Puis le pharaon se réveilla.

5 Il se rendormit et fit un second rêve : sept épis gros et beaux montaient sur une même tige.

6 Sept épis maigres et brûlés par le vent d'est poussèrent après eux.

7 Les épis maigres engloutirent les sept épis gros et pleins. Puis le pharaon se réveilla. Voilà quel était le rêve.

8 Le matin, le pharaon eut l'esprit troublé et il fit appeler tous les magiciens et tous les sages de l'Egypte. Il leur raconta ses rêves, mais personne ne put les lui expliquer.

9 Alors le grand responsable des boissons prit la parole et dit au pharaon : « Je vais rappeler aujourd'hui le souvenir de ma faute.

10 Le pharaon s'était irrité contre ses serviteurs, et il m'avait fait mettre en prison dans la maison du chef des gardes, ainsi que le chef des boulangers.

11 Nous avons tous les deux fait un rêve au cours d'une même nuit, et chacun de nous a reçu une explication en rapport avec le rêve qu'il avait fait.

12 Il y avait là avec nous un jeune Hébreu, un esclave du chef des gardes. Nous lui avons raconté nos rêves et il nous les a expliqués.

13 Tout s'est produit conformément à l'explication qu'il nous avait donnée : le pharaon m'a rétabli dans mes fonctions et a fait pendre le chef des boulangers.

¹⁰² J-F Heimburger, « Le Japon, « modèle » en matière de prévention des catastrophes ? », *Lettre du Centre Asie*, n° 77, 26 juin 2019

¹⁰³ A-S Tassart « Les animaux peuvent-ils vraiment prédire un séisme ? », <https://www.sciencesetavenir.fr/>, consulté le 20 mars 2021.

¹⁰⁴ S. Jama, *Anthropologie du rêve*, Paris, PUF, 1997, p. 12.

¹⁰⁵ Le Papyrus Chester Beatty 3 également connu sous le nom de *The Dream Book* était un Papyrus découvert à Dier el-Medina. À une époque, il appartenait à Qenherkhepeshef. Il est ensuite passé au deuxième mari de sa femme, Khaemnun, puis au fils de Qenherkhepeshef, Amennakht, qui ont tous deux ajouté leurs noms sur le document. Sur le recto du document, le livre est écrit avec une colonne décrivant un rêve et l'autre, la signification du rêve. Cf. L. Oakes et L. Gahlin, *Ancient Egypt: An illustrated reference to the myths, religions, pyramids and temples of the land of the Pharaohs* London, Hermes House, 2005.

- 14 Le pharaon fit appeler Joseph. On s'empressa de le faire sortir de prison. Il se rase, changea de vêtements et se rendit vers le pharaon.
- 15 Le pharaon dit à Joseph : « J'ai fait un rêve. Personne ne peut l'expliquer, et j'ai appris à ton sujet que tu peux expliquer un rêve après l'avoir entendu. »
- 16 Joseph répondit au pharaon : « Ce n'est pas moi, c'est Dieu qui donnera une réponse favorable au pharaon. »
- 17 Le pharaon dit alors à Joseph : « Dans mon rêve, je me tenais sur le bord du fleuve.
- 18 Alors sept vaches grasses et belles sont sorties du fleuve et se sont mises à brouter dans la prairie.
- 19 Sept autres vaches sont sorties après elles, maigres, très laides et décharnées ; je n'en ai pas vu d'aussi laides dans toute l'Égypte.
- 20 Les vaches décharnées et laides ont mangé les sept premières vaches qui étaient grasses.
- 21 Elles les ont englouties dans leur ventre sans qu'on s'aperçoive qu'elles y étaient entrées : leur apparence était aussi laide qu'avant. Puis je me suis réveillé.
- 22 J'ai vu encore en rêve sept épis pleins et beaux qui montaient sur une même tige.
- 23 Sept épis vides, maigres, brûlés par le vent d'est, ont poussé après eux.
- 24 Les épis maigres ont englouti les sept beaux épis. Je l'ai dit aux magiciens, mais personne ne m'a donné l'explication. »
- 25 Joseph dit au pharaon : « Ce qu'a rêvé le pharaon correspond à un seul événement. Dieu a révélé au pharaon ce qu'il va faire.
- 26 Les sept belles vaches sont sept années, et les sept beaux épis aussi : c'est un seul rêve.
- 27 Les sept vaches décharnées et laides sorties après les premières sont sept années, tout comme les sept épis vides brûlés par le vent d'est. Ce sont sept années de famine.
- 28 C'est comme je viens de le dire au pharaon, Dieu montre au pharaon ce qu'il va faire :
- 29 il y aura sept années de grande abondance dans toute l'Égypte ;
- 30 sept années de famine les suivront, et l'on oubliera toute cette abondance en Égypte. La famine détruira le pays.
- 31 Cette famine qui suivra sera si forte qu'on ne s'apercevra plus de l'abondance dans le pays.
- 32 Si le pharaon a vu le rêve se répéter, c'est que la décision est ferme de la part de Dieu et qu'il la mettra rapidement en œuvre.
- 33 Maintenant, que le pharaon choisisse un homme intelligent et sage et qu'il le mette à la tête de l'Égypte.
- 34 Que le pharaon établisse des commissaires sur le pays pour prélever un cinquième des récoltes de l'Égypte pendant les sept années d'abondance.
- 35 Qu'ils rassemblent tous les produits de ces bonnes années à venir, qu'ils amassent, sous l'autorité du pharaon, du blé et des vivres dans les villes et qu'ils en aient la garde.
- 36 Ces provisions formeront une réserve pour le pays, pour les sept années de famine qui frapperont l'Égypte, afin que le pays ne soit pas détruit par la famine. »¹⁰⁶

Il ressort du récit biblique qui précède que le pharaon, confus de la manifestation des animaux dans son rêve, celui-ci avait recherché les voies et moyens pour interpréter son rêve¹⁰⁷. Se faisant, la consultation de Joseph, l'oniromancien¹⁰⁸, avait glosé ledit rêve comme un présage à un fait d'injustice à venir et dont l'équilibre ou la justice devait être rendu par le Pharaon lui-même. La justice chez Pharaon requérait la pratique de Maât¹⁰⁹. C'est-à-dire assurer le stockage

¹⁰⁶ Livre de la Genèse 41.1-36

¹⁰⁷ S. Sauneron, *Les songes et leur interprétation dans l'Égypte ancienne*, coll. Sources orientales, II, Paris, 1959, pp. 24-25

¹⁰⁸ E. Jacob, « J. Vergote, Joseph en Égypte. Genèse, chap. 37-50 à la lumière des études égyptologiques récentes. Louvain. Publications Universitaires, 1959 », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 41e année, n°2, 1961, pp. 210-211.

¹⁰⁹ E. Revillout, « Les réformes et les rêves d'un roi philanthrope », *RevEg*, n°8, 1898, pp. 106-139.

du grain et épargner le peuple de la faim. N'avoir pas laissé le peuple affamé est repris dans la confession négative du mort devant les juges du tribunal d'Osiris¹¹⁰.

Chez les *Ngoh ni Nsongo*, l'animal est convoqué et observé dans différents faits et gestes du quotidien. Il apparaît parfois inattendu. Ses interventions sont d'autrefois ritualisées et quelquefois souhaitée dans le registre tant religieux que judiciaire. Les animaux dans le rendu de la justice sont de ce fait devenus des emblèmes de différentes qualités, pratiques ou attitudes divinatoires. Ainsi, l'animal se dévoile comme le véritable modèle révélateur et explicatif d'innombrables événements intérieurs et extérieurs chez l'individu. Il se dresse comme source de l'éveil sur les faits et gestes qui entourent l'humain. C'est le cas des rêves impliquant les animaux précis ou encore des apparitions soudaines d'animaux totems qui ont toujours été considérés comme présage des événements particuliers chez les *Ngoh ni Nsongo*¹¹¹. Lorsque ces animaux apparaissent en songe, ceux qui en ont fait l'expérience de les avoir vu en songe ou en réalité avaient le devoir de partager ladite expérience (rêve) avec l'ensemble de la famille ou la collectivité¹¹² afin de voir plus claire via d'autres procédés divinatoires. D'après les croyances *Ngoh ni Nsongo* le rêve est capable de prédire le futur ou faire découvrir par intuition, ce qui est caché.

Selon notre informateur Blaise Mpah, l'apparition du corbeau est un message de la révélation des ancêtres à la population et surtout au chef de clan en cas d'un péril grave.

Mon fils, comme tu parles de la justice, si celui qui rend la justice (chef de famille, chef de clan) croise notre oiseau totem, corbeau, cela veut dire que les qualités reconnues au corbeau chez nous peuvent symboliquement lui être attribuées. Chez nous les membres du clan *Mbo-bèen n'nong*, les corbeaux sont des animaux courageux et d'une grande adaptabilité. Adaptabilité qui peut les pousser parfois à se tirer d'affaire en volant le nid d'un autre et en mangeant les œufs qui s'y trouvent. C'est pourquoi il peut aussi être symbole de ruse, de manipulation, mais aussi et surtout de la fin [d'une vie ?], [d'une affaire ?]. Le corbeau est reconnu pour construire leurs nids dans les arbres très hauts. Ce faisant, il peut obtenir une meilleure vue ou perspective sur le reste de son environnement. Ainsi ceux des « juges » des affaires claniques qui voient le corbeau lorsqu'une affaire est en suspens des suites d'un jugement difficile ; les ancêtres leur donne la latitude de trancher selon leur point de vue (juste). Ainsi, leur décision va jouir de toute sa légitimité¹¹³.

Grace à ce récit du notable Blaise Mpah, l'on comprend que chez les *Ngoh ni Nsongo*, l'apparition des animaux totems est un message des divinités. En revanche, pour se rassurer de

¹¹⁰ H. Gaber, « Le bien et le mal dans les psychostasies égyptienne et chrétienne », *Revue de l'histoire des religions*, n° 3, 2016, pp.305-327, [En ligne], URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8568>, consulté le 10 mai 2021.

¹¹¹ Entretien avec Beauregard Ewané, 63 ans, Policier retraité/Planteur, Ekanang le 5 mai 2021.

¹¹² G. Jung, « *Ma Vie* » : *Souvenirs, rêves et pensées*, Paris, Gallimard, 1973. P. 321.

¹¹³ Entretien avec Blaise Mpah, 52 ans, Enseignant/Notable du village Ekanang, Ekanang le 25 janvier 2019

la véracité et les logiques du message présagé, les consultations oraculaires demeurent les voies de clarification de ces derniers chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*.

B- LES ANIMAUX DANS LES VOIES ORACULAIRES EN INSTANCE DE JUSTICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES *NGOH NI NSONGO*

Les consultations oraculaires sont appelés  (*ph-ntr.w*¹¹⁴) chez les anciens Egyptiens et *ngan* chez les *Ngoh ni Nsongo*. Ceux-ci sont des procédés ayant en commun de mettre en scène, différentes formes de communication avec le monde des esprits, dieux et ancêtres en vue de dévoiler des actions et intentions secrètes et cachées, accessibles seulement aux possesseurs de la « seconde vue¹¹⁵ », initiés à la voyance. Ce sont les  *hm-ntr m (tp) Jmn* dans les temples dédiés à Amon en Egypte antique et *ba'a ngan* chez les *Ngoh ni Nsongo*. A travers l'art divinatoire, ces derniers consultent les avis des divinités sous diverses formes. Dans la justice par exemple, on ne trouble pas la quiétude des dieux et ancêtres pour une futilité. On les appelle parce qu'une situation n'a pas pu être rétablie par des moyens simplement humains devant un tribunal par exemple¹¹⁶. Dans cette perspective, leur aide était requise pour résoudre les conflits par l'intermédiaire des oracles. Par conséquent, les oracles ouvraient la voie à des procédures d'enquêtes où devaient se succéder différentes techniques oraculaires et des paroles ritualisées.

1- Procédés et finalité des consultations oraculaires chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*

Les consultations oraculaires en instance de justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* avaient pour but d'examiner la véracité des accusations des plaignants et de confronter les avis des (accusé (s)- accusateur (s) et les versions divinatoires) pendant la palabre. Dans le but de rechercher les avis des oracles chez les *Kmtyw* et les *Ngoh ni Nsongo*, les commissions de vérité étaient mises sur pied¹¹⁷. Ces dernières étaient constituées des membres choisis par les anciens d'une part, les affiliés aux accusés et accusateurs d'autre part, puis les personnes volontaires qui souhaitaient que la vérité se fasse connaître. Ceux-ci se

¹¹⁴ M. Fukaya « Oracular Sessions and the Installations of Priests and Officials at the Opet Festival », *ORIENT*, Vol. XL, VII 2012, pp.191-212.

¹¹⁵ E. Rosny (de), *La nuit, les yeux ouverts*, Paris, éditions du Seuil, 1996, p. 145.

¹¹⁶ A. Philip-Stephan, *Dire le droit en Égypte pharaonique. Contribution à l'étude des structures et mécanismes juridictionnels jusqu'au Nouvel Empire*, Bruxelles, Safran, 2008, p. 45.

¹¹⁷ S. Allam, « Un droit pénal existait-il stricto sensu en Egypte pharaonique ? », *Journal of Egyptian Archaeology*, LXIV, 1978, pp. 65-68.

regroupaient en commission afin de décider collégalement du lieu où ils devaient aller consulter l'oracle¹¹⁸. Les avis des oracles devaient être confrontés les uns aux autres avec les élocutions des accusés et accusateurs au lieu de la palabre.

Le plus souvent chez les *Ngoh ni Nsongo*, tous les membres de la communauté étaient conviés à écouter, mais surtout apprécier la concordance des multiples avis issus des différentes consultations oraculaires sous réserve de confirmation ou non des personnes accusées ou autre disposition qui a requis la consultation oraculaire. Quelques fois, les accusés passaient aux aveux devant la communauté qui possède une voix délibérative au traitement qui conviendrait à la faute reprochée. La divination qui est l'art de découvrir ce qui est caché comme l'avenir, le passé méconnu, les causes des maladies par des moyens analogiques, magiques et métapsychiques se pratiquait par des méthodes pouvant varier d'un milieu à un autre, d'une croyance ou une culture à une autre¹¹⁹. Chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, les formes de consultations oraculaires sont usuellement utilisées en instance de justice pour chercher à trouver des solutions aux antagonismes. Ces formes de divination sont tellement nombreuses qu'on ne saurait tous les citer. Cependant cela n'empêche qu'on présente quelques-unes des plus en usage chez les habitants des deux pays et les *Ngoh ni Nsongo*.

Pour ce qui est des procédés oraculaires en Egypte antique, Serges Sauneron¹²⁰ précise que le moyen de consultation des oracles « le plus courant consistait à interroger la statue du dieu lorsqu'elle était en procession¹²¹, dans sa barque au moment des fêtes [Opet]. L'oracle divin (*oui* ou *non*) était rendu perceptible par le mouvement des porteurs : s'ils avançaient, le dieu approuvait ; s'ils reculaient, la réponse était négative ». La statue de dieu pouvait prendre la forme d'un animal tutélaire ou réceptacle du dieu que l'on désirait consulter¹²². Par ailleurs,

¹¹⁸ Entretien avec Kuntz Ngollé, 78 ans, infirmier retraité/ N'nhon Nkikoh, Bangem le 3 janvier 2019.

¹¹⁹ J-J. Clère, *Textes de la Première Période Intermédiaire et de la XIème dynastie*, Bibliotheca Aegyptiaca X, Bruxelles, J.J. Clère et J. Vandier (eds.), 1948, p. 118

¹²⁰ Sauneron, *Les songes et...*, p. 49.

¹²¹ Chaque mois, il peut y avoir cinq à dix sorties selon les dieux et les trajets qui changent à chaque fois. Les prêtres sont les responsables du calendrier liturgique et ce sont les développements théologiques menés dans leurs bibliothèques qui déterminent avec précision la coïncidence d'une fête avec un événement lié au mythe du dieu concerné. Les prêtres, sous la direction d'un supérieur, sont chargés de transporter la barque sacrée dans laquelle repose la statue du dieu. Cette statue, objet de toutes les attentions, est masquée la plupart du temps par de grands draps qui recouvrent entièrement la petite chapelle où elle se trouve. Ces draps sont-ils dégagés lors des pauses rituelles où ont lieu les oracles ? Difficile de le savoir. Quoi qu'il en soit, ce sont les prêtres qui sont responsables des pauses et du déroulement de la procession. La figure du grand prêtre reste un thème iconographique répandu, comme en témoigne la décoration du vestibule du temple de Soknebtynis à Tebtynis. Avant chaque arrêt, le grand prêtre demande au dieu de manifester sa volonté : est-il d'accord pour s'arrêter ? La décision appartient au dieu, mais elle est transmise aux hommes par l'interprétation du prêtre. Cf. F. Dunand et C. Zivie-Coche, *Dieux et hommes en Egypte*, A. Colin, Paris, 1991

¹²² J-G Heintz, *Oracles et Prophéties dans l'Antiquité*, Actes du Colloque de Strasbourg, 15-17 juin 1995, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Paris, 1997.

d'autres procédés étaient en usage chez les anciens Egyptiens, notamment celui du tirage au sort à travers les ostracons, les lamelles de roseaux comme le précise Jaroslav Cerný¹²³

En Egypte antique, l'importance des questions de vol et de litige dans le corpus des ostraca de Deir el Médineh met en lumière la fonction essentielle de l'oracle¹²⁴ et ce, dès les premiers temps de son utilisation. L'oracle sert à régler les cas judiciaires et peut être interprété comme la forme de justice la plus simple de ce village isolé. La communauté possédait pourtant un tribunal interne et pouvait, en dernier recours, porter ses affaires auprès du vizir. Mais l'oracle a pu être préféré à une administration trop lente, trop lointaine ou trop importante pour régler des problèmes de voisinage¹²⁵. On peut également envisager le cas d'une procédure judiciaire payante là où la consultation oraculaire ne suppose que le paiement d'un scribe¹²⁶. Coutume moins chère, plus rapide, avec une réponse immédiate et qui de plus permet dans certains cas de garder l'anonymat, l'oracle avait tout pour séduire la population des villageois qui, sans être dans la misère, n'était pas non plus immensément riche¹²⁷.

Chez les anciens Egyptiens et particulièrement à Deir el-Médineh, une grande partie des questions mentionnés sur les Ostraca traite de vol et de litige. Pour cela, qu'il nous soit permis de reproduire la typologie dressée par G. Husson et D. Valbelle¹²⁸ pour les ostraca de Jaroslav Cerný¹²⁹ afin de relever quelques-unes des questions liées aux demandes oraculaires suivies des numéros d'ostraca sur lesquelles elles sont mentionnées :

- « Est-ce lui qui a volé cette natte ? » (n°2)
- « Est-ce que les gens de la tombe les ont volés » (n°13)
- « Quelqu'un l'a volé » (n°14)
- « Les gens de l'armée l'ont-ils volé (ou : pris) ? » (n°42)
- « Est-ce un autre voleur qui l'a volé ? » (n°51)
- « Est-ce quelqu'un de l'Institution de la Tombe (litt. : de l'intérieur) ? » (n°62)
- « Est-ce un étranger ? » (n°57)
- « Sont-ils ici dans la Vallée des Rois même ? » (n°49)

¹²³ J. Cerný, « Le tirage au sort », *BIFAO*, n°40, 1941, pp. 135-141

¹²⁴ J. Cerný, « Nouvelles série de questions adressée aux oracles », *BIFAO*, n°41, 1942, p. 13-24

¹²⁵ J-M. Kruchten, *Le grand texte oraculaire de Djéhoutymose, intendant du domaine d'Amon sous le pontificat de Pinedjem II*, Bruxelles, Fondation égyptologique Reine Elisabeth, 1986, p. 13.

¹²⁶ C. Youtie, « *Ostraca from Karanis* », *ZPE* n°16, 1975, pp. 272-274

¹²⁷ K. Ryholt, « A Pair of Oracle Petitions addressed to Horus-of-the-Camp », *JEA* n°79, 1993, pp. 189-198.

¹²⁸ G. Husson, et D. Valbelle, « Les questions oraculaires d'Egypte. Histoire de la recherche, nouveautés et perspectives », in, W. Clarysse et J. Quaegebeur (dir), *Egyptian Religion, The last thousand years. Studies dedicated to the memories of Jan Quaegebeur*, Louvain, 1998, p. 1057

¹²⁹ Cerný, *Le tirage au...*, p. 138

- « Celui qui est dans la Vallée (des Rois) » (n°87)
- « Les trois chefs des Medjay » (n°73)
- « Est-ce Nakht ? » (n°88)
- « La maison de Ra'meri » (n°90)
- « Sont-ils vrais, ces dires (ou : choses) ? » (n°3)
- « Agira-t-il contre celle-ci ? » (n°65)
- « Il s'est disputé avec Nekhemmut » (n°72)
- « Est-ce un mensonge, ce que j'[ai ?] dit ? » (n°33)
- « Mon bon Seigneur ! Il a dit ça, vraiment » (n°20)

L'oracle servait dans bien des cas à déterminer l'identité d'un voleur. Ainsi le n°90 (« la maison de Ra'meri ») devait être utilisé dans le cadre d'un tirage au sort patronné par le dieu. D'après Jaroslav Cerny, Aly Abou Bakr, travaillant pour M. Bruyère, avait retrouvé sur la terrasse de pierres sèches, en face du temple ptolémaïque de Deir el-Médineh, une petite botte de roseaux. Sur cette botte liée, on pouvait lire des signes hiéroglyphiques. Sur les tiges de roseau liées en botte, ont été reportés des noms d'habitants du village dont la « maison de Ra'meri ¹³⁰». La botte, publiée en transcription par Jaroslav Cerný avec d'autres traces d'un tirage au sort, est datée de la XXe dynastie, précisément à l'époque du tesson n°90. Parmi les mentions des « maisons », on trouve également l'inscription « quelqu'un du village » et « quelqu'un de l'extérieur ». Ces citations permettent à Jaroslav Cerný de supposer que ce système servait pour le tirage au sort du nom du coupable d'un vol. Pour preuve, Cerny évoque une scène décrite sur l'Ostrakon n° 4 de Deir el-Medineh. Sur ce document, il s'agit de trouver le voleur de certains vêtements appartenant au sculpteur *Kaha*, celui-ci emmena le magicien (*kherp Serkeb*) Amennose devant la statue du roi divinisé Aménophis 1^{er}. Le magicien se mit à lire devant l'image du roi une liste des maisons du village et le statut fit signe quand le magicien arriva à la maison du scribe Amennakhte où se trouvait le voleur en la personne de la fille de ce dernier¹³¹.

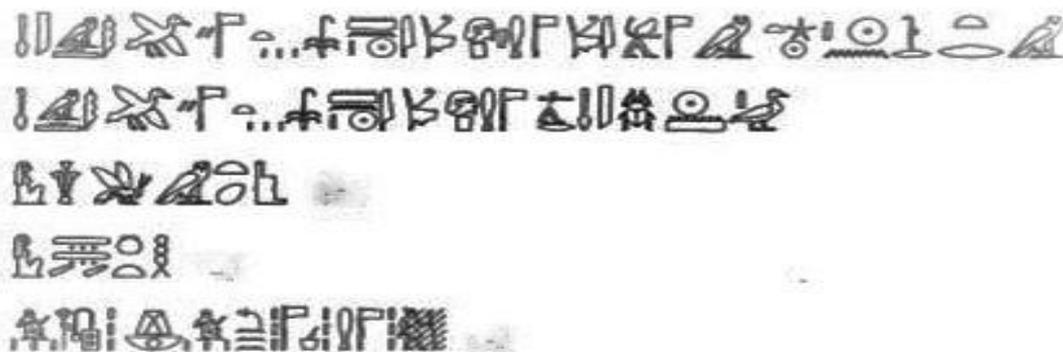
Chez les *Ngoh ni Nsongo*, une situation à trancher en instance de justice *Nkoma* offrait le plus souvent, l'occasion de consulter les oracles par le biais des devins qui entraient en contact avec le monde de l'invisible, celui des ancêtres, des esprits et des dieux. Suivant un ensemble de pratiques bien définies par le rituel divinatoire, les devins ou *ba'a ngan* cherchaient alors à

¹³⁰Cerny, *Le tirage au...*, p. 135.

¹³¹ Ibid, p. 138.

entrer en communication avec l'au-delà, afin de trouver les réponses aux doléances des requérants. Les procédés rituels qui incluaient les animaux ou parties d'animaux comme les poils, les dents, osselets d'animaux et les cauris étaient très récurrents dans les séances oraculaires par les devins ou bien *ba'a ngan*¹³². La pratique se fait en lançant les osselets ou encore les cauris sur un tapis, un panier plat ou un cercle dessiné. Par exemple, le devin lance un certain nombre de cauris sur la surface plane et entreprend ses commentaires en fonction de la disposition des cauris¹³³. À savoir que les cauris prennent des positions différentes à chaque lancée ; ils forment entre eux un « langage ». Notre informateur Emile Essoua explique qu'il ne peut exercer sa pratique divinatoire qu'à l'aide des ancêtres qui ont assuré son apprentissage au cours de ses rêves¹³⁴. Il précise que le temps indiqué pour que la communication entre les oracles et les humains soit meilleure est très tôt le matin. Cette préférence pour l'aube¹³⁵ en Egypte antique est invoquée par Jean Winand dans l'un des décrets oraculaires pris en l'honneur d'Henouttaouy¹³⁶. Pendant une séance oraculaire, chez Pinedjem le fils de Menkheperre qui exerce alors la charge de premier prophète d'Amon, une indication du temps de consultation

des oracles est expressément signalée.  *m tr n dwJ.t.* à l'aube., en audience divine. L'on peut lire ce texte que Winand libelle en ces termes¹³⁷.



- 1- *m tr n dwJ.t m ph-ntr Iy.t ln hm-ntr tPj Imn-r' nšw ntr.w p3y-ndm m'3-hrw*
- 2- *s3 mn-hpr-r' m3'-hrw , st3 r hm-ntr tpj m Imn-r' nsw ntr.w p3y-ndm m3'-hrw*
- 3- *3s.t-m-3h-bl*
- 4- *Hnw.t3.wj*
- 5- *hm.ntrw, w^ebw ntrw, hruw.heb.*

¹³² Entretien avec Modeste Ngalla, 65 ans environ, Planteur/N'nhon, Mboango le 2 mai 2021.

¹³³ Entretien avec Blaise Essouman, 69 ans, Tradipraticien, Mouanguel le 25 octobre 2020.

¹³⁴ Entretien avec Emile Essoua, 52 ans, Tradipraticien/N'hon, Mboabi le 30 mars 2021.

¹³⁵ E. Naville, *Inscription historique de Pinodjem III, grand prêtre d'Ammon à Thèbes*, Paris, Kessinger Publishing, 2010, p. 5.

¹³⁶ J. Winand, « Les décrets oraculaires pris en l'honneur d'Henouttaouy et de Maâtcarê (Xe et VIIe pylônes) », *Cahiers de Karnak*, n° 11, 2003, pp. 603–707.

¹³⁷ *Ibid*, p. 659.

- 1- [...] à l'aube, en audience divine « arrivée » du premier prophète d'Amon-Rê, roi des dieux, Pinedjem, fils de Menkheperrel.
- 2- S'avancer vers le premier prophète d'Amon-Rê, roi des dieux, Pinedjem. [...]
- 3- Isetemkheb
- 4- Henouttaou
- 5- Les prophètes, les serviteurs de Dieu, les prêtres purs, les prêtres ritualistes, les scribes

Pendant la restitution des oracles, le devin reste toujours formel : ce n'est pas lui qui donne des réponses aux questions initialement formulées et qui produit l'interprétation divinatoire, mais ce sont les ancêtres qui parlent à travers les cauris. Au regard de cet exposé l'on peut apercevoir l'ensemble des méthodes et les finalités des consultations divinatoires. Fort de cette logique des oracles, les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* ne manquaient pas d'y recourir lorsque les voies et moyens pour rendre justice se complexifiaient.

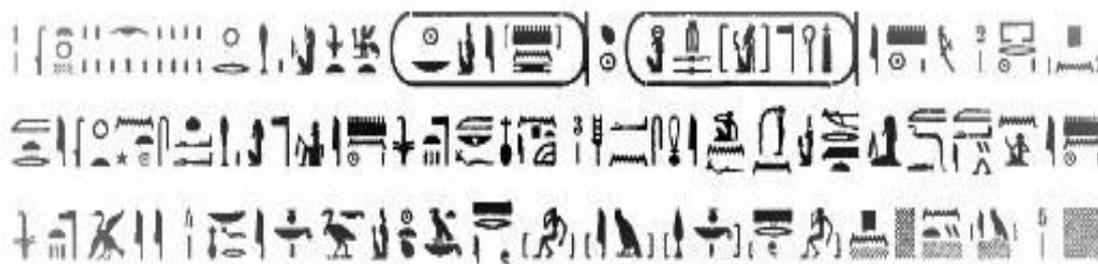
2- Les pratiques oraculaires en instance de justice chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*

Chez les anciens Egyptiens, la pratique oraculaire peut être interpréter, à travers les découvertes de Deir el-Médineh, comme un phénomène local d'expression populaire. De la fin de l'Ancien Empire égyptien jusqu'au Nouvel Empire et même au-delà, la tradition des oracles en Egypte pharaonique est une réalité impossible à ignorer, d'autant que de nombreux vestiges archéologiques sont venus apporter leur part d'éclairage sur cette pratique¹³⁸. La principale source d'information concernant les oracles en Egypte antique est constituée par des ostraca de Deir el Médineh (voir en annexe les différentes plaintes et réponses oraculaires).

Par ailleurs il existe trois documents sans équivoque attestant des sessions oraculaires à la fête d'Opet, tous de la vingtième dynastie. Ils sont tous de nature juridique et datés de III Akhet. La première preuve de session oraculaire est le Papyrus N° 10335 datée de l'année 2 de Sethnakht¹³⁹. A l'ouverture du texte, l'on peut lire :

¹³⁸ J. Cerný, « Questions adressées aux oracles », *BIFAO*, n°35, 1935, pp. 41-58.

¹³⁹ A. Blackman, "Oracles in Ancient Egypt I," *Journal of Egyptian Archaeology*, n°11, pp.249-255.



*3h .t-sp [3bd 3-nw] 3h.t sw 1 'h'. n š.n sçm 'Imn-m-wi3 n 'Imn-p3 -hnty m hb=f
nfr hb 'ip.t dd=f my [n=' i 'Imn]-p3 -[h]nty p3 y[=' i nb] nfr mr*

Année 2, [troisième mois de] Akhet, jour 1. Le juge Amenemouia a fait appel à Amon-de-Pakhenty à sa belle fête du festival d'Opet. Il a dit : « viens [à moi Amon-de] -Pa [khe] nty, [mon] bon [seigneur] bien-aimé !

La deuxième preuve est la stèle de Merimaat ¹⁴⁰ (Le Caire JE 91927) de l'époque de Ramsès VI¹⁴¹. Cette stèle représente une procession d'écorce de la Triade thébaine dans sa vignette¹⁴². Vers l'écorce d'Amon-Rê, Merimaat est représenté comme un assistant du prêtre-Sem. Il lève les bras, assisté d'un homme. Un prêtre portant un grand récipient vers un autre prêtre est représenté dans la scène inférieure. Le texte principal sous la scène se lit comme suivant :

*h .t-sp [7] 3bd 3-nw (3h.t) sw 8 hr hm n-sw.t-b'i.ty Nb-m3' .t-r' -mry- 'imn .s3
R' R' -ms-sw- 'imn-hr-hpš=f-n'r-hk3 - 'iwnw mry 'Imn-r' hrw p[n] m tr' i .n dw3
.t sh'' hm ntr špsy 'Imn-r' n-sw.t ntr.w m hb=f nfr n 'ip.t 'h'n sm' i n=f w b n
M3' .t Mry-m3' .t m dd my n=' i Imn-r' n-sw.t ntr.w p3y(=' i) nb nfr 'ink b3k M3'
.t s3 .t R' t3y=k šr'i 'im3'in[k] šr'i [...]*

Année [7], troisième mois (d'Akhet), jour 8 sous le règne du roi de Haute et Basse Egypte Nebmaatre-meriamen, fils de Re Ramsès-amenherkhepeshef-netjerheqaiunu, bien-aimé d'Amon-Rê. En ce jour-là, à l'aube, la majesté du noble dieu Amon-Rê, roi des dieux, est apparue à sa belle fête d'Opet. Le prêtre- wab de Maat, Merimaât, lui fit un rapport en disant : « viens à moi Amon-Rê, roi des dieux, (mon) bon seigneur ! Je suis la servante de Maat, fille de Rê, votre charmante fille. Je suis un enfant de [...]

Une représentation d'une séance oraculaire semblable à celle-ci est attestée sur le mur extérieur à l'angle sud-est de la cour IV de Karnak, datée de l'époque de Pinedjem II. Le mur en question est divisé en deux parties, dans la partie supérieure où est représentée la procession de la triade thébaine se déplaçant vers le nord. Le texte qui accompagne la représentation

¹⁴⁰ Il s'agit d'une stèle en calcaire peint (mesurant 52,1 cm de large, 72,3 cm de haut et 5,3 cm d'épaisseur) de la première période intermédiaire.

¹⁴¹ Vernus, « Un texte oraculaire de Ramsès VI », *BIFAO*, n°75, 1975, pp.103-110.

¹⁴² *Ibid*, p. 106.

inscrite sur la paroi du mur est une pétition d'un certain Djehutymes à propos des actes pervers en ces termes :

hrw pn m pr 'Imn-r3 n-sw.t ntr.w mh hrw 13 n h3 n tjr pn šps nb ntr.w 'Imn-r3 n-sw.t ntr.w Mw.t wr.t nb.t ' išrw Hnsw m w3s.t nfr-htp hr n p3 t3 n hq n pr 'Imn m ph-ntr 'in hm ntr tpy n 'Imn-r3 n-sw.t ntr.w 'imy-r mš3 wr h3 wty p3 -ndm m3' hrw s3 Mn-hpr-r3 m3' hrw ndnd hr.w t3 pn m-b3 p3 ntr '3 mh 3bd 2 hrw 5 [...] p3 ntr'3 w3 r šp.t n shnt.n=f r 'ip.t m hb=f n 'ip.t m rnp.t tn 'ist smn p3 ntr'3 r n3 sš.w rwd.w hwnty.w 'i- 'ir=w- sp.w n grg m hnw n'iw.t p3 y=f dm'i 'h' n p3 ntr'3 hr n3 sš.w rwd.w hwnty.w hr n3 sp.w n grg 'i- 'ir=w sh' in p3 ntr'3 hr n p t3 n hq n pr 'Imn m tr'i n dw3.t ' ' i'i 'in hm ntr tpy n 'Imn-r3 n-sw.t ntr.w P3 -ndm m hrw m3 b3h p3 ntr'3 wšd wr wr 'in p3 ntr'3 'ir.tw' .t 2 n md3 .t m b3h p3 ntr'3 'iw3 t w3 .t md3 .t hr dd 'Imn-r3 n-sw.t ntr.w p3 y='i nb nfr tw=tw dd wn md.t 'iw=tw wh .t s m-d'i Dhwti-ms m3' hrw s3 Sw'- .wy- 'umn m3' hrw p3 '3 n pr 'iw t3 k.t md3 .t hr dd 'Imn-r3 n-sw.t ntr.w p3 y='i nb nfr tw=tw dd mn md.t 'iw=tw wh3 s m-d'i Dhwti-ms m3' hrw s3 Sw'- .wy' umn m3' hrw p3 '3 n pr 'h' .n whm hm ntr tpy 'Imn-r3 n-sw.t ntr.w P3 ndm m3' hrw m b3 h p3 ntr'3 hr dd p3 y='i nb nfr 'iw=k wd' n3 md3 .wt ' iw=k wd.t r bi3 .wt nb.w wšd wr wr 'in p3 ntr...

En ce jour, dans le temple d'Amon-Rê, roi des dieux, quatorzième jour de l'apparition de ce noble dieu, seigneur des dieux, Amon-Rê, roi des dieux, Mut le grand, maîtresse d'Isheru, et Khonsu à Thèbes, Neferhotep, à l'étage en argent dans le temple d'Amon, dans une séance oraculaire (ph-ntr) par le premier prophète d'Amon-Rê, roi des dieux, surveillant de l'armée, général, Pinedjem, vrai de la voix, fils de Menkheperre, vrai de la voix, interrogeant sur les affaires de cette terre devant le grand dieu. Accomplir deux mois et cinq jours [...] le grand dieu, éloigné du mal. Il n'était pas venu à Opet à Son Festival d'Opet cette année. Maintenant, le grand dieu s'arrêta aux scribes, agents et officiers, qui commettaient des actes mauvais dans la ville, sa ville. Le grand dieu a condamné (hr) les scribes, les agents et les officiers pour les mauvais actes qu'ils avaient commis. Le grand dieu est apparu au sol d'argent dans le temple d'Amon à l'heure du matin. Le premier prophète d'Amon-Rê, roi des dieux, Pinedjem, vrai de voix, vint devant le grand dieu. Le grand dieu a beaucoup répondu. Deux documents ont été placés devant le grand dieu. Un document a enregistré « Amon-Rê, roi des dieux, mon bon seigneur ! On dit qu'il y a une matière que l'on cherche à Djehutymes, vrai de voix, fils de Suauyamen, vrai de voix, grand chambellan. » L'autre document enregistrait « Amon-Rê, roi des dieux, mon bon seigneur ! On dit qu'il n'y a pas une matière que l'on cherche à Djehutymes, vrai de voix, fils de Suauyamen, vrai de voix, grand chambellan. " Le premier prophète d'Amon-Rê, roi des dieux, Pinedjem, vrai de voix, répéta devant le grand dieu, en disant : « Mon bon seigneur. Jugerez-vous ces documents ? Voulez-vous commander tous les oracles ? » Le grand dieu a beaucoup répondu.

Une statue de Nebnefer découverte au temple de Ouadj-mes en Cisjordanie de Louxor enregistre une commission royale concernant l'héritage d'un office de son père en l'an 20 d'Amenhotep III.39 Le texte au dos de la statue se lit comme suit :

[h .t-sp] 20 3bd 2-nw 3h.t [hr] hm n n-sw.t-b'i.ty Nb-m3' .t3-r3 s3 R3 Imn. htp-hk3 -w3 s.t nh d.t mry 'Imn nb [ns.wt] t3 .wy hnty 'ip.t-s.wt h.w hr s.t Hr n.t 'nh.w m'i R3 r3 nb hrw pn 'ist [hm.f m hw.t-k -pt h m pr] Pt 'h' 'inb-rsy.t.f nb 'nh t3.wy wp.t ' i'i hr.s sš n-

sw.t 'imy-r pr H'-m-p.t n sd3 w.ty-b'i.ty hm nfr n ['Imn Mry-ptḥ wd] m pr'3'.w.s. 'imy mn.tw ḥry ḥ3y.t n šnw.t ḥtp nfr Nb-nfr m ḥr 'ity.w [m 'iw w n 'i'ty ḥ3ry ḥ y.t [Hw]y d' i r s.t=f m šnw.t ḥtp nfr n 'Imn

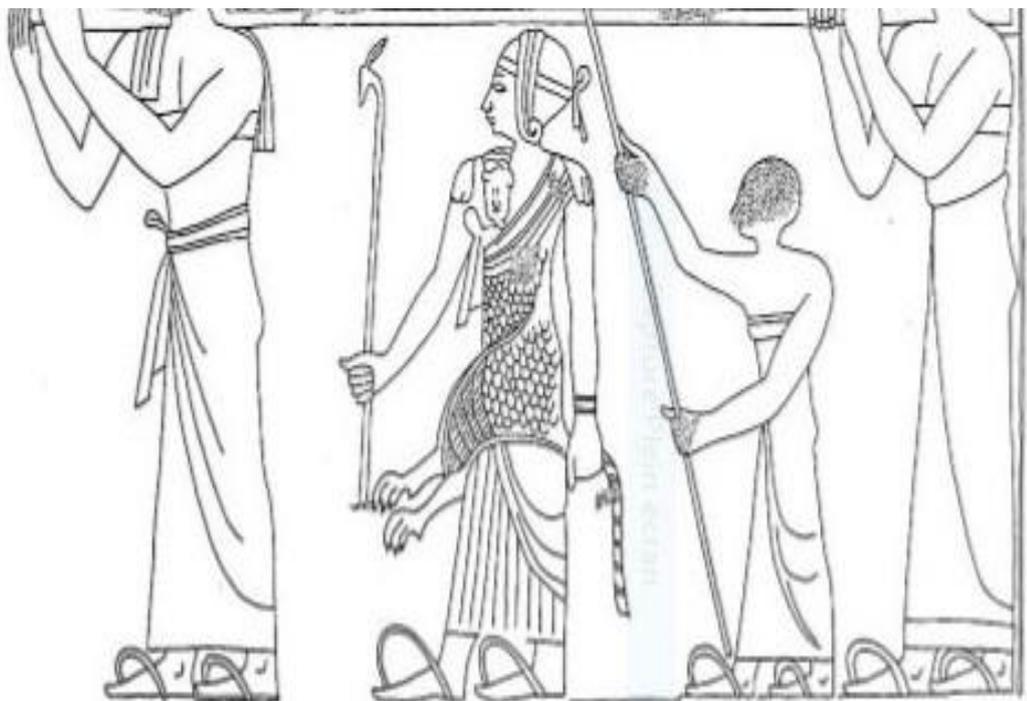
[Année] 20, le deuxième mois d'Akhet [sous] la personne du roi de Haute et Basse Égypte, Nebmaatre, fils de Rê, Amenhotepheqawaset, puisse-t-il vivre éternellement, bien-aimé d'Amon, seigneur des [trônes] des Deux Terres, avant tout de Karnak, apparaissant sur le trône d'Horus des vivants comme Re chaque jour. En ce jour, maintenant [sa personne était à la Maison-du-Ka-de-Ptah dans le temple de] Ptah-Sud-de-Son-Mur, seigneur de la Vie-des-Deux-Terres. Le messager vint à son sujet, (à savoir) le scribe royal, intendant, Khaempet, au porteur du sceau du roi de Basse-Égypte, grand prêtre d'Amon, Meryptah. Décret] du pharaon, *lph*, « Que le mesureur en chef du grenier des offrandes divines Nebnefer soit établi devant les pères [en tant qu'héritier du père, mesureur en chef, Hu] y, promu à sa charge dans le grenier des offrandes divines d'Amon.

Au regard de ce qui précède l'on remarque que les consultations oraculaires avaient lieu lors des processions des dieux et généralement pendant les fêtes d'Opet. Les consultations avaient un but précis notamment celui de dévoiler l'identité d'un voleur, de désigner un coupable à travers les questions que l'on posait à la statue du dieu qui était convoqué. Sachant que les réceptacles des dieux égyptiens varient, les consultations des statues ou réceptacles des dieux sous les configurations animalières étaient mentionnées en l'occurrence l'oracle de Sobek sous la forme de crocodile (figure n°6). Les réponses étaient données par les prêtres qui avaient la capacité de décrypter le message des dieux à travers les mouvements des statues. Les expressions liées aux réponses étaient multiples. Selon Serge Sauneron c'était via la mobilité de l'avant ou de l'arrière de la statue qu'on pouvait avoir la réponse des oracles¹⁴³. Jaroslav Cerny précise qu'une réponse défavorable à la demande oraculaire était rendue par la négation  *hnn* à travers le signe de déclinaison de la tête de la statue¹⁴⁴. Chez les *Ngoh ni Nsongo*, le prêtre ou *mo'o mgan* était la seule personne habilitée à donner les réponses des demandes oraculaires. Ces dernières se faisaient à travers les parties issues des animaux. C'est l'exemple des cauris, les cornes d'animaux, les plumes, les osselets, etc.

¹⁴³ Sauneron, « oracle », p. 200

¹⁴⁴ J. Cerny, « Une expression désignant la réponse négative d'un oracle », *BIFAO* n°30,1930, pp. 491-496

Figure n° 6: La scène représentant la procession du crocodile porté par les prêtres dans le vestibule, d'après V. Rondot



Source : V. Rondot, « Le temple de Soknebtynis à Tebtynis », *Atti del convegno internazionale, Siracusa, 24-25 mai 1996 (Quaderni del Museo del Papiro, Siracusa, VIII)*, Syracuse, 1997, p. 145.

En somme, depuis l'antiquité égyptienne, on distingue deux formes de divinations qui étaient convoquées pour remédier aux embarras de la justice sociale. L'on avait d'un côté l'augure ou le présage et de l'autre la mantique ou l'oracle prosaïquement appelé « voyance » en négro-culture¹⁴⁵. L'augure ou le présage était intuitif, spontané et pouvait prendre diverses formes : images, rêves, sensations...alors que la mantique ou l'oracle était inductive et analytique. Elle se réalisait au travers de signes causés par celui qui souhaitait savoir ce qui lui était caché par le biais d'un devin ou d'un prêtre. C'est l'exemple de la recherche de la vérité en instance de justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. Lorsque le coupable d'un fait était dévoilé, il avait le choix de passer aux aveux ou choisir la voie de l'ordalie qui est une autre forme de justice dans laquelle l'on convoque habituellement l'animal dans sa pratique chez les *Kmtyw* et les *Ngoh ni Nsongo*.

¹⁴⁵ L. Kuczynski, *Les Marabouts africains à Paris*, Paris, Éditions CNRS, 2003, p.44.

III- L'ANIMAL ET LES ORDALIES CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET NGOH NI NSONGO

« Jugement de Dieu ¹⁴⁶ » l'ordalie dans les sociétés négro-africaines en générale égyptienne ancienne et *Ngoh ni Nsongo* en particulier, est une forme de procès à caractère religieux. Il consiste à soumettre un suspect à des rudes épreuves, douloureuses, pénibles voire potentiellement mortelles dont l'issue déterminée par une divinité ou Dieu lui-même, permet au cas échéant, de conclure à la culpabilité ou à l'innocence dudit suspect¹⁴⁷. Au besoin d'une justice-vérité, le modèle de la justice-ordalique semblait être l'alternative appropriée lorsque le coupable clamait toujours son innocence après les verdicts oraculaires en instance de justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. Les procédés ordaliques, aussi multiples et variées qu'ils soient chez les *Kmtyw* et les *Ngoh ni Nsongo* ; ceux-ci convoquent usuellement les animaux pour se faire. Dans cette logique, il conviendra de faire ressortir la place du serment et présenter les méthodes ordaliques qui convoquent les animaux dans leurs procédés chez les peuples de la vallée du Nil et *Ngoh ni Nsongo*.

A- L'ANIMAL DANS LES SERMENTS CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET NGOH NI NSONGO

Les séances ordaliques sont toujours précédées par des serments. Ils sont appelés *mpèél* chez les *Ngoh ni Nsongo*. Ce sont des déclarations par lesquelles les justiciables (accusés et accusateurs) proclament solennellement leur innocence en remettant leur sort à l'autorité d'une puissance surnaturelle (dieux, ancêtres, génies)¹⁴⁸. Le serment consiste à jurer par les éléments divers à l'instar de l'eau, de la terre, du poison, les animaux, le feu etc. qui serviront de bases ordaliques. Ces éléments servent usuellement de tests ritualisés qui permettent de prouver ou désapprouver immédiatement ou à long terme, l'accusation faite contre un accusé. Dans cette perspective il devient nécessaire de faire ressortir la symbolique et la puissance sacrée de la parole juratoire dans le serment avant de présenter l'animal comme le canal de communication entre le jureur et les entités surnaturelles.

¹⁴⁶ R. Jacob, « Le jugement de Dieu et la formation de la fonction de juger dans l'histoire européenne », *Archives de Philosophie du Droit*, n° 39, 1994, pp. 87-104.

¹⁴⁷ C. Archan, « La vérité du feu. Ordalies et jugement dans l'Irlande médiévale », in, R. Verdier et al., *Les Justices de l'Invisible, Actes du colloque pluridisciplinaire organisé par le Centre d'Histoire et d'Anthropologie du Droit avec le soutien de l'École doctorale et de l'Association française Droit et Cultures à l'Université Paris-Ouest, les 2 et 3 décembre 2010*, Paris, L'Harmattan, 2010, pp.269-288.

¹⁴⁸F. Cusin-Berche « Les mots pour le faire : approche sémantique et sémiotique du serment », *Droit et Cultures* n° 23, Université Paris X-Nanterre, 1992, pp. 185-201.

1- La symbolique de la parole juratoire chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni*

Nsongo

Les récits cosmogoniques de plusieurs peuples du monde mentionnent que la parole a été à l'origine de la création de l'humanité. Cette logique de la parole qui crée le monde est celle qui caractérise la cosmogonie memphite en Egypte antique¹⁴⁹. Cette version de la création du monde se présente comme la plus simple, puisqu'un unique dieu, Ptah, en est l'acteur du monde. Créant le monde par sa pensée (êtres, animaux, végétaux, etc.) puis leur donnant la vie par sa parole créatrice, en énumérant un par un le nom des éléments imaginés¹⁵⁰. Cette version propre à la ville de Memphis est présente sur la pierre du roi Chabaka de la XXVe dynastie¹⁵¹. Le même principe de la parole créatrice est repris dans la bible. Le verbe qui était dans le Créateur, était le Créateur dit le prologue de l'Évangile de Jean.

- 1- Au commencement était la Parole, et la Parole était avec Dieu, et la Parole était Dieu.
- 2- Elle était au commencement avec Dieu.
- 3- Toutes choses ont été faites par elle, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans elle¹⁵².

Le fait de parler devient alors un acte divin. C'est à partir de cette vision en lien avec les récits cosmogoniques que la parole est considérée en négro-culture en général, chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* en particulier comme le plus grand des attributs que le Créateur aurait donné à l'homme¹⁵³. La parole devient pour cela un fait sacré. Elle donne à l'individu un pouvoir infini. C'est pourquoi il est recommandé d'éviter l'ivresse de parole, de ne pas en abuser, mais de l'utiliser à bon escient¹⁵⁴. L'utilisation abusive de la parole peut être nuisible pour le groupe. Une parole réfléchie puis prononcée en public ou en privé, est une révélation de la puissance du Créateur¹⁵⁵.

Pour John Langshaw Austin¹⁵⁶ la parole n'est pas seulement mot, elle est aussi et avant tout, une action. Ce dernier fonde et expose sa théorie sur les énoncés performatifs. Il souligne que certaines expressions, à elles-seules, font office d'actes. Des expressions comme « je te baptise » ou « je vous marie » prononcées par le prêtre sont des actes performatifs. Le seul fait

¹⁴⁹ S. Sauneron, et J. Yoyotte, « La Naissance du monde selon l'Égypte ancienne », in, *La Naissance du monde*, Sources Orientales 1, Paris, 1959.

¹⁵⁰ J.-P. Allen, *Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, (Yales Egyptological Studies 2), New Haven, 1988, p.86.

¹⁵¹ J. Bodine, « The Shabaka Stone: An Introduction », *Studia Antiqua*, vol. 7, n° 1, 2009, p. 1-21

¹⁵² Évangile de Jean 1, 1-3, traduction Louis Segond

¹⁵³ A. Saenger, « La palabre dans la sagesse bantoue », [En ligne], <http://www.avs-philos.org>, (Page consulté le 25 avril 2021).

¹⁵⁴ Entretien avec Essouman Blaise, 72ans, Planteur, Mouanguel les 28 août 2019.

¹⁵⁵ Entretien avec Etienne Soumelong, Ancien chef supérieur du canton Mbo, Mboanké le 17 juillet 2020.

¹⁵⁶ J. L. Austin, *Quand dire c'est faire*, Paris, Seuil, 1970.p. 45

de les prononcer, réalise l'action. Chez les *Ngoh ni Nsongo*, la parole est source de bénédiction comme elle en est de la malédiction. C'est par la parole qu'un parent maudit son enfant comme c'est par cette même parole qu'il le bénit ou que cette malédiction pourra être levée¹⁵⁷. Elle est le moyen par lequel l'esprit s'exprime. C'est d'ailleurs dans ce sens que Théodore Mayi Matip précise que la parole « occupe une place d'une haute importance dans l'initiation chez le Négro-africain ¹⁵⁸ ». C'est la parole qui fait et défait toute chose dans l'Afrique traditionnelle¹⁵⁹.

Chez les *Ngoh ni Nsongo*, Les doyens des clans, en tant que dépositaires des traditions et intermédiaires entre le monde visible et invisible, sont dotés de la parole « divine » qui fait en sorte qu'ils soient écoutés lorsqu'ils parlent¹⁶⁰. Cette puissance de la parole est un don généreux des divinités et ancêtres lorsqu'on a atteint un certain âge et un niveau considérable d'initiation. Dans un univers social où la palabre est reine autant qu'efficace comme c'est le cas chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, la facilité d'improvisation, la cohérence du discours, l'aisance avec laquelle l'on manipule symboles, le sens de la réplique spontanée, le pouvoir de suggestion passent pour des qualités maîtresses, voire pour des dons divins comme le résume si bien Louis-Vincent Thomas, dans les sociétés traditionnelles africaines en générale :

La parole est tout
Elle coupe, écorche.
Elle modèle, module.
Elle perturbe, rend fou.
Elle guérit ou tue net.
Elle amplifie, abaisse selon sa charge.
Elle excite ou calme les âmes...¹⁶¹

Cependant, Austin insiste sur la force illocutoire de la parole. D'après lui, en prononçant un énoncé, on lui attribue une force ou une valeur. Ces idées épousent inéluctablement celles de Louis-Vincent Thomas et René Luneau. S'agissant de la parole, ces derniers pensent que :

La civilisation africaine procède avant tout du verbe, qu'il soit parole, rythme ou symbole. Le langage en Afrique noire n'est pas seulement instrument sa communication, il est expression par excellence ; de l'être force, déclencheur des puissances vitales et principes de leur cohésion (...) la parole en Afrique est créatrice et fondatrice. Elle est une manipulation des forces. C'est la raison pour laquelle on ne donne pas la parole à tout le monde¹⁶².

La parole est aussi à l'honneur d'un individu. Donner sa parole c'est mettre son honneur en gage. Subséquemment, manquer sa parole concourt à ébrécher fortement l'honneur et le

¹⁵⁷ Entretien avec Ekenglo Epanlo, Chef traditionnel du village Ekom-Nkam, Nkongsamba le 16 juillet 2020.

¹⁵⁸ Cité par Z. Saha, « Gestion des Conflits... », p.286

¹⁵⁹ C. Laye, *Le maître de la parole*, Paris, Plon, 1978, p. 43.

¹⁶⁰ Entretien avec Enandjoum Bwanga, 70 ans environ, Patriarche Banéka/conseiller régional du littoral, Yaoundé le 28 mai 2020.

¹⁶¹ L.-V. Thomas, *Importance du verbe dans la pensée africaine*, Paris, Neuchâtel, La Baconnière, 1966, pp.12-13.

¹⁶² L.V. Thomas, et R. Luneau, *Les religions d'Afrique noire*, Paris, Desclée, 1981, p. 48.

statut social de l'individu qui aurait engagé la parole. Ainsi, la parole du serment pendant les séances ordaliques jouit de la force et du pouvoir sacré¹⁶³. Relevons avec Paulette Roulon-Doko que la sagesse des Fon du Bénin enseigne que : «la parole permet de mesurer la personnalité d'un être humain ¹⁶⁴». À travers cet exposé qui présente le rôle de verbe ou de la parole, il convient de dire que celle-ci est absolue pour l'efficacité des procédés de serments avant l'acte ordalique en instance de justice.

2- Les assermentations de vérité en contexte de justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*

Dans la logique négro-africaine en générale, égyptienne ancienne et *Ngoh ni Nsongo* en particulier, la religion et la moralité sont indissociables. Les liens entre les aspects sociaux, religieux, moraux et normatifs sont particulièrement étroits.

Il est bon de préciser avec Bernadette Menu qu'il existe quatre types de serments chez les *Kmtyw* : le serment de vérité ; le serment déclaratif ; le serment d'engagement ; le serment de sureté personnelle surtout dans les contrats kouchites¹⁶⁵. Celle qui est intéressante dans le cadre de cette étude sur la justice est exclusivement le serment de la vérité. Cependant deux mots sont très habituellement employés pour rendre le terme serment en Egyptien ancien. Selon John Widson¹⁶⁶, le verbe  *crk* « jurer ou lier » est d'usage. Pour Viviana Massa,  *cn h*, *ankh* « vivre » comme un verbe et «la vie » comme un nom, reste en usage dans les sources égyptiennes de l'Ancien Empire jusqu'à la période ptolémaïque¹⁶⁷. Toutefois, en instance de la justice, jurer de dire la vérité s'exprime par l'expression égyptienne  *sdf3-tryt*¹⁶⁸. Dans cette perspective, le serment est employé pour formuler un appel solennel à l'autorité divine. Ils sont traditionnellement prononcés au nom d'un dieu, d'un ancêtre ou de pharaon qui est lui-même un dieu. Dans les scènes de temple et dans la littérature rituelle, le roi était décrit et dépeint comme adorant *Maât* et la présentant aux dieux créateurs. Les inscriptions et les reliefs soulignent le rôle du roi en tant que juge et seigneur de *Maât*, c'est-à-dire seigneur

¹⁶³ C. Sory, *Gens de la parole essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké*, Paris, Karthala, 1992, p. 15.

¹⁶⁴ Roulon-Doko, « le Statut de la parole », pp.33-45

¹⁶⁵ B. Menu, « Le serment dans les actes juridiques de l'Ancienne Egypte », *BdE*, n° 122, IFAO, Le Caire, 1998.

¹⁶⁶ J. Widson "The Oath in Ancient Egypt" *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 7, n°. 3, The University of Chicago Press, 1948, pp.129-156

¹⁶⁷ V. Massa, "Temple oaths in Ptolemaic Egypt: a study at the crossroads of law, ethics and religion", PhD Dissertation, Leiden University, 2018, [En ligne], <http://hdl.handle.net/1887/67293>, consulté le 20 mars 2021.

¹⁶⁸ K. Baer, « The Oath *sdf3-tryt* in Papyrus Lee I, I », *JEA*, n°50, 1964, pp.179-180.

de la vérité et de la justice¹⁶⁹. L’invocation des forces surnaturelles à travers les serments dans certaines circonstances décisives, notamment la justice, convient à garantir la véracité du contenu de la déclaration et l’intégrité même du preneur de serment dans une affaire qui requiert la vérité. Dans le cadre de justice, les serments en contexte d’ordalies se faisaient sur les statues des dieux dont l’on convoquait la bienveillance en temps de justice. Ces derniers avaient dans certains cas des formes animales qui étaient symboliquement les réceptacles desdits dieux¹⁷⁰. Les énoncés assertoires étaient variés. Ils dépendaient des propos des accusés, accusateurs ou du juge du rend justice. Ils étaient également fonction de celui qui était convoqué dans le serment ; dieux, ancêtre ou pharaon ou encore les trois en même temps. Pour illustrer cela, l’on peut convoquer le tableau ci-dessous des énoncés assertoires dressé par Viviana Massa.

Tableau n° 5: Les principales formules des énoncés assertoires de l’Égypte ancienne

<i>Verb and use</i>	<i>King*</i>	<i>God(s)</i>	<i>King + God(s)</i>
<p>^cnh “As lives ...”</p> <p><i>Context of use:</i> in juridical and nonjuridical oaths</p> <p><i>Period of use:</i> Old Kingdom – Ptolemaic Period</p>	<p>^cnh (n=j) njswt /... “As the king / NN lives (for me)”¹⁷¹</p> <p>[OK – NK]</p> <p>^cnh pr-^{c3} “As Pharaoh lives”</p> <p>[NK – Ptol. Per.]</p>	<p>^cnh (n=j) ... “As NN lives (for me)”</p> <p>[1st IP – Late Per.]</p> <p>^cnh ... iw=f htp dj irm ntr nb ntj htp (dj) irm=f “As NN lives, who rests here and each god who rests (here) with him”</p> <p>[Ptol. Per.]</p>	<p>^cnh n=j njswt ^cnh n=j ntr “As the king lives, as the god lives for me”</p> <p>[MK]</p> <p>^cnh Imn ^cnh pr-^{s3} “As Amun lives, as Pharaoh lives”</p> <p>[3rd IP – Late Per.]</p>
<p>^cnh + other verbs (paratactic formula)</p> <p><i>Context of use:</i> in juridical and nonjuridical oaths</p> <p><i>Period of use:</i> Old Kingdom – Ptolemaic Period</p>	<p>----</p>	<p>^cnh n=j mr wj R3 ḥsj wj it=j Imn /Tm “As lives for me, as Re loves me, as my father Amun/Atum favors me” **</p> <p>[NK – Late Per.]</p> <p>^cnh dd snb (n=j) ... “As NN lives, is stable, is healthy for me”</p> <p>[NK – Ptol. Per.]</p>	<p>See below w3ḥ</p>

¹⁶⁹ De nombreux exemples de temples ptolémaïques sont rassemblés par Quaegebeur, dans : Cannuyer, Kruchten (eds), *Mélanges Théodoridès*, p. 201-220. Voir surtout p. 204 et notes 17 à 23; p. 219-220.

¹⁷⁰ P. Houlihan, *The animal world of the Pharaohs*, Cairo, American University in Cairo, 1996, p. 49

<i>w^ch</i> “As endures ...”	<i>W3h p^c njswt /...</i> “As the king / NN endures” [NK] <i>w³h p³ hḳ³</i> “As the Ruler endures” [NK] <i>W^ch k3 ...</i> “As the Ka (of) NN endures” [NK; Late Per.]	<i>W3h ...</i> “As NN endures” [NK; 3 rd IP] <i>W3h k3 ...</i> “As the Ka (of) NN endures” [NK; Late Per.]	<i>W3h Imn w³h p³ hḳ³</i> “As Amun endures, as the Ruler endures” [NK] <i>W3h p³ hḳ³ w3h Imn</i> “As the Ruler endures, as Amun endures” [NK] <i>W3h Imn ^cnḥ Pr-^{c3}</i> “As Amun endures, as Pharaoh lives” [3 rd IP – Late Per.]
--	---	--	---

Source: V. Massa, “Temple oaths in Ptolemaic Egypt: a study at the crossroads of law, ethics and religion”, PhD Dissertation, Leiden University, 2018, [en ligne], <http://hdl.handle.net/1887/67293>, consulté le 20 mars 2021, p. 174.

Le serment est un trait caractéristique de la justice chez les *Mbo* à travers un rituel appelé *mpèèl*. S’appliquant à la fois au domaine rituel et au champ socio-juridique, l’emploi du serment est relativement étendu chez les *Ngoh ni Nsongo* comme le juron qui se fait pour affirmer les propos qu’on tient pour vrai. *Mpèèl* est considéré comme un acte solennel et magico-rituel ayant des conséquences sociojuridiques entourées d’effets magico-religieux notamment la rétribution ou bien le châtement¹⁷². En invoquant des pouvoirs plus grands que lui pour confirmer la vérité de sa déclaration. Celui qui prête serment n’attire pas seulement sur lui la protection divine et/ou ancestrale, mais également le mécontentement divin et/ou ancestral sur lui-même s’il venait à mentir¹⁷³. La peur même des conséquences de ce mécontentement divin devrait empêcher le preneur de serment de commettre un parjure¹⁷⁴. A cette étape de la justice, le coupable peut décider, s’il veut sauver son honneur, de passer aux aveux. Le serment est caractérisé par des principes à la fois objectifs et subjectifs qui font de lui une preuve pratique et recherchée : l’oralité, la personnalité, la publicité et la sacralité¹⁷⁵. Par le serment, l’accusé chez ce peuple souhaite montrer à l’opinion publique qu’il est un homme intègre, digne et innocent, qui ne connaît que le chemin de la vérité et qu’il est loin d’abjurer cette preuve coutumière que craignent ceux qui vivent dans le doute et/ou dans l’obscurité intentionnelle de la culpabilité¹⁷⁶.

¹⁷² Entretien avec Jean Mbong, Contractuel d’administration/ Ahon du canton Elong, Yaoundé le 15 Avril 2021.

¹⁷³ D. Breton (Le), *Conduites à risque*, Paris, PUF, 2002, p. 41.

¹⁷⁴ R. Verdier, « Signes de vérité et d’innocence, gages de certitude et de conviction. Les rituels probatoires dans les sociétés de tradition orale », *Droits*, n° 23, 1996, pp. 91-98.

¹⁷⁵ J. Gaudemet, « Le serment dans le droit canonique médiéval », in, R. Verdier (éd), *Le serment*, n° 2, Paris, Editions du CNRS, 1991, pp.64-75.

¹⁷⁶ Entretien avec Epressa Buron, 48 ans environ, Planteur/Taximan, Ekanang le 29 Avril 2021.

L'accusé s'engage à prononcer lui-même, d'une manière ferme, claire, concise, précise et intelligible, la formule traditionnelle qui consiste à énoncer les noms des forces ou puissances surnaturelles, des animaux féroces, des reptiles dangereux et à prendre simultanément à témoins les divinités.

Voici à peu près littéralement une des formules assertoires de l'accusé chez les *Ngoh ni Nsongo*

Moi X qui suis ici présent devant vous. Je jure au non des ancêtres que si je suis coupable de ce dont on m'accuse faussement, que Dieu et les ancêtres, me châtient, que la foudre me frappe, que le lion et la panthère m'attrapent, que le serpent me morde, que je meure empoisonné en buvant ce breuvage¹⁷⁷.

Souvent, il défère le serment à son accusateur en ces termes :

Si je suis accusé à tort, que Dieu et les ancêtres, te châtient, que la foudre te frappe, que le lion et la panthère t'attrapent, que le serpent te morde, qu'à ton tour de boire ce breuvage, tu sois empoisonné¹⁷⁸

Les serments étaient prononcés sur des objets rituellement érigées en réceptacles des ancêtres que l'on convoquait dans les ordalies¹⁷⁹. Dans les ordalies par le biais des animaux, les assermentés étaient invités à y prononcer le serment de dire la vérité avant le passage à l'épreuve ordalique. Le choix des animaux était fonction du problème à juger. Le poulet était suffisant pour les cas de vol. Or pour le cas de sorcellerie, notre informateur parle du chien, chat et parfois un animal nocturne et de préférence de couleur noire¹⁸⁰.

Comme mentionné précédemment, les serments chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni nsongo* sont généralement prononcés au nom de pharaon, d'un dieu des dieux ou des ancêtres. Il est la consécration rituelle et solennelle de la parole en vue de voir se réaliser à court ou à moyen terme, l'objet du conflit et, éventuellement d'acquitter, en cas d'innocence, ou de sanctionner, en cas de défaillance assertoire, le parjure. Dans cette perspective l'on peut dire au regard de ce qui précède que le serment se manifeste comme une source importante du droit qui trouve son fondement dans les croyances religieuses. La justice y est rendue possible et crédible grâce aux paroles assertoires qui sont des déclarations par lesquelles les justiciables proclament solennellement leur innocence, devant la communauté en remettant leur sort à l'autorité d'une puissance surnaturelle. Sachant que le serment se situe à égale distance entre la vérité et le

¹⁷⁷ Ibid.,

¹⁷⁸ Ibid.,

¹⁷⁹ G. Calame-Griaule, *Ethnologie et Langage. La parole chez les Dogons*, Paris, Gallimard, 1965, p. 12.

¹⁸⁰ Entretien avec Samuel Essoh, 59 ans environ, tradipraticien, Mboabi le 25 avril 2021.

mensonge, entre la morale et le droit, pour reprendre Dumas-Champion¹⁸¹, il revient dans cette perspective de passer à l'acte ordalique pour objectivement rendre la justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*.

B- L'ANIMAL DANS LES ORDALIES CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET NGOH NI NSONGO

L'ordalie appelé *ngueul* chez les *Ngoh ni Nsongo* est une technique d'enquête objective qui produit des effets immédiats utiles à l'appréciation des faits d'innocence ou de culpabilité. Le recours à l'ordalie a généralement lieu au cours de la palabre. Quand il s'agit d'une affaire grave, sérieuse et que les antagonistes puis les témoins aient été entendus et que les autres voies et moyens de preuve usuels aient été épuisés sans permettre au juge de se forger une conviction suffisante¹⁸². L'ordalie pouvait alors faire suite à une enquête conduite par des devins afin de déceler une ou plusieurs personnes susceptibles d'être soupçonnées et, de ce fait, d'être soumises à l'épreuve. Dans ce cas, oracle et ordalie se trouvent en relation étroite, la seconde étant la suite logique du premier.

1- La caractéristique de l'ordalie chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*

Le dictionnaire Littré définit l'ordalie comme étant « toute épreuve juridique usitée dans le Moyen-Age sous le nom de Jugement de Dieu ». Il en cite trois principales : le serment, le duel et l'épreuve par les éléments naturels¹⁸³. Etymologiquement, ordalie vient de *ordalium*¹⁸⁴. Cette création du latin médiéval est influencée par un terme du vieil anglais *ordal*, signifiant jugement et venant lui-même du mot allemand *Urtheil*, « partage fondamental. « Jugement de Dieu », l'ordalie dans les sociétés négro-africaines est une forme de procès à caractère religieux qui consiste à soumettre un suspect à de rudes épreuves, douloureuses, voire potentiellement mortelles dont l'issue est déterminée par une divinité ou Dieu lui-même¹⁸⁵. Elle permet au cas échéant, de conclure à la culpabilité ou à l'innocence dudit suspect¹⁸⁶. Les ordalies ont été utilisées de façons différentes selon les peuples ; mais partout, l'attente d'un jugement ou d'une

¹⁸¹ F. Dumas-Champion « L'appel aux Dieux : La parole juratoire chez les Massa du Tchad » in, R. Verdier (éd), *Le serment*, n° 2, Paris, éditions du CNRS, 1991, p.150

¹⁸²H. Lévy-Bruhl, *La Preuve judiciaire. Étude de sociologie juridique*, Paris, Librairie Marcel Rivière & Cie, 1964, p.89.

¹⁸³ « Ordalie », in *Dictionnaire Litté en ligne*, <https://www.littre.org/> consulté le 22 Avril 2021.

¹⁸⁴ C. Mayisse, « L'ordalie du Motendo, alternative à la justice pénale au Gabon », in Verdier Raymond et al., *Les Justices de l'Invisible*, Paris, L'Harmattan, « Droits et Cultures », 2003, pp. 445-462.

¹⁸⁵ Jacob, « Le jugement de Dieu... » p 89.

¹⁸⁶ Archan, «La vérité du... », p. 274.

décision était basée sur l'apparition d'un signe. Néanmoins, c'est l'homme qui pose les prémices de la décision qui feront de l'apparition de tel ou autre signe, la manifestation d'un être surnaturel qui donne pour ce fait, le verdict.

L'ordalie chez les anciens Égyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* est basée sur la conviction selon laquelle l'esprit des ancêtres ou des divinités est incarné dans ses procédés¹⁸⁷. Cette évidence demeure l'un des facteurs précieux et puissants qui fonde l'intérêt à recourir aux procédés ordales afin de rendre justice¹⁸⁸. Cette logique est reprise par l'écrivain nigérian Chinua Achebe, dans son éminent roman *Le Monde s'effondre*¹⁸⁹. Il y décrit un différend entre Uzowulu, un homme qui battait sa femme et la famille où elle s'était réfugiée. Uzowulu s'obstinant à revendiquer sa dote, l'affaire est soumise au jugement des ancêtres qui décident que lui-même devrait faire un don à la famille, puis essayer de prier sa femme de revenir à lui. Après le verdict, une vieille personne demande pourquoi une telle bagatelle devrait être tranchée par les ancêtres ; une autre répond alors « Ne sais-tu pas qui est Uzowulu ? Il n'écouterait pas d'autre décision¹⁹⁰ ». Chinua Achebe montre ainsi que, même la personne la plus têtue est prête à suivre l'avis des ancêtres. Nul ne remet en cause leurs décisions.

Il faut noter que l'imbrication de l'aspect ésotérique aux ordonnances de justice ordalique chez les *Ngoh ni Nsongo* et en Égypte pharaonique était la principale explication des rituels auxquels, les formes de cérémonies mystiques font partie du processus juridiques¹⁹¹. En gardant à l'esprit que les Africains avaient une vision assez singulière du monde, la justice en était également vue de la même manière. Dans la représentation de cette dernière, l'individu se trouve à califourchon entre le monde des vivants et l'au-delà (celui de ses ancêtres) comme le précise Verdier Raymond¹⁹². Les interactions entre ces deux mondes se perpétuaient à travers la pensée que l'esprit des ancêtres arrive parmi les vivants au travers des rituels magico-religieux¹⁹³. Cette croyance avait un véritable impact sur la justice manifestée par les résultats

¹⁸⁷ C. Mbah, « L'ordalie ou procédé de recherche de la vérité chez les Égyptiens anciens et les Ngoh ni Nsongo du Cameroun : un jalon pour la renaissance d'une justice égypto-africaine », *GNWT, (Revue d'Égyptologie et des civilisations de l'Afrique noire)*, Vol. 1, Yaoundé, éditions Premières lignes, 2020, pp. 191-206.

¹⁸⁸ Austin, *Quand dire c'est...*, p. 47.

¹⁸⁹ C. Achebe, *Things Fall Apart*, London: Heinemann, coll. African Writers Series, 1986, p. 150.

¹⁹⁰ Ibid.

¹⁹¹ Verdier et al., *Les Justices de...*, p. 3.

¹⁹² R. Verdier, « L'Invisible, la Nature et ses Justices », in R. Verdier et al., (dir.), *Les Justices de l'Invisible*, Paris, L'Harmattan, « Droits et Cultures », 2013, pp. 15-42.

¹⁹³ M. Merleau-Ponty, *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964, p. 25.

ordaliques considérés comme l'émanation divine¹⁹⁴. Du coup, les membres du tribunal ne jouaient plus qu'un rôle de second plan dans le rendu de la justice.

Tout comme dans la culture des autres peuples de l'Afrique subsaharienne et d'ailleurs, les rituels ordaliques qui accompagnent le processus juridique en Égypte antique et chez les *Ngoh ni Nsongo* sont étroitement liés au religieux. L'image des divinités affectées à la pensée est celle de l'autorité qui incarne le pouvoir judiciaire absolu et équitable. Par conséquent, le verdict de justice incombe entièrement aux dieux ou encore aux ancêtres dans la mesure où les sentences ne pouvaient être soumises à aucune vicissitude et faillibilité propre au commun des mortels¹⁹⁵. Les décisions de cette justice étaient incorruptibles, car extérieures au monde, ce qui explique le caractère irréprochable de leurs décisions au sein du système judiciaire appuyé par les ordalies dans l'Afrique noire en général, chez les Égyptiens anciens et les *Ngoh ni Nsongo* en particulier. D'où l'existence de plusieurs épreuves desquelles l'ordalie par l'animal.

2- Les épreuves ordaliques et verdicts des divinités chez les anciens Égyptiens et *Ngoh ni Nsongo*

L'épreuve ordalique détermine de façon laconique ou immédiate le résultat escompté. Les résultats sont nombreux en fonction du type d'ordalie convoqué¹⁹⁶. Elle est aussi fonction des propos des accusateurs, accusés pendant la phase du serment. Chez les anciens Égyptiens, le papyrus n° 10335 du *British Museum* décrit une scène que Aylward Blackman considère comme une scène oraculaire. Bien que la scène qui y est décrite soit à l'occasion des processions des dieux notamment à la fête « *Opet* », le dénouement de la consultation d'Amon par Amunemuia se décline en un véritable scénario d'épreuve ordalique. Convoquons le texte tel que nous le rapporte Aylward Blackman. Notons cependant que ledit texte a été emprunté chez Warren Dawson¹⁹⁷. Pour cela, l'on reproduit fidèlement la traduction de Warren Dawson.

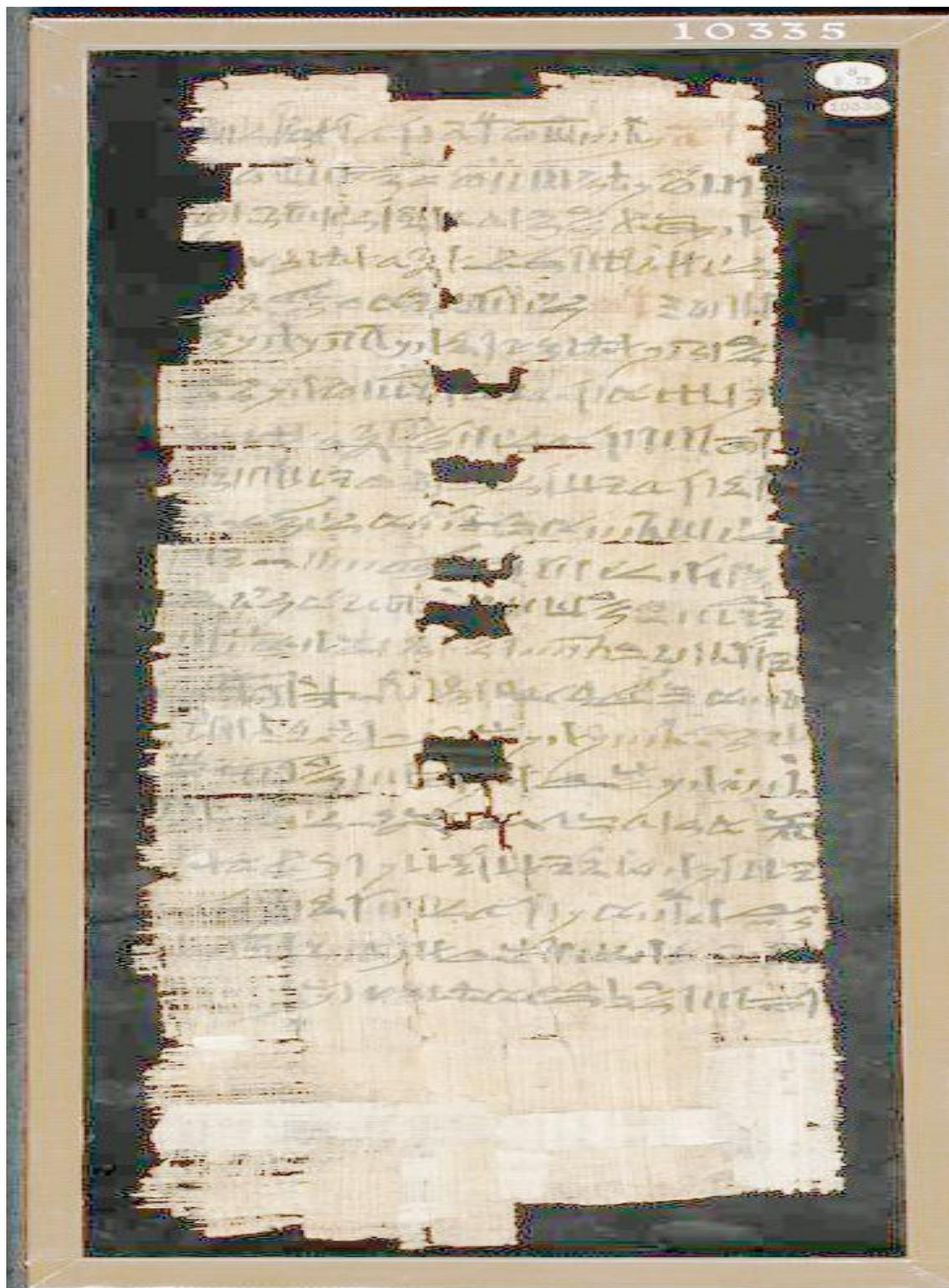
¹⁹⁴A. Retel-Laurentin, *Oracles et ordalies chez les Nzakara*, Paris, Mouton, 1969, p. 12.

¹⁹⁵J-P, Vernant (dir.), *Divination et Rationalité*, Paris, Seuil, 1974, (Préface)

¹⁹⁶M. Valeur, « Les chemins de l'ordalie », *Topique*, n° 107, 2009, pp. 47-63.

¹⁹⁷W. Dawson, « An Oracle Papyrus. B.M. 10335 », *JEA*, Vol. 11, n° 3/4, 1925, pp. 247-248.

Photo n° 62: Le papyrus no. 10335 du British Museum



Source : www.britishmuseum.org, consulté le 22 Mars 2021.

Papyrus Brit. Mus. N^o 10,335.

Recto, 1-4

1.

𐀄𐀀𐀃𐀏𐀑𐀙𐀍𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙
 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙
 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙
 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙
 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙
 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙
 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙
 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙

- a. Probable. Just possibly iii.
- b. Written throughout 𐀀, 𐀃 or similarly.

𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙 𐀁𐀃𐀏𐀑𐀙

- c. 𐀀 d. Corrodes over a vertical sign, prob. 𐀀. e. So throughout the text not 𐀀 as usually elsewhere.

Papyrus Brit. Mus. N° 10,555.

Verso 12-21.

4

𐤀𐤓𐤌𐤊𐤍𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓 12
 𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓 13
 𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓 14
 𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓 15
 𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓 16
 𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓 17
 𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓 18
 𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓 19
 𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓 20
 𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓𐤏𐤓 21

Rest of Page blank. Room for
about four more lines.

Recto I

- 1- Second regnal year, third¹ month of Akhet, first day. The servant Amunemuia appealed to Amun of Pe-Khenty² at his goodly festival, the Festival of the HcarWm³, saying: "Help
2- [me]⁴, Amin of Pe-Khenty, my good and beloved lord! The overseer of the cattle of the altar made me abide here in Pe-Khenty of the citizens⁶(?), guarding his store-house and
3- drawing⁶ his dues⁷; and men came unto me at noon and stole five tunics of coloured cloth⁸ from me. My good and beloved lord. wilt thou give me⁹ back their theft?" And the god nodded very greatly.
4- And the servant Amunemuia repeated to him (the names of) all the people of the town- ship; and the god nodded at (the name of) the farmer Pethauemdiamun², saying: " It is
5- he who stole them." And the farmer Pethauemdiamun² said in⁸ the presence of the god: " It is false, it is not I who stole them." And the god was exceeding wrath⁴.
6- Another time the farmer⁵ Pethauemdiamun went before Amun of Te-Sheny⁶, saying: " I am (now) nigh unto⁷(?) my own god, whereas I went to the other, he having taken five...⁸
7- unto his court." And the god nodded at him in this manner⁹, saying: "It is he who took them." And the farmer Pethauemdiamun said: "It is false." And the god said: "Take him
8- before Amun of Bukenenen in the presence of many witnesses." List thereof: The representative of the overseer of the cattle of the temple of King UsermaCre'-Miamiun in the House of Amun, Payiry; the chief craftsman of the temple, Nebnofer; the henchman of the temple, AmunkhaCu [...]

verso I

- 9- And he stood yet once again before Amun of Pe-Khenty in his goodly festival of Khoiak¹², for the third time³...; and he cried saying: "Help me, Amun of Pe-Khenty, my good and
10- beloved lord! Is it I who took the clothes?" And the god nodded very greatly², saying: "It is he who took them." And he took him and inflicted chastisement on him in the presence of the townsmen. And he pronounced an oath in the god's presence, saying: "It is I who
11- 15 took them," in the presence of the people of Pe-...³, the people of Per-her(?)⁴, the three wCrtw-officers, and the r r o the tene of Pta, Pameriu. And the god testified to these people of the towns, saying: "Beholdi, the man acknowledges the garments of Pharaoh, saying: 'I have them, I will(?) give them (back).'" Now it was⁷ the inspector of the house of
15-20- the carrying-chair of King Userkha Crei-Setepne[reC]⁸, Penherwer, who again gave him a hundred blow⁹s of the palm-rib, and again made him pronounce an oath, saying: " If I go back again on what I have said, I will be thrown" to the crocodile." And it was his companions, those associated with his declaration², who dragged him
21- before the god, and they were with him as witnesses at the acknowledgement and the god caused the servant Amunemuia to utter an oath, saying: " "The stolen goods have not been recovered from him¹⁹⁸."

À l'analyse de ce texte taxé d'oraculaire, l'on constate brièvement qu'Amunemuia a fait appel à Amun de Pe-Khenty pour une séance oraculaire afin de lui dire les noms de ceux qui lui auraient volé cinq tuniques d'étoffes colorées. Le dieu lui donnerait-il les noms des voleurs ? À cette question, le dieu fit un signe d'assentiment (le dieu ici est la statue divinisée. Elle pouvait alors être de forme animale ou anthropomorphe). Par la suite, Amunemuia fit une lecture de la liste des noms de tous les habitants de la communauté devant le réceptacle du dieu. À la mention du nom du fermier Pethauemdiamun, le dieu avait hoché la tête. Ce geste était analysé comme disant : « C'est lui qui les a volés (cinq tuniques d'étoffes colorées) ». Aussitôt le fermier Pethauemdiamun, vint au lieu d'oracle et niait les faits qui lui étaient reprochés.

¹⁹⁸ A. M. Blackman, « Oracles in Ancient Egypt », *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 11, n°. 3/4, 1925, pp. 249-255.

Refusant sa culpabilité, Pethauemdiamun fit promptement appel à Amon de Te-Shenyt qui semble être le dieu de la propre localité, car dit-il : « Je suis (maintenant) près de (?) Mon propre dieu ». Croyant s'attirer les faveurs par un appel au sentiment local de ce dieu, Pethauemdiamun fut condamné à nouveau et, niant toujours sa culpabilité, Son dieu ordonna qu'il soit conduit devant l'Amon de Bukenen en présence de nombreux témoins. Malheureusement le texte ne donne aucune information relative à l'entretien entre ce dieu et Pethauemdiamun. Par ailleurs le texte au verso décrit Pethauemdiamun une fois de plus devant Amon de Pe-Khenty. Pendant la troisième apparition de Pethauemdiamun devant le dieu Amon de Pe-Khenty, il prononçait par lui-même des propos (serments) qui se sont déclinés en une question : ‘ ‘ *Is it I who took the clothes ?* ’ ’ En réponse, le dieu « acquiesça très fortement, » comme pour dire c'est lui qui les a pris. En plus de donner cette réponse, le dieu aurait infligé un châtiment à Pethauemdiamun. Ce châtiment avait finalement brisé l'obstination de Pethauemdiamun. Il avait avoué le vol des vêtements et avait promis de restituer les biens volés d'après le texte.

Chez les *Ngoh ni Nsongo*, les épreuves ordaliques par le biais des animaux étaient multiples et variées. Elles étaient fonction du problème à juger et le choix de l'animal pour se faire en dépendait également. Lorsqu'il s'agit du vol, le choix était porté sur les animaux de petite taille. Des animaux sauvages, la tortue était le juge par excellence¹⁹⁹. A défaut de celle-ci, l'on préférait les animaux de la basse-cour notamment la volaille. Lorsqu'il s'agissait d'un fait de sorcellerie, le chien, le bouc ou le bélier étaient préférés²⁰⁰. Les ordalies liées au vol étaient les plus courants, car ceux liées aux affaires plus grandes se faisaient dans les lieux sacrés²⁰¹. L'animal de l'épreuve ordalique est ordinairement celui qui a servi de juron pendant la phase du serment. La tortue était le juge par excellence. Il s'utilisait dans le cadre de résolution des accusations dont l'entendement humain ne pouvait établir la véracité ou la fourberie. La décision de se soumettre à l'épreuve de *Nguel* prosaïquement appelé « *cadi* » était en réalité demandé par l'accusé qui souhaitait clamer son innocence devant le public. Mais il arrivait que l'initiative vienne des accusateurs qui étaient convaincus par les consultations des devins *ba'a ngan*.

Les anciens chargés de rendre justice chez les *Ngoh ni Nsongo* utilisaient communément une sorte de collyre rituel appelé *nleurh*. Pour ce faire, ils aspergeaient des gouttes de ce collyre

¹⁹⁹ Entretien avec Lawrence Enonguene 72 ans, Agent CDC retraité/ Notable Elong, Nkongsamba le 16 juillet 2020.

²⁰⁰ Entretien avec Alain Elamé, 49 ans, Planteur, Mouandja le 18 juillet 2020.

²⁰¹ Mbah, « Ebeum ou bosquets ... », pp. 283.

rituel dans les yeux, la bouche et les oreilles de l'animal de juron²⁰². Cet acte rituel divinisait l'animal-juge. Ainsi, l'accusé (s) et l'accusateur (s) se plaçaient sur la place publique et prêtaient le serment de vérité sur l'animal ritualisé. L'accusateur (s) et l'accusé (s) se tenaient généralement à mi-distance égale par rapport à l'animal. L'accusé pouvait dire ceci :

Moi X qui suis ici présent devant vous. Je jure au non des ancêtres que si je suis coupable de ce dont on m'accuse faussement, que cet animal (Y) vienne vers moi et que les ancêtres, me châtient, que la foudre me frappe, que le lion et la panthère m'attrapent, que le serpent me morde, que je meure empoisonné en buvant ce breuvage. Si je suis accusé à tort, que cet animal (Y) ne se déplace point et les ancêtres, te châtient, que la foudre te frappe, que le lion et la panthère m'attrapent, que le serpent me morde, que je meure empoisonné en buvant ce breuvage.

Aussitôt que l'un des anciens ou notable de la justice déposait l'animal juge, la réaction était immédiate. L'épreuve pouvait se réaliser plusieurs fois afin de rassurer. Mais le réflexe de l'animal reste automatiquement la même²⁰³. Ladite décision reste généralement incontestable. Par conséquent, lorsque l'animal va vers l'accusé, cela traduit sa culpabilité. Lorsqu'il se dirige vers l'accusateur cela traduit l'innocence de l'accusé. Lorsque l'accusé niait sa culpabilité ou les faits qui lui étaient reprochés puis refusait d'exécuter la sanction relative à sa culpabilité, les anciens passaient à une autre étape rituelle. Celle-ci consistait à soumettre rituellement l'affaire au jugement des dieux, ancêtres et génies.

Il était question tout au long de ce chapitre d'essayer de dégager le rôle de l'animal dans la justice par la palabre chez anciens Egyptiens et *Ngo ni Nsongo*. À travers l'exposé qui précède, l'on a montré que l'animal joue un rôle déterminant dans le rendu de la justice chez ces deux peuples. Il est convoqué dans les rituels d'ouverture des palabres à travers les rituels d'inviter des entités divines et ancestrales. Ils jouent un rôle déterminant dans les voies divinatoires notamment les augures, les présages qui sont ordinairement des alertes des actions de justice et les prémisses aux procédés oraculaires. Ces derniers convoquent dans leurs pratiques, les animaux ou parties issues des animaux notamment les os, les poils ou les coquilles afin de consulter l'oracle divin par le biais du devin ou du prêtre. Le rôle de l'animal reste et demeure essentiel dans les serments juratoires mais surtout dans les ordalies qui sont des procès de recherche de la vérité indispensable au rendu de la justice en temps de palabre. Au demeurant, l'animal devient un substrat par lequel les divinités interviennent dans la justice humaine. Toutefois, lorsque la vérité recherchée était établie, le menteur écopait d'une condamnation qui se limitait au dédommagement dans le cadre de la palabre. Celui-ci consiste habituellement à payer une amende communément constituée des animaux au nombre impaire

²⁰² Nos informateurs nous disent qu'aux temps anciens, il était possible que l'animal parle le langage humain après administration de ce collyre *neurh*. Cf. Ehowé Ntéké, entretien réalisé le 18 juillet 2020 à Mboanké.

²⁰³ Entretien avec Guillaume Kweh, 61 ans environ, Commerçant/notable Mouabong, Limbé le 25 août 2020.

en fonction de la gravité que le juge donne à la sentence. Le chiffre le plus élevé en cela reste neuf. Subséquemment, il est judicieux de remarquer que cette justice est celle qui juge des conflits entre les hommes. Lorsque le coupable désigné à l'humaine justice niait les résultats des consultations oraculaires et ordaliques et refusait de se soumettre aux sanctions choisies par les hommes, l'on recourait cependant au transférait rituellement la sanction aux entités invisibles. Cette forme de justice rendue par les dieux, ancêtres et génies était souvent convoquée pour éviter les tracasseries de recherche du coupable procédurières. C'était alors le cas de la justice de « la censure préalable » dans laquelle il convient d'examiner le rôle de l'animal.

LA TROISIEME PARTIE :

TRAITEMENT DU COUPABLE, MUTATIONS, PERMANENCES
ET IMPACTS DE LA JUSTICE PAR L'ANIMAL CHEZ LES
ANCIENS EGYPTIENS ET LES *NGOH NI NSONGO*

CHAPITRE V : L'ANIMAL DANS LE TRAITEMENT DE LA CULPABILITE, LA JUSTICE DE « LA CENSURE PREALABLE » ET RESTAURATIVE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET *NGOH NI NSONGO*

La vision africaine du monde est dualiste et le droit africain en tient également compte²⁰⁴. Ceci peut s'observer par les différents procédés de rendu de la justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. D'une part, le monde invisible est la source de l'autorité du droit africain à travers les interdits, les coutumes, tabous. D'autre part, la définition et le traitement des infractions sont conçus en fonction des deux mondes (visible et invisible)²⁰⁵. Ceci est l'une des principales explications du fait que les rituels sacrés forment une partie inséparable de processus juridique chez les *Kmtyw* et les *Ngoh ni Nsongo*. Ainsi, toute violation du droit est en même temps une violation de la religion. En outre, une infraction juridique n'est pas seulement une simple question de transgression d'une règle coutumière. C'est aussi une violation d'une règle religieuse²⁰⁶. Faire amende pour avoir violé une règle de droit en payant une compensation quant au préjudice causé n'est pas la fin de la question. Il y a la dimension spirituelle à s'occuper avant que la question puisse être considérée comme terminée. Le fautif et la communauté y comprise ont le devoir de faire une cérémonie expiatoire qui est la condition nécessaire et suffisante pour que le coupable se purge de l'opprobre. De la sorte, il se libère du fardeau de l'inexorable rétribution par l'esprit des ancêtres morts et des dieux qui, comme on l'a déjà dit, ont également intérêt à ce que le droit soit préservé intact²⁰⁷. De ce fait, il conviendrait de faire ressortir, d'abord, le rôle de l'animal dans le traitement du coupable ou la justice punitive, ensuite sa place dans la justice par « la censure préalable » enfin sa fonction dans la justice restaurative chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*.

²⁰⁴ A. Retel-Laurentin, *Sorcellerie et Ordalies*, Paris, Editions Anthropos, 1974, p. 154.

²⁰⁵ P. Claude-Hélène, « Du visible à l'invisible : les supports du pouvoir en pays akan (Afrique de l'Ouest) », *Bulletin du Centre de recherche du château de Versailles*, 2005, URL : <http://journals.openedition.org/crcv/359>, consulté le 11 mars 2021.

²⁰⁶ R. Verdier, « Sacralité, droit et justice : sur les traces de Mauss », *Revue du Mauss semestrielle*, n° 36, 2e sem., 1996, pp. 264-272.

²⁰⁷ J-F. Vincent, « Serment-ordalie, justice et pouvoir chez les montagnards Mofu-Diamaré », in R. Verdier (dir.), *Le Serment*, vol. I, Paris, éd. du CNRS, 1991, p. 279-292.

I- LE TRAITEMENT DE LA CULPABILITE CHEZ ANCIENS EGYPTIENS ET *NGOH NI NSONGO*

Le traitement de la culpabilité chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* ramène à l'idée de la sanction que génère une faute dépendamment du régime juridique applicable selon les règles ou normes coutumières préétablies. Le système des peines obéit dans cette perspective à certains principes généraux. Il devient pour cela, le reflet d'une certaine philosophie pénale qui confère à la sanction des fonctions et finalités précises²⁰⁸. Chez les *Kmtyw* et *Ngoh ni Nsongo*, ces fonctions sont à la fois individuelles. Elles consistent à assurer le châtement du coupable. Donner un exemple aux autres et par là, consolider l'ordre public et prévenir les crimes²⁰⁹. La peine peut être définie comme une souffrance imposée à une personne par l'autorité à titre de sanction liée à la violation des règles fondamentales de la vie en société²¹⁰. Chez les habitants des deux pays et les *Ngoh ni Nsongo*, ces sanctions peuvent être issues des jugements rendus par les tribunaux humains mais également des sentences de la justice rendue par les entités transcendantes (dieux et ancêtres). Autant que l'animal aurait servi dans la recherche de la vérité chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*, il se montre tout aussi indispensable dans l'exécution des peines de justice par les hommes et par les divinités.

A- LES SANCTIONS PRISES PAR LES HOMMES DANS LE SYSTEME JUDICIAIRE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET *NGOH NI NSONGO*

Il faut reconnaître que le rendu de la justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* se manifeste sous la bannière du droit « foncièrement communautaire²¹¹ ». Il suggère par-là que le régime des sanctions est le reflet des coutumes de chaque village, clan et familles dans lesquels ledit droit s'exprime le plus et trouve sa raison d'être²¹². Il faut tout de même reconnaître que « le droit coutumier était civil plutôt que pénal²¹³ » et que tout délit, à l'exception des crimes les plus graves et les plus exceptionnels, était sanctionné par un système de justice qui se rapprochait plus de l'arbitrage plutôt que de la punition proprement dite. Tant que le dommage causé était réparé aussi pleinement que possible, d'autres sanctions n'étaient

²⁰⁸ J. Bottéro, « L'ordalie en Mésopotamie ancienne », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, série III, vol. XI, n° 4, 1981, pp. 1005-1067.

²⁰⁹ Ph. Robert, « Les effets de la peine pour la société », *La peine, quel avenir ?* Paris, Le Cerf, 1983, p. 84.

²¹⁰ R. Gassin, « Les fonctions sociales de la sanction pénale dans le nouveau Code pénal », *Les cahiers de la sécurité intérieure*, n° 18, 1994, p. 60.

²¹¹ M. Delmas-Marty, *Pour un droit commun*, Paris, Édition Seuil, 1990, p. 55.

²¹² A. Sohier, *Pratique des juridictions indigènes*, Bruxelles, éditions Larcier, 1932, p. 29.

²¹³ T. Elias, *La nature du droit coutumier africain*, Paris, Présence Africaine, 1960, p. 141.

pas prévues²¹⁴. Chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*, il convient d'identifier trois degrés de peines infligés aux coupables. Les peines rattachées au corps ; celles liées aux biens et les peines sociales dont il est question dans les lignes qui suivent.

1- Les châtiments corporels chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*

Les peines s'attachant au corps de l'offenseur sont limitées et concernent la correction des délits mineurs. Ces derniers peuvent être le vol, la diffamation, le refus de participer aux travaux d'intérêt général, la violation des décrets royaux (*wḏ.w nsw.t*), etc. Pour punir ces derniers, les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* avaient opté pour la voie des châtiments corporels. Ceux-ci allaient des coups de fouets en public, aux mutilations corporelles, notamment du nez, des oreilles et le châtiment au pilori²¹⁵.

Depuis l'Ancien Empire égyptien, les châtiments corporels les plus connus figurent dans un vaste répertoire des scènes dites « de reddition de comptes²¹⁶ » (voir la photo n° 61) ou « d'inspection²¹⁷ ». Ces scènes apparaissent régulièrement dans les mastabas du IIIe millénaire avant Jésus Christ²¹⁸. Sur les figurations, les hommes en conflit avec la loi sont amenés devant un responsable de justice dans un contexte particulièrement punitif. Dans plusieurs tombes, les légendes accompagnant les scènes des redditions de comptes indiquent formellement le degré de juridiction et l'autorité appelée au jugement. Il s'agit de la  *dj3dj3.t* (djadjat)²¹⁹. Les inculpés qui étaient représentés dans la tombe de Mererouka étaient d'après N. Beaux, les agents (fonctionnaires) de l'Etat pharaonique qui étaient accusés de faute de gestion. Sur les inscriptions, l'on peut voir comme ils avançaient courbés vers le juge assisté des scribes. D'autres sont présentés par terre, tenus à genoux, suivis de gardes munis de bâtons et fouets²²⁰. Sur une autre représentation en bas-relief dans le mastaba de Ti, Adolf. Erman précise que les hommes qui y sont représentés sont ceux qui auraient refusé de participer aux travaux d'intérêt

²¹⁴ M. Keba, « Afrique noire : Droit » in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Corpus France, 1989, p. 60.

²¹⁵ N. Beaux, « Ennemis étrangers et malfaiteurs égyptiens. La signification du châtiment au pilori », *BIFAO*, n° 91, p. 33-53.

²¹⁶ La reddition de comptes désigne l'opération qui découle de l'obligation de répondre de l'exercice d'une responsabilité. La responsabilité peut dans cette perspective être pénale, le devoir de déclarer le rendement et la surveillance du rendement par un tiers, etc.

²¹⁷ S. Esposito « malfaiteurs et juges. Crimes et châtiments dans les sources égyptiennes du IIIe millénaire avant J.-C. », *Camenuiae* n°16, décembre 2017, p. 3.

²¹⁸ Y. Harpur, *Decoration in Egyptian Tombs of the Old Kingdom*, p. 169 sq. ; N. Beaux, « Ennemis étrangers et malfaiteurs égyptiens. La signification du châtiment au pilori », *Bifao*, 91, p. 35-40.

²¹⁹ A. Philip-Stéphan, *Dire le droit en Égypte pharaonique. Contribution à l'étude des structures et mécanismes juridictionnels jusqu'au Nouvel Empire*, Bruxelles, Éditions Safran, 2008, p. 19-59.

²²⁰ A. Erman et H. Ranke, *La civilisation égyptienne*, Paris, Payot, 1952, p. 132, Fig. 33.

commun²²¹. Ils appartenait probablement à la classe des *meret*, c'est-à-dire de la main d'œuvre temporaire, recrutée parmi la population villageoise qui exploitait la terre à profit de l'État²²². Toutefois, Nathalie Beaux précise que « c'est dans le tombeau de Mererouka qu'est pour la première fois représenté un châtiment violent qui semble faire suite à un jugement²²³ ». De toute évidence, la culpabilité était traitée avec soin dans l'Égypte antique. Les décors du tombeau de Mererouka représentent les scènes de bastonnades d'hommes attachés aux poteaux

désignés  *mnj.t*.

Photo n° 63: Scène de reddition des comptes (Tombeau de Mererouka)



Source : N. Beaux, « Ennemis étrangers et malfaiteurs égyptiens. La signification du châtiment au pilori », *BIFAO*, n°91, p. 39.

À la droite de la scène du tombeau de Meroureka ci-dessus représentée, l'on peut voir un homme nu, en position accroupie, attaché à un poteau au sommet duquel figurent deux têtes de profil. Un personnage semble immobiliser les mains du châtié, tandis que deux autres s'apprentent à le frapper avec un bâton. Une légende exprime l'ordre d'attacher le jugé au poteau. Les titres et le nom du condamné apparaissent aussi :

²²¹ A. Erman, *Life in ancient Egypt*, New York, Dover Publications, 1971, p. 100.

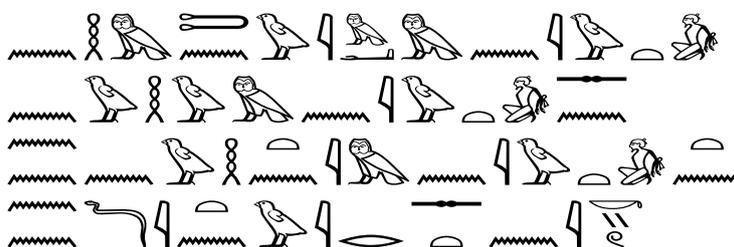
²²² J. C. Moreno-Garcia, « La population *mrt* : une approche du problème de la servitude dans l'Égypte du IIIe millénaire », *JÉA*, 1998, p. 71-83.

²²³ Beaux, « *Ennemis étrangers et...* », p.40.



Pth-šps, « l'administrateur du domaine, l'intendant des scribes du terroir, Ptahchépes²²⁴ ».

Parallèlement, les scènes (figure n° 7) de châtiments au pilori sont abondamment représentées dans plusieurs tombes égyptiennes notamment la tombe de Montouemhat, (1), celle de Ramsès IV (2) où il est représenté quatre hommes, tenant chacun un poteau surmonté d'une tête humaine. L'on y voit représenté la scène de pilori dans la tombe de Sethi 1^{er} (3) et celle de Thoutmosis III (4). Cependant, il faut dire que le châtiment au pilori était redouté par les anciens Egyptiens. Le défunt manifeste son refus catégorique à se soumettre à un tel type de traitement lorsqu'il s'exprime au chapitre 180 du Livre de sortir au jour ou Livre des morts en ces termes :



nḥm.tn (wj) m^c mnj.wt

nwh.w mnj.wt=sn !

nn nwh=tn n=j n mnj.wt=tn !

nn ḏi.tn wj r s.t njky.w²²⁵

Sauvez (moi) des poteaux,

De ceux qui lient à leurs poteaux !

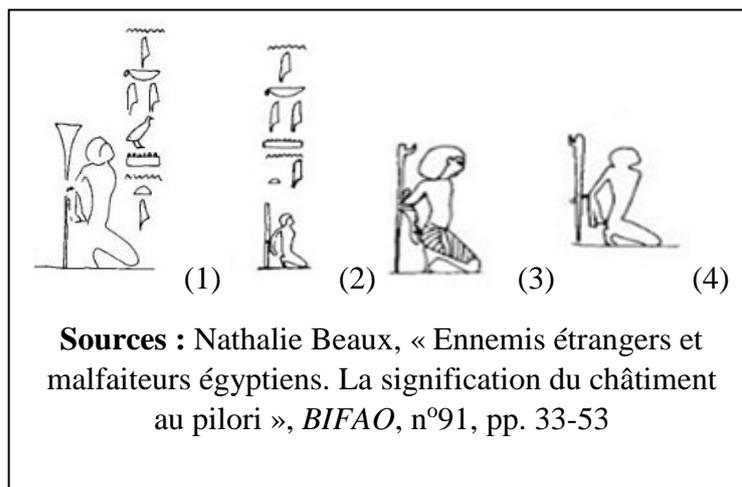
Vous ne m'attacherez pas à vos poteaux

Vous ne me placerez pas au lieu des punis

²²⁴ P. Duell, *The Mastaba of Mereruka*, Chicago, The University of Chicago Press [Oriental Institute publications, n°31/39] vol. I, 1938, pl. 36-38.

²²⁵ E. Navilles, *Das aegyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie I*, Berlin, Verlag von A. Asher, 1886, cité Par N. Beaux, « Ennemis étrangers et malfaiteurs égyptiens. La signification du châtiment au pilori », *BIFAO*, n°91, p. 48.

Figure n° 7: Représentations des scènes de pilori dans la tombe de Mérérouka



Parallèlement à la scène de pilori, d'autres scènes de châtiment corporel comme les bastonnades sont représentées. Quoique la bastonnade ait accompagné le pilori, la bastonnade était en elle-même une peine. L'on peut apercevoir la scène gravée dans l'hypogée de Menna (photo n° 62). Sur cette scène, un homme est entrain de bastonner un paysan convaincu de fraude dans la vallée des nobles. En ce qui concerne les coups de bâton pour un voleur ou un débiteur (à propos des sanctions des pilliers de tombes dans l'Égypte ancienne), Bernadette Menu élucide les sanctions en ces termes : « vous commencez doucement, entre 200 et 300 coups de bâton. Après, vous pouvez être mutilé, amputé du nez, puis d'une oreille ou des deux oreilles²²⁶ ».

Photo n° 64: Scène de bastonnade (hypogée de Menna, Vallée des nobles)



Source : « Le site d'Aimé Jean-Claude », <http://aimevouvant.over-blog.com>, consulté le 14 Décembre 2020

²²⁶ B. Menu « Le serment dans les actes juridiques de l'ancienne Égypte », *Le Serment* (1992), pages 329 à 344 <https://doi.org/10.3917/cnrs.verdi.1992.02.0329>, consulté le 20 mai 2021.

Chez les *Ngoh ni Nsongo*, un adage formule bel et bien *akwakeu woueh mo*, littéralement « le ridicule tue ». La bastonnade, le pilori, les coups de fouet en public étaient la panoplie des peines corporelles les plus usuelles pour corriger un fautif chez les *Ngoh ni Nsongo*. Pour ce faire, les châtiments corporels s'accompagnaient habituellement d'une mise en scène destinée à humilier et à ridiculiser l'auteur d'une infraction. En cas de larcin par exemple, l'on optait le plus souvent d'accrocher l'objet volé autour du cou du coupable. Par la suite, la communauté le battait jusqu'à l'épuisement et on le promenait sur la place publique avec l'objet qu'il avait dérobé pour le rendre ridicule. On le huait en le faisant chanter « j'ai volé, je ne recommencerais plus²²⁷ ». Ce qu'on recherchait était de faire en sorte que les membres de la communauté suivent le fautif pour se moquer de lui. Quelquefois on composait une chanson qui relatait l'événement et on l'entonnait devant le délinquant lors de fêtes publiques et pendant les séances de travaux collectifs²²⁸. C'était alors une sorte de casier judiciaire oral pour reprendre Yves Brillon²²⁹. Dans cette logique, le voleur devenait la risée de toute la communauté. Dans d'autres circonstances comme l'adultère, on enduisait de piment la verge et l'anus de l'adultérin et on le faisait parader dans les rues²³⁰. Chez les *Ngoh ni Nsongo* comme chez les anciens Egyptiens, les peines liées au corps visaient à humilier le fautif et le dissuader à l'avenir, des actes répréhensibles. Cette option était plus convoquée dans les délits mineurs. Outre, les peines liées au corps, l'on pouvait opter pour les peines attachées aux biens du coupable par l'imposition des amendes.

2- Les peines liées aux biens du coupable ou l'amende chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*

L'amende peut se définir comme une sanction pénale qui consiste à imposer au coupable de payer un bien matériel à une victime, une personne ou une communauté après qu'une infraction ait été commise. Le bien matériel ou l'amende à payer est généralement fixé en fonction de la gravité de l'infraction²³¹. Si les peines corporelles qui précèdent visent avant tout à châtier le coupable en lui faisant payer le prix de sa faute, l'amende quant à elle vise beaucoup plus à le corriger. Chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*, l'amende payée à la victime

²²⁷ Entretien avec Ehowé Ntéké 69 ans environ, membre du groupe de dance Ngamba, Mbouroukou, le 6 janvier 2020

²²⁸ Ibid.

²²⁹ Y. Brillon, *Ethnocriminologie de l'Afrique noire*, Bibliothèque criminologie, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1980, p.156

²³⁰ Entretien avec Manfred Essoh, 84 ans, planteur, patriarche du village Mboabi, Mboabi le 21 décembre 2019.

²³¹ V. Kangulumba, *Indemnisation des victimes des accidents de la circulation et assurance de responsabilité civile automobile. Étude de droit comparé belge et congolais* ; Louvain-la-Neuve, Bruylant, Academia, 2002, pp. 113-145.

en compensation matérielle est sans doute l'élément commun à toutes les peines, qu'elles soient de nature pénale ou civile.

Chez les peuples de la vallée du Nil, les délits mineurs engageaient, en dehors des châtiments corporels, l'imposition des amendes. Celles-ci étaient imposées par les chefs des juridictions compétentes des délits mineurs. Ils étaient les chefs des communautés villageoises, les membres des *seru* et *djadjat*, les chefs de villes, des nomes et de districts. A valeur arithmétique dans un cas de vol par exemple, la règle voulait que l'objet volé soit restitué à son propriétaire avec en prime le paiement en nature, de quatre fois sa valeur²³². C'est exactement la logique qui préside l'imposition de l'amende chez les *Ngoh ni Nsongo*. Concernant le vol des « Choses royales²³³ », la règle enjoit de retourner les biens volés avec, en sus, une amende s'élevant à onze fois la valeur de la chose volée²³⁴. Pour satisfaire la victime ou l'Etat, l'autorité obligeait le fautif à payer sous forme d'impôt, une amende sur les moyens de production. Subséquemment, les propriétaires d'animaux comme les moutons, vaches, chèvres, chameaux, chevaux, ânes, oies et autres volatiles, devaient payer en cette nature. Par ailleurs, quand il s'agissait d'une amende à prélever sur les produits agricoles, l'on procédait à l'arpentage des champs (photo n° 63) afin de savoir la quantité à prélever avant ou après la récolte²³⁵.

En fonction de la gravité de l'infraction, les Egyptiens employaient, pour les mesures des produits agricoles, notamment les céréales, un système de fractions très particulier²³⁶. Il était fondé sur les différentes parties de l'œil d'Horus qui, selon la légende, avait été déchiré par Seth. L'œil avait été recomposé par Thot, agissant en tant qu'oculiste, le dieu lui avait restitué ses propriétés originelles en le remplissant de matériaux précieux et de plantes prophylactiques²³⁷. Ce moyen de calculer les fractions est mis en place au cours de la XXe

²³² Anonyme, « le droit de l'Égypte antique », <https://cours-de-droit.net/droit-egypte-antique/> consulté les 14 avril 2021.

²³³ M. Blackman, « Oracles in Ancient Egypt », *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 11, No. 3/4, 1925, pp. 249-255.

²³⁴ G. Nagel, « Pilleurs de tombes dans l'Égypte ancienne », *Revue de Théologie et de Philosophie*, Nouvelle série, Vol. 21, n° 86, 1933, pp. 42-62.

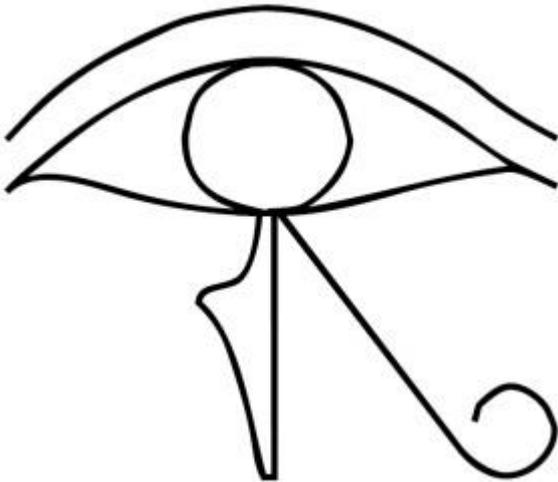
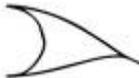
²³⁵ P. Barguet, « Khnoum-Chou, Patron des Arpenteurs », *CdE*, XXVIII, n° 56, 1953, pp. 223-227

²³⁶ J. Ritter, « Closing the Eye of Horus: the Rise and Fall of 'Horus-Eye Fractions' », in, J.Steele et A. Imhausen, *Under One Sky: Astronomy and Mathematics in the ancient Near East*, Münster, Ugarit-Verlag, 2002, pp. 297-323

²³⁷ M. Broze, *Mythe et roman en Égypte ancienne. Les aventures d'Horus et Seth dans le Papyrus Chester Beatty I*, Louvain, Peeters, 1996, p. 81.

dynastie. Sydney Aufrere précise que ces fractions ne sont employées que pour les céréales, en relation étroite avec une mesure *heqat*²³⁸, écrite à l'aide du boisseau²³⁹ (tableau n°3).

Tableau n° 6: Les équivalences en matière d'imposition d'amendes sur les produits de la récolte

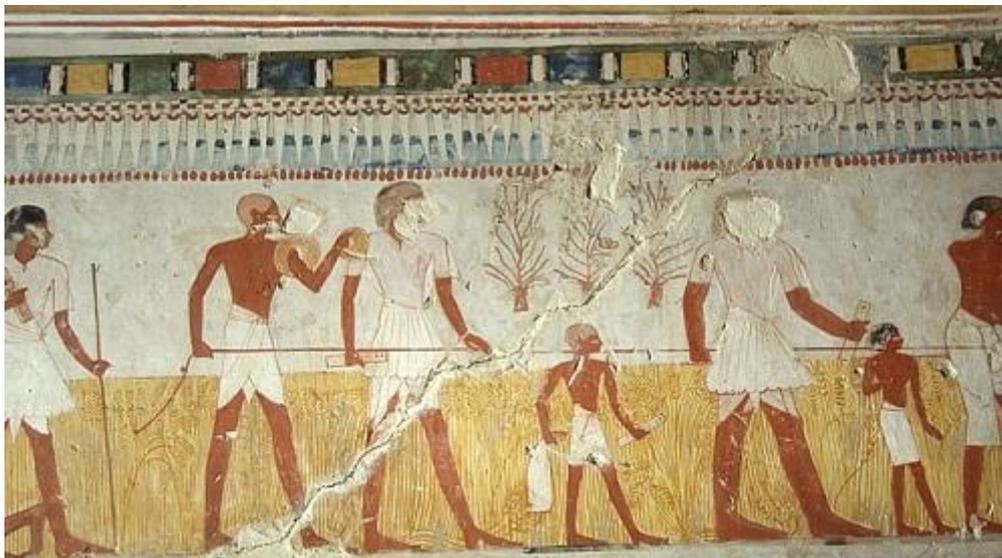
		= 1/8e (8/64e)
		= 1/2e (32/64e)
		= 1/4e (16/64e)
		= 1/16e (4/64e)
		= 1/32e (2/64e)
		= 1/64e

Source : <http://museum.agropolis.fr/pages/expos/egypte/fr/>, consulté 14 mars 2014.

²³⁸ Dans l'Égypte antique, l'*heqat* (ou boisseau) est une unité de mesure de volume utilisée pour la mesure de volume de céréales, correspondant à dix *henou*, soit environ 4,805 litres. Jusqu'au Nouvel Empire, le *heqat* était égal à un dixième de *khar*, plus tard un seizième ; tandis que le *oipe* (transcrit *ip.t*) contenait quatre *heqat*. Il a été divisé en d'autres unités. Certains pour les prescriptions médicales, les *hin* (1/10), *dja* (1/64) et *ro* (1/320). Le *dja* a récemment été évalué par Tanja Pommerening en 2002 à 1/64 d'*heqat* (75 cm³) au Moyen Empire et à 1/64 d'un *oipe* (1/16 d'un *heqat*) au Nouvel Empire, ce qui signifie que le *dja* a été noté par l'imagerie Œil d'Horus. Pommerening a suggéré que le changement au Nouvel Empire avait eu lieu en raison du remplacement du *heqat* par l'*oipe* comme unité de contrôle du volume dans les listes officielles Cf. H. Vymazalova, *Les tablettes en bois du Caire : l'utilisation de l'unité de grains HK3T dans l'Égypte ancienne*, Archiv Orientalai, U. Charles, Prague, 2002, p. 27.

²³⁹ S. Aufrere « La mesure des céréales », <http://museum.agropolis.fr/pages/expos/egypte/fr/>, consulté le 14 mars 2014

Photo n° 65: Scène d'arpentage Tombe de Menna (TT 69) Antichambre, mur est, moitié sud



Source : http://museum.agropolis.fr/pages/expos/egypte/fr/paysan_pharaon/index.htm, consulté le 20 avril 2021.

Chez les anciens Egyptiens tout comme chez *les Ngoh ni Nsongo*, lorsqu'un fautif n'était point propriétaire des biens matériels et n'était non plus à même de s'acquitter des amendes à lui imposées par les juges, il était généralement soumis à un régime de travaux forcés²⁴⁰. Dans certains cas, il était confié à la garde d'un dignitaire qui devait le contrôler. Il était astreint à effectuer les travaux d'intérêt général. Aussi il pouvait être affecté dans « les champs des dignitaires ou de la couronne (pharaon) ou il était réduit en « esclavage »²⁴¹.

Chez les *Ngoh ni Nsongo*, en règle générale, les différends se réglent par le versement des dommages et intérêts à la partie lésée. Le versement d'une amende à payer n'avait lieu que dans les cas bien déterminés. Suivant les modes d'amendes, le plus courant était la contrainte par corps. L'individu condamné par le tribunal payait les amendes qui étaient fonction de la gravité du délit. Ces dernières allaient de quelques poules aux chèvres qui pouvait atteindre le chiffre neuf. S'il tardait trop à s'acquitter, il pouvait être réduit à travailler dans le champ de la

²⁴⁰ B. Menu, « Maât, ordre social et inégalités dans l'Égypte ancienne », *Droit et cultures* n° 69 [En ligne], URL : <http://journals.openedition.org/droitcultures/3510>, consulté le 20 septembre 2020.

²⁴¹ J. García « L'organisation sociale de l'agriculture pharaonique : Quelques cas d'étude », *Annales d'Histoire et Sciences Sociales*, n° 1, 2014, pp.39-74.

victime ce, sous le contrôle d'un membre désigné par la communauté²⁴². Concernant l'atteinte à la fortune d'autrui chez les Mbo du village Ekanang par exemple, les règles coutumières stipulent que la peine consiste à rendre ce qui a été volé et à payer à la victime par correction quatre fois la valeur de la chose volée²⁴³. Chez les *Ngoh ni Nsongo*, la compensation matérielle ou en nature, constitue le principe fondamental des règles de la justice par l'arbitrage. L'amende devient l'expression du dommage et intérêts est payés à la victime. Toutefois, lorsqu'il s'agissait d'un problème impliquant la mort d'Homme, le châtement le plus encouru était l'isolement systématique du fautif par la collectivité. Il s'agissait alors de l'ostracisme que nous considérons comme des sanctions sociales.

3- Sanctions sociales ou l'ostracisme chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*

Les peines de nature qualifiées d'ostracisme n'ont pas été mentionnées dans les registres des sanctions connues dans l'Égypte antique. Cependant, l'on peut dire que cette mesure a dû exister au regard de la présence marquée des communautés villageoises dans l'Égypte antique. Cardoso Ciro reconnaît que la forme de l'organisation de ces sociétés reposait sur le collectivisme²⁴⁴. La logique du lignage était si prégnante que les familles et clans se distinguaient les uns des autres. Certains clans avaient des pratiques culturelles, des cadres de références juridiques et des coutumes qui leur étaient propres²⁴⁵. Cependant, comme le pense Jacques Ellul, « dans toutes les sociétés, il y a toujours eu des déviants²⁴⁶ ». Ils sont des personnes qui ont des attitudes et comportements non conformes aux normes et valeurs véhiculées par une société. Considéré comme une pathologie sociale, comme le reconnaît John Kitsuse²⁴⁷ le traitement des déviants passe quasi généralement par la désapprobation explicite et le retrait immédiat de l'auteur au sein de la communauté. Étant donné que la société égyptienne ancienne était à la base communautariste, les déviants ne sauraient échapper à ce traitement quasi universel chez les sociétés à caractère communautariste quoique les documents

²⁴² Entretien avec Adjeba Antoine, 50 ans, Planteur, Dépositaire de la tradition du village Ekanang, Ekanang le 24 décembre 2019

²⁴³ Entretien avec Simon Nnané, 80 ans environ, Planteur, Ekanang le 27 décembre 2020.

²⁴⁴ F. Cardoso, « Les communautés villageoises dans l'Égypte ancienne ». In: *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 12, 1986. pp. 931

²⁴⁵ A. Théodorides, "The concept of law in ancient Egypt", in J. Harris (éd.), *The legacy of Egypt*, Oxford, 1971, pp. 300-301.

²⁴⁶ J. Ellul, *Déviances et déviants dans notre société intolérante*, Paris, Érès (2013), p. 38.

²⁴⁷ J. Kitsuse, « Réactions sociales face aux comportements déviants : problèmes de théorie et de méthode [1962] », *Genre, sexualité & société*, Hors-série n° 1, 2011, [En ligne], URL : <http://journals.openedition.org/gss/1806>, consulté le 25 avril 2021.

ne présentent pas de façon explicite les cas d'ostracisme dans les communautés villageoises en Egypte antique.

Chez les *Ngoh ni Nsongo*, les peines sociales étaient parmi les procédures majeures de traitement de la culpabilité. Elles vont de la réprobation au blâme, de la réprimande au rejet, à l'exil et à l'exclusion sociale. D'après notre informateur Ekah Blaise du village Mouandong à Mouamenam, la peine sociale la plus forte est sans doute celle qui exclut l'offenseur de toutes les occasions sociales dont la participation aux fêtes l'accès aux lieux des marchés voire jusqu'à son exil²⁴⁸.

L'ostracisme s'apparente symboliquement à la peine de mort et n'était appliqué que pour les crimes les plus graves : sorcellerie et assassinat. Il offrait l'opportunité de ne pas astreindre le groupe à « verser le sang du condamné ²⁴⁹ » dans l'aire communautaire qui est mythiquement la propriété des ancêtres. D'une façon générale, l'espace qu'occupe une population est, pour le *Ngoh ni Nsongo*, sacré parce qu'il a été le lieu de quiétude des ancêtres qui en ont pris possession et qui l'ont, en quelque sorte, sacralisé ou domestiqué pour reprendre Jacques Philippe Binet²⁵⁰. En occupant un territoire, et, surtout, en s'y installant, l'homme considère la terre du village ou des ancêtres comme de pérennisation de la quiétude séculaire par la répétition rituelle qui crée une osmose entre les vivants et les ancêtres²⁵¹. Au-delà du territoire de ses ancêtres, c'est l'inconnu, l'étranger²⁵². Aussi, pour les *Ngoh ni Nsongo*, verser le sang sur le sol constitue une sorte de sacrilège. Celui qui le fait devient impur et doit se soumettre à des rites de purification²⁵³. Pour ces raisons, les *Ngoh ni Nsongo* en particulier et les Noirs Africains en général recouraient le moins possible à la peine de mort et préféraient le bannissement.

Cette mesure avait plusieurs avantages. Comme il n'y avait pas de sang versé, elle évitait que le groupe ne se souille et ne soit, momentanément placé en état de discordance ou de rupture cosmogonique avec les dieux et les ancêtres. Elle empêchait aussi de confronter deux familles et d'enclencher le processus de la *vendetta*. Enfin, elle débarrassait la collectivité d'un élément indésirable sans que l'exil ne soit toujours définitif. Le bannissement pouvait prendre plusieurs formes. Le criminel pouvait être chassé de son lignage. Il avait alors la possibilité de demander

²⁴⁸ Entretien avec Ekah Blaise, 71 ans, Planteur, Mouandong les 12 octobre 2020.

²⁴⁹ Entretien avec Michel Ngollé, enseignant à la retraite/ n'hon, Bangem le 23 février 2019.

²⁵⁰ J. Binet, *Afrique en question, de la tribu à la Nation*, Paris, Marne, 1965, p. 47.

²⁵¹ C. Mbah, « Ebeum ou bosquets sacrés chez les Mbo du Cameroun, une heuristique de sauvegarde des écosystèmes forestiers », *JGHES* (Journal Gabonais d'Histoire économique et sociale), n°7, Décembre 2020, pp. 275-292.

²⁵² M.Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965, p. 82.

²⁵³ Entretien avec Ngoul Elie, 72 ans environ, dignitaire du village Ekanang, Ekanang le 1^{er} mai 2021.

asile à un autre village (le plus souvent chez ses oncles maternels qui selon la tradition *Ngoh ni Nsongo* ne renient jamais leur enfant)²⁵⁴. Lorsqu'il causait à nouveau le tort dans le village d'accueil, il devenait dans ce cas un véritable errant, une maison sans pilier, pour reprendre une expression *Ngoh ni Nsongo* : une « sauterelle sans ailes » voué à la soif, à la faim, à l'attaque des bêtes sauvages ou des ennemies. N'importe qui peut l'abattre impunément. Il convient au demeurant de reconnaître que ces mesures de traitement de la culpabilité visent inexorablement à dissuader le coupable de la récidive mais aussi à servir de leçon aux autres membres de la société. Aucune d'elle n'avait vocation d'ôter la vie à l'humain. Cependant, le fautif pouvait écoper d'autres types de châtement relevant de la justice divine après des doléances formulées par les humains et adressés aux entités transcendantes notamment les dieux, les ancêtres et les génies.

B- LES SANCTIONS DECOULANT DE LA JUSTICE RENDUE PAR LES DIVINITES CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET NGOH NI NSONGO

Il arrivait des fois où un membre de la communauté causait le tort à un individu ou la communauté entière par transgression et s'enfuyait pour échapper aux différents châtements corporels et sociaux. D'autres cas, comme le mauvais traitement de la veuve et de l'orphelin sans défense, l'assassinat d'un innocent, etc. Ces derniers enclenchaient le recours à la justice des dieux et ancêtres chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. D'ailleurs le Livre des Morts présente ces infractions comme des fautes passibles de mort devant le tribunal d'Osiris lorsque le défunt acte pour la confession négative dans la salle des deux Maât en ces termes : Je n'ai pas maltraité les gens, je n'ai pas tué, etc²⁵⁵. Chez les *Ngoh ni Nsongo*, en cas d'assassinat un adage formule que *oki moyon o non àâ mo wuh-mo* littéralement le sang de l'humain suit toujours l'assassin. Comme pour dire que, même si la justice des hommes ne punit pas le meurtrier, le mort et par ricochet les ancêtres se chargeront eux-mêmes de punir l'assassin. Dans cette perspective, il devient judicieux de présenter les voies de recours aux entités transcendantes notamment, les lettres aux morts et les invocations des ancêtres. Dans la même perspective, nous allons également faire ressortir l'expression de la justice divine et ancestrale dans le contexte égyptien ancien et *Ngoh ni Nsongo*.

²⁵⁴ M. Assouté, au sujet de l'ethnie à laquelle appartiendrait Calibri calibre après une interpellation du Président français le 22 février 2020, <https://camer-press.com>, consulté le 28 mai 2021.

²⁵⁵ H. Gaber, « Deux variantes de la scène de la psychostasie (chapitres 30 et 125 du Livre des Morts) », *Revue d'Égyptologie*, n°60, 2009, pp. 1-16

1- Les voies de recours à la justice des dieux et ancêtres chez les anciens

Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*

Chez les Négro-Africains en général, les dieux, les ancêtres et les génies sont les entités qui transcendent les Hommes²⁵⁶. Toute justice transcendantale était dans la plupart des cas soumise aux ancêtres avant toute autre entité divine²⁵⁷. Les anciens Egyptiens avaient opté pour les lettres aux morts et les *Ngoh ni Nsongo* pour la déclaration sur la tombe du défunt comme voie de recours à la justice punitive des divinités. Ces pratiques négro-africaines démontrent à suffisance que les morts ne sont pas morts pour reprendre Bigaro Diop, mais également que les morts et les vivants communiquent²⁵⁸. Ils peuvent agir sur les problèmes de la communauté ; qu'ils participent dans les faits et gestes des vivants sur terre à travers le *ka*, partie impérissable de la nature humaine²⁵⁹. Les *Kmtyw* pensent que le défunt, à la mort, poursuit, dans le tombeau, une existence chargée de mystérieuses métamorphoses dont le déroulement ne lui enlève jamais la possibilité de « faire ce qu'il avait l'habitude de faire auparavant²⁶⁰ ». Par exemple, il peut s'emparer des aliments déposés dans sa tombe par les vivants²⁶¹. Il peut aussi se déplacer où bon lui semble, et rejoindre le monde physique en le chargeant d'influences bénéfiques ou néfastes²⁶². Il traverse gaiement les murs épais de son sépulcre qui ne paraissent imperméables qu'aux frustes perceptions des hommes²⁶³. De par ces caractéristiques propres aux morts, il devint de bon aloi pour les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* de les convoquer en dernier ressort dans les affaires terrestres, notamment dans le rendu de la justice.

L'invocation adressée aux êtres surnaturels (ancêtres, divinités et génies) est le moyen le plus direct et vraisemblablement le plus ancien de demander leur assistance. Il se découvre dans une histoire de revenant²⁶⁴ datant du Nouvel Empire²⁶⁵. De cette histoire connue grâce à

²⁵⁶ B. Agbo Dadie, « Penser Dieu autrement, de la métaphysique à l'anthropologie : les fondements d'une pensée négro-africaine sur Dieu » Thèse de science des religions, Université Paris 4, 2000, p. 147.

²⁵⁷ D. Kohlhagen, « Les ancêtres dans la pensée juridique africaine : Etude appliquée aux sociétés du Golfe du Bénin », Mémoire de DEA « études africaines », Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne, 2000, p. 49.

²⁵⁸ L-V Thomas, *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1980, p.334.

²⁵⁹ M. Sarr, « Ka et Ba dans l'ontologie égypto-africaine, *GNWT, revue d'égyptologie et d'histoire des civilisations de l'Afrique noire*, vol. 1, 2020, pp.77-110

²⁶⁰ M. Guilmot « Les Lettres aux morts dans l'Égypte ancienne ». *Revue de l'histoire des religions*, tome 170, n°1, 1966. p. 127 ; https://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1966_num_170_1_8378, consulté le 20 mai 2021.

²⁶¹ J. Pirenne, « La Genèse du Système religieux de l'Ancien Empire égyptien », *Bulletin de la Classe des Lettres, Ac. royale de Belgique*, 5e série, t. 47, Bruxelles, 1961, p.122.

²⁶² M. Guilmot, « L'espoir en l'immortalité dans l'Égypte ancienne », *Revue de l'Histoire des Religions*, tome 166, n° 1,1964, pp. 1-20.

²⁶³ F. Lexa, *La magie dans l'Égypte antique, de l'Ancien Empire jusqu'à l'époque copte*, tome II : Les textes magiques, Paris, Geuthner, 1925 pp. 49-10.

²⁶⁴ Cette histoire de revenant est conservée sur plusieurs ostracon pour la plupart, de la XIXe dynastie.

²⁶⁵ G. Lefebvre, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Librairie d'Amérique et d'Orient, 2003, p. 172.

Lefebvre, un premier prophète d'Amon pour des raisons qui demeurent obscures lançait un appel à tous les dieux d'Égypte pour qu'ils autorisent l'apparition d'un défunt. Le vœu ne tardait guère à se réaliser. En relatant le faits, Lefebvre évoque qu'une ombre se dressait devant le grand prêtre. Il précise que c'était celle d'un haut fonctionnaire de jadis, dont la sépulture, tombée dans l'oubli, était en ce temps délabrée. Et voici que le spectre se met à dialoguer avec le grand prêtre d'Amon, précisa-t-il. Cependant, il est convenable de dire qu'on ne trouble pas la quiétude d'un Esprit pour une futilité. On l'appelle parce que la situation n'a pu être rétablie par des moyens simplement humains et, par exemple, par la comparution devant un tribunal²⁶⁶. Pour étayer cela, il est convenable de convoquer les lettres des veuves égyptiennes Merti et Irti qui en appellent justice auprès de leurs époux décédés.

La lettre de la veuve Irti à son défunt époux Sankhenptah qui vient de mourir est évoquée sur une bande de lin conservée au musée du Caire en Égypte. Celle-ci est une plainte à la suite d'un conflit de succession entre Irti, son fils du nom de Iy, une femme nommée Ouabout et une certaine certain Isesy, vraisemblablement le mari d'Ouabout ou peut-être son fils, comme le pense Günther Roeder²⁶⁷. Sankhenptah vient de mourir. Son épouse Irti et son fils Iy s'apprêtent à jouir des biens laissés par le défunt. Lorsque ces derniers se mirent à collecter les différents biens, ils furent compromis au refus catégorique de Ouabout et Isesy qui occupaient la maison de Sankhenptah, de restituer le mobilier qui s'y trouvait. Après de vaines tentatives de récupérer ledit mobilier, la situation va plonger la malheureuse Irti dans un désarroi extrême par le fait de voir son fils et elle-même privés de leurs biens. Pour mettre fin à cette injustice, Irti se rendit alors chez un Scribe qui rédigea, sous sa dictée, une lettre au disparu. Dans cette missive de la veuve ulcérée, vibre la colère qui s'exprime en ces termes :

Mais à présent, vois ! Ouabout est venue avec Isesy. Ils ont ruiné ta maison, et elle a emporté tout bien qui s'y trouvait pour enrichir Isesy, parce qu'ils souhaitent appauvrir ton fils en enrichissant le fils d' Isesy, « (Oui), elle a emmené (les trois servantes) Iaset. Irti et Anankhi. Vois ! elle emmène (à présent) tous les serviteurs du (défunt) vénéré que tu es, après avoir emporté tout ce qui se trouvait dans ta maison. Ton cœur va-t-il rester froid à cet égard²⁶⁸ »

La bande de lin, chargée de ce message, fut déposée par Irti dans la tombe de son époux. Cette sollicitation de justice d'Irti est analogue à une douloureuse situation de famille que révèle une coupe d'argile du Musée du Louvre. Il s'agit de l'exhortation de Merti auprès de son défunt époux de rendre justice.

²⁶⁶ A. Gardiner and K. Sethe, *Egyptian Letters to the Dead*, London, Egypt Exploration. Society, 1928 pp. 9-10.

²⁶⁷ G. Roeder, *Der Ausklang der ägyptischen Religion, mit Reformation, Zauberei und Jenseitsglauben.*, Zurich-Stuttgart, Artemis- Verlag, 1961 p. 261.

²⁶⁸ Guilmot Max. « Les Lettres aux morts dans l'Égypte ancienne », *Revue de l'histoire des religions*, tome 170, n°1, 1966. P. 11.

A la mort de son époux, Merti demeure dans la maison familiale avec ses deux enfants, Mereri et son frère cadet. Heureusement que Mereri a déjà atteint l'âge d'homme ; c'est lui qui, à présent, devient le chef de famille. Mais voici qu'il meurt à son tour. Il ne reste donc, à la malheureuse Merti, pour tout soutien, que son plus jeune fils. Et au moment où il devient propriétaire de la maison paternelle, le drame éclate. Un membre de la famille de l'époux de Merti surgit, plein de mauvaises intentions. Mettant sans doute à profit la faiblesse du jeune garçon et de sa mère, il menace de porter plainte contre eux, pour faire peut-être valoir ses droits sur la maison de son frère. Que fera Merti ? On jugera, d'après sa lettre conservée sur la coupe du Louvre, combien sa conduite est étrange. La missive qu'elle expédie dans l'au-delà, n'est pas adressée comme on pourrait le croire à son mari, mais à son (ils aîné Mereri). Peut-être l'époux était-il mort depuis longtemps et le cœur de Merti se trouvait-il plus porté à écrire à son fils aîné, le dernier disparu ? Quoi qu'il en soit, elle l'appelle en des termes qui, eux-aussi, sont étranges. Selon elle, Mereri est un défunt puissant, capable de paralyser tout séditieux de son patrimoine. Il est également un Esprit parfait, comblé d'offrandes funéraires. Merti sans paraître réclamer directement de l'aide pour elle-même. Elle demanda à son fils de porter plainte à ce membre de la famille devant le tribunal de l'au-delà pour y défendre ses propres intérêts :

« Ô Mereri, né de Merti !... Tu t'opposes (?) aux ennemis, mâles et femelles, (dont) l'intention (est) néfaste contre votre maison (la tienne et celle de ton frère) (?), (néfaste) contre ton frère et contre ta mère qui (s'adresse ?) à son excellent fils Mereri. « Tu étais sans reproche (quand tu vivais) sur terre, et (à présent) tu as atteint la perfection dans la nécropole. (On apporte) pour toi les offrandes funéraires... On te donne du pain et de la bière provenant de l'autel de Khenti-Imentiou (Osiris), sois (donc), toi, favorable à mes morts, hommes et femmes ! Tu sais (en outre) que (notre méchant parent) (?) m'a dit : « C'est moi qui porterai plainte ! (en justice) contre toi et contre tes enfants. » Porte plainte toi(-même), Mereri, contre cela (cette injuste déposition), puisque tu te trouves à l'endroit du divin Tribunal ! »

Dans sa plainte, après avoir adressé au mort de longs éloges sur ses pouvoirs surnaturels, après lui avoir fait comprendre que ses offrandes en pain et bière dépendent, en somme, de la bonne volonté des survivants, sa mère lui signale qu'un parent hostile « va porter plainte » contre la famille. Mais devant quel tribunal ? On se le demande. Merti invite son fils à « porter plainte lui-même », à titre préventif, à l'endroit où les dieux jugent. Or ces dieux ne pourront entendre son adversaire qui est bien vivant ! Faut-il conclure qu'il attend d'être mort pour comparaître à son tour ? Il est peu probable qu'il ait tant de patience.

Chez les *Ngoh ni Nsongo*, communiquer avec les morts est un fait culturel. Celle-ci se fait par les rituels aux seins desquels, la parole trône comme un mode particulier et privilégié de la communication²⁶⁹. La parole y est considérée non seulement comme outil, mais surtout

²⁶⁹ H Esssoh-Ngomé, *L'au-delà en Afrique noire*, Paris, éditions Menaibuc, 2014, p. 30.

comme une puissance de vie. Au regard de ce que la communication avec les morts soit un fait quotidien chez les *Ngoh ni Nsongo*, tout événement humain en appelle pour ce fait, la collaboration des ancêtres à travers l'invocation. Ainsi par les actes les plus banales comme boire du vin, les *Ngoh ni Nsongo* procèdent toujours par une sorte de libation qui consiste à toujours donner « la tête du vin » aux ancêtres avant de le mettre à la bouche²⁷⁰. Cependant, quand surgit un problème qui conduit l'humain vers un dénouement sans résultat, la règle chez les *Ngoh ni Nsongo* veut que l'on se rende au seuil de la tombe du défunt de qui l'on sollicite une éventuelle aide. De façon générale, les procédures rituelles établissent que l'on fasse des libations de nourriture, de vin de raphia (*Atu'uh*) ou du dattier sauvage (*Ana'ah*) autour de la tombe, tout en exprimant les raisons pour lesquelles l'on requiert l'aide dudit mort²⁷¹. D'après Matou serge, l'intonation de la voix joue un rôle essentiel dans l'établissement du dialogue entre le requérant et les ancêtres²⁷². Cependant, il est à remarquer un fait qui échappe très souvent l'observateur non avisé des scènes d'évocation des ancêtres ou morts. La prière adressée aux morts est dite à voix haute. Avec véhémence, le locuteur parle en son nom, par des phrases impératives. En revanche, la prière adressée aux ancêtres est dite à voix basse, avec déférence. Le locuteur parle au nom de l'autre, par phrases de soumission. Celle-ci se fait dans les lieux sacrés notamment *ebeum*, *njé'éh*, *pé'éh ngwéeh* etc.

À l'an 2002, au caveau familial du clan Mboanké, juste derrière la maison blanche qui jouxte ledit caveau, l'on a assisté à une scène qui avait toute la caractéristique d'une plainte que la veuve Njourné Pandong adressait à son défunt époux. La veuve en pleure tout en se roulant sur la tombe, semblait se plaindre du comportement injuste de sa coépouse qui s'était accaparée de l'héritage à eux commun au postulat qu'elle n'avait pas d'acte de mariage. Elle plaignait son sort et celui des enfants-orphelins en ces termes :

A Nzumé A Nzumé A Nzumé...
 Mort, tu m'as abandonné
 Ensemble, toi et moi, nous formions une armée contre tout combat
 Voici ma coépouse qui s'en est accaparé de la fortune que nous avions tous bâtie !
 Elle dit que je n'ai pas de papier (l'acte de mariage)
 Tu es fier de voir tes enfants errer ? A Nzumé tu peux imaginer cela ?
 Avais-je mal faire de te donner les enfants ?
 Tu es parti et ils sont devenus misérables
 A Nzumé sans cet héritage j'ai les mains coupées,
 Par les actions méchantes de ta femme, j'ai le cœur meurtri !
 A Nzumé apparait lui en songe et dis-lui de stopper cette injustice !
 A Nzumé manifeste ta colère sur elle !

²⁷⁰ Entretien avec Jean Ngalla, 71 ans environ, Planteur/n'hon, Mouandja le 9 mars 2020.

²⁷¹ C. Mbah, *le sacrifice de l'animal dans les sociétés africaines précoloniales : le cas des Mbo à la lumière des Egyptiens anciens*, Mémoire de Master en Histoire, Université de Yaoundé 1, 2017, p.85

²⁷² Entretien avec Serge Matou, 41 ans, Planteur/N'hon, Mouamenam le 12 février 2019.

Je réclame pour les enfants qui n'arrivent plus à aller à l'école
 Pour ces orphelins qui n'arrivent pas à manger pourtant il y a de la ressource pour eux
 A Nzumé brise cette injustice, cet orgueil de ma coépouse ...²⁷³

Chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, le recours à la justice des ancêtres et des dieux semble être la voie salutaire pour toute iniquité impunie par la justice des hommes. Ces plaintes par la voie des « lettres aux morts », se déclinent très souvent par la manifestation de la colère et châtements des dieux et des ancêtres sur les injustes.

2- Les châtements divins chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*

« L'homme [africain] est un animal métaphysique » écrivait Alain Supiot²⁷⁴. Selon lui, tout acte humain a une double valence. D'une part, l'on a celle qui relève de la société (des hommes) et d'autre part, celle qui a un lien direct avec la métaphysique (divinités). Dans cette perspective, il est judicieux de dire que le traitement de la culpabilité, au-delà des sanctions humaines et sociales, relève également de Dieu en négro-culture en général, chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* en particulier²⁷⁵. Par conséquent, les châtements dits divins sont reconnaissables et indentifiables chez un coupable à travers les maladies infamantes et visibles à l'œil nu. Des maladies rebelles à tout traitement. C'est le cas du zona que les *Ngoh ni Nsongo* appellent *m'uu-nkeuh* « le feu de nuit », l'épilepsie, les maladies dermatologiques subites, etc. Aussi, le coupable peut également faire l'objet d'une attaque soudaine des bestioles comme les abeilles qui vont lui faire subir des atrocités. Chez les peuples de la vallée du Nil, il existe encore d'autres châtements dont les affres sont plus longues : « pénétrer dans la chair ou dans l'esprit du coupable, y provoquer soit la maladie²⁷⁶. » C'est l'exemple de certaines maladies de la peau chez les *Kmtyw*.

La dermatologie égyptienne ancienne à travers les papyri médicaux, identifie une série de manifestations cutanées. L'on peut citer le gonflement de la peau comme les tumeurs, les tumescences, les pustules. Lorsque ces dernières deviennent réfractaires aux posologies pour le traitement, l'on les attribuait à une dimension mystique, conséquence de l'action d'un dieu ou

²⁷³ Nous avons nous-même assisté à cette scène. La plaignante s'exprimait en langue Bakossi, elle était originaire de Nyassosso dans le Sud-Ouest du Cameroun. Elle disait que son défunt époux est mort deux mois avant la date de leur mariage. Selon elle, la justice des tribunaux trancherait contre elle et en faveur de sa coépouse qui était légalement mariée à leur époux. Pour cela elle demande à son mari d'établir la justice face à cette situation qui ne prend pas en considération la souffrance qu'elle endure avec les enfants qui sont ceux de son défunt-époux. Son époux était un agent des eaux et foret mort en fonctions.

²⁷⁴ A. Supiot, *Essai anthropologique de la fonction du droit*, Paris, Seuil, 2005, p. 2.

²⁷⁵ M. Mulago, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1973, p. 25.

²⁷⁶ Lexa, *La magie dans...*, p. 48.

un génie²⁷⁷. Ces maladies de peau, comme tous les autres malheurs dont on ne saurait expliquer de façon raisonnable la causalité, sont en effet pensées en rapport avec des divinités, qui les envoient ou qui les guérissent²⁷⁸. Plusieurs textes comme le « manuel du temple » ou encore, de nombreuses inscriptions dans les temples ptolémaïques établissent que, biens de signes physiques permettent de reconnaître les affidés supposés des dieux hostiles dont Seth et Apophis²⁷⁹. Les tâches sur la peau, sont considérés comme des marques rédhitoires²⁸⁰. Ces marques sont perçues comme des signes d'impureté, car elles mettent en relation l'individu avec les dieux néfastes²⁸¹. On peut constater que c'est la rupture de la norme corporelle, considérée comme un signe fâcheux, qui permet de cerner la catégorie de ceux qui subissent l'anathème des dieux. La notion de marque cutanée dans l'univers égyptien ancien est rattachée davantage aux considérations religieuses et mythologiques qui lui donne substantiellement sens. En effet, la maladie cutanée, lorsqu'elle est rebelle, procède d'un marquage particulier, car elle laisse sur la peau, une empreinte, un signe funeste. De cette manière, la maladie cutanée rebelle est un stigmat. Une marque visible de la colère des dieux²⁸².

Le papyrus Jumilhac conservé au Musée du Louvre, introduit clairement les enjeux de ce système du marquage cutané comme signe d'un châtement divin dans un texte mythologique bien élaboré. Il s'agit d'un résumé précis des mythes et du savoir religieux d'une province de Haute-Égypte de l'époque ptolémaïque²⁸³. A partir des mythes, l'on apprend de quelle manière le dieu Anubis est venu à bout de Seth. Il marquait des blessures sur la peau (Figure n° 8). Par la suite il l'avait puni pour avoir tenté de voler les reliques corporelles d'Osiris. Cet extrait cité par Youri Volokhine illustre bel et bien la scène.

Mais Seth réussit à les éviter (les dieux à sa poursuite) et il se transforma en panthère (3b) de ce nome. Anubis, cependant, s'empara de lui et Thot récita ses formules magiques contre lui de nouveau. Alors (Seth) tomba à terre devant eux ; Anubis le lia par les bras et les jambes, et il (le) brûla dans le feu, de la tête aux pieds, dans tout son corps, devant le grand portique de la salle précieuse. Le fumet de sa graisse atteignit le ciel, et se répandit dans ce lieu sacré, et Rê et les dieux la (l'odeur) tinrent pour réjouissante. Puis, Anubis fendit la peau de Seth, (lui) arracha sa peau, et mit sa (celle de Seth) peau sur lui (Anubis). Après quoi, il entra dans le sanctuaire (*ouabet*) d'Osiris pour faire des libations (*stj mw*) à son père, en disant : « Seth est là » (*st jm*). Le prêtre (*ouab*) de ce dieu a été appelé « *setem* » [*s(t)m*] à cause de cela. Et il (Anubis) le (Seth)

²⁷⁷ S. Sauneron « Médecine », in, G. Posener (dir), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, 1959, pp 165-168.

²⁷⁸ Th. Bardinnet, « Remarques sur les maladies de la peau, la lèpre et le châtement divin dans l'Égypte ancienne », *RdE*, n° 39, 1988, pp. 3-36.

²⁷⁹ Y. Volokhine, « Colère et châtement divin en Egypte ancienne : la question des maladies cutanées », in, J-M Durand et al., (éds.), *Colères et repentirs divins*, Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 24 et 25 avril 2013, pp 139-152.

²⁸⁰ L. Renault, « Marquages corporels et stigmatisation religieuses dans l'antiquité », Thèse de Doctorat en sciences religieuses, Vol.1, EPHE, 2004, p. 157.

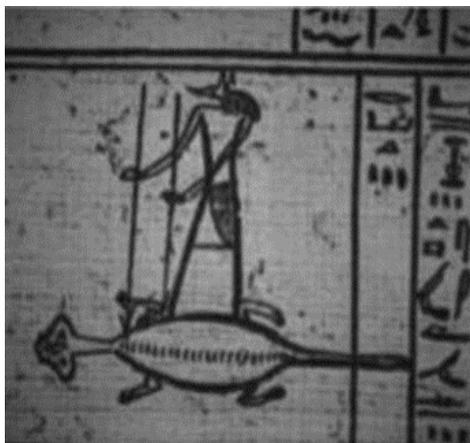
²⁸¹ S. Sauneron, « Les possédés », *BIFAO*, n°60, 1960, pp. 111-115

²⁸² Renault, « Marquages corporels et... », p. 367.

²⁸³ Volokhine, « colère et châtement... », p. 145.

marqua au fer (3b), ce (qui) demeure jusqu'à ce jour. Il existe une peau de panthère (*jnm n 3b*) sur le prêtre « se(t)em », à cause de cela, jusqu'à aujourd'hui (...) ²⁸⁴.

Figure n° 8: Anubis marquant Seth sous forme de léopard. Vignette du papyrus Jumilhac (Louvre E 17110)



Source : J. Vandier, *Le Papyrus Jumilhac*, Paris, CNRS, 1961.

Seth métamorphosé en panthère, s'est fait capturer, lier, découper, et enfin écorcher par Anubis le justicier d'Osiris. Une vignette montre Anubis, revêtu de la peau écorchée du félin séthien (figure n° 9). Il ne s'est pas seulement agit de transpercer le corps de Seth, mais bien de laisser des marques. Ces derniers sont le témoin du châtement corporel. Dans la pensée égyptienne ancienne, les marques corporelles étaient une preuve probable de l'anathème des dieux. Celui qui les avaient était sous l'emprise du courroux des dieux. Toutefois, l'exception était faite pour les cas congénitaux,

Figure n° 9: Anubis revêtu de la peau de Seth : le costume du prêtre-sem. Vignette du papyrus Jumilhac, X



Source : J. Vandier, *Le Papyrus Jumilhac*, Paris, CNRS, 1961,

²⁸⁴ Ibid., pp. 147-148.

Chez les Elong de l'Arrondissement de Mélong, les maladies qui sont résistantes aux traitements font rarement l'objet d'une explication biologique ou naturelle. Les causes desdites maladies sont ordinairement attribuées aux actions maléfiques des sorciers qui cherchent à nuire et à détruire le malade et/ou sa famille. On ne saurait oublier les ancêtres en colère²⁸⁵. Ces maladies sont généralement les maladies infâmantes qui se manifestent pour faire honte. C'est le cas de l'épilepsie dont les crises survient ordinairement la victime du courroux divin est face au danger notamment devant un feu, à la traversée d'une rivière ou encore devant une foule de personnes. Le châtement des ancêtres chez les *Ngoh ni Nsongo* peut également se manifester dans la paralysie qui limite l'épanouissement du fautif. Pour ce fait il ne participe plus aux faits et gestes communautaires, il ne va plus travailler et par ricochet, il est appelé à souffrir de faim et de soif²⁸⁶. Il s'agit là d'une sorte d'ostracisme par les ancêtres.

Une autre manifestation des plus honteuses et punitive de la colère des dieux et ancêtres chez les *Ngoh ni Nsongo* est l'attaque subite des bestioles généralement des abeilles qui arrivent comme une foudre pour s'emparer du corps du fautif. Ce qui explique que cette attaque soit liée à la colère des ancêtres qui se manifeste par l'attaque des abeilles qui s'en prennent uniquement au seul destinataire qu'est le coupable. A travers leur venin, les abeilles affligent de douleur le fautif au point qu'il finit par proclamer de réparer l'injustice, de payer ce qu'il a volé s'il s'agit d'un vol ou encore de réhabiliter l'opprimé dans ses pleins droits, (photo n° 66).

Photo n° 66: Un individu en proie à l'anathème des dieux par attaque des abeilles à Epene'ebe (Tombel) en 2003



Source : Crédit Photo Edmond Epressa

²⁸⁵ Mbah, « le sacrifice de... », p. 118.

²⁸⁶ Entretien avec Etamé Bernard, 71 ans, Planteur/Agent retraité de la Sonel, Ekanang le 28 décembre 2020.

De ce qui précède, il ressort que le traitement de la culpabilité chez les anciens Egyptiens est de l'ordre des justices punitives. Elles relèvent d'une part des sanctions issues de la justice rendues par les hommes à travers les peines corporelles comme la bastonnade en public, le pilori et les peines sur la fortune du coupable notamment l'amende ou la contrainte par corps. D'autre part, ces peines sont issues de la justice rendue par les dieux et les ancêtres après une plainte adressée rituellement aux dieux et ancêtres qui rendent la justice. Ces rituels se font dans les cimetières, caveaux ou tombeaux à travers les lettres aux morts chez les anciens Egyptiens et l'évocation chez les *Ngoh ni Nsongo*. Ces demandes de justice se déclinent ordinairement par les châtiments que l'on qualifie quasiment de « colère divine ». Le corolaire de ladite colère divine se manifeste ordinairement par les maladies incurables, visiblement infâmantés et dans certains cas paraclétiques²⁸⁷. Au demeurant, l'on peut remarquer que cette justice est rendue par les humains, les dieux et les ancêtres dans le cadre du traitement de la culpabilité. En revanche il existe un autre type de justice qui sanctionne le coupable sans procès préalable. Celle-ci est rendue par les génies à travers les fétiches que l'on érige au préalable en tant que justiciers contre tout acte d'injustice. C'est la justice par « la censure préalable » qui convoque l'animal en tant que substrat indispensable pour ce faire.

II- L'ANIMAL DANS LA JUSTICE PAR « LA CENSURE PREALABLE » CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES NGOH NI NSONGO

Dans le cadre de cette étude, l'on entend par justice par « la censure préalable » ; toute forme de justice qui ne déclenche aucun processus de jugement humain. Elle cherche à éviter qu'un acte transgressif ne soit commis en société. Elle est alors dissuasive. Cependant, lorsque l'acte répréhensible est commis, l'action est immédiatement traitée sans en avoir besoin de quelle que forme de jugement qu'il soit. Elle est alors préventive puisque la sanction qui suit l'acte est préalablement connue. Cette forme de justice chez les *Kmtyw* et les *Ngoh ni Nsongo* est d'essence magique et ésotérique. Elle a pour support les talismans, les « fétiches » ou *njééh* chez les Mbo de Mbouroukou. C'est elle qui est à l'origine de « la protection des hommes et les édifices²⁸⁸ » chez les Négro-Africains en général, les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* en particulier.

²⁸⁷ A. Moret, « Un jugement de Dieu au cours d'un procès sous Ramsès II », in, *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 61^e année, n° 3, 1917. pp. 157-165.

²⁸⁸ J-P, Yap, « Prêtres, pouvoir et sécurisation des hommes et des biens dans l'espace culturel égyptien anciens et Bassa du Cameroun », Thèse de doctorat Ph/D en Histoire Université de Yaoundé, 2020.

A- DEFINITION ET MENSURATION SPIRITUELLE DES FETICHES CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET *NGOH NI NSONGO*

Le terme fétiche est présent dans le vocabulaire courant de bon nombre de peuples du monde entier. De nos jours, ce terme est abondamment employé par les religieux pour indiquer les objets maléfiques quant à leur attribuer des usages péjoratifs. En revanche, les spécialistes de ces objets rituels, soucieux de rectifier de nombreux amalgames qui existent autour de la notion du fétichisme en Afrique proposent une relecture endogène du fétiche. Cette dernière suggère d'interpréter la logique du fétiche à partir des croyances et les religions africaines pour remettre à l'examen cette notion embarrassante. Dans cette perspective, il conviendra de définir le terme fétiche et faire ressortir sa dimension religieuse afin de saisir son importance dans le cadre de la justice en négro-culture en générale, chez les anciens Egyptiens et les *Ngeh ni Nsongo* en particulier.

1- Définition du terme « fétiche »

D'après le Dictionnaire d'Oxford, le terme « fétiche » est étymologiquement issue du portugais *feitiço*, qui signifie « artificiel, chose fabriquée » et par extension « sortilège²⁸⁹ ». Par conséquent, fétiche désigne en langue portugaise, l'envoutement, le sortilège, l'ensorcellement. Selon Thomas Sebeok ; à l'origine, l'on employait le terme « fétiche » pour désigner tout objet utilisé comme talisman, amulette ou autre moyen de jeter un sort par les indigènes des côtes de Guinée et des régions avoisinantes²⁹⁰. C'est pour cela que Josué Muscadin reconnaît que le terme fétiche apparaît pour la première fois au XVI^e siècle et provient du portugais²⁹¹. Les marins portugais auraient inventé ce terme lorsqu'ils s'aperçurent de la vénération manifestée par les Africains de la côte occidentale pour ces objets qu'ils portaient sur eux²⁹². Au regard du terme qu'ils utilisaient pour désigner les objets rituelles et religieux des africains, les premiers commentateurs portugais n'ont vu dans les fétiches africains qu'une panoplie d'ustensiles magiques, utilisables à des fins positives ou négatives. Il ne s'agissait guerre de la religion, mais beaucoup de superstition d'après eux. Cependant, les fétiches font couramment l'objet d'un culte. On leur sacrifie des animaux, on leur offre de la bière, du lait, des céréales...²⁹³ Bref, ils

²⁸⁹ P. Assoum, *Le fétichisme*, Paris, PUF, 1975, p. 11

²⁹⁰ T. Sebeok, « Fétiche », *Études littéraires*, vol.21 n°3, 1989, pp.195–209,

²⁹¹ J. Muscadin, « La représentation de l'Afrique et des Africains dans les écrits d'un missionnaire poitevin. Le père Joseph Auzanneau à Kibouendé (Congo français) 1926-1941 », Mémoire de Master 1 en Histoire contemporaine, Université de Poitiers, 2011, p. 21.

²⁹² W. Pietz, « The Problem of the Fetish II: the Origins of the Fetish », *Journal of Anthropology and Aesthetics*, n° 13, pp. 23-46.

²⁹³ A. Kedzierska Manzon, « Matières vivantes ou pourquoi les 'fétiches' (mandingues) ont besoin du sang », manuscrit non-publié présenté dans le cadre du colloque « La Forces des Objets », 30 mai-1er juin 2013, à Toulouse.

apparaissent aussi comme des entités divines ou ancestrales²⁹⁴. C'est cette ambiguïté même qui, pendant longtemps, a entretenu l'image du fétichisme comme modèle de confusion entre un objet matériel et une entité spirituelle. Ainsi, le fétiche n'est donc pas un dieu mais un objet par lequel l'on peut entrer en contact avec le monde des dieux²⁹⁵.

La première allusion en langue anglaise, selon le Dictionnaire d'Oxford, se trouve dans un ouvrage écrit en 1613 par Samuel Purchas, « Là-dessus se trouvaient de nombreux anneaux de paille appelés *Fatissos* ou dieux²⁹⁶. ». Ainsi, les anthropologues, commencèrent à utiliser le terme « fétiche » dans le sens plus large d'un objet inanimé adoré par les « sauvages » en raison des pouvoirs magiques qu'ils y croyaient inhérents, ou parce qu'il était animé par un esprit. Dans un sens plus large, le terme désignait un objet que l'on vénérât d'une manière irrationnelle²⁹⁷. C'est dans cette logique que le terme fétichisme va apparaître plus tard dans la langue française, soit au XVIIIe siècle, sous la plume de Charles De Brosses²⁹⁸. Ce dernier innove en accolant au terme fétiche, la désinence « *isme* ». Le fétichisme est donc une idéologie qui élève au rang de croyance religieuse, l'objet initial de fétiche. Si le terme fétiche concerne uniquement « les Nègres de l'Afrique²⁹⁹ ». Charles De Brosses entend bien étendre la notion du fétichisme à d'autres peuples et en faire une classe particulière de la religion païenne. Le suffixe « *isme* » illustre la volonté généralisatrice de Charles De Brosses à construire une toute nouvelle catégorie religieuse qui constituerait le type religieux primordial et universel. Charles De Brosses introduit d'ailleurs ce terme en comparant les croyances du peuple de Manille et celles des « Nègres africains ». De Brosses définit le fétichisme comme : « Une forme de religion dans laquelle les objets du culte sont des animaux ou des êtres inanimés que l'on divinise, ainsi transformés en choses dotées d'une vertu divine (oracle, talisman, amulette) ³⁰⁰»

À la suite de Charles De Brosses en 1869, Mac Lennan cité par Claude Lévi-Strauss, élaborait la théorie du totémisme. Il inventa pareillement la célèbre formule : « le totémisme est le fétichisme³⁰¹ ». Cette définition analogique que propose Mac Lennan a conduit Paul Laurent Assoun à qualifier le fétichisme de « forme de religion dans laquelle les objets du culte sont des

²⁹⁴ D. Graeber, « Fetishism as Social Creativity: or, Fetishes as Gods in the Process of Construction », *Anthropological Theory*, n° 5, 2005, pp. 407-438

²⁹⁵ M. Augé, *Le dieu objet*, Paris, Flammarion, 1988, pp. 105-145

²⁹⁶ S. Purchas *His Pilgrimage; or, Relations of the World and the Religions observed in all ages*, London, British library p. (VI, XV, 651).

²⁹⁷ J-P, Collynn, *Secrets, fétiches d'Afriques*, Paris, éd. De la Martinière, 2007, p. 29

²⁹⁸ 237 Dit « le président De Brosses », Charles De Brosses fut un magistrat, linguiste, historien et écrivain français. (1709-1777). Auteur de *Lettres familières*,

²⁹⁹ Assoun, *Le fétichisme...*, p. 6.

³⁰⁰ C. Brosse (de), *Du culte des dieux fétiches*, Paris, Fayard 1989, p.16.

³⁰¹ C. Lévi-Strauss *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 18

animaux ou des êtres inanimés que l'on divinise [et] transforme en choses douées d'une vertu divine³⁰² ». Ces choses douées de vertus divinisées qu'Assoum évoque, sont ce qu'on appelle trivialement les fétiches.

Pour mieux saisir le sens du terme fétiche, Pierre Larousse précise que :

Fétiche : objet matériel que les Nègres et les sauvages vénèrent comme idoles. Fétichisme : culte, adoration, des fétiches [...] par extension vénération profonde, outrée, superstitieuse [...] Le fétichisme est la religion des sauvages qui adorent certains objets naturels, certains êtres physiques, comme un arbre, une pierre, ou bien quelque animal ou encore quelque idole [...] Le fétichisme pris en ce sens, constitue un état de l'humanité, un degré inférieur qui a toujours été et est encore partout le partage d'un grand nombre d'hommes [...] Si l'on met à part les tribus sauvages, restées complètement en dehors de toutes civilisations même ébauchées, jamais, en aucun temps, aucune religion n'a commencé par le fétichisme ; toutes ont eu pour principes, à l'origine, l'adoration d'un esprit, d'un être supérieur et invisible et toutes aboutissent à un culte grossier des objets matériels³⁰³

Par la suite, le Révérend Père Van Wing donnera au fétiche une définition plus élaborée. Son interprétation est particulièrement intéressante en raison de l'usage qu'elle fait, relativement dans le contexte, de l'opposition métaphore/métonymie du fétiche *nkisi* des Kongo orientaux :

Le fétiche *nkisi* est, chez les Kongo orientaux, un objet artificiel comportant des éléments métaphoriques empruntés aux trois règnes naturels : herbes qui égratignent, blessent ou guérissent ; feuilles, écorces, racines qui guérissent ou tuent ; becs et ongles, plumes, cornes, dents, queues et poils d'animaux divers, etc. L'élément vital (métonymique) d'un *nkisi* est une argile prise au fond d'une rivière ou d'un étang, séjour des esprits des morts ; cette opération fixe l'un des esprits dans le charme, lui conférant son pouvoir effervescent³⁰⁴.

Emmanuel Kant mobilise le concept de fétichisme dans son livre *Religion dans les limites de la simple raison*. Il y décrit le fétichisme comme découlant d'un besoin de satisfaire de manière immédiate certains désirs, ce qui en fait une religion sans soubassements moraux.

Or, l'homme qui se sert d'actions, n'ayant en elles-mêmes rien d'agréable à Dieu (c'est-à-dire de moral), comme moyens d'obtenir par lui-même l'immédiate satisfaction divine et de cette manière l'accomplissement de ses désirs, a l'illusion de posséder un art lui permettant de produire par des moyens purement matériels un effet surnaturel ; on a coutume d'appeler magie des tentatives de ce genre ; nous substituerons toutefois à ce terme [...] le terme connu d'ailleurs de fétichisme³⁰⁵.

Selon Kant, le fétichisme relève d'une attitude magique consistant à « fabriquer un Dieu³⁰⁶ » Sa contribution est d'une grande importance en ce sens qu'il souligne la relative

³⁰² Assoum, *Le fétichisme...* p. 16

³⁰³ P. Larousse, *Grand dictionnaire universel du XIXe siècle*. Nîmes, Gard, C. Lacour, 1866-1876, t. 11, p. 191

³⁰⁴ R.-P. Van Wing, *Études bakongo II, Religion et magie*, Bruxelles, Institut Royal Colonial Belge (IRCB), 1938, p. 131.

³⁰⁵ E. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, édition de Laurent Gallois, 2015, pp.232-233.

³⁰⁶ P. Brun, « Notes sur les croyances et les pratiques religieuses des Malinkés fétichistes », *Anthropos*, n° 2, t. 4, 1907, pp. 722-729.

neutralité morale du fétiche. Celui-ci ne s'inscrit pas dans une élévation morale de l'être humain et dans la poursuite d'une bonne conduite en conformité avec la raison pratique.

En l'absence d'un concept plus général et plus exact, le mot fétiche a fini par être imposé et appliqué à tous les objets qui font l'objet d'un culte ou objets auxquels un pouvoir magique est attribué, de par les actes rituels qui leur investissent de puissances³⁰⁷. Dans la pratique des actes religieux, les substances végétales, animales ou minérales utilisées par le devin ou le prêtre a conféré un large éventail de pouvoirs aux fétiches. Allant de celui d'une simple amulette ou d'un talisman à des pouvoirs deviennent exclusivement divins. En ces propos, l'on interprète tout de suite que le fétiche n'a pas de force par lui-même. Il n'est que le support matériel du réceptacle de la force transcendante que l'homme a érigé à travers les rites. Le fétiche incarne donc une alliance de magie et d'exotérisme.

2- De la dimension spirituelle du fétiche en négro-culture

Dans la religion sacramentale³⁰⁸, on dit que le divin se cherche surtout dans les choses, conçues comme capables de capter des forces divines dans des objets inanimés³⁰⁹. C'est l'exemple des bouts de bois, des reliques de saints, des statues et des croix ; ou la nourriture et la boisson, comme le pain, le vin ou l'eau baptismale ; ou dans des êtres vivants tels que l'animal totémique du groupe³¹⁰, la vache sacrée³¹¹, l'arbre sacré³¹² ; ou dans les processus tels les mouvements de la danse sacrée³¹³. Dans des formes très primitives de la religion sacramentale, l'objet qui servait de culte pouvait lui-même être considéré comme le réceptacle de la manifestation divine. C'est pourquoi le fétiche a été considéré comme tel par les premiers explorateurs portugais sur les côtes africaines qui ont reconnu dans cette logique que les fétiches sont des objets sacrés, investis par la puissance du dieu.

Selon Hegel, le fétiche est une puissance subjective qui est extériorisée, projetée, et qui acquiert de ce fait une vertu objective. Il devient une « image », une aura attribuée à un « objet [...] au rang de génie³¹⁴ ». Le fétiche reste néanmoins une « image » et demeure déterminé par la volonté de son possesseur nonobstant son caractère souvent « pseudo-objectif ». Assurément,

³⁰⁷ J-P, Colleyn, « Objets forts et rapports sociaux », *Système de pensée en Afrique Noire*, n° 8, 1985, pp. 221–261

³⁰⁸ A. Ball, *Encyclopedia of Catholic Devotions and Practices*, London, OSV Press, 2003.

³⁰⁹ P. Alston, « Religion », *The Encyclopedia of Philosophy* 7, New York, Macmillan, 1967, pp. 140-145.

³¹⁰ Sebeok, « Fétiche », p. 201.

³¹¹ P. Houlihan, *The animal world of the Pharaohs*, Cairo, American University in Cairo, 1996

³¹² Mbah, « Ebeum ou bosquets... », p.289

³¹³ Augé, *Le dieu objet...*, p.115.

³¹⁴ J-P. Colleyn, « Images, signes, fétiches : à propos de l'art *bamana* (Mali) », *Cahiers d'Études Africaines*, n° 195, 2009, pp. 733-745

cette objectivité n'est autre que la volonté de celui qui se représente comme le maître de son image (fétiche). Hegel souligne bien l'emprise que le maître maintient sur sa créature³¹⁵. Sónia Silva développe une perspective du fétichisme comme vecteur d'espoir et comme praxis en vue de mettre la main sur un pouvoir perdu ou inaccessible. Silva insiste d'ailleurs sur ce point en ces termes « nous fétichisons lorsque nous voulons accomplir un objectif³¹⁶ », et ce, dans une optique de transformation, de guérison, de contrôle, etc. Il est important de souligner également que l'adoption d'une telle perspective ne peut se faire que dans la tentative de dépassement du « grand partage ³¹⁷», c'est-à-dire la séparation stricte du sujet de l'objet.

Selon Albert de Surgy, chez les évhé de l'Afrique de l'Ouest (Togo et Ghana), les objets du culte divin ou fétiches se répartissent en deux grandes classes : les *bo* servant à provoquer des effets ponctuels, immédiats, par enchantement des esprits qui participent à l'engendrement des phénomènes, et les *vodus* achetables, adoptés non seulement pour bénéficier d'une direction et d'une protection plus suivie, mais surtout de forces spirituelles et d'événements heureux³¹⁸. Chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*, la plupart des fétiches forment un assemblage de substances auxquelles on attribue des forces particulières. Il s'agit de certaines pierres, de cornes, de griffes, de dents, d'os, de cheveux, de peaux animales, etc, mais aussi de lambeaux de tissus. Ces fétiches sont communément utilisés pour obtenir une protection personnelle, familiale, villageoise. Pour éloigner les mauvais esprits de la ville, pour attirer la pluie, pour conjurer les maladies, pour guérir, etc. Toutefois, les fétiches ne doivent pas être confondus avec les statues représentant des ancêtres, des génies de la nature ou des objets de culte. « Seules les figures destinées à la magie noire, à la sorcellerie ou à causer « le mal » sont de véritables fétiches ³¹⁹». Les objets qui entrent dans la composition du fétiche sont considérés comme tels par ce qu'on les reconnaît des vertus occultes.

Le fétiche n'est pas la réalité matérielle en tant que telle, mais plutôt la force ou la puissance qui se manifeste en l'objet et par elle. Cette affirmation que ne contesterait aucun de nos informateurs, se traduit dans le fait que les éléments essentiels d'un fétiche sont toujours enfouis sous quelque chose ou dans quelque chose. Ainsi, ce qui s'en laisse voir, n'est qu'un

³¹⁵ Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, 1831, p.76

³¹⁶ S. Silva, "Reification and Fetishism: Processes of Transformation", *Theory Culture Society*, Vol.30 n°1, 2013, pp. 79-98. p.91.

³¹⁷ B. Latour, *Sur le culte moderne des dieux faitiches, suivi de Iconoclash*, Paris, Découverte, 2009, p. 29.

³¹⁸ A. Surgy (de) « Bo et vodu protecteurs du sud-Togo », *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, n°16, 1990, pp.77-100.

³¹⁹ A. Surgy (de), « Les ingrédients des fétiches », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n° 12, 1993, [En ligne]. URL : <http://journals.openedition.org/span/1323> , consulté le 12 Avril 2021.

revêtement ou une partie subsidiaire permettant de les localiser et de les identifier. L'on peut y trouver des éléments minéraux, végétaux, animaux, humains et artisanaux. Comme toutes les créatures vivantes, les animaux que l'on convoque dans le cadre du fétichisme sont dotés d'un esprit. C'est celui-ci qui assure par le rituel, la transposition du vœu assigné au fétiche en réalités objectives et sensibles. Cet esprit que l'on souhaite utiliser comme fétiche doit être rituellement encadré depuis son origine ; au moment de son « extraction » sur le substrat animal ou végétal. Par exemple, chez les *Ngoh ni Nsongo*, lorsqu'un tradipraticien collecte des feuilles, et éventuellement les écorces ou des morceaux de racines d'arbres, il a le devoir de faire un rituel. Celui-ci consiste à s'adresser nommément à l'esprit de la plante concernée pour s'excuser d'avoir à lui dérober des fragments du corps qui lui appartient³²⁰. Il donne lui-même les raisons de son utilisation afin de conserver l'énergie divine qui est reconnue en cet arbre. A cet effet, il lui fait des offrandes constituées la plupart des temps de libations et parfois même des œufs ou un petit poulet³²¹.

En ce qui concerne l'usage des animaux dans les fétiches, l'on peut y trouver des restes d'animaux, les petits animaux entiers et desséchés, morceaux de peau ou griffes d'animaux féroces, têtes de serpents, coquilles d'escargots, morceaux de termitières ou de nids de fourmis arboricoles, plumes de certains oiseaux, moustaches ou poils de certains animaux, etc. En temps rituel, tous sont jugés imprégnés de la vertu de l'animal ou de la famille à laquelle correspond l'animal. Ne renvoyant ni à des esprits ni à autre chose, ces parties d'animaux qui constituent les fétiches possèdent une puissance qui leur est propre. C'est de celle-ci que tirent directement profit les spécialistes ou féticheurs appelés *ba'a-ngan* chez les *Ngoh ni Nsongo* ou les  *hmw-Hk3* (*hem-héka*), prêtres magiciens chez les Egyptiens. Ladite puissance recherchée dans les ingrédients des fétiches notamment chez les animaux, ne dérive pas des propriétés physico-chimiques de leur substance mais de leur imprégnation par des forces ayant dû être exercées afin d'imposer une succession de rituels magiques ou ésotériques. Elle est donc liée au potentiel spirituel qui leur a été conféré. Un fétiche n'en est pas moins irréductible aux ingrédients qui le caractérisent. Il est le fruit d'un traitement rituel qui métamorphose ceux-ci en moyens d'accès au monde surnaturel³²². Ce qui le différencie radicalement d'un simple paquet constitué de parties et/ou animales entier ou d'une simple décoction est qu'il fait l'objet de sacrifices dédiés à une puissance indépendante de sa matérialité tangible ou subtile³²³. Les

³²⁰ Entretien avec Essoua Emile, 52 ans, planteur/ devin, Mboabi, le 12 Août 2020.

³²¹ Ibid.

³²² J-P. Colleyn, « L'alliance, le dieu, l'objet. », *L'Homme*, n° 170, 2004, pp. 61-75

³²³ Kedzierska-Manzon, « Matières vivantes ou... », p. 4.

fétiches ne sont pas destinés à représenter quelque chose d'autre. Seul leur enrobage ou l'objet auquel ils sont accrochés nous en signifie les principaux caractères et usages possibles³²⁴. Leur partie essentielle et cachée n'est qu'un magma d'ingrédients pouvant difficilement être considéré comme un objet. Il s'agit là d'une chose mystérieuse n'ayant aucune prétention figurative, même dans les cas où un ou plusieurs éléments présentant une forme intelligible y sont inclus. Chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*, les fétiches prenaient plusieurs formes. Ils sont tout aussi catégorisés selon leur mode d'emploi. L'on peut dans cette perspective citer les amulettes, les talismans, les gris-gris ou encore *njéêh*.

Au regard de ce qui précède, l'on peut dire que le terme fétichisme trouve son origine dans le mot portugais *feitição* (remontant au XVI^e siècle) signifiant « artificiel » et par extension « sortilège », qui vient lui-même du latin *facticus*, dont provient le mot « factice » en français³²⁵. L'étymologie du terme *feitição* en portugais reflète les grandes caractéristiques du fétiche en renvoyant d'une part à l'ensorcellement, au sortilège, et d'autre part à l'idée de fabrication, de façonnage (*feitar* signifiant façonner³²⁶). Le *feitição* est donc un objet magique, ensorcelé, fabriqué par la main de l'être humain et investit d'un pouvoir surnaturel voire divin afin de réaliser un objectif³²⁷. Les fétiches sont en conclusion, des objets rituels, magiques et ésotériques qui peuvent être activés par des dons sacrificiels et utilisé pour un acte magique ayant pour but précis de rendre la justice sans jugement par exemple³²⁸. Il s'agit alors de la justice préventive faite des procédés de protection des hommes, édifices et domaines dans l'univers *Ngoh ni Nsongo* et anciens Egyptiens à travers les fétiches qui agissent tels que des automates qui châtient promptement un acte répréhensible.

B- LE FETICHE ANIMALIER ET CENSURE IMMANENTE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES *NGOH NI NSONGO*

Pour cerner la place de l'animal dans le fétichisme chez les Egyptiens ancien et les *Ngoh ni Nsongo*, il convient de le saisir dans le contexte global du système de communication entre le monde des vivants et celui des vivants invisibles. Ceci en raison de que ces deux peuples en particulier et les Négro-Africains en général ne font pas de dichotomie entre les deux mondes. Ces derniers sont conjoints et complémentaires. Par conséquent tout besoin de justice ; qu'elle

³²⁴ J-P. Colleyn, « Objets forts et rapports sociaux : le cas des *yapèrè minyanka* (Mali) », *Systèmes de Pensées en Afrique noire*, n° 8, 1985, pp. 221-228

³²⁵ A. Dauzat et al., *Nouveau dictionnaire étymologique et historique*, Paris, Librairie Larousse, 1964, p. 71.

³²⁶ Ibid., p. 45.

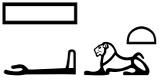
³²⁷ Entretien avec Etamé Bernard, 71 ans, Planteur/Agent retraité de la Sonel, Ekanang le 28 décembre 2020

³²⁸ A. Kedzierska-Manzon, « Le sacrifice comme mode de construction : du sang versé sur les fétiches (mandingues) », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n° 174, 2016, pp. 279-302.

soit celle rendue par les humains ou par les dieux ; requiert la concomitance des deux mondes. C'est dans cette logique que le fétiche qui tient de support matériel de justice préventive est un « objet fabriqué » par les hommes pour déclencher, à travers les formules magiques³²⁹, l'action des ancêtres, génies et dieux à partir des talismans, les amulettes et aussi les totems chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*.

1- Les talismans et amulettes comme exutoires de la justice préventive chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*

En négro-culture, tout acte de sorcellerie maléfique, de magie « noire », de *famla*, *kon*, etc, sont considérés d'injustes. Ils sont à l'origine d'*isfet* ou du désordre socio-cosmique chez les anciens Egyptiens. De façon générale, ces pratiques portent atteinte à la vie humaine de manière globale. Chez les *Ngoh ni Nsongo*, ceux qui recourent à ces pratiques sont des sorciers au sens péjoratif. Ils sont ceux qui tuent par des voies mystiques. Ils sont capables, aux dires de nos informateurs, de « tuer un bébé à son état embryonnaire, de lire l'avenir d'un enfant et le bloquer, le rendre cancre etc³³⁰. ». Ils sont par ailleurs capables de profaner de façon mystique les tombes afin d'utiliser l'image du mort dans leurs besognes ignobles³³¹. Ce sont *o-léèm* chez

les *Ngoh ni Nsongo* et  *š^cl.t shalet* chez les anciens Egyptiens d'après le papyrus magique de Brooklyn³³². A partir de ces pratiques jugées mauvaises, ces sorciers sont en même de compromettre le voyage du mort dans l'au-delà et obstruer en même temps son passage au rang d'ancêtre. Telle était la pensée égyptienne ancienne. Dans le souci réel pour les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* à contrecarrer et punir ceux qui s'obstineraient à de telles pratiques, ils mettaient en place un système de défense ou de contre-attaque à travers les talismans et les amulettes qui convoquent en temps réel ou mystique les animaux de défense ou de justice. Chez les *Kmtyw* et les *Ngoh ni Nsongo*, l'usage des talismans et amulettes était si prégnant que toute personne depuis sa naissance, jusqu'à la mort l'utilisait. Ces derniers étaient nécessaires dans la protection de la vie. Par conséquent, les dieux sous les formes et caractéristiques animales étaient convoqués comme c'était le cas de la protection du fœtus, la parturiente, le nouveau-né et les morts chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*.

³²⁹ La magie est un élément indispensable pour l'équilibre et le bien-être de l'homme ; pour l'équilibre et la nature et l'environnement ; pour le maintien de Maât, de l'ordre dans l'univers égypto-africain. Le recours à la magie qui est un aspect de la religion dans l'Afrique aiffricaine (sic) est indispensable et porteur de solutions adéquates. Cf. E. Hormung, *L'esprit du temps des pharaons*, Munich, éd. Artéms, 1989, pp. 62-63.

³³⁰ Entretien avec Zachée Nnoko, 66 ans, Planteur/ San Mbo'oh, Ekanang les 10 mars 2020

³³¹ Entretien avec François Njoh, 61 ans, Chef de Bloc/ Militaire retraité, Ekanang le 10 mars 2020

³³² S. Sauneron, « Le monde du magicien égyptien », *Source Orientales n°7*, Paris, 1966, pp. 27-6

L'accouchement est un acte de perpétuation de l'espèce qui porte et transmet la vie en tant que vœu du démiurge. Cet acte jugé bon par les dieux soucieux de la pérennité de la vie, reste malheureusement combattu par ceux du mal dans la pensée égyptienne ancienne. C'est la raison pour laquelle la femme enceinte était l'objet de toutes les attentions dans cette société. Lorsqu'elle tombait enceinte, un arsenal de rituels était convoqué. Appréhendons par rituels, l'ensemble des règles à suivre pour réaliser un rite³³³. Dans cette optique, les rites de naissance ressortent comme l'ensemble de rituels qui étaient pratiqués pendant la grossesse jusqu'à l'accouchement. Ces rituels concernaient la femme enceinte y compris son entourage qui devait également se préparer à accueillir un nouveau membre dans le lignage

Chez les anciens Egyptiens du Nouvel Empire, lorsque la femme enceinte approchait la date d'accouchement, les *Hemou-Hékaou* (prêtres de la magie) procédaient à la construction d'une case de maternité appelé *mammisis*³³⁴, lieu où la future mère devrait attendre la date de parturition³³⁵. Pour le commun, les pavillons d'isolation hors de la maison d'habitation, étaient faits en bois léger, ornés de feuillages³³⁶. En ces lieux, la grossesse de la future mère était placée sous la protection magique de divinités comme Héqet, Khnoum, Bes, Taoueret, Sekhmet etc, afin d'éloigner les démons qui pourraient nuire au bébé à naître et sa génitrice³³⁷. Aussitôt que la femme entrait en travail, les magiciens invoquaient simultanément les dieux Sekhmet, (photo n°65), Taoueret (photo n° 66) et Bes (photo n° 67) qui avaient des rôles majeurs dans la parturition et le devenir du nouveau-né³³⁸. Taoueret était la déesse protectrice de l'accouchement. Elle a un corps d'hippopotame et la gueule de crocodile. L'aspect hybride de cette déesse symbolise à la fois la fécondité et la férocité de la mère qui défend toujours sa progéniture. Ses seins généreux assuraient magiquement un bon allaitement. Sa représentation avait deux buts. Tout d'abord elle avait pour fonction d'effrayer les mauvais esprits et les tenir éloignés de l'enfant à naître. Dans les croyances égyptiennes, Touaret partageait le même rôle de protection que la divinité Bes le nain difforme dont, l'aspect repoussant permettait de chasser les mauvais esprits et les animaux dangereux tels que les scorpions et serpents en lieu de parturition³³⁹. Par ailleurs Sekhmet qui

³³³ J. Cazeneuve, *Rite et la condition humaine*, Paris, Gallimard, 1958, p.17.

³³⁴ S. Sauneron, « Mammisi », in, G. Posener (dir), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, 1959, p.161.

³³⁵ C. Spieser, « Meskhenet et les sept Hathors en Egypte ancienne », *Études de lettres*, n°3/4, 2011, [En ligne], URL : <http://journals.openedition.org/edl/141>, consulté le 07 avril 2020.

³³⁶ E. Chassinat, *Le mammisi d'Edfou*, Le Caire, Imprimerie de l'institut française d'archéologie orientale, 1939, p. 32.

³³⁷ B. Kasparian, « La condition de l'enfant et du fils aîné dans l'Égypte ancienne », in Bouineau, J. (dir.), *Enfant et romanité : Analyse comparée de la condition de l'enfant*, Coll. Méditerranées, 2007, pp. 17-64.

³³⁸ G. Hart, *A Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, London, Routledge & Kegan Paul Inc, 1986, p. 15.

³³⁹ R. Schulman, « A Birth Scene from Memphis », *JARCE*, n° 22, 1985, pp. 97-103

était à la fois humaine et animale, d'une tête de lionne au corps d'une jolie silhouette de femme, avait tout aussi un rôle dissuadant que Bes et Taouret. Les anciens égyptiens, en bons observateurs de la faune qui les entourait, avaient attribué à la déesse Sekhmet, la fureur de la mère des fauves, toujours prête à combattre pour protéger ses petits³⁴⁰. À Karnak, les femmes enceintes arboraient autour de la taille ou comme pendentif et en collier des amulettes à l'effigie de Bes, Taouret et Sekhmet aux fins de protéger le fœtus des attaques maléfiques³⁴¹. Après la phase dite de travail, suivait celle d'expulsion.

Photo n° 68: dieu Touret



Source : <http://quilaztli.over-blog.com>, consulté le 9 novembre 2020

Photo n° 67: dieu Bès



Source : <https://mythologica.fr/egypte/bes.htm>, consulté le 9 novembre 2020

³⁴⁰ C. Schwentzel, « Pourquoi l'Égyptienne Sekhmet, déesse lionne et femme féline, nous fascine autant », in, *Le Monde Afrique*, 2017, [En ligne], <https://www.lemonde.fr/afrique/article/2017/12/08>, consulté le 2 mai 2020.

³⁴¹ Y. Kœnig, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris, Pygmalion, 1997, p.51.

Photo n° 69: La déesse Sekhmet ; elle est une autre forme de Hathor



Source :

<https://www.pinterest.fr/pin/511228995181245270/> consulté le 9 novembre 2020

Pendant la phase d'expulsion, la femme enceinte parée de quelques amulettes, était conviée par les soins de la sage-femme-magicienne à s'accroupir sur quatre briques rituelles personnifiées par la déesse Meskhenet³⁴². Cette dernière est figurée par une femme ayant sur la tête un utérus stylisé de vache ou par des briques pourvues d'une tête de femme³⁴³. Les quatre briques rituelles appelées Meskhenet étaient préalablement placées au pavillon de maternité par les magiciens. Sous ces briques, la sage-femme plaçait un ustensile contenant de liquide fait

d'un mélange de plante médicinale appelée  *kpr wr (n) Kheper-wer*, du miel, de l'eau de caroube dont le but était de dilater le col de l'utérus³⁴⁴. Ces briques représentaient de façon symbolique, quatre nobles dames de la naissance surnommées : la grande, l'aînée, la belle et l'excellente identifiées à Nout, Tefnout, Isis et Nephtys.

La Grande Nout, déesse du ciel avait pour rôle de conjurer magiquement le mauvais sort (si le nouveau-né lui-même en était un). Ensuite, nous avons Tefnout qui déterminait la durée de la vie puis Isis qui apportait les bons soins au bébé. En fin Nephtys à son tour, assurait le destin de l'enfant-né. Sous les soins des magiciens qui avaient préparé le pavillon de maternité à travers les formules magiques, la déesse Héqet associée au dieu Khnoum créateur et

³⁴² Lefebvre, *Romans et contes ...*, p. 22.

³⁴³ Hart, *A Dictionary of...* p. 41.

³⁴⁴ P. Ghalioungui, *La médecine des pharaons : Magie et sciences médicale dans l'Égypte ancienne*, Paris, Robert Laffont, 1983, p. 49.

générateur de la vie faisait spontanément son apparition à l'instant de la délivrance. La sage-femme assistée de quelques membres féminins de la famille, dirigeait les opérations de la délivrance.

Dans le papyrus Westcar, l'intervention des déesses Isis, Nephthys, Héqet et Meskhenet est clairement décrite dans le conte relatant l'accouchement d'une jeune égyptienne au nom de Redjedet en ces termes « Alors Isis se plaça devant elle (Redjedet), Nephthys derrière elle et Héqet accéléra la naissance...³⁴⁵ ». Toutefois, aucun écrit ne nous permet de reconstituer les manœuvres obstétricales en Égypte au Nouvel Empire. Par contre, Hérodote a rapporté dans ses textes que le cordon ombilical était coupé à l'aide d'un couteau en obsidienne³⁴⁶.

Photo n° 70: Ostraca signalant Bès au pied du lit d'une parturiente dans le mammisi



Source : <http://antikforever.com/Egypte/Dieux/divinites2.htm> , consulté le 5 novembre 2020

Dans la protection des vivants et des morts, l'usage des amulettes en forme de scarabée était convoqué pour protéger le vivant et le défunt des attaques mystiques. Fabriqués en bagues, pendentifs, colliers ; ils servaient à protéger les vases canopes contre toutes sortes de violations.

³⁴⁵ Lefeverbre, *Romans et contes...*p.23

³⁴⁶ H. Galiment, « Hérodote et les débuts du syncrétisme gréco-égyptien », *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, IVème Série, tome 7, 1896 pp. 622-636.

Ces objets pourvus de puissances surnaturelles étaient de véritables justiciers en cas de trouble du défunt au travers des actes de profanations mystiques ou réelle des tombes en Egypte antique.

Le scarabée protecteur ou  *Kpr* (*Kheprer*) (photo n° 68) était enfouis dans les momies pour la protéger contre les attaques mystiques des dieux qui s'emparent du cœur des défunts³⁴⁷. Rares sont les tombes avertissant les profanateurs. Cependant celle du Pharaon Toutânkhamon portait l'inscription selon laquelle « la mort touchera de ses ailes celui qui dérangera le Pharaon ». À l'ouverture du tombeau de Toutânkhamon en 1922 sous la recommandation de Lord Carnarvon, celui-ci décédait brutalement cinq mois après à l'hôpital du Caire. Son décès s'en est ensuivit d'une série de morts aussi violentes que mystérieuses. Mais la presse en 1923 était unanime pour dire que ces morts mystérieuses étaient la conséquence de la profanation de la tombe d'un pharaon qu'on aurait enterré de façon rituellement particulière³⁴⁸.

Photo n° 71: Talisman sous la forme de scarabée sacré



Source : <https://www.pinterest.fr/pin/373235887850073400/>, consulté le 15 mars 2021

³⁴⁷ J. Yoyotte « Scarabée », in G. Posener (dir), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, 1959, pp. 259-260.

³⁴⁸ C. Caldini, « Grand format. En 1922, la rocambolesque découverte du tombeau de Toutankhamon, le pharaon oublié », <https://www.francetvinfo.fr>, consulté le 20 avril 2021.

Chez les *Ngoh ni Nsongo*, plusieurs animaux entraient dans la protection des hommes et les morts. Elle se faisait par le « blindage » contre les mauvais esprits, les sorciers. Certains rituels se faisaient par effusion d'une eau macérée des écorces à travers un poulet. Le coq noir était préférentiellement utilisé pour les rites de blindage chez les *Ngoh ni Nsongo*. Le noir est selon Victoire Ewané le symbole de la prudence, de l'adversité³⁴⁹. Après cette expansion de l'eau ou bain rituel à travers l'animal, le récepteur avait l'obligation d'observer trois jours sans prendre un autre bain. Dans d'autres cas, l'animal était égorgé et devin épanchait le sang de l'animal sur le requérant afin de le protéger contre les mauvais génies et l'action maléfique. Le chat et le chien entraient également dans cette perspective de blindage en raison des qualités magiquement innées qui leur sont reconnues³⁵⁰. Chez les *Ngoh ni Nsongo*, lorsqu'on faisait cuir le chien ou le chat avec l'ingrédient appelé *alem mo sé*, littéralement les feuilles du taro de l'ancêtre, l'on était prémuni de toutes attaques mystiques pendant une durée de six mois³⁵¹. Nsasso, tradipraticien mentionne qu'une certaine poudre fait de la chaire des animaux nocturnes comme le hibou, la chauve-souris est très souvent utilisée pour saupoudrer sur les lieux incisés sur la peau de la personne qui requiert un blindage contre les mauvais esprits³⁵². Ce procédé rendait la « viande du ciblé » amère. Ainsi, il était exempt de toute tentative d'être mystiquement « mangé » par les sorciers.

L'un des principes magiques les plus répandus est l'utilisation d'un objet maléfique ou d'une image de la chose néfaste pour s'en protéger. Cette pratique revient certes à reconnaître la puissance de son ennemi. Mais elle revient en même temps à retourner sa propre force contre lui, donc à ne plus le craindre. Les poils, les dents, les griffes des animaux féroces tel le lion, le léopard, l'aigle, le crocodile, l'éléphant etc, étaient utilisés pour fabriquer des fétiches qu'on utilisait en tant que amulettes, talismans. Ces animaux convoqués dans les blindages et fétiches jouaient un rôle protecteur car ils devenaient en même temps des animaux mystiques qui avaient la capacité de dévorer celui qui, de manière mystique, s'obstinait à dérober ce dont ils avaient la garde, notamment l'humain ou le défunt. Chez les *Ngoh ni Nsongo*, lorsqu'un individu mourait d'une mort inexplicée, le chef de famille, de clan par le biais du devin « gâtait » le corps du défunt à travers des rituels impliquant les animaux. Ce procédé consiste à prémunir le défunt de toute attaque maléfique pendant son périple de quête d'ancestralisation dans l'au-delà. L'on utilisait dans cette perspective le poussin, mais aussi les poils des chats noirs pour

³⁴⁹ Entretien avec Ewané Victoire, 54 ans, Planteur, Tradi-praticien et chef de famille Mboanké, Mbouroukou le 21 Décembre 2019.

³⁵⁰ *ibid*

³⁵¹ Entretien avec Cyrille Tomba, 40 ans, comptable MC², Mouandja le 3 mai 2021.

³⁵² Entretien avec Nsasso, 41 ans, Tradipraticien, Ekanang le 28 février 2021.

symboliser les animaux psychopompe ; conducteurs et protecteurs des âmes des morts jusqu'à la félicité post-mortem³⁵³.

Dans le souci de protéger le mort contre les attaques mystiques et garder son âme contre les envahisseurs mystiques, les *Ngoh ni Nsongo* enterrent le plus souvent le mort (des suites de mauvaise mort) avec des animaux morts ou encore vivants. Selon Emmanuel Ewané, notre informateur, lorsqu'une personne décédait d'une mauvaise mort des suites de *famla, kon* ou lorsqu'il était mangé dans la sorcellerie, sa famille l'accompagnait de l'animal protecteur de son âme qui devait rester le dernier rempart pour que le défunt soit effectivement mort. C'est l'âme qui lui permettait d'arriver au royaume des morts de son lignage. Ordinairement, la tortue rituelle (*pèè-ko'oh*) était convoquée en tant qu'animal psychopompe ou protecteur de l'âme du défunt³⁵⁴.

Au regard de ce qui précède, l'on peut comprendre que toute attaque mystique contre l'homme ou le défunt pouvait, si l'on le désirait être contre-attaqués par des procédés magiques et ésotériques dans la société Egyptienne ancienne et *Ngoh ni Nsongo*. Ces derniers conviaient mystiquement les animaux féroces pour prémunir des humains et les défunts de toutes attaques maléfiques. Les fétiches sous formes d'animaux notamment les amulettes et talismans étaient d'usage. Par ailleurs les animaux entraient dans la composition des potions que l'on inoculait au sein du corps humain via les scarifications rituelles, mais également par induction dans les momies notamment le scarabée en Egypte antique. Nonobstant cette protection préventive des hommes contre les esprits maléfiques à travers l'usage *apriori* des animaux justiciers, d'autres procédés étaient convoqués pour rendre la justice sans procès notamment dans la protection des biens et domaines en Egypte antique et chez les *Ngoh ni Nsongo*.

2- L'animal dans la protection des domaines et biens chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*

La protection des biens et des domaines  *Hwt (Hout)* était une constance chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. Le fétiche et le totem étaient engagés dans les circonstances la protection des biens et domaines contre les voleurs et/ou les profanateurs réels et/ou mystiques. Rappelons que la vision du monde en négro-culture en générale, égyptienne

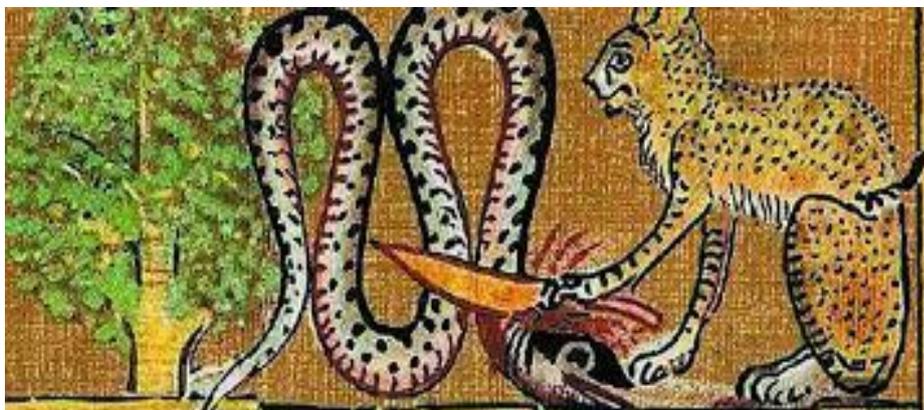
³⁵³ Entretien avec Ewané Victoire, 54 ans, Planteur, Tradi-praticien et chef de famille Mboanké, Mbouroukou le

³⁵⁴ Entretien avec Eboulé Leobert, 65 ans environ, Fonctionnaire de Police à la retraite/dépositaire de la tradition au village Ekanang, Ekanang le 27 Décembre 2019.

ancienne et *Ngoh ni Nsongo* en particulier est dualiste. Chez ces peuples noirs africains, tout fait du quotidien est marqué par son appréhension avec le monde invisible. Le domaine du temple divin,  *Hwt-ntr* par exemple était vu comme un lieu où se cristallisaient les forces d'ici-bas et de l'au-delà³⁵⁵. Selon cette pensée, si un bien peut être dérobé réellement, il le peut également mystiquement. Pour ce fait, l'on érige dans certains cas, des fétiches en tant que gardiens par excellence des biens et les totems comme gardiens des domaines.

Chez les anciens Egyptiens, le monde invisible était caractérisé par un antagonisme manifesté par la présence des forces du mal d'une part et d'autre part, les forces du bien. Les forces du mal s'obstinaient perpétuellement à la destruction de l'œuvre du démurge³⁵⁶. Dans le cas de l'au-delà par exemple, les génies du mal étaient toujours présents pour arrêter le soleil dans son périple journalier³⁵⁷. Par métonymie à cette conception, le voyage du défunt dans l'au-delà était tout aussi enclin aux attaques des dieux du mal³⁵⁸. Pour protéger le domaine de l'au-delà, la déesse Bastet représentée par le chat assurait la protection de Rê contre le redoutable serpent Apophis (photo n° 72).

Photo n° 72: Bastet entrain de couper le serpent Apophis



Source : <https://serpent-store.com/blogs/blog-serpent/serpent-egypte>, consulté le 22 avril 2021

³⁵⁵ Les temples sont des zones de rapprochement entre ce monde-ci et le royaume de l'au-delà où séjournent les dieux et les morts. Ils sont construits comme résidence de la divinité représentée par son effigie à l'intérieur du Naos. En même temps, on aménage pour elle un chemin de procession, lui permettant de sortir dans le monde terrestre et d'apparaître aux hommes. En outre, le temple reflète le cosmos tout entier régi de l'intérieur par des énergies divine. Cf. E. Hormung, *L'esprit du temps des pharaons*, Munich, éd. Artéms, 1989, p. 115.

³⁵⁶ J-P Corteggiani, *L'Égypte ancienne et ses dieux*, Paris, Fayard, 2007, p. 45.

³⁵⁷ K. Gadré, « Le Lever du Soleil sur la Terre d'Égypte », *Journal African Skies*, Vol. 6, 2001, pp.6-9

³⁵⁸ S. Bickel, « D'un monde à l'autre : le thème du passeur et de sa barque dans la pensée funéraire », in, B. Mathieu et S. Bickel, (éd.) *D'un monde à l'autre. Textes des pyramides & textes des sarcophages*, IFAO Bibliothèque d'études, n° 139, 2004, pp. 91- 117

La protection du domaine par l'animal comme évoquée dans l'iconographie des mythes égyptiens était exprimée par l'érection des totems gardiens des domaines. Lesdits totems sont des animaux qui protègent le clan, la ville, le village ou les nomes de toute attaque qualifiable de mystique notamment : les épidémies, les tourmentes climatiques, les mauvaises récoltes, les morts récurrentes etc. Ces phénomènes sociaux sont ordinairement appréhendés sous le prisme de l'œuvre des dieux, des génies maléfiques ou encore des humains « sorciers ». Pour éviter de telles péripéties mystiques, les magiciens des nomes érigeaient des totems qui devenaient dans différents cas précis, de véritables gardiens des domaines mieux des nomes. C'est ce que reconnaissent Alexandre Moret et Georges Davy dans leur livre lorsqu'ils précisent que :

Le totémisme est un fait propre aux hommes noirs. Chez les Egyptiens, le totem représente un ancêtre ou un dieu (Horus-faucon, Anubis-chacal, Apis-taureau, Thot-Ibis... etc.) Il est l'élément bannière qui retrace l'historique, le lien invisible dans lequel il puise sa force vitale³⁵⁹.

Si le peuple égyptien ancien puise sa force vitale dans le totémisme, il tient tout de même sa survie au totémisme. Le totem est dans cette perspective, l'animal qui protège le domaine communautaire des attaques mystiques. De façon mystique, le totem agit en tant que protecteur du domaine familial, clanique ou encore villageois suivant les formules rituelles, magiques ou ésotériques qui le commandent³⁶⁰. C'est l'exemple de la formule magique ci-dessous, issue du papyrus Brooklyn 47.218.2. Elle consiste à protéger la chambre à coucher du *mammisi* contre les sorciers.



³⁵⁹ A. Moret et G. Davy, *Des clans aux Empires. L'organisation sociale chez les primitifs et dans l'orient ancien*, Paris, La renaissance du livre, 1923, p. 83.

³⁶⁰ C. Anta Diop, *Antériorité des civilisations nègres : Mythe ou vérité historique ?* Paris, Présence Africaines, 1954, p. 89.

(...) *kj r3 n s3 hnk(j).t n pr-(x+v³)-ms(.t) ind-hr=t ir.t-c r tHn(.t) ind-Hr ir.t-Hr w3d(.t) cš3(.t) hpr.w mk.t nbi=s m ni.t=s m h^c.wt=s m hpr.w=s tp n (x+v⁴) 3h-bi.t mi=t ir.t ir=t shri snd nb nri nb hrj nb n t3 š3j.t h-d-r.t š-(x+v⁵)-c-l.t c^cm3mj.t n.t 'Imnt.t wr.t nb(.t) hrr nb h.t nb(.t) bin(.t) dw(.t) ntj iw r th3 mn.t ms n mn.t m grh m hrw m nw (x+v⁶) nb nn di.t=tn iw=sn r prms(.t) dd-mdw hr wd3.t n.t thn(.t) mnh(.t) m snb{.t} di r hh n s.t n pr-ms(.t)*

Autre formule de protection de la chambre à coucher du mammisi. Salut à toi Œil d'Horus resplendissant, salut à toi Œil d'Horus viride, aux nombreuses manifestations, qui protège son maître au moyen de sa flamme, au moyen de son corps, lors de sa première manifestation à Khemmis. Viens donc et fais que soit éloignée toute crainte, tout effroi, toute terreur de la truie, de la coche, de la sorcière, de la dévoreuse de l'Occident, de toute mauvaise fortune, de toutes ténèbres, de toute chose mauvaise et douloureuse qui viendrait nuire à Une telle née d'Une telle, la nuit, le jour et à chaque instant et que vous ne les laissiez pas venir au mammisi. Récitation sur une amulette (œil oudjat) en faïence, enfilée sur un cordon-séneb et placée au cou de la femme dans le mammisi³⁶¹.

Les Texte de Sarcophages et Le Livre des Deux Chemins, recueil qui orne la paroi de fond de certains cercueils au Moyen Empire, sont illustrés de quelques vignettes où apparaît pour la première fois le type iconographique du génie gardien tenant en mains des geckos³⁶². Anthropomorphe, parfois doté d'une tête d'animal, il peut être accroupi, voire debout, mais est le plus souvent assis sans siège. Le plus ancien exemple de ce schéma est fourni par ce *Livre des Deux Chemins* où des génies à tête d'animal (félin, bélier, scarabée), assis dans le vide, brandissent serpents et/ou geckos. Ces êtres à multiples apparences, dont les chapitres 1076 et 1077 donnent les noms, sont chargés de garder le chemin, jalonnant le cheminement du défunt dans les ténèbres comme ils le font pour celui de la barque du soleil nocturne, selon les chapitres 1069 et 1179 analysés infra. L'on retrouve ensuite les gardiens brandissant les serpents à l'intérieur des sarcophages des XXI^e et XXII^e dynasties, sur les côtés, de part et d'autre de la momie, l'entourant ou encore sur le fond, de part et d'autre de la figure centrale, donc toujours garantissant sa protection³⁶³. Ils y voisinent avec d'autres divinités maîtrisant des serpents ou munies de couteaux.

Chez les *Ngoh ni Nsongo*, c'est une lapalissade que le totémisme est une constance dans de la vie quotidienne. Chaque clan *Ngoh ni Nsongo* dispose d'un totem. Il est le gardien par excellence contre toute attaque en lien avec les forces maléfiques et invisibles³⁶⁴. Il prévient par

³⁶¹ I. Guerneur. « Encore une histoire de sorcière ? Une formule de protection de la chambre dans le mammisi (p. Brooklyn 47.218.2, x+v2-6) », Cahiers "Égypte Nilotique et Méditerranéenne" (CENiM), n°14, 2016, pp.171-189.

³⁶² A. Fermat, *Le livre des deux chemins. Un texte fondamental de la spiritualité égyptienne*, Paris, Maison de vie éditeur, 2011, p222.

³⁶³ H. Willems, « The Coffin of Heqata », *JdE* n°36481, Cairo, pp. 349-350

³⁶⁴ Entretien avec Major Etamé, 65 ans, Planteur/ Notable de la chefferie supérieure du Canton Mbo, Mboabi le 28 décembre 2019.

le biais de présage afin de renforcer « le système sécuritaire » de la communauté à travers les rituels. Lorsqu'il s'agit de châtier une personne aux intentions maléfiques dans la société, le totem agit par une attaque physique au su de tous. Notre informateur Pa'a Epié du village Nkongte par Bangem nous informe que les oiseaux-totems d'un clan du village avaient attaqué un homme qui voulut occire mystiquement son fils par voie de sorcellerie. Ces oiseaux l'avaient poursuivi depuis le champ jusqu'à son domicile où il passait aux aveux avant que les oiseaux ne s'en aillent³⁶⁵. Les animaux jouent un rôle important dans la protection des lieux sacrés comme c'est le cas avec les *ebeum* (bosquets sacrés chez les *Ngoh ni Nsongo*. *Ebeum* comme l'on a précédemment dit, est le lieu où les *Ngoh ni Nsongo* gardent leur trésor spirituel pour ce qui est du cadre des clans ou des villages. Ces lieux de hautes sacralités sont usuellement placés sous la protection des animaux totems. Ils apparaissent physiquement pour influencer quiconque y entrerait par inadvertance. Ils protègent également ledit trésor spirituel contre les attaques mystiques³⁶⁶.

Par l'usage des fétiches chez les *Ngoh ni Nsongo*, certains propriétaires des champs convoquent habituellement les animaux pour veiller sur leurs biens. Ces derniers dispersent les voleurs et punissent à l'immédiat quiconque s'obstine à voler le dit bien. C'est l'exemple des essaims d'abeilles *ngoum-adjeh* ou fourmilles *chiya*. Qui attaquent celui qui entre dans un champ pour y voler les produits. Les fétiches peuvent dans certains cas, être visibles et d'autres, invisibles.

Au regard de ce qui précède, il ressort que l'animal joue un rôle important dans la justice préventive. Celle qui consiste à mettre sur place, un dispositif qui agit de façon automatique pour protéger les hommes et les biens contre toute attaque « invisible » à travers le fétiche. Pour ce faire, le devin ou le magicien qui érige le fétiche y convoque usuellement les caractéristiques de l'animal à partir des rituels ésotériques et magiques. Subséquemment le fétiche agit en fonction et selon les commandes qui lui sont faites. C'est pour cette raison qu'on qualifie la justice préventive de justice par la « censure préalable » car toute la condamnation est contenue dans le fétiche. Elle était une justice d'*apriori* qui devait être renouvelée à travers les libations, les sacrifices autour des fétiches afin de les revigorer de puissances magiques qui sanctionnent fermement les fautifs par des maladies mystiques par exemple. Celles-ci demeurent réfractaires à tout traitement si ce n'est par la thérapie dite rituelle après que la victime à l'anathème des pouvoirs mystiques du fétiche se soit déclarée lui-même et ait proclamé puis juré de réparer le

³⁶⁵ Entretien avec P'a'a Epié 74 ans environ, Mbouassoum le 25 aout 2018

³⁶⁶ Mbah, « ebeum ou bosquets... », p. 282

tort qu'il a causé. D'où la justice restauratrice qui en appelle une fois de plus au règne animal afin de réhabiliter le coupable enclin au courroux des dieux, ancêtres et génies par le biais du fétiche. Il en est de même avec la restauration d'une victime des affres de la sorcellerie à travers les rites thérapeutiques, expiatoires mais surtout des alliances sacrificielles pour sceller le serment juratoire du fautif à ne plus recommencer la faute qui lui est reprochée.

III- L'ANIMAL DANS LA JUSTICE RESTAURATRICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET *NGOH NI NSONGO*

La justice restauratrice tire ses fondements de la structure communautariste des peuples négro-africains. La justice punitive qui est faite des mécanismes qui excluent souvent le fautif de la collectivité par le biais de l'ostracisme. Ce dernier est de l'ordre divin aussi lorsque le fautif fait l'objet d'une exclusion de domaine religieux de par le sort à lui infligé par la colère divine. Dans cette perspective, les systèmes d'organisation sociale en Afrique noire considèrent généralement que le fautif s'est coupé de la société par l'offense qu'il a commise. Dès lors, l'objectif essentiel des autres membres de la société est de le réintégrer en vertu du principe qu'il est mauvais pour une société de se démembrer³⁶⁷. Pour ce faire il convient de « laver le péché » que le fautif traîne, laver son nom, son âme, mais surtout son cœur comme le disent les *Ngoh ni Nsongo* ; à travers les rites expiatoires et thérapeutiques qui vont lui permettre de réintégrer la société humaine et renouer le lien avec ses dieux et ancêtres. Subséquemment il devient opportun d'analyser la notion de l'ontologie négro-africaine pour savoir la symbolique du nom, cœur et âme qu'on lave chez le fautif, avant de faire ressortir la place de l'animal en tant que bouc émissaire dans les rites expiatoires.

A- L'ONTOLOGIE EGYPTIENNE ANCIENNE ET *NGOH NI NSONGO*

Les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo* considèrent la personne humaine comme étant un composé complexe constitué d'éléments physiques ou matériels putrescibles³⁶⁸ auxquels s'ajoutent les composantes spirituelles ou immatérielles impérissables³⁶⁹. Ces entités liées les

³⁶⁷ W.Sherman, H. Strang, *Restorative Justice : The Evidence*, London, The Smith Institute, 2007, p. 65.

³⁶⁸ Y. Ngono, « Théologie de l'oblation en Afrique : Essai sur la symbolique des offrandes chez les anciens Egyptiens et les Beti du Sud-Cameroun », Mémoire de Master II en Histoire, Université de Yaoundé I, 2012, p 37.

³⁶⁹ L.V Thomas, « le pluralisme cohérent de la notion de la personne en Afrique noire traditionnelle », G. Dieter (dir), *La notion de la personne en Afrique noire*, L'harmattan, Paris, 1993, n° 544, p. 388.

unes des autres sont celles qui constituent l'humain chez les *Kmtyw* et les *Ngoh ni Nsongo*. Elles atteignent ordinairement le chiffre de neuf.

1- Les éléments matériels ou physique de la personne chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*

Ces éléments sont au nombre de deux dont le corps physique et le cœur chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*.

a- *Djet* et *Khat* ou *Ekheu* : corps physique

C'est le corps physique, périssable, qui meurt, cette enveloppe corporelle qui est vouée à la putréfaction après la mort. Cette entité du défunt était momifiée lorsqu'on voulait assurer la pérennité des entités spirituelles à lui inhérentes dans l'au-delà. C'est pourquoi, compte tenu du caractère putrescible de la terre dans laquelle on devrait placer le *Djet* ³⁷⁰, ce dernier faisait l'objet des soins particuliers. D'où l'idée de la momification qui était une nécessité pour le *Djet* car, il devenait *Khat* ou cadavre afin de le placer dans un sarcophage puis déposer dans une tombe³⁷¹. Cependant le *Djet* devient *Khat* lorsqu'il est momifié comme nous l'apprenons à travers la phrase « *Khat. i qeres tw.s*³⁷² » mon corps est enterré. *Djet* devenu *khat* est représenté dans les textes hiéroglyphiques par un ensemble de signes dont l'un met en relief, un corps humain allongé, immobile et inerte sur une table³⁷³ ³⁷⁴ après le rite de momification.

Le terme *ékheu* est employé pour désigner le corps physique chez les *Ngoh ni Nsongo*³⁷⁵. Quoique polysémique, il peut être utilisé pour dire le pied³⁷⁶ ou encore la peau³⁷⁷. *ékheu* serait davantage élucidé pour désigner corps physique lorsqu'on lui adjoint le déterminant « *yeul* » pour indiquer le corps humain. Le *Djet* égyptien est alors traduit par « *ékheu yeul* » en langue *mbo*. Le terme français qui nous paraît adéquat pour rendre le sens du mot « *ékheu-yeul* » est enveloppe charnelle ou l'enveloppe corporelle pour emprunter chez Hilaire-Claude Essoh Ngomé³⁷⁸. C'est ce corps physique qui est mortel. C'est lui qui, une fois le décès constaté, est

³⁷⁰ A. Gardiner, *Egyptian Grammar*, Oxford, third edition, revised, Griffith institute, Ashmolean Museum, p. 447.

³⁷¹ A l'époque pharaonique on le mettait dans une maison surmontée d'une pyramide dans laquelle on creusait un puits vertical et au fond du puits on creusait ensuite une cavité horizontale qui devait contenir la momie ; les offrandes et d'autres objets rituels.

³⁷² W. Budge, *The Egyptian book of the Dead (The papyrus of Ani) Egyptian text transliteration and translation*, New York, 1967, LVIII, note 4.

³⁷³ Budge, *The Egyptian book...*, 1967, p. VIII.

³⁷⁴ Gardiner, *Egyptian Grammar...* p. 447.

³⁷⁵ H.C. Essoh, *Origine et civilisation du peuple Ngoh, source égypto-Nubienne des acquis ésotériques*, tome I, inédit 1999, p.39.

³⁷⁶ Mbah, *Le sacrifice de...*, p. 49

³⁷⁷ Entretien avec Aubert Essong, 70 environ, Planteur, Ekanang le 25 juillet 2020.

³⁷⁸ Essoh, *Origines et civilisation...*, p.39

mis dans un cercueil après purification ou lavage du corps pour être transporté à la tombe chez les *Ngoh ni Nsongo*. Il est à remarquer que la tombe est souterraine chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*. Ainsi, la terre serait le lieu par excellence de conservation du *Djet* devenu *Khat* ou bien d'*Ekheu Yeul* appelé *ndém* après les soins funéraires. D'où l'expression extrait des textes de la cinquième dynastie égyptienne : « *soul to havent, body to the earth* ³⁷⁹ ».

De ce fait, le corps physique s'en va dans la terre et les entités spirituelles vont au ciel. Cette conception est reprise chez les Mbo qui, dans leurs chants d'accompagnement des défunts, reprennent en chœur le refrain suivant :

Ekheu yeul dj'è ko'o n'do-nsèh
Ebweuh dj'è ko'o ni n'san dieuh
Mé wééh mée
Woumsié, a-woumsiéé
Mé wééh mée
*Woumsié, a-woumsiéé*³⁸⁰

Littéralement, c'est le corps qui reste dans la terre et les entités spirituelles au ciel. Comme pour dire que le corps est souterrain et l'âme transcendant. Ce corps souterrain ou terrestre devait être conservé et assemblé de tous les autres éléments physiques. Même si la momification consistait *a priori* à éventrer et écerveler le corps *Djet*, pour sa conservation, il faut tout de même préciser que les organes viscéraux étaient bel et bien mis en conservation dans les vases canopes³⁸¹. Ces organes sont qualifiés de *haty* desquels *Ib* fait partie chez les anciens Egyptiens. Il apparaît souvent une sorte de confusion relative à la désignation du cœur chez les anciens Egyptiens et aussi chez les *Ngoh ni Nsongo*. Cette nuance assez troublante est la conséquence de la double valence conceptuelle de ce terme. Ceci donne en même temps une caractéristique matérielle et immatérielle au cœur dont il convient de faire ressortir la conception chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*.

b- Ib, ab, haty ou N'lem : le cœur

La langue égyptienne dispose de deux mots pour désigner le « cœur ». L'un est le *ib*, l'autre le *haty*. Toutefois, il apparaît qu'il est nécessaire de faire une distinction entre les deux termes suivant les descriptions qu'apportent les papyri médicaux de l'Égypte pharaonique. Le *haty* est le cœur proprement dit, tandis que le *ib* est l'ensemble des autres organes situés dans le thorax et le ventre les organes du foie, des poumons, de la rate et des autres viscères abdominaux

³⁷⁹ Budge, *The Egyptian book...*, 1967, p. VII.

³⁸⁰ Entretien avec N'ngongo Mispa, 80ans, cultivatrice, Ekanang le 15 Aout 2014.

³⁸¹ Anonyme « Les momies et les vases canopes », <http://antikforever.com/Egypte/Tombes/momies.htm>, consulté le 14 Mars 2021.

(la cavité-*shet* des textes égyptiens)³⁸². Dans cette perspective, il est bon de relever que le cœur est doublement conçu. Il est l'ensemble des viscères et en même temps le siège de la pensée de la conscience intime, et de la réflexion qui sert d'outil de jugement lors du tribunal d'Osiris en comparaison avec la *Mâat* après la mort. C'est ce qui explique la conservation des viscères dans les vases canopes à l'exception du cœur organe qui doit systématiquement être conservé dans la momie.

Lorsqu'on convoque le cœur dans les entités matérielles, il n'est aucunement question de lui ôter sa fonction immatérielle qui semble très déterminante au tribunal d'Osiris et pour la survie. Par conséquent, il ne s'agit plus du cœur biologique ou de ce composé anatomique qui a pour fonction de propulser le sang dans les vaisseaux sanguins et partant tout le corps. Selon que nous présentent les textes de pyramide, *Ib* devait être placé sur une balance avec *Mâat* représenté par la plume afin de savoir si le défunt avait une vie exemplaire ou pas. S'il était de bonne conduite sur terre, il devrait être proclamé juste. En revanche, s'il était d'une conduite déplorable, il devait simplement être dévoré par la dévoreuse du tribunal. Les *Ngoh ni Nsongo* conseillent souvent aux proches ayant commis des actes répréhensibles, de faire un examen de leur personne intérieure en ces termes : « *beul kou'n n'lem* ». Comme pour leurs demander de confronter leurs cœurs, siège de la conscience, des lois établies par la tradition.

Dans le même ordre d'idées, Desroches-Noblescourt³⁸³ reconnaît que le sort du défunt dépendait de la pesée du cœur³⁸⁴, qui permettait de savoir si les aveux qu'il fait dans sa déclaration négative (chap. 125 du livre des morts) sont empreints de vérité. Le mort durant cette épreuve, s'adressait au cœur comme à un élément indépendant de lui-même, mais plutôt comme un témoin permanent de ses actions. Le cœur de ce fait devient une composante très déterminante dans la vérification du plaidoyer du défunt face aux dieux. C'est pour cette raison que Kolpaktchy décrit en ces termes, la conversation entre un défunt et son cœur : « mon cœur ne témoigne pas contre moi, ne te tourne pas contre moi devant le gardien de la balance [...] puisses-tu sortir heureusement de l'endroit où nous allons³⁸⁵ ». Ainsi, le cœur se présente

³⁸² T. Bardinnet, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, Paris, Fayard, 1995, pp. 68-71

³⁸³ Desroches-Noblescourt, *La religion égyptienne...*, p.246.

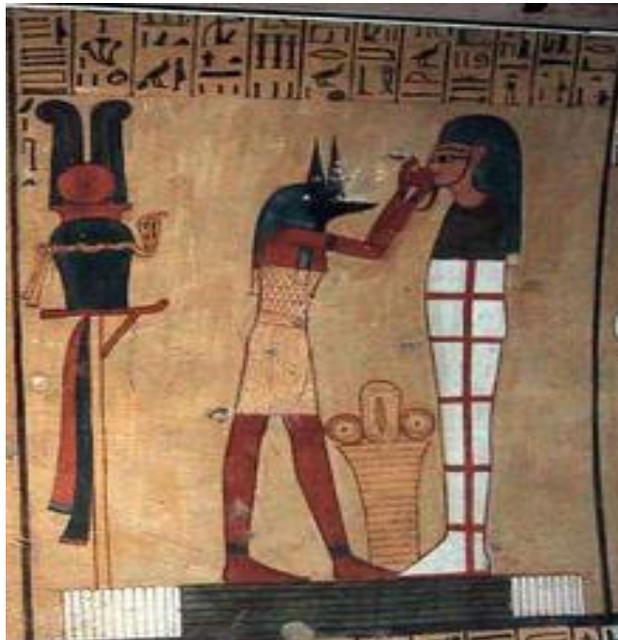
³⁸⁴ C'est une croyance très importante pour les Égyptiens. À la fin de son périple, le mort doit savoir s'il est digne d'entrer au paradis. Pour cela, Anubis à tête de chacal procède à la pesée du cœur. D'un côté de la balance, on met le cœur du défunt. De l'autre côté, on met la plume de Maât, qui symbolise la Vérité et de la Justice. Si la balance se déséquilibre, Ammout, le monstre à tête de crocodile avec des pattes avant de lion et des pattes arrière d'hippopotame, dévore l'âme alors le défunt plonge dans une mort définitive. Si au contraire elle s'équilibre, le mort peut accéder à la vie éternelle. Cf. C. Carrier, *Textes des Pyramides de l'Égypte ancienne*, vol. VI, Paris, Cybèle, 2010, 4001

³⁸⁵ G. Kolpaktchy, *Livre des anciens Égyptiens*, champs Elysées, Paris, 1967, chap., XXX.

comme l'élément le plus représentatif de la personne d'autant plus qu'il est le siège de la conscience intime, morale, éthique et religieuse. En raison de la pluralité des entités de la conscience, les égyptologues ont préféré utiliser le terme *ib* pour désigner ce cœur pluriel, siège du bien et du mal qui doit être pesé afin de faire ressortir le juste équilibre qui fait la personne. C'est cette logique qui a présidé la mention suivante sur un cercueil du musée de Vienne : « le cœur de l'homme est son propre dieu³⁸⁶. »

Des entités physiques, il convient de reconnaître que ces derniers sont celles qui restent sur terre et visibles. Il s'agit alors du corps ou enveloppe physique que les Égyptiens qualifient de *Djet* ou *ekheu-yeul* qui devient *Khat* et *ndéem* après le décès déclaré respectivement chez les anciens Égyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. À côté, l'on a les viscères que les prêtres embaumeurs prennent le soin de conserver dans les vases canopes. Le cœur qui fait partie de ces derniers reste cependant attaché à la momie (photo n° 73) qui lui donne la caractéristique d'une entité physique quoique beaucoup plus immatérielle comme les autres qui suivront.

**Photo n° 73: Anubis faisant boire le cœur-haty à la momie d'Inerkhaou (tombe TT359) :
Il s'agit du cœur organe biologique**



Source : https://fr.wikipedia.org/wiki/Composition_de_l'être_dans_l'Égypte_antique,
consulté le 25 Septembre 2020

³⁸⁶ Posner, « Cœur », *Dictionnaire.*, p. 61.

2- Les éléments immatériels ou spirituels de la personne chez les anciens Égyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*

Des entités spirituelles de la personne chez les *Kmtyw* et les *Ngoh ni Nsongo*, l'on dénombre sept éléments qui sont semblables, mais distinct les uns des autres de par les fonctions ontologiques que chacun occupe.

a- *Ba* ou *Ebweuh* : corps spirituel (âme)

Ba est représenté en écriture hiéroglyphique, soit par un oiseau à la tête humaine ou par une cigogne ou un jabiru ³⁸⁷. Selon Birch, *Ba* est l'élément le plus puissant du corps, il a la faculté de s'associer au *Ka* pour permettre au corps ou à *Khat* de revivre et goûter aux délices des offrandes déposées dans la tombe, il représente la conscience de l'homme et très proche de *Ka* comme le dévoile E. W Budge. "As the *Ba* was closely associated with the *Ka*, it partook of the funeral offerings, and in one aspect of its existence at least it was liable to decay if not properly and sufficiently nourished"³⁸⁸. C'est donc l'âme ou la conscience qui habite en l'Homme et qui peut vivre indépendamment du corps ou *Khat* car il est capable de vivre après la mort. Il peut vivre à l'au-delà comme parmi les hommes mais sous la forme spirituelle dit esprit. Le *Ba* est suivant cette perspective, la représentation de l'énergie de déplacement, de dialogue et de transformation. Après le décès, la capacité de manifestation du *Ba* permet au défunt d'établir le contact entre le monde invisible des dieux et des ancêtres auquel il appartient désormais et le monde des humains qu'il a quitté, mais auquel il reste très attaché³⁸⁹. *Ba* ou *ébweuh* est en quelque sorte le siège par excellence de l'Homme, à savoir l'homme intérieure. Il arrive souvent et très souvent que l'Homme se parle à lui-même, le *Ngoh ni Nsongo* dit alors qu'il parle, qu'il discute avec son âme qui devient de ce faite un véritable interlocuteur³⁹⁰. C'est alors un autre homme invisible qui vit en l'homme lorsqu'il est vivant ou même mort.

b- *Ka* ou *Nkukeu* : le double

Il est représenté par le signe de deux bras ³⁹¹, c'est une manifestation des énergies vitales ou la force qui entretiennent la vie. Desroches-Noblecourt pense que c'est une sorte de génie très complexe. C'est cette entité qui contient le principe fondamental de la vie immanente,

³⁸⁷ Gardiner, *Egyptian grammar*, p. 412.

³⁸⁸ Budge, *The Egyptian book...*, p. VIII.

³⁸⁹ P. Derchain, « Anthropologie. Égypte pharaonique », *Dictionnaire des Mythologies*, Paris, Flammarion/GLM, 1999, p. 92

³⁹⁰ Essoh, *Origines et civilisation...*, p.39.

³⁹¹ S. Sauneron, « *Ka* », in, G. Posener (dir), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, 1959, p.143.

indestructible et individualisé chez l'Homme vivant que momifié³⁹². Maspero pense pour lui que, le *Ka* est une sorte de double de la personne humaine d'une matière moins grossière que la matière dont est formé le corps. Toutefois il faut nourrir et entretenir cette entité comme le corps même. Ce double vit des offrandes dans le tombeau³⁹³ où était déposé *Djet*. A travers Ceci il convient de remarquer que, *Ka* est la partie de l'homme qui a besoin d'être alimentée après la mort. Cependant appelé double du défunt, il a évolué pour désigner fantôme³⁹⁴ du défunt. Le *Ka* est parfois considéré comme un principe (mystique) qui détient l'information génétique d'un membre de lignage. Il y avait ainsi les prêtres du *Ka* ou les prêtres funéraires qui avaient par leur disposition cléricale, la capacité d'entretenir le *Ka* du défunt afin qu'il soit intégré dans son lignage dans l'au-delà. Pour cette raison l'on a observé des corpus des Textes des pyramides qui mentionnent que le dieu Osiris est présenté comme étant le *Ka* d'Horus. C'est l'exemple de ce corpus traduit par Jan Assmann, « Ô Osiris (roi) ! Horus t'a protégé, il a agi pour son *ka*, que tu es, pour que tu sois satisfait en ton *Ka*³⁹⁵ ». Ce qui revient à dire que le pharaon défunt est le *ka* du pharaon vivant :³⁹⁶.

Chez les *Ngoh ni Nsongo*, pour que *nkukeu* ou le fantôme ne dérange pas les vivants, l'on devrait apaiser celui-ci par les offrandes³⁹⁷. C'est la raison pour laquelle, les troisièmes jours après l'enterrement d'une personne ou lors des funérailles d'un défunt, les *Ngoh ni Nsongo* sacrifient des animaux en l'honneur du, ou, des défunts. Lorsque ceux-ci n'étaient pas apaisés, ils revenaient physiquement pour causer du tort aux vivants, *Nkukeu* est la composante humaine qui a besoin d'être vivifiée par les offrandes tout comme le *Ka* chez les Egyptiens qui a besoin d'être alimenté.

c- Khaibit ou éden-den : ombre

“*Connection with the Ka and Ba must mention the Khaibit*³⁹⁸”. C'est l'apparence à demi-matérialisé d'un mort. D'où l'expression, l'ombre de soi-même. *Khaibit* peut, dans ce sens, être appréhendé comme une composante pouvant mener une existence indépendante, cependant lié

³⁹² C. Mitambo, « *De l'origine historique du Mbo-Ngoe du Cameroun à la lumière de quelques données culturelles comparatives de l'Égypte ancienne* », mémoire de maîtrise en Histoire, Université de Yaoundé I, 2006, pp. 24-26.

³⁹³ Compte rendu du congrès provincial des orientalistes, Lyon 1878. www.congres.france_1878, consulté le 25 Mars 2019.

³⁹⁴ Essoh, *origines et civilisation...*, p.39.

³⁹⁵ J. Assmann, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Monaco, Le Rocher, coll. « Champollion », 2003, p.83

³⁹⁶ Anonyme, « les pratiques religieuses », <http://egypte-des-pharaons.over-blog.com/> consulté le 28 Mars 2020

³⁹⁷ Essoh, *origines et civilisation ...*, p. 40.

³⁹⁸ Budge, *The Egyptian book...*, p. LXV, I.

à l'âme ou à *Ba*. C'est l'ombre qui accompagne les hommes dans le royaume des morts³⁹⁹. Cependant l'on peut associer *Shout* à *Khaibit* car l'ombre a deux formes. L'une appelée *Shout* qui est capable de sortir du tombeau et l'autre appelée *Khaibit* qui accompagne le défunt à l'au-delà. Au demeurant l'on saisit que le défunt, pour communiquer avec les vivants utilise *Khaibit*, mais *Shout* pour le faire avec les autres ancêtres.

Éden-den est le terme par lequel les *Ngoh ni Nsongo* désignent l'ombre. Ce dernier ne quitte jamais l'homme dans un pays de soleil. Elle évoque l'idée de bien-être, de repos et surtout du calme⁴⁰⁰. Chez les *Ngoh ni Nsongo*, on dit couramment que si l'on capture l'ombre d'un individu, la personne mourra à coup sûr et aucun remède ne pourra rien pour elle. Cette vision *Ngoh ni Nsongo* de l'ombre, nous rapproche de celle que les anciens Egyptiens font du *Khaibit*, c'est alors une composante chargée d'une puissance au service des vivants. Cet ombre du défunt pouvait selon la conception les *Ngoh ni Nsongo*, sortir de la tombe du mort au vu du commun des mortels lorsque ce dernier n'était pas satisfait des offrandes, pour y retourner après ses randonnées sur terre. C'est alors un revenant lié au fantôme si non peut ainsi dire.

d- Akh ou khu ou esprit lumineux

Représenté par un oiseau appelé Ibis camata. Il est l'esprit lumineux impérissable du défunt, qui est divin en l'Homme⁴⁰¹. *Akh*, est une composante spirituelle le plus ésotérique de l'Égypte car les simples morts (en dehors du roi) ne possèdent sans doute pas *Akh*. Il confère au défunt une illumination aux glorifications surnaturelles. D'après les chapitres 490-500 des Textes des sarcophages, l'*Akh* est une composante invisible et immortelle de la personnalité d'un individu, au même titre que l'âme-*Ba*, l'ombre-*Shout* et la magie-*Heka*. Le plus souvent, le terme *Akh* désigne une catégorie d'êtres invisibles et est généralement traduit en français par « esprit glorifié » ou par « mort bienheureux ». Après la mort, l'*akh* est donc la forme que revêt un individu en devenant une puissance spirituelle supérieure. Un *Akh* est un vivant qui a réussi son passage vers l'au-delà et qui a échappé à la seconde mort (damnation) en réussissant l'épreuve de la pesée du cœur dans le tribunal d'Osiris. Posener cité par Yves Ngonon pense que c'est une « puissance invisible qui peut prêter son efficacité aux Hommes mais également aux dieux ⁴⁰²».

³⁹⁹ Budges, *The Egyptian book...*, p. LXV, II.

⁴⁰⁰ Essoh, *Origines et civilisation ...*, p.39.

⁴⁰¹ Budges, *The Egyptian book...*, p. LXV, II.

⁴⁰² Ngonon, *Théologie de l'oblation ...*, p113.

Dans ce contexte, *Akh* est assimilable à l'entité immatérielle du défunt divinisé à qui l'on fait les doléances ou encore, pour qui l'on performe les sacrifices animaliers dans l'univers égyptien ancien et *Ngoh ni Nsongo* à travers le culte des ancêtres. C'est donc à cette composante fluide que les Hommes s'adressent lorsqu'ils communiquent avec les ancêtres ou le monde invisible dans le cadre des cultes via la parole et les offrandes. *Akh* est alors l'entité qui confère le titre d'ancêtre ou divin aux morts et aussi celui qui se dresse comme courroie de transition entre le Dieu suprême et les Hommes via les morts qui possèdent *Akh*. D'une manière très commune, le mot *Akh* désigne le mort doté d'une puissance divine. De ce fait, *Akh* peut séjourner dans la tombe, près de *Djet* et dans le cosmos, auprès des dieux ou de *Rê*.

e- *Sahu ou shé* : corps spirituel.

C'est le corps subtil ou être spirituel qui émerge du cadavre ; c'est lui qui sort pour se placer sur le cercueil et s'apparente encore au cadavre⁴⁰³. Il s'identifie souvent au *Khat* selon qu'il est représenté en hiéroglyphe avec un déterminatif d'une momie de l'Homme couché sur une pierre représentant *Khat*. Quelquefois, il y a eu confusion entre *Sahu* et le *khat*, et certains passages du livre des respirations égyptien précisent que « Ton *khat* est établi et ton *Sakhou germe*⁴⁰⁴ » ainsi, *Sakhou* émerge du *Khat* qui germe pour évoluer indépendamment de celui-ci. Cette représentation égyptienne de *Sahu* ou *Sakhou*, indique un corps invisible qui a obtenu un degré de connaissance, de savoir, de pouvoirs, de gloire à partir duquel il devient désormais éternel, durable et incorruptible⁴⁰⁵. Dans l'univers égyptien ancien et *Ngoh ni Nsongo*, c'est à cette entité qu'on adresse les prières, les doléances, les rites au troisième jour et quarantième jour chez les *Ngoh ni Nsongo* après l'enterrement du défunt. Il apparaît ainsi chez les anciens Egyptiens qui, au bout de 40 à 70 jours de deuil⁴⁰⁶ pensent que *Sahu* se constituait, car prêt à entreprendre le voyage vers la transcendance divine. Toutefois, *Sahu* peut s'associer selon la conception égyptienne à *Ba* pour converger avec lui vers *Rê*. Cependant la durée de vie de cette entité spirituelle est éternelle pour cela Budes précise que “ *his duration of life is eternity*⁴⁰⁷”.

Chez les *Ngoh ni Nsongo*, le terme *Shé* ou *Sée* pourrait désigner cette entité spirituelle. *Sée* ou *Shé* désigne par ailleurs le monde souterrain. Aussi, *Mo-she*, désigne-t-il l'Homme de dessous-terre. C'est-à-dire habitant du monde souterrain. En effet, comme le précise Essoh

⁴⁰³ Essoh, *Origines et civilisation...*, p. 42.

⁴⁰⁴ M.N. Sarr, « Conceptions et rites funéraires », séminaire de Master I, année 2009-2010.

⁴⁰⁵ Budes, *The Egyptian book*, p. X.

⁴⁰⁶ Youri Volokhine, « Tristesse rituelle et lamentations funéraires en Egypte ancienne », *Revue de l'histoire des religions* [En ligne], 2 | 2008, mis en ligne le 01 avril 2011, consulté le 16 octobre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/rhr/6043> ;

⁴⁰⁷ *Ibid.* p. XI.

Ngomé, le terme *She* semble plus être un adjectif rendant un état, à savoir celui des défunts qui sont restés dans leurs tombes ou presque pour devenir *Yèmeuh*⁴⁰⁸. Ainsi, il apparaît de l'analyse de ce terme que *She* est surtout relatif au cadavre qui est dans la tombe et qui se transforme via les rites funéraires pour devenir *Yemeuh*. Par conséquent, *Mo-she* devient l'Homme à l'état du cadavre, en pleine transformation pour devenir *Yèmeuh* ou ancêtre divinisé.

f- Sekhem ou Akhem : puissance intrinsèque

Il est appelé puissance ou pouvoir. C'est le terme utilisé pour désigner les dieux à côté de Dieu⁴⁰⁹. *Sekhem* est lié au *Khou* ou aux divinités. Ceci veut dire que, *Khou* a besoin de *Sekhem* pour se protéger et manifester sa puissance. *Sekhem* est la puissance que l'être possède en lui, et qui, lorsqu'elle est développée, le met à l'abri de toutes attaques mystiques. Le concerné ne peut subir aucune attaque venant du monde invisible. En effet, chez les *Ngoh ni Nsongo*, tout initié aux rituels de contact entre le monde des vivants et celui des morts possède cet élément. C'est par cet élément qu'ils parviennent à communiquer avec l'au-delà. Aussi, tout Homme possède en lui cette composante qui peut rester endormi d'une part ou ravivé d'autre part à partir des rites d'initiations. Lorsqu'on fait son entrée dans le *Mouankoum* par exemple, cette entité doit obligatoirement être activée. Toutefois, les rites funéraires activent cette entité même chez un non initié de son vivant.

Les *Ngoh ni Nsongo* utilisent souvent l'expression « *mo a-khem-té* » pour désigner une personne dont l'*Akhem* est ravivé. Il est usuellement qualifié d'homme puissant. C'est la même composante qui se dit « *Sekhem* » chez les anciens Egyptiens. En revanche, *Akhem* chez les *Ngoh ni Nsongo* est une sorte de bouclier intégré en l'Homme. Il lui préserve des dangers. En effet, l'*Akhem* est un constituant protecteur dans le sens le plus général possible d'autant plus qu'il protège *Khou* pendant ses aller-et-retours ; c'est-à-dire du monde des vivants vers l'au-delà et vice-versa.

i- Ren ou Den : le nom

Ren signifie le nom chez les *Kmtwy* et *Den* en langue *Ngoh ni Nsongo*. Le nom peut être appréhendé comme l'appellation attribuée aux membres d'une famille, d'un clan ou mieux d'un groupe de personnes. Le nom va bien au-delà d'une simple appellation⁴¹⁰. Il est le maillon essentiel de la conception de la personne humaine dans l'univers égyptien ancien et *Ngoh ni*

⁴⁰⁸ Essoh, *Origines et civilisation...*, p. 41.

⁴⁰⁹ E. Hormung, *Les Dieu de ...*, pp 52-53.

⁴¹⁰ B. Bilongo, *La nomination en négro-africaine, sociologie et philosophie du nom en Afrique noire*, Yaoundé, CEPER, 1980, p. 32.

Nsongo. Les anciens Egyptiens attribuaient une puissance profonde au nom. *Ren* est une composante vitale de l'être pour la simple raison que le nom permet d'appeler quelqu'un et donc d'avoir un moyen d'action sur lui. Un individu est très vulnérable par son nom. La pratique de la magie repose sur l'utilisation bénéfique ou maléfique du nom de la personne visée. Dans les rituels d'envoûtement, la destruction symbolique du nom revient à détruire l'être même de son possesseur fût-il un dieu, d'autant plus que dans la conception égyptienne ancienne et *Ngoh ni Nsongo* ; connaître le nom d'un ennemi « c'est avoir pouvoir sur lui ⁴¹¹ ». Aussi surprenant que cela puisse être, le nom est l'une des composantes de l'être et de ce fait, il constitue une véritable essence dans l'être.

A propos de l'essence, « le nom africain est souvent porteur d'histoire en tant que lié à l'existence individuelle et social⁴¹² ». Toutefois, pour attribuer un nom à l'enfant né, il fallait procéder à un casting rétrospectif, c'est-à-dire regarder dans l'arbre généalogique via les initiés qui se chargeaient de lui attribuer un nom. Ainsi, Mubesala Lanza, cité par Yves Ngono, nous donne un jalon très élaboré pour comprendre la portée du nom dans l'univers négro-africain, à partir des Kikit du Congo⁴¹³. Toutefois dans la société *Ngoh ni Nsongo*, il est interdit aux enfants de répondre, lorsqu'ils s'entendraient être appelés par une personne dont ils n'ont pas identifié le nom pendant la nuit. Ceci était également valable pour les grandes personnes, de nuit comme de jour ; sinon l'on se trouvera emporté par les esprits du mal à travers le nom⁴¹⁴.

Le défunt, devenu ancêtre, conserve son nom. C'est par ce nom qu'on l'invoque lors de cérémonies rituelles. Lorsqu'on a besoin des bénédictions des ancêtres, le nom est le seul moyen par lequel les humains peuvent entrer en contact avec les morts afin de déposer les doléances. Bref le nom est un élément essentiel dans le culte des ancêtres, chez les *Ngoh ni Nsongo*. Jean Vandier et Drioton précisent que certaines opérations magiques utilisaient les contraignants qui impliquent la connaissance du nom. Une opération entremêlée à la magie et religion, consistait à verser de l'eau sur une statue couverte de noms des dieux, défunts et formules appropriées⁴¹⁵. Cette eau immunisait ceux qui l'ingurgitaient contre les morsures de serpents, piqûres de scorpions, etc⁴¹⁶. Le nom attribué à un enfant peut être un remerciement aux défunts divinisés, avec pour intention de le pérenniser son nom. De tout évidence, le nom reste l'élément essentiel

⁴¹¹ Essoh, *Origines et Civilisation...*, p.40.

⁴¹² Bolingo, *la nomination négro-africaine, ...*, p.32

⁴¹³ Y. Ngono, « *Théologie de l'oblation en Afrique...*, p. 114.

⁴¹⁴ Entretien avec Charles Nguem, 62 ans, planteur, Mbouango le 28 mai 2019.

⁴¹⁵ J. Vandier et E. Drioton, *L'Egypte*, Paris, PUF, Collection Clio, 1962, p. 41.

⁴¹⁶ Ibid.

pour un être. Il est doté d'une puissance surnaturelle. Est-ce la raison pour laquelle les rois en Egypte changeaient leurs appellations de naissance en noms séculiers lorsqu'ils accédaient au trône pour s'assimiler soit aux animaux ou aux autres éléments significatifs de la nature : c'est le cas des noms de la titulature royale de Pharaon⁴¹⁷.

Au demeurant, ce bref aperçu sur l'ontologie ou la conception de la personne chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* participe à la facilitation de la compréhension des différents éléments qui font l'objet de « lavage » rituel dans le cadre de l'expiation du péché.

B- L'ANIMAL DANS L'EVACUATION DE LA MALEDICTION DES DIVINITES CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET *NGOH NI NSONGO*

Avec la croyance selon laquelle la faute d'un membre pouvait avoir les conséquences sur la collectivité ou encore que celle d'un parent puisse avoir des suites sur sa descendance, même après plusieurs générations⁴¹⁸, les Négro-Africains ont instauré un véritable processus rituel de réconciliation. Celui-ci est prosaïquement désigné par les expressions purification, le « lavage de la punition » ou encore l'évacuation de la malédiction des divinités et/ou ancêtres. Chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*, celle-ci passe par deux variantes : la purification spirituelle et la thérapie la maladie apparente (ou purification physique). Fondamentalement l'usage des composantes biochimiques est requis dans le traitement biomédical de la maladie issue de la malédiction divine. Cependant l'on convoque dans le cadre rituel de l'expiation de la malédiction, les animaux en tant que bouc-émissaires via le transfert magnétique de la faute mais aussi par le l'épanchement du sang qui lave véritablement la faute⁴¹⁹.

1- L'animal dans la thérapie « biomédicale » des maladies liées à la malédiction divine chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*

L'on recense dans les papyrus médicaux environ 900 remèdes à base de 70 espèces animales utilisées par les Egyptiens pour combattre leurs maux⁴²⁰. La préparation était effectuée

⁴¹⁷ N. Grimal, *Histoire de l'Egypte ancien*, http://www.Histoire_de_l'Egypte_Ancienne.htm, consulté le 2 juin 2019.

⁴¹⁸ On croit aussi qu'une malédiction peut agir sur la progéniture du coupable sur plusieurs générations jusqu'à ce que des sacrifices d'expiation ou que la réconciliation puisse être faits. Ainsi, les échecs répétés, les accidents, les déformations physiques et mentales, les morts précoces... sont parfois interprétés comme les conséquences des malédictions encourues par un ancêtre qui agissent sur leurs descendants tout homme est invité à expier ses péchés ou à se réconcilier avec Dieu, les ancêtres et ses semblables pour ne pas souiller sa progéniture de ses péchés

⁴¹⁹ Entretien avec un Moïse Ngoh, 65ans environ, Banquier/ dépositaire de la tradition Canton Mbo, Nkongsamba le 15 juillet 2020.

⁴²⁰ L. Bourdon, « Pharmacopée et cosmétologie en Egypte ancienne », Thèse de Doctorat en Pharmacie, Université Aix-Marseille II, 2004, p. 48.

par le praticien lui-même. Les modes d'administration étaient également très variés : tisanes, potions, baumes, pommades, collyres (appliqués à l'aide d'une plume de vautour), fumigation, etc⁴²¹. Toutefois, une autre forme de thérapie éloignée de la dernière est celle qui intègre dans ses procédés, les notions de la physique quantique à travers la notion de l'énergie magnétique. Chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo* cette thérapie par l'énergie magnétique assignait les animaux dans le traitement des pathologies, même les plus simples⁴²². Telle était la notion de la médecine biomédicale en Egypte antique et chez les *Ngoh ni Nsongo*.

Les produits animaux entrant dans les médications pouvaient correspondre à des parties d'animaux, des organes⁴²³ ou même des animaux entiers⁴²⁴. Le miel, le lait et les produits fermentés étaient de grand usage chez les anciens Egyptiens. On notera encore par exemple des graisses de différents animaux et des pansements de viande fraîche⁴²⁵. Cette dernière est souvent appliquée sur les plaies pour son effet calmant et cicatrisant. On utilise aussi le foie (de bœuf, de veau ou de porc) pour sa teneur en vitamine A, principalement en ophtalmologie⁴²⁶. Le lait, humain ou animal (de vache, de chèvre ou d'ânesse), prend une place importante en médecine bucco-dentaire car il sert de bain de bouche. Le miel est utilisé pour ses propriétés adoucissantes et antiseptiques⁴²⁷, Pour certains remèdes spécifiques, notamment en ophtalmologie et en gynécologie, on trouve des ingrédients plus inattendus tels que la cervelle de tortue (pour faire disparaître une excroissance blanche de l'œil) ou les excréments de crocodile (contraceptif). L'intérêt de ces ingrédients peu conventionnels relève des croyances religieuses des Égyptiens à cette époque⁴²⁸. Ils ont pour fonction « d'écarter le malin » et donc d'éloigner la maladie.

L'on préfère ne pas s'attarder sur les principes actifs ou biochimiques des organes des animaux abondamment traités dans les papyri médicaux⁴²⁹ chez les anciens Egyptiens mais aussi copieusement utilisés dans la pharmacopée *Ngoh ni Nsongo*. L'on veut, de façon délibérée convoquer le type de guérison des maux par le transfert dans le corps de l'animal. Cette pratique s'apparente à la thérapie par magnétisme. Cette pratique est récurrente dans les sociétés négro-

⁴²¹ T. Bardinnet *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, Paris, Fayard, 1995, p. 214.

⁴²² Sauneron, « Médecine », *Dictionnaire...*, p.167.

⁴²³ Les différents organes utilisés dans les traitements et les effets recherchés sont les plumes, le bec, la tête, les os, le sang, les œufs et les griffes ou serres.

⁴²⁴ P. Vernus et J. Yoyotte, *Le Bestiaire des pharaons*, Paris, Éditions Perrin, 2005, p. 41.

⁴²⁵ R-A Jean et A-M Loyrette, *La mère, l'enfant et le lait en Égypte Ancienne. Traditions médico-religieuses. Une étude de sénologie égyptienne*, Paris, S.H. Aufrère (éd.), 2010, p. 359.

⁴²⁶ T. Guyadec (le), « Le pansement dans l'histoire de la médecine du néolithique à nos jours », 2006, [En ligne], <http://www.cicatrisation.info/methodes-therapeutiques>, consulté le 15 Avril 2021.

⁴²⁷ Bourdon « Pharmacopée et cosmétologie... », p. 187.

⁴²⁸ M. Zucconi "Medicine and Religion in Ancient Egypt". *Relig Compass*, Vol.1, n° 1, 2007, pp. 26-37.

⁴²⁹ Bardinnet *Les papyrus médicaux...*, p. 152.

africaines. Elle est usuellement pratiquée dans le cadre privé et/ou public. C'est l'exemple des conjurations d'un cas d'accident survenu au sein d'une famille qui en appelle à une purification en lieu public. Le cas d'un désenvoûtement quant à lui nécessite ordinairement un cadre restreint et strictement privé. Pour se faire bien d'animaux entre en lice et souvent en nombre important selon la gravité du sort à conjurer chez les *Ngoh ni Nsongo*. Le coq de couleur noir ou blanche pour les cas de désenvoûtement ou encore les chèvres assorties des coqs pour les cas de conjuration des accidents, les mauvaises récoltes ou encore mort subite au sein d'une famille, un clan ou une communauté⁴³⁰.

Les travaux d'anthropologie révèlent l'usage prépondérant des animaux dans les rituels. C'est le cas de la chèvre chez les duala du Cameroun⁴³¹, du coq chez le bobo de Côte d'Ivoire⁴³², du Mouton chez les Gourmantchés du Burkina-Faso⁴³³ ou encore du chien au Tchad⁴³⁴. Sir James George Frazer, dans son *Bouc émissaire*, cite de nombreux exemples dont le plus connu reste celui du malade qui s'attache un poulet vivant au cou : si l'oiseau remue les ailes ou crie, c'est signe que la souffrance passe en lui et le patient doit en éprouver du soulagement⁴³⁵. Dans le but de soulager les pathologies qui accablent les humains, les parties d'animaux sont souvent d'usage. Les fractures de tibias ou fémurs sont soignées chez Mboebo de Kekem à travers un rituel qui consiste à fracturer la patte de la poule est rituellement substituée en humain afin d'être le bouc émissaire⁴³⁶. La patte fracturée de l'animal portant se substitue mystiquement en la patte facturée de l'homme. Il y a là, une sorte de transposition qui finit par soulager le malade du malaise et la douleur. Ce même mécanisme est utilisé dans le traitement de la folie par transposition de la folie à l'animal chez les *Ngoh ni Nsongo*⁴³⁷(photo n°74).

⁴³⁰ Entretien avec Emmanuel Ewané, 53 ans Commerçant/ Traitant, Mélong le 21 Novembre 2019.

⁴³¹ E. Rosny, (de), *Les yeux de ma chèvre*, Seuil, Paris, 1981.

⁴³² G. Moal (le), « Code sacrificiel et catégories de pensée chez les Bobo de Haute-Volta », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n° 6, 1984, [En ligne]. URL : <http://journals.openedition.org/span/524>, consulté le 3 mai 2020.

⁴³³ M. Cartry, « Le statut de l'animal dans le système sacrificiel des Gourmantché (Haute-Volta) : Troisième partie », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n° 5, 1981, URL : <http://journals.openedition.org/span/517>, consulté le 25 janvier 2021.

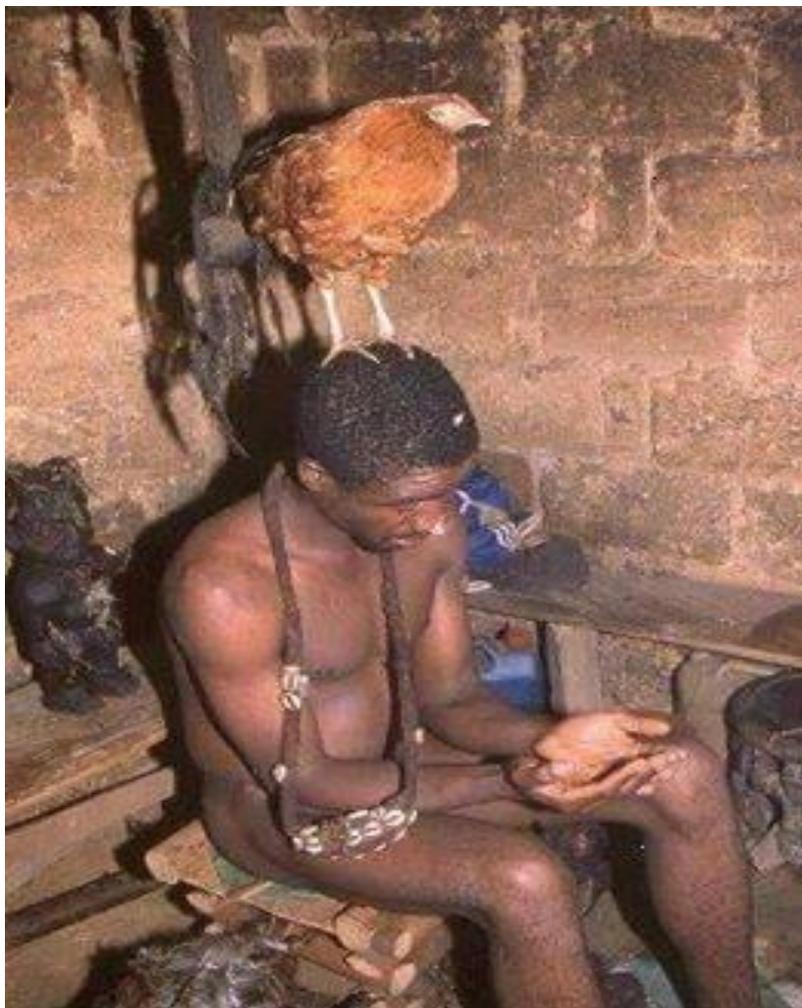
⁴³⁴ F. Dumas-Champion, « Le sacrifice comme procès rituel chez les Massa (Tchad) », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n°4, 1979, URL : <http://journals.openedition.org/span/427>, consulté le 21 mars 2021.

⁴³⁵ J-G, Frazer, *The Scapegoat*, London, Macmillan and Co, 1914, p. 41.

⁴³⁶ Entretien avec Serge Matou, 45 ans Planteur/Tradipraticien, Mouamenam le 25 Mars 2018.

⁴³⁷ Entretien avec Emmanuel Ewané, 53 ans Commerçant/ Traitant, Mélong le 21 Novembre 2019.

Photo n° 74: Un patient soumis à la conjuration du sort d'épilepsie via un poulet bouc émissaire



Source : C. Mbah, *le sacrifice de l'animal dans les sociétés africaines précoloniales : le cas des Mbo à la lumière des Egyptiens anciens*, Mémoire de Master en Histoire, Université de Yaoundé 1, 2017, p.139

2- L'animal : le bouc-émissaire de l'expiation rituelle de la malédiction chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*

René Girard, dans ses ouvrages⁴³⁸ reconnaît que les sacrifices sont les moyens de focaliser les pulsions violentes sur un objet ou un animal de substitution notamment un bouc émissaire. Le but du sacrifice est de détourner cette violence sur un animal bouc émissaire. Cet animal est à la fois maudit, puisque la violence s'abat sur lui, mais il est en même temps sacré,

⁴³⁸ R. Girard, *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset, 1972, p. 248.

puisque'il permet le retour à la quiétude humaine, gage d'un équilibre psychologique, et par ricochet, à la paix sociale. Cette pratique dans l'Afrique traditionnelle avait pour leitmotiv de conduire à une paix psychologique, une « paix de satisfaction⁴³⁹», qui établissait une confiance générale de paix durable, voire perpétuelle entre deux ou plusieurs communautés. René Girard dans son étude, en observant les mythes ancestraux de toutes origines, constate que le même dénouement naît lorsqu'on convoque l'animal dans expiations, à savoir la neutralisation de la violence par le sacrifice d'une victime, appelée bouc émissaire à la fois de pansement et de paratonnerre. De pansement, parce qu'elle va recueillir en sa seule personne toute l'agressivité diffuse et soigner le mal. Le sacrifice du bouc émissaire permet donc à la fois de libérer l'agressivité collective (exutoire) et de ressouder la communauté autour de la paix retrouvée (pacte).

Dans la mesure de renforcer l'expiation et purifier véritablement le fautif d'un acte, l'usage des animaux requiert ordinairement l'épanchement du sang. Ehowé Nteké précise que chez les *Ngoh ni Nsongo*, pour purifier un individu dont le sang apparaît dans les griefs qui sont retenues contre lui, le sang de l'animal demeure et reste le seul élément expiateur dans les rites de « lavage⁴⁴⁰». Aussi lorsqu'il fallait se réconcilier avec les ancêtres, le rituel requérait le sang des animaux. C'est le rituel qui consiste à effacer la faute. Il est très répandu en négro-culture et même au-delà. Le sang tient dans cette perspective, une symbolique fortement liée au sacré. Dans cette logique le sacrifice avec épanchement du sang constitue la pierre angulaire de l'effacement du péché, de la réconciliation avec les entités transcendantes voire de la religion traditionnelle en Afrique noire. Comme le souligne Dominique Zahan : « bien plus, le sacrifice est la clef de voûte de cette religion, il constitue la prière par excellence, celle à laquelle on ne saurait renoncer sans compromettre gravement les rapports entre l'homme et l'invisible car qui dit sacrifice dit sang s'écoulant des bêtes égorgées⁴⁴¹ ».

En Afrique de façon générale, le sang symbolise le principe vital, la force, la puissance, le mystère de la vie⁴⁴². Dans certains contextes, il est le siège de la science, de la connaissance ésotérique cachée sous le manteau des sages puis interdit aux non-initiés⁴⁴³. Le rouge n'est pas

⁴³⁹ T. Bah, « Guerre, Pouvoir et Société dans l'Afrique précoloniale », Thèse pour le Doctorat d'Etat ès Lettres, Université Paris-Sorbonne, 1985, p. 249.

⁴⁴⁰ Entretien avec Ehode Ntéké, 62 ans, Planteur, Ancien président de l'association de danse traditionnelle N'kamba, Mbouroukou le 22 décembre, 2019.

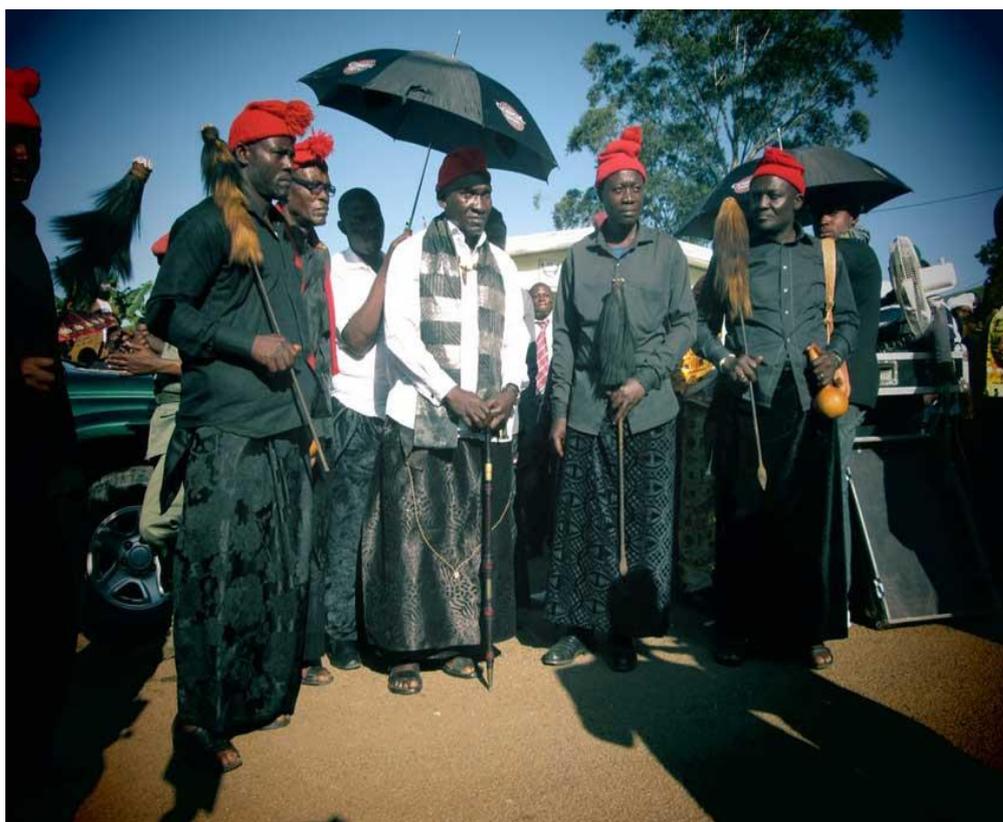
⁴⁴¹ D. Zahan, Religion, *spiritualité et pensée africaine*, Payot, Paris, 1970, p 95.

⁴⁴² Chevalier, et Greerbrant, *Dictionnaire des symboles : mythes, rêves, coutumes, gestes, couleurs, nombres*, Robert Laffont/ Jupiter, Paris, 1969, p. 259.

⁴⁴³ Entretien avec, Njalla Charles, 82 ans, Planteur, Voyant, Ekanang le 6, 7 Janvier 2015 et le 12, 13 et 21 Février 2016.

une couleur habituelle, il symbolise le sang des ancêtres⁴⁴⁴, bu par la terre. Il est de la sphère cachée, de l'insupportable et de l'interdit. Cette interdiction nous rappelle toutefois le pacte sacrificiel contracté suite à la guerre qui opposait les fils Ngoe au lieudit Koupé. L'interdiction d'un éventuel retour à cette guerre légendaire est matérialisée après le rituel sacrificiel de Koupé par la couleur rouge du bonnet des vêtements traditionnels chez les Mbo⁴⁴⁵ (photo n° 75).

Photo n° 75: Les dépositaires de la tradition arborant le bonnet rouge



Source : Cliché Cédric Mbah, Mbouroukou, 2014

D'après la conception hébraïque, le sang contient la vie. Le Livre Biblique de Genèse 9, verset 4 précise que : « la vie de la chair est dans le sang. Ce sang, je vous l'ai donné, moi, pour faire sur l'autel le rite d'expiation pour vos vies, car c'est le sang qui expie par la vie qui est en lui ». Ce texte a inspiré l'épître aux Hébreux 9 verset 22 qui l'applique au sacrifice du christ en ces termes : « Sans effusion de sang, il n'y a pas de rémission ». Ainsi, ce verset qui précise que le sang est la vie, et que sans le sang, aucune rémission n'est faite en dit long sur la

⁴⁴⁴J. Delange, *Art et peuple de l'Afrique noire : introduction à l'analyse des créations plastiques*, Gallimard, Paris, 1967, p. 35.

⁴⁴⁵Entretien avec, Njalla Charles, 82 ans, Planteur, Voyant, Ekanang le 6, 7 Janvier 2015 et le 12, 13 et 21 Février 2016.

symbolique de ce liquide rougeâtre qui coule des animaux lors des rituels expiatoire chez les hébraïques⁴⁴⁶, tout comme chez les négro-africains, les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* en particulier.

Dans la conception africaine, le sang est considéré comme le véhicule de la vie. C'est la vie elle-même. Ce qui fait l'importance des sacrifices des animaux lors des rites expiatoires en Afrique et chez les *Ngoh ni Nsongo* en particulier, c'est le sang qui coule de la victime car le sang, d'ailleurs on l'a si bien précisé, est le véhicule de la vie, mieux de l'âme⁴⁴⁷. En s'écoulant des bêtes égorgées, il signifie alors don de vie entre les mains des êtres divins afin de rétablir l'ordre troublé. Pour le faire chez les peuples de la vallée du Nil, notamment en contexte de mort il était judicieux de verser le sang. Ainsi pour rétablir la vie ôtée à Osiris par Seth ou mieux pour rétablir l'ordre cosmique troublé par ce dernier, les *Kmtyw* avaient entrepris de sacrifier une bête dit animal séthien⁴⁴⁸

Dans ce contexte, le sacrifice en contexte expiatoire illustre la gravité du péché et en même temps la possibilité du pardon divin. Il met en évidence la valeur expiatoire du sang. De ce fait il convient de noter que l'offrant sacrifie l'animal pour remplacer rituellement l'offrande de sa propre vie. Ainsi, l'animal du sacrifice porte la faute du sacrifiant qui dans le contexte de la justice restaurative est le fautif. Ainsi, le sang qui est la vie de cet animal sert de substitut ou de rançon pour la vie de l'offrant lui-même. Une vie servant d'expiation pour une vie. Dans ce contexte, le mot « expiation » signifie « effacer des péchés ». Ainsi, lorsque le sang est offert aux divinités, il pardonne le pécheur et accepte le sang de l'animal à la place du sang humain qui est rituellement mis à mort à cause de sa faute grave. Dans cette perspective, le rite restaure la paix intérieure de la victime. Toutefois, cette paix est sujette au changement du regard social sur la victime « parce que les gens ne parleront plus de cette situation en plein air », explique Anne Ngho⁴⁴⁹. Il y a une croyance selon laquelle le rite enlève le mauvais sort et guérit : « le mauvais sort n'est plus là... il n'y aura plus de mauvais sort dans sa famille après le rite. Il est donc dit à la victime qu'elle ne représente et ne présente plus un danger pour soi et pour autrui, elle peut recommencer à mener une vie sociale comme d'autres membres de sa communauté⁴⁵⁰.

⁴⁴⁶ R. Péter-Contesse, *Lévitique 1-16*, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 38.

⁴⁴⁷ N. Fernand : *Histoires des Croyances, superstitions, mœurs, usages et coutumes*, Paris, 1900, p. 121.

⁴⁴⁸ B. Mathieu, « Seth polymorphe : le rival, le vaincu, l'auxiliaire (Enquêtes dans les Textes des Pyramides, 4) », *ENiM*, Montpellier, vol. 4, 2011, pp. 137-158.

⁴⁴⁹ Entretien avec Anne Ngho, 56ans ancienne membre du groupe de travail collectif RAFAMEL (rassemblement des femmes de Mélong), Ekanang, le 26 Décembre 2019.

⁴⁵⁰ Entretien avec Mpongo Nkwama, 79 ans, cultivatrice, Mbouroukou, le 26 décembre 2019.

Le rite restaure la victime dans son rang social en tant que membre de sa communauté, il le réconcilie par ailleurs avec les divinités et répare son image devant la victime (personne ou collectivité) une fois « purifiée de la souillure » à travers l'animal.

En somme, il ressort de ce chapitre que la justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* se traduit également par son volet punitif. Celui-ci se manifeste sous la bannière de la vision négro-africaine du monde. La punition est d'ordre de la justice des hommes à travers les peines qui punissent les délits moins graves et les délits jugés graves. Des délits de moindres envergures, les peines liées au corps et aux biens du fautif sont appliquées notamment, le pilori, les coups de fouets et les amendes. Par ailleurs les délits jugés graves ont quelquefois requis l'ostracisme pour essayer de réparer les torts que les fautifs avaient causé aux victimes. En dehors de ceux rendus par les humains, une autre forme de justice éclot. Celle dite justice de « la censure préalable » était directement rendue par les divinités et/ou ancêtres par l'érection d'un réceptacle de la puissance divine à savoir le fétiche. Ce dernier convoquait les animaux qui jouaient différents rôles punitifs. Les conséquences punitives qui découlaient pouvaient conduire à la mort si rien n'était fait. Ainsi, les Egyptiens anciens et les *Ngoh ni Nsongo* avaient trouvé en l'animal les propriétés restauratives de l'anathème des dieux et ancêtres sur les fautifs. D'où la justice restaurative qui, en principe est une forme de thérapie qui se décline couramment par un pacte de non-retour à la faute reprochée. Ce pacte constitue alors un véritable creuset de quiétude sociale qui suggère d'étudier l'évolution et l'apport de la justice par l'animal dans l'univers égyptien ancien et *Ngoh ni Nsongo*.

**CHAPITRE VI : MUTATIONS, PERMANENCES ET RETOMBEES DE LA
PRESENCE DE L'ANIMAL DANS LA JUSTICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS
ET LES NGOH NI NSONGO**

Dans son acception étroite, l'expression mutation sociale (ou changement social) désigne « l'ensemble des changements intervenus dans la structure d'une société donnée¹ ». Selon la formule de Morris Ginsberg, l'on parlerait de “*change in a structure*”². La mutation sociale renvoie aux modifications qui se produisent dans la structure des comportements sociaux. Ces changements peuvent être dans la hiérarchie et la position sociale ; dans les rôles et les comportements qui sont inhérents à ladite société ; dans les modèles d'organisation et les conditions de vie. Le terme désigne également les bouleversements (endogènes et exogènes) qui entraînent le renouvellement qualitatif de la structure sociale³. Parlant de mutations dans le cadre de la justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*, il convient de reconnaître que la justice traditionnelle chez ces deux peuples a été confrontée à de nombreuses transformations. Cette dernière était la conséquence de plusieurs facteurs qui s'évaluent parmi les causes endogènes d'une part et les causes exogènes d'autres parts. En revanche, les fonds de mutations qui ont bouleversé la composition, les acteurs et procédés du rendu de justice n'ont pas, heureusement, ébranlé de façon définitive les us et coutumes de la tradition de la justice à travers l'animal. Celui-ci reste cependant constant dans les processus de recherche de la vérité chez les *Kmtyw* et les *Ngoh ni Nsongo*. Dans cette perspective, l'on s'attellera d'abord à faire ressortir les causes des mutations de la structure judiciaire à travers une étude des invasions asiatiques notamment celle des bédouins et Hyksôs ; mieux des asiatiques chez les Egyptiens anciens et celle des Européens chez les *Ngoh ni Nsongo* par le biais de la colonisation. Par la suite, l'on examinera les réactions de ces deux peuples face aux mutations qu'ont connues leurs systèmes judiciaires. Nous ne manquerons point, au demeurant, de relever les permanences qui témoignent de l'aspect immuable de la justice traditionnelle et de l'usage de l'animal dans les procédés de rendu de justice chez ces deux peuples. Enfin l'on étudiera l'impact de l'animal dans la justice sous l'angle de l'épanouissement et la cohésion des relations

¹ H. Geser, « In Memoriam Prof. Dr. Peter Heintz: 6. 11. 1920 – 15.3.1983 », *Revue suisse de sociologie*, vol. 9, no 1, 1983, p. 7-12

² M. Ginsberg « Social Change », *The British Journal of Sociology*, Vol. 9, n°3, 1958 pp 205-229. En ligne, <https://www.jstor.org/stable/587016>, consulté le 25 juin 2021.

³ R. Sidler "Mutation sociale", in, Dictionnaire historique de la Suisse (DHS), version du 20.08.2009, traduit de l'allemand. En ligne : <https://hls-dhs-dss.ch/fr/articles/015993/2009-08-20/>, consulté le 22.07.2021

Hommes-Hommes ou encore des rapports Hommes-dieux desquels le support incommensurable repose sur les alliances de paix et pactes sacrificiels qui en appellent aux animaux sacrés.

I- CAUSES DES MUTATIONS DES ANIMAUX DANS LA JUSTICE ET ECLATEMENT DE LA STRUCTURE DE JUDICIAIRE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES *NGOH NI NSONGO*

Le contact entre les peuples Africains et les étrangers notamment les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* a cédé le pas aux nouveaux paradigmes dans certaines contrées qui étaient déjà aux prises des « dynamiques du dedans ⁴ ». Ces faits endogènes, associés aux phénomènes nouveaux avaient habilement engendré des nouvelles configurations dans les procédés de rendu de la justice en l'occurrence⁵. À ce postulat de transformation, il devient indispensable de questionner les raisons ayant conduit à l'interruption temporaire de l'usage des animaux dans le rendu de la justice chez les *Kmtyw* et chez les *Ngoh ni Nsongo*. Ainsi, l'on examinera les causes endogènes et exogènes de l'expulsion momentanée des animaux dans les processus de rendue de la justice à travers la désorganisation de la structure judiciaire chez les anciens Egyptiens et chez les *Ngoh ni Nsongo*. Il s'agit alors de démontrer que, lesdits mutations étaient la conséquence des invasions étrangères chez ces deux peuples, puis, de faire ressortir que certains reformes décisionnelles des monarques qui se sont sporadiquement succédés en Egypte antique et le non-respect des coutumes conduisant au dépérissement du clergé traditionnel chez les *Ngoh ni Nsongo* étaient des éléments qui avaient contribué à l'effondrement des rites à usage des animaux dans les procédés du rendue de la justice.

A- LES CAUSES EXOGENES CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES *NGOH NI NSONGO*

D'après le dictionnaire universel, invasion désigne la pénétration massive d'un peuple sur un territoire donné⁶. Celle-ci peut se faire de manière progressive, subite, violente ou encore

⁴ G. Pirotte, « Repenser la sociologie du développement entre dynamiques du dedans et dynamiques du dehors », *Cahiers d'études africaines* n° 202-203, 2011, pp. 473-490.

⁵ E. Mbokolo, « Histoire des droits africains au XXe siècle », in, C. Mwissa (dir.), *Repenser les droits africains pour le XXe siècle*, Yaoundé, Menaibuc, 2000, p. 65.

⁶ « Invasion », in, *Dictionnaire universel*, Paris, Larousse, 1992, p-575.

pacifique pour reprendre Jean Porcher⁷. Ces différentes caractéristiques relatives à la notion de l'invasion sont celles qui ressortent inexorablement des récits provenant des sources égyptiennes notamment la stèle du roi Kamosé⁸ et des discours sur la colonisation en Afrique noire en générale⁹. Subséquemment, il devient convenable de faire un exposé du processus d'incursion chez les anciens Egyptiens et les *Ngeh ni Nsongo*.

1- Les incursions asiatiques en Egypte pendant les deux périodes intermédiaires

L'Égypte antique a connu entre l'Ancien, le Moyen et le Nouvel Empire, deux périodes de dégénérescence notamment la Première et la Deuxième Période Intermédiaire. Ces deux dernières étaient marquées par des troubles sociaux qui trouvaient leurs causes aussi bien dans les péripéties endogènes que le déferlement, l'invasion et la domination des peuples étrangers¹⁰. Dès l'Ancien Empire, le lent déclin de l'administration pharaonique centralisée, combinée à des sécheresses sévères entre 2 200 et 2 150 avant Jésus-Christ, avaient contribué à plonger le pays dans un épisode dominé par la famine et la guerre civile¹¹ : C'est la Première Période Intermédiaire qui s'étend de la VIIe à la Xe dynastie. En ce temps-là, l'Égypte semblait dans un cycle d'instabilité politique traversée de souverains falots et d'envahisseurs étrangers¹². Ceux-ci étaient des pharaons sans pouvoir. Ils se bousculaient pour le trône et se succédaient à un rythme effréné¹³. Cette situation d'instabilité avait alors entraîné la chute de la royauté et de l'Etat centralisé au profit du pouvoir local détenu par les nomarques provinciaux¹⁴. Le pays se morcelait pour entrer dans une grande période de confusion administrative¹⁵.

⁷ J. Porcher, « préface », in, J. Huber et J. Porcher, *L'Europe des invasions, Univers des formes*, Paris, Gallimard, 1967

⁸ M. Hammad « Découverte d'une stèle du roi Kamose », *Bulletin périodique de la Fondation Egyptologique Reine Elisabeth*, pp. 198-208, en ligne <https://doi.org/10.1484/J.CDE.2.307763>, consulté le 12 avril 2021.

⁹ J.-C. Caron et M. Vernus, *L'Europe au 19e siècle, des nations aux nationalismes (1815-1914)*, Paris, Armand-Colin, 2015, pp 391-420.

¹⁰ S. Desplancques « dominations étrangères » in S. Desplancques (dir) *L'Égypte ancienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 2020, pp.99-118.

¹¹ J-D Stanley, « Nile flow failure at the end of the Old Kingdom, Egypt: Strontium isotopic and petrologic evidence », *Geoarchaeology*, vol. 18, n° 3, 2003, pp. 395–402.

¹² J. Winand, « La Première Période intermédiaire (2181-2055) » in, J. Winand, *Une histoire personnelle des pharaons*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017, pp. 131-140.

¹³ D. Agut et J. C. Morena-Garcia, *L'Égypte des pharaons : De Narmer à Dioclétien*, Paris, Belin, coll. « Mondes anciens », 2016, p. 15.

¹⁴ E. Martinet, *L'Administration provinciale sous l'Ancien Empire égyptien*, Vol 1, Leyde, Brill, 2019, p. 1002.

¹⁵ W. Hayes et W. Smith, *The Old Kingdom in Egypt and the Beginning of the First Intermediate Period*, vol. I, New York, Cambridge University Press, 1971, p 125.

Selon Nicolas Grimal, le territoire égyptien se vit partagé en deux zones d'influences pendant la Première Période Intermédiaire¹⁶. Pendant que le Nord était en proie à des infiltrations de bédouins originaires du Proche-Orient¹⁷ ; au Sud, l'autorité appartenait aux nomarques de Thèbes qui s'étaient déjà proclamés rois. Ces derniers parvenaient à s'imposer militairement aux termes de nombreux combats et échauffourées. Ce qui caractérise la Première Période Intermédiaire, c'est le désordre administratif. Manéthon, un prêtre et historien de l'époque ptolémaïque, décrit la VIIe dynastie comme une succession de soixante-dix rois en soixante-dix jours¹⁸. Apriori, il s'agirait bien sûr d'une exagération pour décrire la désorganisation de la royauté et la gravité de la situation de la Première Période Intermédiaire. Cette situation qui aurait duré 105 ans n'avait pas manqué de déstabiliser la structure judiciaire autrefois établit dans l'Ancien Empire. Subséquemment, pendant les crises de successions, vers 2 160 avant J-C, les dirigeants locaux commencèrent à se rivaliser, puisque chacun cherche à obtenir davantage de territoire et de pouvoir¹⁹.

Le qui-vive qui régnait pendant la Première Période Intermédiaire conduisait l'Égypte à se diviser en trois royaumes rivaux. Les nomades (Bédouins) venus d'Asie dirigeaient le Delta au nord²⁰. Les princes d'Hérakléopolis contrôlaient la Moyenne-Égypte²¹. Les princes de Thèbes étaient devenus les souverains de la Haute-Égypte au sud. Le pouvoir des princes de Thèbes grandissait de plus en plus pour s'étendre vers le nord où ils triomphaient sur leurs adversaires. C'est ainsi que naquit la XIème dynastie sous le contrôle des Antef et les Mentouhotep²². À cause du manque criard des documents archéologiques relatifs à cette époque, l'on ne sait réellement pas grand-chose du mode de vie qui était établi par les souverains bédouins étrangers dans le Delta. Malgré cela, l'on peut se permettre une certaine conclusion hypothétique selon laquelle, le rendu de justice dans le Delta reposait sur le mode hybride pendant 105 ans qu'aurait duré la Première Période Intermédiaire (2 200 à 2 160 av. J.-C).

¹⁶ N. Grimal, *Histoire de l'Égypte ancienne*, Paris, Fayard, 1988, p. 143.

¹⁷ S. Moussa, « L'image des Bédouins dans « La Description de l'Égypte » », *Égypte/Monde arabe*, Première série, n° 24, 1995. En ligne. URL: <http://journals.openedition.org/ema/638>, consulté le 24 juillet 2021.

¹⁸ J. Dillery, "The First Egyptian Narrative History: Manetho and Greek Historiography", *ZPE*, n° 127, 1999, pp. 113-116.

¹⁹ H. Papazian et T. Schneider, "The State of Egypt in the Eighth Dynasty", in P. Manuelian et T. Schneider (éds.), *Towards a New History for the Egyptian Old Kingdom: Perspectives on the Pyramid Age*, Leiden, Brill, coll. « Harvard Egyptological Studies », 2015, pp. 395-412.

²⁰ R. Giveon, *Les Bédouins Shosou des documents égyptiens*, Leyde, Brill, 1971, p. 99.

²¹ P. Vernus et J. Yoyotte, *Dictionnaire des pharaons*, Paris, Tempus Perrin, 2004, p. 198.

²² L. Habachi, « King Nebhepetre Mentuhotep: his monuments, place in history, deification and unusual representations in the form of gods », *Mitteilungen des deutschen Archäologischen Instituts*, Kairo n° 19, 1963, pp. 16-32.

La fin de cette période obscure sur le plan archéologique et littéraire est caractérisée d'après les récits de Manéthon et la stèle du Roi Kamosé par de nombreuses échauffourées à d'Abydos entre les nomarques thébains autoproclamés rois, tous appelés *Antef*, et les souverains d'Héracléopolis²³. En l'an 14 de son règne, Montouhotep II (souverain d'Héracléopolis) matait une révolte au nord de la ville Abydos. Débutait alors une série de combats qui aboutissaient à l'an 39 au contrôle de l'Égypte tout entière sous son égide²⁴. Le pays unifié, Montouhotep II change son nom d'Horus et se proclame « l'Unificateur des deux terres » (vers -2030). Cette date marque les débuts du Moyen Empire. Toutefois, l'hypothèse d'une certaine déstabilisation de la structure judiciaire pourrait être conforté au regard d'une nouvelle structure judiciaire, notamment le *quenbet* qui voit le jour dès le Moyen Empire²⁵.

Après plusieurs siècles de relative stabilité (Moyen Empire), l'Égypte ancienne va une fois de plus tomber aux mains des envahisseurs à la fin du XVIIIe siècle avant Jésus-Christ²⁶. Cet événement décrit par Manéthon marque le début de la deuxième période intermédiaire dans l'évolution de l'histoire de l'Égypte antique. Elle va de 1 785 à 1 580 avant Jésus-Christ, soit de la XIIIe à la XVIIe dynastie. D'après Manéthon, L'Égypte antique avait été envahie par des personnes venues d'ailleurs²⁷. Se faisant, ils s'en étaient emparés du pouvoir royal. Manéthon

désignait lesdits hommes par le terme égyptien  *hq3-h3st Heqa khâseouet* (dirigeants étrangers). Ce mot a évolué pour devenir plus tard « Hyksos ». Les égyptologues s'accordent à dire que le terme Hyksôs ou *Hykussos* en Grec : Ἰκουσσός ou *Hykussos* provient de l'expression démotique *Heqa khâsout* ou *Heqa khâseouet* utilisée par les anciens Egyptiens, notamment dans le Papyrus de Turin qui recense les dirigeants des pays voisins qui ont dirigé l'Égypte antique²⁸.

Bon nombre d'hypothèses planent autour de la forme d'invasion de l'Égypte antique par les Hyksôs. Selon Manéthon, l'arrivée des Hyksôs en Égypte antique s'est accomplie par l'invasion armée d'une horde d'étrangers qui ont rencontré peu de résistance et qui ont soumis

²³ C. Ziegler, *Catalogue des stèles, peintures et reliefs Égyptiens de l'Ancien Empire et de la Première Période Intermédiaire : vers 2686-2040 avant J.-C.*, Paris, Musée du Louvre, Département des antiquités Égyptiennes, RMN, 1990, p. 45.

²⁴ M. Brandt : « La Première Période intermédiaire 1ère et 2e partie », in, *Pharaon Magazine*, n°11, Novembre /Décembre /Janvier 2012/2013, pp : 55-58.

²⁵ D. Valbelle, *Histoire de l'État pharaonique*, Paris, PUF, coll. « Thémis Histoire », 1998, p.211.

²⁶ J. Bourriau, *The second intermediate period in the Oxford history of ancient Egypt*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 4.

²⁷ C. Vandersleyen, *L'Égypte et la vallée du Nil*, tome 2, Paris, P.U.F, 2015, p.204.

²⁸ P. Georges. « Les asiatiques en Égypte sous les XIIe et XIIIe dynasties », *Syria*, tome 34, fascicule 1-2, 1957, pp. 145-163.

le pays par la force militaire²⁹. Il note que les Hyksôs brûlent les villes, détruisent les temples et conduisent femmes et enfants en esclavage³⁰. Cependant, d'autres versions des chercheurs notamment les thèses de Kathryn Bard contredisent largement le récit de Manéthon. Les travaux de celui-ci militent pour l'idée d'une migration simple, avec une violence peu ou pas impliquée³¹. D'après lui, il existe de plus, peu de preuves de batailles ou de guerres en général durant cette période. À la suite de Kathryn Bard ; Charlotte Booth, renchérit en précisant qu'un afflux continu de main-d'œuvre Asiatique aurait commencé dès le milieu du Moyen Empire (2022-1650), et particulièrement sous Amenemhat III (1843-1797) qui effectuait des travaux de construction et d'exploitation minière importants³². Cet afflux d'émigrés était devenu démographiquement aussi important dans le Nord du pays que la conséquence immédiate était le bouleversement le pouvoir en place dans le Delta. Booth milite aussi pour une invasion apaisée. Elle précise que les étrangers naguère installés sur le sol égyptien, avaient profité des troubles qui marquent le début de la Deuxième Période Intermédiaire notamment la famine, la peste et le manque de pouvoir central pour établir une autorité royale³³. De par cette situation délétère en Egypte, d'autres tribus nomades s'infiltraient lentement, mais en grand nombre au Nord-Est du Delta³⁴. Suivant d'autres chercheurs partisans de la théorie par occupation pacifique comme l'égyptologue Herbert Winlock, les souverains Égyptiens de la XIIIe dynastie auraient été trop faibles pour mettre fin à l'infiltration dans le pays de ces nouveaux migrants en provenance d'Asie³⁵. Par conséquent, L'Égypte connaissait une fragmentation politico-administrative avec des royaumes locaux qui se développaient pour devenir les zones autonomes dans la zone Nord-est du Delta.

Lorsque les Hyksos s'emparaient du pouvoir, ils fondaient la ville d'Avaris qui devint leur capitale³⁶. Au même moment, ils obligeaient le gouvernement central à se retirer à Thèbes. Pour certains spécialistes de période Hyksôs comme Raymond Weill, leur domination s'exerce de diverses manières : les Rois de la XVe dynastie avaient un contrôle absolu depuis Avaris,

²⁹ P. Balta, *Mystérieux Hyksos*, Monaco Editions CAP, 1964, p. 19.

³⁰ Ibid.

³¹ K. Bard, *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt*, New-York, Routledge, 1999, p. 74.

³² C. Booth, *The Hyksos period in Egypt*, London, A Shire Egyptology Book, 2005, p.56

³³ K. Ryholt, *The political situation in Egypt during the second intermediate period*, Copenhagen, Museum Tusulanum Press, 1998.

³⁴ E. Oren, *The Hyksos: New Historical and Archaeological Perspectives*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1997,

³⁵ H. Winlock, *Hyksos importations into Egypt*, New York, The Macmillan Company, 1947, p. 21.

³⁶ M. Bietak, *Avaris, the capital of the Hyksos, recent excavations at Tell el-Dab*, London British Museum Press, 1995.

sur l'Est du Delta³⁷. Ils abandonnaient le reste du Delta à des chefferies asiatiques vassales³⁸. Ils installaient des petits royaumes contrôlés par des Égyptiens collaborateurs en Moyenne-Égypte. Ce sont tous ces vassaux qui formaient la XVIIe dynastie. Enfin, les Hyksôs imposaient leur autorité aux Rois de la XVIIIe dynastie qui « contrôlaient » la Haute-Égypte (les huit premiers nomes situés entre Éléphantine et Abydos), en leur installant des garnisons aux endroits stratégiques³⁹. Mais, les forteresses contrôlant la vallée du Nil en Basse Nubie, étaient évacuées sous la pression des Nubiens qui avaient fondé une principauté indépendante avec Kerma pour capitale⁴⁰. Les Hyksôs accentuaient leur domination en passant alliance avec des Potentats Nubiens pour affaiblir les Thébains et unifier le pays à leur profit. Malheureusement ils n'avaient jamais une véritable main mise sur la Haute-Égypte. Leur chef Salitis se désignait



pharaons, se proclamait *S3R^c.Sa-Râ* « fils de Rê » et fondait sa propre dynastie⁴¹. L'autorité des Hyksôs ne semble pas avoir été très forte sur la partie sud du pays. Cependant, les pharaons égyptiens continuaient de régner à Memphis ou à Thèbes. À travers cet exposé, l'on remarque que les pharaons Hyksôs ne régnaient pas sur un royaume unifié en Égypte antique, mais sur des petites principautés qui acceptaient leur autorité⁴².

Au regard de ce qui précède que, l'on peut remarquer que l'autorité étrangère depuis la Première Période Intermédiaire avec les Baudouin en premier, ensuite avec les Hyksôs de la Deuxième Période Intermédiaire n'était pas étendue sur tout le territoire de l'Égypte antique. Celle-ci était disparate et plus accentuée dans le Delta. En revanche, l'on peut admettre que la disparité des pouvoirs avait généré une sorte d'anarchie dans l'organisation administrative. Elle avait brisé le lien entre le pouvoir central de Pharaon et les collectivités déconcentrées, et partant la structure du système judiciaire de l'Etat pharaonique dont il convint de relever les conséquences. Bien avant cela, il serait judicieux d'épiloguer sur l'incursion européenne chez les *Ngoh ni Nsongo* pendant la colonisation.

³⁷ R. Weill, *XIIIe dynastie, royauté de Haute-Egypte et domination Hyksôs dans le Nord*, Le Caire, IFAO, 1953, p. 89.

³⁸ Ibid.

³⁹ J. Seters, *The Hyksos: A new investigation*, New Haven Yale University Press, 1966, p.15.

⁴⁰ Ryholt, *The political situation ...*, 1998, p. 19.

⁴¹ Booth, *The Hyksos period ...*, 2005, p.79.

⁴² B. Couroyer « Les Aamou-Hyksôs et les Cananéens-Phéniciens : La domination étrangère en Égypte », *Revue Biblique*, Vol. 81, n°. 4, 1974, pp. 481-523.

2- La colonisation européenne sur l'aire *Ngoh ni Nsongo* au Cameroun

Le Cameroun actuel est issu d'un long processus historique qui commence en 1472 avec l'arrivée des Portugais dans l'estuaire du Wouri. Ils désignèrent cet endroit par le terme « *Rio dos camaroës*⁴³ ». Dès le XVIIe siècle, ils furent rejoints par les Espagnols, Hollandais, Anglais et les Allemands qui installaient les comptoirs de commerce sur les côtes tout en établissant les accords commerciaux avec les chefs « indigènes »⁴⁴. Le commerce, surtout celui des esclaves s'étendait vers l'hinterland dont la partie qui jouxte immédiatement l'estuaire en direction du nord est bel et bien l'aire *Ngoh ni Nsongo*⁴⁵. Le rapprochement entre les locaux et les étrangers engendré par le commerce rentable, faisait naître la convoitise des puissances présentes au Cameroun à vouloir contrôler ledit territoire. À la suite de l'occasion manquée par la couronne britannique de devenir principal maître sur le Cameroun nonobstant les nombreuses sollicitations des chefs Duala⁴⁶. Les allemands profitèrent de cette mégarde pour signer le traité Germano-Duala le jeudi 12 juillet 1884. Ledit traité (entre Les rois Ndumbé Lobé Bell, Dika Mpondo Akwa et messieurs Edouard Schmidt et Johannes Vos) entrevoyait un accord de protectorat sur le territoire qui devint *Kamerun-Stadt* avec l'hissage du drapeau allemand sur le plateau Joss à Douala le samedi 14 juillet 1884⁴⁷. Dans le souci d'annexer les territoires de l'hinterland à la demande des commerçants allemands, le Chancelier allemand Otto Von Bismarck convoqua la conférence internationale de Berlin (15 novembre 1884 au 26 février 1885) au cours de laquelle, bien de clauses furent adoptées. Certaines parmi elles formulaient explicitement le *scramble* ou bien l'engagement des nations européennes dans la conquête des territoires de l'hinterland⁴⁸. Il convient de rappeler que le principe retenu à Berlin à cet effet stipulait que : « Toute puissance européenne installées sur une cote africaine peut poursuivre sa progression à l'intérieur du pays jusqu'à la rencontre d'une autre puissance coloniale⁴⁹ ». Les

⁴³ T. Zogo, *Les grandes lignes de l'histoire du Cameroun de 1472 à nos jours*, Yaoundé, Direction des recherches et des publications, 1998, p.5.

⁴⁴ V. Ngoh, *History of Cameroon since 1800*, Limbe, Presbook, 1996, p. 124

⁴⁵ Paour ce qui est de la délimitation, voir le cadre spatio-temporel à l'introduction générale.

⁴⁶ A. Owona, « La naissance du Cameroun (1884-1914) », *Cahiers d'études africaines*, vol. 13, n°49, 1973. pp. 16-36.

⁴⁷ H. Rudin, *Germans in the Cameroons, 1884-1914: A case study in modern imperialism*, New Haven, Yale University Press, 1938, p. 12.

⁴⁸ J. Brutsch, « Les traités camerounais », *Études camerounaises*, n° 47-48, IFAN, 1955, p. 18, parle de deux lettres antérieures datant de 1864 et de 1877. Outre la pétition de 1879, les P.P. publièrent une lettre de King Bell au consul Hewett (1881) et une pétition de King Bell et King Akwa (188

⁴⁹ H. Brunschwig, *Le Partage de l'Afrique noire*, Paris, Flammarion, coll. « Champs histoire », 2009, p. 23.

allemands appliquaient ce principe au Cameroun par l'action collégiale des commerçants, civils et militaires pour conquérir, mais aussi administrer le territoire qu'ils auraient acquis⁵⁰.

Dans le but d'établir leur autorité sur l'hinterland, les allemands optèrent pour des voies pacifiques et/ou militaires lorsqu'ils rencontraient la résistance. L'arrivée des allemands sur l'aire *Ngoh ni Nsongo* s'est pacifiquement déployée sur certains territoires à travers l'œuvre des missionnaires⁵¹ tandis que dans d'autres localités, elle s'est faite par la force militaire⁵². Dès le 22 décembre 1885 ; Bismarck envoya un télégramme à l'Amiral Knorr, chef militaire au Kamerun, pour lui demander d'organiser les stratégies d'occupation de l'hinterland⁵³. Pour ce faire, l'amiral en collaboration avec ses compatriotes commerçants et missionnaires vont créer les commissions d'expéditions. Celle qui était chargée de conquérir l'aire *Ngoh ni Nsongo* est connue sous la désignation de « l'expédition du Manengouba⁵⁴ ». Elle allait de part et autre des versants Est du Mont Koupe, Nord du mont Nlonako et Ouest du mont Manengouba jusqu'au bassin Supérieur du Nkam (Dschang)⁵⁵. Celle-ci était commandée par M. Becke, assisté des médecins les Dr. Esch et Hasser-Schlosser⁵⁶. Dans le souci de mener à bien l'expédition et travailler sereinement, ils se divisèrent pour former deux équipes. Une en direction du Nord (allant vers le pays bamiléké à partir de Douala) et l'autre vers le Sud dont la limite territoriale était Nkongsoung (rive Ouest du Nkam). Ces derniers faisaient face à une farouche résistance du chef Ekandjoum de Baré⁵⁷ et un autre chef de file dont le nom est jusqu'ici resté inconnu notamment à Ebang Mama dans le canton Mbo⁵⁸. Une autre cohorte de militaire sous le commandement du Lieutenant Tappenbeck qui avait matée à Bokeng German, la résistance des Bayangui et Bakossi particulièrement à Bangem, Nyassoso et Nguti⁵⁹ atteignit l'expédition du

⁵⁰ R. Austen " Duala versus Germans in Cameroon : dimensions of a political conflict", *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 64, n°237, 4e trimestre 1977. pp. 477-497.

⁵¹ A.N.Y, fonds allemand, AZ IV B, 32, 919 : Mission de Bâle à Section Coloniale des Aff. Étrangères à Berlin, Bâle, 14 septembre 1899.

⁵² A.N.Y, fonds allemand, AZ IV B, 32, 919 : Pétition de la société évangélique de Bâle, 8 décembre 1898. Dans une autre supplique du 14 septembre 1899, la Mission observe : « Quant au traitement des indigènes, les déclarations du gouverneur ne peuvent que renforcer nos inquiétudes », le chef de la colonie estimant que les indigènes doivent s'incliner devant la nouvelle évolution de la situation économique ou bien s'en aller.

⁵³ D. Simo, *Colonisation and Modernisation. The Legal Foundation of the Colonial Enterprise. A Case Study of German Colonisation in Cameroon*, inédit.

⁵⁴ I. Mouich « Chefferies traditionnelles, autochtonie et construction d'une sphère publique locale au Cameroun », *L'anthropologie africain*, Vol 15, Nos. 1&2, 2008, pp. 61-100

⁵⁵ *Ibid.*, p. 82.

⁵⁶ J. Ebanda Ebanda, *Création picturale inspirée de l'histoire d'une ville camerounaise : cas de Nkongsamba* Université de Douala - Institut des Beaux-Arts - Diplôme d'Etude en Art Plastique (D.E.A.P) en Peinture 2011, p. 18.

⁵⁷ J-P. Guiffo, *Nkongsamba mon beau village*, l'Essoah, 1999, p. 186.

⁵⁸ Anonyme, « résistance locale des Mbo face à l'Allemagne », polycopie, inédit

⁵⁹ E. Ardener et S. Ardener, *Kingdom on Mount Cameroon: Studies in the History of the Cameroon Coast, 1500-1970*, New-York, Berghahn Books, 1996, p. 212.

Manengouba à Mbouroukou où les expéditionnaires avaient pacifiquement collaboré avec le chef Mbo Ekenglo Elouti du clan Mboanké le 21 février 1891⁶⁰.

Il convient de préciser que le chancelier allemand nommait le tout premier gouverneur au Cameroun le 26 mai 1885⁶¹. En 1809, à l'issue des expéditions militaires et missionnaires vers de l'hinterland, le gouvernement impérial aussitôt structurait l'administration territoriale. Dans une rapidité efficace et méthodique, *Kamerunstadt* comptait à peine dix ans après la conférence de Berlin, dix-neuf circonscriptions administratives desquelles le territoire *Ngoh ni Nsongo* se retrouve administré par deux notamment celles de Baré et Buea⁶². L'organisation du territoire était loin d'être uniforme d'une circonscription à l'autre. Cependant les activités qui s'articulaient autour du processus d'administration étaient l'encadrement et la gestion des populations « indigènes » sur le plan éducatif, sanitaire et surtout à la création de cadres administratifs⁶³. Chez les *Ngoh ni Nsongo*, formellement dans la circonscription de Baré, les allemands érigeaient des chefferies auxiliaires administratives et reconnaissent l'autorité de ceux qui avaient collaborés avec eux au détriment des chefs rebelles. C'est l'exemple de la chefferie du clan Mboanké qui fut reconnue comme chefferie indigène des Mbo par la circulaire du Gouverneur Seitz en 1909⁶⁴. Toutefois, l'élan administratif du gouvernement impérial allemand qui a eu des effets dans tous les aspects de la vie sociale des camerounais en général et *Ngoh ni Nsongo* en particulier avait malheureusement pris fin avec l'éclatement de la première guerre mondiale en 1914⁶⁵.

Pendant la première guerre mondiale au Cameroun, les troupes franco-britanniques commandées par les Généraux Aymerich et Dobell vont attaquer les allemands au Cameroun en février 1916⁶⁶. À l'issue de cette attaque, la Grande Bretagne et la France vont se diviser le Cameroun tel un butin de guerre via l'accord entre le britannique Miller et le français Simon en mars 1916. La couronne britannique se contentait des $\frac{1}{4}$ et la France les $\frac{3}{4}$ du territoire⁶⁷. Aussitôt, les deux nations engageaient les géographes français Picot et l'anglais Lancelot pour

⁶⁰ Entretien avec Soumelong Etienne, ancien Chef supérieur du canton Mbo, Mboanké le 16 juillet 2020.

⁶¹ E. Mveng, *Manuel d'histoire du Cameroun*, Yaoundé, CEPER, 1978, p. 14.

⁶² A. Owona, « comment les allemands mirent la main sur le Cameroun », *revue camerounaise*, juillet-août 1959, p. 1-33

⁶³ ANY FA 1/171, Akten btr. Kanzlisten. Ce document est constitué de nombreuses demandes d'emploi comme douanier, interprète et secrétaire. Elle permet de voir la forte aspiration des jeunes diplômés Douala à devenir fonctionnaires.

⁶⁴ L. Famechon (éds), étude politique, géographique, économique et administrative de la colonie allemande du Cameroun au début de 1914, Brazzaville, 1916.

⁶⁵ I. Scheele, « La Première Guerre mondiale au Cameroun : une guerre des archives ? », *Cahiers d'Études Germaniques*, n° 66, 2014, pp.229-242.

⁶⁶ Gén. Aymerich, *La conquête du Cameroun : 1er août 1914-20 février 1916*, Paris, Payot, 1933, p. 14-15.

⁶⁷ F. Eyelom, *Le partage du Cameroun entre la France et l'Angleterre*, Paris, L'Harmattan, 2003, p.312.

ériger une ligne de démarcation afin de fractionner le Cameroun en deux entités linguistiques en 1918. Cette dernière divisait-elle aussi l'aire *Ngoh ni Nsongo* en deux entités territoriales. L'une appartenant à l'Angleterre et l'autre à la France. Au mois de Juillet 1922 est signé à Londres, le texte confiant l'administration du Cameroun à la Grande Bretagne et à la France sous la tutelle de la Société des Nations (SDN)⁶⁸. Dans la politique coloniale des deux nations tutélaires du Cameroun, les territoires nouvellement acquis étaient immédiatement rattachés aux Empires coloniaux de chaque puissance. C'est de ce bord que viennent les appartenances çà et là les localités *Ngoh ni Nsongo* à la zone francophone d'une part et la zone anglophones d'autre part⁶⁹.

Les anglais rattachaient la zone des *Ngoh ni Nsongo* qui leur revenait dans le partage, notamment les contrées Bakossi, Elong et Bafaw à l'Etat colonial d'Enugu au Nigeria. Ils étaient sous la direction du Gouverneur du *Colonial Office* sis à Lagos. Dans cette zone des *Ngoh ni Nsongo*, la gestion des affaires courantes était confiée aux chefs traditionnelles jadis reconnus par les allemands. Ils étaient des véritables auxiliaires d'administration sous les ordres directe du Gouverneur de Lagos⁷⁰. Le territoire était divisé en cinq provinces : Benue, Bornu, Adamawa, Bamenda et Cameroons. Les provinces orientales de Cameroons et de Bamenda étaient administrées comme les provinces de la région occidentale du Nigéria. La province de Cameroons était divisée en quatre districts dirigés par un *district officer*: Limbé, Kumba et Mamfé⁷¹.

Du côté français, l'on assiste à un réaménagement administratif rapide et fortement centralisée du Cameroun. Dès le 14 mai 1916, le Général Aymerich publie à Douala, un arrêté portant réorganisation du territoire en neuf (09) circonscriptions administratives⁷². Cet arrêté avait subi une modification le 5 octobre 1920 quand le Gouverneur Carde érigea Ngaoundéré en circonscription autonome. De même, il revenait aux commandants des circonscriptions d'apprécier l'opportunité de diviser leur territoire en subdivision après approbation de leur projet par le commissaire du gouvernement⁷³. Le chef de circonscription avait la direction

⁶⁸ L. Ngongo, *Histoire des forces religieuses : de la Première Guerre Mondiale à l'indépendance (1916-1955)*, Paris, Karthala, 1982, p.109

⁶⁹ A. Nzume, "The colonial frontier and bilingualism in Cameroon: The case of the Bakossi, 1916- 1961", Thèse de Doctorat de 3e Cycle, University of Yaoundé, 1989, p. 32.

⁷⁰ V. Ngoh, *Southern Cameroons, 1922-1961: a constitutional history*, England, Ashgate, 2001, p. 103.

⁷¹ B. Chem-Langhëë, *The paradoxes of self-determination in the Cameroons under United Kingdom administration: the search for identity, well-being, and continuity*, University Press of America, 2004, p. 51.

⁷² 1- Kribi-Lolodorf-Campo, 2-Edéa-Eséka, 3-Douala-Yabassi, 4-Baré-Foumban-Nkongssamba, 5-Yaoundé, 6-Mora-Garoua, 7-Banyo-Ngaoundéré, 8- Doumé-Lomié-Yokadouma, 9-Ebolowa-Akouafim.

⁷³ J. Nkarey, *Afrique, l'histoire entre le Cameroun anglophone et le Cameroun francophone : de 1472 à 2003*, Paris, Publibook, 2006, p. 12.

effective de l'action politique dont il était le seul responsable devant le commissaire de la République. Quant au chef de subdivision, son rôle était réduit à l'exécution des tâches que lui confiait le chef de circonscription. Sa marge d'initiatives était des plus réduites. Il intervenait cependant dans la désignation des chefs de villages qui participaient encore beaucoup moins aux affaires politiques et décisionnelles⁷⁴. L'on constate que l'organisation administrative était de type centralisé dont au sommet l'on a un commissaire de la République suivie du chef de circonscription, de subdivision et au bas de l'échelle le chef coutumier jadis respecté et craint.

Il ressort de ce qui précède que les peuples égyptiens anciens et *Ngoh ni Nsongo* ont fait l'objet d'une invasion des peuples étrangers colonisateurs. Ce contact n'a pas manqué de se solder par l'imposition d'une nouvelle organisation sociale de la part du nouveau maître. Cette dernière avait tout aussi modifié le système judiciaire (formes, procédés de justice) par voie de dilatation du système coutumier au profit de la structure de justice de droit dit positif excluant quelques fois les rites juridiques à usages animales chez les *Ngoh ni Nsongo*. Chez les anciens Egyptiens les architectures judiciaires des périodes intermédiaires avaient ébranlé les structures traditionnelles. Dans cette perspective il devient judicieux de s'intéresser aussi aux facteurs internes qui ont souvent contribué à dissiper la place de l'animal dans le rendu de la justice chez les habitants des deux terres et les *Ngoh ni Nsongo*.

B- LES CAUSES ENDOGENES CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES NGOH NI NSONGO

Les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* ont connu des périodes de troubles qui se sont manifestées par un désordre socio-culturel qui a eu de l'impact plus ou moins négatif dans l'épanouissement des hommes en société. Ceci était perceptible dans le domaine de la justice qui perdait quelquefois ses repères en raison des estivages religieuses, les conspirations royales, les successions mal engrenées et les congédiions cléricales en Egypte ou encore par le phénomène de charlatanisme et du mercantilisme chez les *Ngoh ni Nsongo*.

⁷⁴ L. Ngongo, *Histoire des institutions et faits sociaux du Cameroun, 1884-1945*, tome1, Paris, Berger-Levrault, 1987, p. 143

1- Estivages religieuses, conspirations royales et congédiions cléricales en Egypte pharaonique

L'Égypte pharaonique a connu des moments plus ou moins long de troubles sociaux. Ces derniers en fonction de leurs éléments déclencheurs, ont eu un impact relativement singulier à chaque période du vécu quotidien et de la vie religieuse des *Kmtyw*. Dans certains cas, le clergé était mis à l'écart, l'irrévérence aux clergés mais surtout aux souverains était devenu la mode⁷⁵. Cette mise à l'écart de l'éthique sociale et religieuse ne pouvait qu'être nocive à l'équilibre socio-cosmique de l'Égypte. D'où, la kyrielle de manifestations qui témoignent du désordre qui s'est caractérisé par la désorganisation de la structure juridico-administrative mais aussi, par le délaissement des rituels magico-religieux dans le rendu de la justice notamment, à travers la mise à l'écart des usages animaliers pendant les moments troubles.

Dans l'Ancien Empire, précisément sous Sémempssès, petit-fils d'Housaphaïti, en raison d'une peste sévissant⁷⁶, les lois s'étaient relâchées. De grands crimes furent commis, et des révoltes éclatèrent. Ces dernières conduisirent la chute de la première dynastie. Elle avait régné cinq siècles et demi, et accompli durant cet intervalle une œuvre qui n'était ni sans gloire ni sans difficulté⁷⁷. Les princes des nomes durent s'habituer difficilement à leur vasselage, et ils saisirent sans doute tous les prétextes de révolte que la cruauté ou la faiblesse de certains rois leur offrirent. Il est possible que plusieurs d'entre eux réussirent à regagner leur indépendance et même à établir des dynasties collatérales, qui disputèrent le pouvoir suprême à la famille régnante ou parfois la réduisirent à une impuissance momentanée. D'après Diodore de Sicile, ni Kheops ni Khephren ne jouirent des tombeaux qu'ils s'étaient préparés au prix de tant de souffrances : le peuple exaspéré se révolta, arracha leurs corps des sarcophages et les mit en pièces⁷⁸.

Il y a peu de registres officiels contemporains avec des inscriptions mentionnant des successeurs immédiats à Pépi II. C'est pour cette raison que, dans de nombreux livres, le Roi est généralement crédité comme étant le dernier souverain vérifiable de la VIe dynastie et, de ce fait, de l'Ancien Empire. Ce qui est vérifié, c'est qu'à la mort du Roi, le pays traverse une

⁷⁵ P. Clayton (trad. Florence Maruéjol), *Chronique des Pharaons : L'histoire règne par règne des souverains et des dynasties de l'Égypte ancienne*, Paris, Casterman, 1995, p.7.

⁷⁶ B. Shoshan, « Notes sur les épidémies de peste en Égypte », *Annales de démographie historique*, 1981, pp. 387-404

⁷⁷ D. Agut et J-C Garcia, *L'Égypte des pharaons : De Narmer à Dioclétien*, Paris, Belin, coll. « Mondes anciens », 2016, p. 524

⁷⁸ F. Chamoux, « L'Égypte d'après Diodore de Sicile » in, *Entre Égypte et Grèce. Actes du 5ème colloque de la Villa Kérylos à Beaulieu-sur-Mer du 6 au 9 octobre 1994*, Paris, Académie des Inscriptions et Belles Lettres, 1995. pp. 37-50.

période très troublée où le pouvoir central est affaibli, au milieu des complots et des querelles de successions. Pour illustrer ces troubles, Mircea Eliade précise que :

Pépi II fut le dernier pharaon de la sixième dynastie. Peu de temps après sa mort, vers 2.200 avant J.-C., l'Égypte fut gravement secouée par la guerre civile, et l'État s'effondra... Pendant quelques temps, l'anarchie ravagea le pays... Un certain Ipu-wer se présente devant le Pharaon pour lui rapporter les proportions du désastre : « Voici le pays est dépouillé de la royauté par quelques individus irresponsables !... Voici, les hommes se rebellent contre l'Uraeus royal... qui avait pacifié les Deux Pays... La Résidence royale peut être rasée dans une heure !... Le roi a été emporté par les pauvres... Roi, tu aurais dû être le berger de ton peuple. Mais c'est la confusion que tu installes partout dans le pays, conjointement avec le bruit des querelles. Si chacun se jette sur son voisin, c'est le résultat des ordres que tu leur as donné. Ceci montre que tes actes ont créé cette situation et que tu as proféré des mensonges. ».⁷⁹ »

Selon Christian Jacq ; s'ajoute à cela : des mauvaises crues, la montée en puissance de chefs de nomes. Tous ces faits annonçant la Première Période Intermédiaire. Par ailleurs, avant le règne d'Aménophis III, les intrigues des grands-prêtres (d'Amon), « véritables maires du palais, disposant du pouvoir civil comme des fonctions religieuses ⁸⁰» (inscription derrière la statuette du grand-prêtre Ptamès), avaient plusieurs fois troublé l'ordre de la succession au trône. Après la mort de Toutmès 1er, la reine Hatasou, sa fille, n'avait dû qu'au clergé d'être reconnue comme maîtresse de l'Empire, au détriment d'un de ses frères⁸¹.

Aménophis III ou Amenhotep III élabore durant son règne, au Nouvel Empire, une tendance religieuse que Nicolas Grimal qualifie d'une « solarisation » des principaux dieux dont le culte exclusif du disque solaire en serait plus tard l'aboutissement logique⁸². Cette même tendance était reprise par son successeur Aménophis IV qui, En l'an 5 de son règne changeât de titulature et pris le nom d'Akhenaton « Celui qui est bénéfique (ou utile) à Aton », puis quittait la ville d'Amon qui était localisée à Thèbes. La grande épouse Néfertiti porte le nom de Néfernéferouaton « Belle est la perfection d'Aton ». En l'an 9 de son règne, Akhenaton allait plus loin. Dans une apparente radicalisation de sa réforme atonienne, Akhenaton ordonnait de détruire, dans les principales régions névralgiques du royaume, les images de culte des anciennes divinités, à l'exception notable de Rê, afin de mener à bien son « opération » effaçant l'expression des principes anciens pour faire place à la fonction nouvelle qu'il incarnait⁸³. En martelant les noms des dieux, dans un système de croyances où le Verbe est créateur, il annulait leur faculté de s'incarner et occultait leur influence⁸⁴. Il faisait ainsi du Disque solaire le dieu universel, l'Unique « qui n'a pas son pareil », le démiurge qui répète son acte créateur à chaque

⁷⁹ M. Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Paris, Payot, 2016, p. 45.

⁸⁰ C. Maystre, *Les Grands prêtres de Ptah de Memphis*, Freiburg, Orbis biblicus, 1992.

⁸¹ W. Rochester, *La Reine Hatasou, roman de l'ancienne Égypte*, Paris, Comptoir d'édition, 1891, p. 191.

⁸² Grimal, *Histoire de l'Égypte...*, p. 272.

⁸³ C. Lalouette, *Thèbes ou la naissance d'un Empire*, Paris, Flammarion, 1995, p. 508.

⁸⁴ F. Fèvre, *Akhenaton et Néfertiti. L'Amour et la Lumière*, Paris, éd. Hazan, 1998, p. 28.

lever du soleil⁸⁵. Pour souligner la royauté céleste d'Aton, le nom du dieu est inscrit dans des cartouches : il est « Rê-Horakhty qui se réjouit dans l'horizon », « Le Souverain (heka) des deux horizons »⁸⁶. On se trouve désormais en présence d'un monothéisme, véritable révolution religieuse dans l'Égypte antique

Au regard de ce changement religieux centré autour de la figure divine d'Amon-Râ, bien évidemment, le clergé égyptien ancien était réduit à néant. Les prêtres d'Amon et des autres divinités étaient congédiés. Le pouvoir de la prêtrise Amon a été temporairement réduit pendant la période amarnienne⁸⁷. Le souverain et sa belle Néfertiti fonctionnaient comme des intermédiaires privilégiés entre le peuple et Aton, endossant le rôle traditionnel de la prêtrise⁸⁸. Tout cela devait représenter une menace pour les prêtres de l'ordre ancien au service d'Amon. Après quelques années de séjour à Amarna, le pharaon Akhenaton ordonna à ses ouvriers d'arracher toutes les représentations d'Amon dans les temples d'État. Un prêtre nommé Maya à l'an 4 d'Akhenaton avait retiré le nom d'Amon (ainsi que les noms de plusieurs autres divinités) des monuments lors du règne d'Akhenaton⁸⁹. Un geste d'une audace extraordinaire. Pour la première fois dans l'histoire de l'Égypte antique, un roi s'attaquait à un dieu⁹⁰. Par conséquent cette prescription du Pharaon Akhenaton était inexorablement l'une des causes de l'abandon spontané des rituels de justice en rapport avec l'animal au postulat du monothéisme imposé⁹¹ dont le corolaire était le manque criard des prêtres.

Pendant la longue maladie d'Akhenaton, les désastres qui avaient commencé à s'abattre sur l'Empire d'Égypte⁹² allaient s'aggravant pour aboutir au soulèvement général dont les catastrophes étaient l'inévitable résultat de sa politique extérieure et intérieure. Une conspiration contre la vie du Pharaon (Akhenaton) est même découverte par Mahu, son chef de

⁸⁵ B. Guenter, « Pharaoh Akhenaton of ancient Egypt: controversies among Egyptologists and physicians regarding his postulated illness », *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences*, vol. 26, n° 1, 1971, p. 3-17.

⁸⁶ M. Gabolde, *Akhenaton. Du mystère à la lumière*, Paris, Gallimard, coll. « Découvertes Gallimard / Histoire », 2005, p. 59

⁸⁷ P. Grimal « Préface » in, C. Lalouette, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte : Des Pharaons et des hommes*, Paris, Gallimard, 1984.

⁸⁸ M. Baud, *Famille royale et pouvoir sous l'Ancien Empire égyptien*, IFAO, 1999, p. 412.

⁸⁹ C. N. Reeves (trad. de l'anglais), *Akhenaton et son Dieu : pharaon et faux prophète*, Paris, Editions Autrement, 2004, p. 124.

⁹⁰ D. Laboury, *Akhenaton: Néfertiti, El-Amarna, Aton, Karnak*, Paris, Pygmalion, coll. « Les grands pharaons », 2010, p.78

⁹¹ M. Bilolo, *Le Créateur et la Création dans la pensée memphite et amarnienne. Approche synoptique du « Document philosophique de Memphis » et du « Grand hymne théologique » d'Echnaton*, Paris, Menaibuc, 2005, p. 45.

⁹² R. Harari et G. Lambert, *Dictionnaire des dieux et des mythes égyptiens*, Paris, Le Grand Livre du mois, octobre 2002, p.142

police⁹³. Mais la mort accomplit seule son œuvre. Aménophis IV meurt la 18e année de son règne, en -1362, au milieu du désarroi général⁹⁴. À sa mort, la cour royale est déchirée par les dissensions entre les deux reines mères, la veuve de Semenka et la belle Néfertiti, la pharaonne de douze ans, les innombrables parents, prétendants et la foule des courtisans⁹⁵. Tout ce monde, « élu seulement par la grâce d'Aton ⁹⁶ », était nettement hostile à tout changement politico-religieux qui les menaçait dans leurs avantages tandis que le double régence, qu'exerçaient en fait Horemheb et Ay, s'affirmait chaque jour davantage dans le sens d'un retour aux anciennes traditions⁹⁷. Au milieu des luttes sourdes et des intrigues. Le désordre devint universel en Egypte. Les prêtres insistaient avec complaisance sur les horreurs contenues dans la prophétie de Neferrehon, prêtre d'Héliopolis dans le Delta. Il précise pour cette époque révolutionnaire que :

Je vois ce pays dans le deuil et dans la peine. Ce qui n'était jamais arrivé arrive maintenant. On prend les armes pour le combat, parce que le pays vit de désordre. Chacun assassine l'autre, la haine règne parmi les gens des villes. Le pays est rapetissé, et cependant ses chefs deviennent plus nombreux. Le soleil se détourne des hommes. Je te montre ce pays dans la misère et la tristesse⁹⁸.

Plus sombres encore sont les « Admonitions d'un vieux sage ⁹⁹ », Ipou-Our, qui vient informer son roi de la terreur régnant autour d'Héracléopolis en ces termes.

La mort ne chôme pas, les hommes diminuent et les femmes sont stériles. Les gens du désert remplacent les Egyptiens en tous lieux ; il n'y a plus d'Egyptiens nulle part. Les fonctionnaires sont tués. Les vivres de l'Egypte sont à qui dit : « Je viens, je prends ». Les enfants des grands sont jetés à la rue. La maison du roi n'a plus de revenus, on marche à la ruine. Les grands ont faim et sont en détresse. Les pauvres du pays sont devenus riches, tandis que les propriétaires n'ont plus rien. Celui qui n'avait pas une paire de bœufs possède des troupeaux ; celui qui n'avait pas un pain à lui devient propriétaire d'une grange, mais son grenier est approvisionné avec le bien d'un autre. Jusqu'au chauve qui n'usait jamais de pommade et qui possède aujourd'hui des jarres d'huile parfumée¹⁰⁰.

⁹³ M. Dessoudeix, *Chronique de l'Égypte ancienne : Les pharaons, leur règne, leurs contemporains*, Arles, Actes Sud, 2008, p. 365.

⁹⁴ D. Redford, *Akhenaten: The Heretic King*, Princeton, Princeton University Press, 1987, p. 214.

⁹⁵ Laboury, *Akhenaton : Néfertiti, El-Amarna...*, 2010, p. 49.

⁹⁶ C. Reeves (trad. de l'anglais), *Akhenaton et son Dieu : pharaon et faux prophète*, Paris, Editions Autrement, 2004, p. 189.

⁹⁷ Nozomu Kawai, « Ay versus Horemheb. The Political Situation in the Late Eighteenth Dynasty Revisited », *JEGH*, n° 2/3, 2010, p. 261-292.

⁹⁸ R. Paris « Révolutions de l'Égypte antique » <http://www.matierevolution.fr>, consulté le 24 septembre 2021.

⁹⁹ Sa dénomination officielle est Papyrus Leiden I 344 recto. Dans ses lamentations (on trouve aussi parfois dans certains ouvrages : Admonitions, Prophétie), Ipou-Our, un scribe, met en garde contre toute organisation sociale détournée de Maât ; c'est une longue déploration des malheurs du temps présent. Le trop long règne de Pépi II, souverain faible, a précipité le déclin de l'Ancien Empire. Les cadres de l'État sont peu à peu accaparés par une oligarchie qui va étouffer le système monarchique ; à cela s'ajoutent des forces d'opposition venues des classes les plus humbles : de larges couches populaires prétendent aux richesses et à la propriété, et engendrent à la fin de la VIe dynastie une révolution sociale Une nouvelle édition de ce papyrus a été publiée par Roland Enmarch : *The Dialogue of Ipuwer and the Lord of All*.

¹⁰⁰ S. Golenischeff, « Un ancien conte égyptien (papyrus de Saint-Pétersbourg) », *RdE* n°2, 1882, pp. 341-344

Les « Admonitions d'un vieux sage », Ipou-Our formulaient une dernière prophétie selon laquelle, « Un roi viendra du sud de Thèbes, qui s'appelle Ameni. Alors le droit reprendra sa place et l'injustice sera chassée dehors¹⁰¹ ». Des années après cette prophétie notamment à la mort d'Aménophis IV ou bien d'Akhenaton ; Toutankhaton (qui va devenir Toutankhamon) s'abandonnait pour céder à l'opinion générale. Amon triomphe désormais. Le retour à Thèbes était décidé. Toutankhamon s'exécutait et rendait le fameux Décret de l'an IV de son règne, que plus tard le granite de Karnak gardera pour l'éternité : « Je relève ce qui était ruiné parmi les monuments éternels ; j'écarte le mensonge loin des deux terres et je rétablis partout la vérité¹⁰² » y fera-t-il graver aussitôt après son retour. Mais Toutankhamon sentait naître autour de lui la sourde haine des prétendants au trône avant même qu'il y soit véritablement monté. Deux personnalités surgissaient alors : le favori Ay, que la grâce d'Aménophis IV avait été fait prince et « fils divin » puis Horemheb, général victorieux, le « grand parmi les grands », l'homme le plus populaire d'Égypte¹⁰³. Le grand Aménophis IV, dans un élan de gratitude envers l'homme de guerre qui venait de lui assurer l'empire de Syrie, l'avait nommé « chef des terres », administrateur des lois, prince héréditaire de tous les royaumes, commandant en chef d'armées et scribe royal¹⁰⁴. Inopportunistement, après une décennie sur le trône, Toutankhamon meurt sans enfant. Et dans l'entourage du jeune roi mort, deux personnalités de premier plan tiennent le pays au nom du pharaon et s'affrontent en silence. Le haut dignitaire Aÿ, aussi appelé It-Nedjer, le « Père Divin », occupait auprès de Toutankhamon une fonction de parrain, de tuteur et de régent. Il prenait des décisions politiques aux côtés d'Horemheb, que le roi avait nommé Iry-Pât « plein de noblesse », qualificatif qui désigne en fait l'héritier du trône¹⁰⁵.

Au regard des troubles relatifs au changement du clergé, à la congédie des prêtres d'Amon, la faim etc., les Égyptiens eux-mêmes commençaient à se détourner du dieu Aton qui les abandonne face aux marasmes du monothéisme d'Akhenaton¹⁰⁶. Ils se retournaient vers les dieux familiers de leur enfance auxquels il était si facile de confier leurs doléances et inquiétudes journalières par l'intermédiaire d'un clergé accessible à tous. L'argument proféré par les adeptes du culte d'Amon, était qu'il n'y avait pas d'affaires humaines pour lesquelles leur aide fût refusée. Sous l'égide religieuse d'Amon, chacun de ses dieux avait sa spécialité :

¹⁰¹ C. Lalouette, *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte. 2 : Mythes, contes et poésie*, Paris, Gallimard, 1984, p. 47.

¹⁰² M. Gabolde, « Aÿ, Toutankhamon et les martelages de la stèle de la Restauration de Karnak (CG 34183) », *Bulletin de la Société d'Égyptologie*, n° 11, 1987, pp. 37-61

¹⁰³ C. Jacq, *Horemheb, le retour de la lumière*, Paris, XO Éditions, 2019, p. 158

¹⁰⁴ M. Monica, *Horemheb général pharaon*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2001, p. 49.

¹⁰⁵ F. Saout (Le), « Nouveaux fragments au nom d'Horemheb », *Cahiers de Karnak*, vol.7, 1982, p. 13.

¹⁰⁶ G. Hart, *Egyptian Myths*, Texas, University of Texas Press, 1990, p. 47.

l'accouchement, la naissance, la maladie, la moisson, la pêche, la chasse. Ainsi, la révolution de -2.360 avait eu des suites qui avaient permis notamment au petit peuple d'accéder aux sites religieux, tendances qui avaient été exploitées ensuite par Thèbes en faveur de son dieu Amon. Pendant cette révolution, quelques nobles, qui exerçaient une autorité presque souveraine sur de grandes étendues du territoire égyptien, entre autres Kheti, le nomarque de Siout, n'avaient pu maintenir leur pouvoir dans leurs petits royaumes qu'en l'adaptant à une autre conception de gouvernement, notamment en continuant avec le culte d'Amon.

D'autres situations susceptibles de troubles sociaux s'étaient déroulées sous l'Ancien Empire. Alors que toutes les terres appartenaient à Pharaon, les paysans étaient liés à la terre et servaient le maître que Pharaon avait jugé bon de la donner. Ils vivaient misérablement groupés en équipe de cinq hommes en « mains », sous les ordres d'un *kherp* qui ramassait les produits de leurs travaux pour les nomarques¹⁰⁷. Taillables et corvéables à merci, ils peinaient durement dans les champs. Aucune échappée n'était ouverte à leur condition misérable. Leur seul espoir demeurait de servir sur les terres dont le Pharaon concédait la jouissance à de grands seigneurs par une charte qui mettait les paysans de ces domaines à l'abri de l'arbitraire en leur garantissant un sort meilleur¹⁰⁸. Pendant la révolution de -2360, les paysans se vengèrent cruellement ; la démagogie et la faim aidant, les biens royaux et princiers furent mis au pillage ; les propriétaires et les riches tenanciers furent massacrés et, sur les ruines amoncelées, les paysans, maîtres de la terre, reprirent leur dur labeur pour faire fructifier à leur profit l'héritage usurpé par la force. Le Nouvel Empire ne put que sanctionner cette situation de fait. Les « champs de Pharaons », les terres, furent légalement partagés par le vizir et ses agents ; les portions « *shedou* », égales et carrés, bornées par des stèles, furent réparties entre les familles de paysans qui les cultivaient¹⁰⁹. Les noms des champs et des cultivateurs furent inscrits sur un registre cadastral dans la « double maison du Trésor » et au grenier royal¹¹⁰. Les paysans étaient définitivement consacrés dans leurs droits de tenanciers héréditaires et libres de leurs cultures.

Au regard de ce qui précède, force est de constater que ces troubles internes étaient, au-delà des éléments exogènes, des facteurs qui avaient contribué à mettre de côté les rituels de

¹⁰⁷ B. Menu, « Le régime juridique des terres en Egypte pharaonique : Moyen Empire et Nouvel Empire », *Revue historique de droit français et étranger*, Vol. 49, n° 4, 1971, pp. 555-585

¹⁰⁸ M. García, « L'organisation sociale de l'agriculture pharaonique. Quelques cas d'étude », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n° 1(69e année), 2014 pp. 39-74.

¹⁰⁹ B. Menu, « Fondations et concessions royales de terres en Égypte ancienne », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 21, n°1, 1995. pp. 11-55.

¹¹⁰ V. Loret, « La Grande Inscription de Mes », *Zeitschrift für Ägyptische Sprache*, vol. 39. Leipzig, 1901, pp. 1-10.

rendu de justice à travers l'animal. Ceci peut s'expliquer par le fait que tous les faits et gestes chez les anciens Egyptiens étaient religieux. Ainsi par le basculement religieux qui avait imposé le monothéisme et la congédiions des prêtres avait contribué à dissuader les justiciables à faire appel à la justice de type oraculaire et ordalique. Cette dissuasion était également perceptible, en raison des exigences démesurées que certains prêtres faisaient aux demandeurs de justice. Il en était aussi de même du phénomène de charlatanisme qui sévisse dans le secteur des pratiques rituelles et de la justice en particulier qu'il convient de faire ressortir chez les *Ngoh ni Nsongo*.

2- Les problèmes de charlatanisme et d'exigences exorbitantes de la part des prêtres et devins chez les *Ngoh ni Nsongo*

En Afrique noire et chez les *Ngoh ni Nsongo*, les pratiques rituelles relatives au rendu de la justice sont pour la plupart, le fruit de l'héritage ancestral qu'il faut à chaque occasion entretenir et pérenniser chez les *Ngoh ni Nsongo*. Cependant, le désintérêt manifeste, accru et surtout témoigné aux « savoirs locaux » depuis la colonisation européenne chez les *Ngoh ni Nsongo* n'est pas restée sans répercussions¹¹¹. Si nul ne conteste le potentiel dont peuvent être porteurs ces « savoirs locaux » ; il n'en demeure pas moins que la pertinence de certaines pratiques qui auréolent ces savoirs ancestraux demandent à être questionnée en l'état actuel.

Suivant un rapport de comparaison entre les pratiques « coutumières » d'antan et celles de maintenant, force est de constater qu'aujourd'hui, ces pratiques sont en proie face aux intérêts égoïstes liés aux vellétés humaines et spécifiquement chez les prêtres, véritables dépositaires de ces savoirs. Chez une autre catégorie de « prêtre » que l'on préfère nommer charlatans, ces pratiques rituelles sont devenues des tremplins mercantilistes que sacerdotales pour eux¹¹². Le don gratuit de voyance et/ou de prédire devient par voie de conséquence, un véritable fonds de commerce pour ces derniers qui sont supposés être des intermédiaires circonstanciels entre les dieux, ancêtres, esprits et les Hommes en société. C'est sous ce postulat que l'on remarque que les pratiques rituelles sont devenues le terrain privilégié de l'imposture de certaines personnes qui trouvent en elle, un tremplin pour se faire de l'argent. Comme le précise notre informateur qui a requis l'anonymat¹¹³. Ces prêtres traditionnels d'un autre genre sont susceptibles de causer plus de torts qu'ils n'en résolvent le problème à eux soumis. Ils sont

¹¹¹ C. Mbah, « Le sacrifice de l'animal dans les sociétés Africaines précoloniales : le cas des Mbo à la lumière des égyptiens anciens », Mémoire de Master en Histoire, Université de Yaoundé 1, 2017, p. 5.

¹¹² Mbondi Essongue dit Mabezo, 54 ans, Planteur, Mouandja le 10 Juillet 2020

¹¹³ Entretien avec Anonyme, 82 ans, Notable, Ekanang le 20 mars 2020

pour cela, des responsables des fausses attributions, des calomnies de nature à briser la fibre de cohésion sociale si chère aux ancêtres *Ngoh ni Nsongo*. Ces imposteurs sont des faux marabouts, mieux des charlatans qui utilisent les poules de production industrielle, aussi précise-t-il.

Étymologiquement, le charlatanisme est un mot qui est emprunté à l'Italien « *charlatan*¹¹⁴ ». Celui-ci est issu du croisement de *cerretano*. « Habitant de *Cerreto* » (village de *Cerreto di Spoleto* dont les habitants vendaient des drogues sur les places publiques) et de *ciarlare* « bavarder, jaser¹¹⁵ ». Il désigne donc la manière d'être ou d'agir propre à un charlatan. Pratiquant du charlatanisme ou charlatan est une personne prétendant de manière frauduleuse ou par ignorance de disposer des compétences, connaissances et qualifications qu'elle ne possède pas.

Chez les *Ngoh ni Nsongo*, le prêtre de la justice doit exercer ses fonctions en tant que membre de la communauté qu'il sert. En effet, dans la coutume, il est une condition préalable que toute personne qui cherche à agir en qualité de « prêtre de la justice » doit tout d'abord prouver le bénévolat. Elle également démontrer qu'elle possède une vaste connaissance des traditions et pratiques locales de la communauté. C'est le cas du *Nkoum* de chaque village *Ngoh ni Nsongo*¹¹⁶. La connaissance des circonstances locales permet au « prêtre de la justice » de mieux comprendre le cadre de référence des parties au litige et de servir de médiateur en cas de litiges, en tenant compte des relations passées, présentes et futures au sein de la communauté¹¹⁷. Traditionnellement, les parties d'un litige ne sont pas considérées comme des unités uniques extirpées de leur contexte social, mais plutôt comme « faisant partie intégrante d'unités sociales plus grandes¹¹⁸ », telles que le village. Ainsi, pour que « le prêtre de la justice » qui baigne dans un paysage social complexe, opère ou bien se meuve sans compromission de son travail, celui-ci se place au croisement entre exigences morales, sociales et normes coutumières. De ce fait, son mandat est double. Il consiste à régler les litiges tout en préservant la cohésion sociale. Ces exigences ne président pas aux agissements du charlatan.

De façon générale, le charlatan pratique de l'imposture, ou un jeu de dupes envers autrui. Grâce à des trucages, des déformations des réalités rituelles ou des falsifications, celui-

¹¹⁴ O. Pianigiani, Dictionnaire étymologique italien, version scannée : A-N et M-Z, 1907, p. 48

¹¹⁵ F. Zambaldi, Dictionnaire étymologique italien, 1889, p. 451

¹¹⁶ H. Essoh-Ngomé, *Origine et civilisation du peuple Ngoh, source égypto-Nubienne des acquis ésotériques*, tome I, inédit 1999.

¹¹⁷ Entretien avec, Assoua Jennifer, 42 ans, Enseignant/Membre du Mouankoum Sanzo, Mélong le 15 Août 2020.

¹¹⁸ F. Akindès, « Le lien social en question dans une Afrique en mutation », in, J. Boulad-Ayoub et L. Bonneville, *Souverainetés en crise*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2003, pp. 379-403.

ci brandit l'approximatif en vue de gagner la confiance des demandeurs naïfs, généralement pour obtenir de l'argent ou tout autre avantage par des résultats douteux¹¹⁹. Ainsi son efficacité demeure non avérée comme cela pourrait être le cas dans le rendu de la justice traditionnelle en Afrique noire et en particulier chez les *Ngoh ni Nsongo*.

Il est vrai que le charlatanisme, la corruption sont des fléaux qui ont toujours existé depuis que les êtres humains ont commencé à s'organiser en société. C'est dire que la corruption existe dans toutes les sociétés et a toujours existé¹²⁰. Ce qui généralement diffère d'une société à une autre à une autre, c'est sa dimension, son intensité et plus important, la façon dont la société dans son ensemble, à travers ses coutumes, s'attaque à ces problèmes pour le réduire ou l'éliminer. Chez les *Ngoh ni Nsongo*, le charlatanisme dans les rites magico-religieux se conçoit comme une violation des devoirs de probité, de fidélité et de loyauté requis dans l'exercice d'une charge au détriment de l'usager¹²¹. Selon notre informateur, il y a eu des cas où le prêtre s'est fait corrompre afin de s'abstenir de faire son travail, au moyen d'offres, de promesses, de dons ou présents¹²². Notre informateur précise que certains prêtres justiciers, pour tromper la vigilance des justiciables au profit de celui qui l'aurait corrompu ; il écarte à dessein l'animal qui doit en principe être le canal entre les humains (qui demandent l'agissement) et les dieux (à qui l'on demande d'agir face à une demande à eux adressée).

Les initiations font partie de la vie quotidienne des populations africaines. Aussi, les pratiques rituelles en usage dans leur système judiciaire se transmettent-ils de générations en génération chez les *Ngoh ni Nsongo* en particulier. Cependant, avec la situation de crises et mutations sociales, politiques et culturelles que traversent certains pays post-indépendants ; ces transmissions se manifestent de nos jours par le paiement d'une certaine caution après des dépositaires qui en demandent souvent un trop¹²³. Cette situation se décline souvent par un manque d'intérêt pour les jeunes à s'intéresser aux coutumes naguère gratuites¹²⁴. Dans cette perspective, les savoirs locaux liées aux processus de rendue de justice s'effritent et tendant à disparaître à cause des velléités humaine manifestées par le mensonge, les demandes exorbitantes et la mise à l'écart des véritables matériaux rituels au rang desquels, les animaux.

¹¹⁹ N. Edelman, « Médecins et charlatans au XIXe siècle en France », *Les Tribunes de la santé, Presses de Sciences Po (P.F.N.S.P.)*, vol. 55, n° 2, 2017, pp. 21-27.

¹²⁰ E. Alt et I. Luc, *L'esprit de corruption*, éd. Le Bord de l'eau, 2012

¹²¹ Entretien avec Ekoumelong Daniel, 58 ans, Tradipraticien/planteur, Mbouroukou le 3 mars 2020.

¹²² Entretien avec Ekoum Tewal, 54 ans, Notable village Nyambang, Nyambang le 10 juillet 2020.

¹²³ R. Fardon, *Between God, the Dead and the Wild: Chamba Interpretations of Religion and Ritual*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1990, p. 42

¹²⁴ Essoh, *Origines et civilisation...*, 1999, p. 13.

Au regard de ce qui précède, il ressort que les faits et gestes endogènes et exogènes ont été d'une forte influence dans la mutation de la justice en Afrique noire en général, chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* en particulier. Dans certains cas, ces mutations se sont manifestées par le charlatanisme, l'imposition droit dit positif, les demandes exorbitantes à la demande de justice, la décrépitude des écoles d'initiations aux techniques coutumières de rendre de la justice et la mise à l'écart des animaux dans certains processus de justice. Nonobstant ces influences notoires et quelquefois nocives, la justice coutumière par l'animal chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo* a subsisté aux affres de ces pressions internes et externes quoiqu'avec des conséquences dont nous relèverons les manifestations dans la partie suivante.

II- MANIFESTATION DES MUTATIONS ET PERMANENCES DE LA JUSTICE PAR L'ANIMAL CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES NGOH NI NSONGO

La justice traditionnelle des anciens Egyptiens et des *Ngoh ni Nsongo* s'est vu changé à plusieurs égards. Sans véritablement revenir sur une sorte de domination de l'un ou l'autre type de justice ou sur les raisons du choix des animaux qui accompagnent les rituels de rendre de la justice, nous nous attèleront essentiellement à présenter, chez les *Kmtyw* et *Ngoh ni Nsongo*, les changements connus sur le plan structurel. Ceux-ci vont se rechercher sous l'angle de l'imposition du droit étranger qui ne reconnaît point l'usage des animaux dans ses procédures d'une part et qui n'est non plus rituelle d'autre part¹²⁵. D'où la désorganisation observée çà et là dans le système de justice « traditionnelle » et aussi de la naissance d'une justice à double valence à cause des influences réciproques des systèmes importés et les systèmes locaux chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*.

A- DES INFLUENCES RECIPROQUES ENTRE LES SYSTEMES JUDICIAIRES ENDOGENES ET ETRANGERS CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES NGOH NI NSONGO

Le rapprochement entre les anciens Egyptiens et les peuples étrangers « envahisseurs » venus d'Asie s'est manifestement décliné par l'assimilation culturelle plus ou moins achevée des allogènes. Cependant, les colonisateurs européens de la mission civilisatrice avaient plutôt

¹²⁵ M. Vittorio et M. RaynaL, « Justice traditionnelle - Justice moderne. Le devin, le juge, le sorcier », *Journal des africanistes*, 1996, tome 66, pp. 359-360.

procédé à l'acculturation des peuples « indigènes » d'Afrique noire en général¹²⁶ et des *Ngoh ni Nsongo* en particulier. La rencontre entre deux systèmes civilisationnels (étranger et local) a provoqué un rapport de forces qui se sont décliné par la domination fusionnelle de l'un ou de l'autre ; ou bien même encore par une hétérogénéité lorsque les force en présence étaient à égales valeurs¹²⁷. Les systèmes judiciaires des asiatiques chez les anciens Egyptiens et des colons européens en Afrique en général et les *Ngoh ni Nsongo* du Cameroun en particulier n'ont point dérogé à cette règle. C'est dans cette perspective que dans les systèmes judiciaires, nous allons relever les rapports assortis d'assimilation chez les anciens Egyptiens d'une part, et d'acculturation chez les *Ngoh ni Nsongo* d'autre part. Au demeurant, il conviendra aussi de reconnaître que l'acculturation ou bien l'assimilation n'avait pas toujours été totale. Elle avait créé pour cela, une cohabitation entre les deux systèmes judiciaires dont le rapport s'est manifestement décliné par la complémentarité dans le rendu de la justice dont il faut faire ressortir la substance chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*.

1- L'adoption du système judiciaire des *Kmtw* par les « rois pasteurs » d'Asie : une assimilation volontaire

Il est fréquent de penser que l'arrivée des Asiatiques en Égypte antique a eu lieu lors de la Deuxième Période Intermédiaire (1650-1550 av. J-C.) particulièrement durant l'invasion Hyksôs. L'immigration asiatique débute durant la période prédynastique, pour ensuite devenir plus soutenue lors du Moyen Empire (2000-1700 av. J-C.). La raison principale de cette augmentation du flux migratoire était due au commerce florissant entre l'époque préhistorique et le Moyen Empire. Cette situation explique en partie alors les nouvelles vagues d'immigrants dont les unes ont profité de la faiblesse royale pour s'accaparer du pouvoir pendant la Première Période Intermédiaire et la Deuxième Période Intermédiaire¹²⁸.

Pendant qu'ils s'étaient accaparés du pouvoir, les peuples asiatiques s'assimilaient bien à la culture égyptienne. Les Hyksôs singulièrement adoptèrent la titulature des pharaons. Ils utilisent une administration fondée sur l'écriture et les scribes. Leur art s'inspire de celui du Moyen Empire égyptien. Le dieu Seth, dont le culte est très important dans le delta, divinité considérée comme le maître des déserts et de l'étranger devient une des principales divinités

¹²⁶ L. Diakhaté, « Le Processus d'acculturation en Afrique Noire et ses rapports avec la Négritude » *Présence Africaine*, Vol.4, n° LVI, 1965, pp. 68 à 81.

¹²⁷ S. Huntington, *Le Choc des civilisations*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1997.

¹²⁸ M. Bietak, « From where came the Hyksos and where did they go? », in, M. Marée (éd), *The second Intermediate Period (Thirteenth-Seventeenth Dynasties) Current research, future prospects*, Louvain, Peters Publishers & Department of Oriental Studies, 2010, p.164.

des Hyksôs¹²⁹. Par contre, ils avaient introduit le métier à tisser vertical, l'usage du bronze en Egypte. Excellents guerriers ils ont converti les Égyptiens à l'utilisation du char de guerre tiré par des chevaux¹³⁰. Ils font connaître l'arc composite, différents types de sabres et de poignards. Le casque de métal apparaît. Ils apportent une amélioration à l'arc classique. Toutes ces innovations s'étaient retournées contre eux lors de la reconquête de l'Égypte antique par les rois originaires de Thèbes¹³¹.

Quoique la mémoire collective des anciens Egyptiens ait véhiculé l'idée selon laquelle les Hyksos auraient tenté de supprimer la culture égyptienne ancienne. Il ressort de l'Étude de la Deuxième Période Intermédiaire que les Hyksos semblent avoir très bien assimilé la culture égyptienne et l'ont associée à la leur. Sur le plan religieux, ils vénéraient les dieux égyptiens anciens aussi bien que les leurs¹³². Comme en témoignent l'importance et l'assimilation du dieu Seth au dieu Baal¹³³, Seth fut d'ailleurs un dieu très important pour les Hyksos¹³⁴. Il est possible d'identifier Baal comme étant le dieu fusionné au dieu Seth, étant donné que Baal sera plus tard identifié grâce à l'animal séthien¹³⁵. Seth fut particulièrement adoré par Apophis, roi Hyksos de la XVe dynastie (1650 à 1550 av. J.-C.). Cette vénération est confirmée par une table d'offrandes construite sous son règne dédiée à Seth. De plus, dans l'histoire de Séqénerê et Apophis dans le Papyrus Sallier I¹³⁶, il est mentionné ceci :

The king Apophis-life prosperity, health, made him Seth as Lord, and he would not serve any god who was in the land except Seth. And he built a temple of good and eternal work beside the House of King Apophis-life prosperity, health and he appeared every day to have sacrifices made...daily to Seth¹³⁷.

¹²⁹ S. Morenz, *Egyptian Religion*, New York, Cornell University Press, 1973, p.238.

¹³⁰ M. Bietak, « Egypt and the Levant », in, T. Wilkinson (éd.), *The Egyptian World*, Londres, Routledge, 2010, p.422

¹³¹ F. Debono, *Le temps des pyramides : De la Préhistoire aux Hyksôs (1560 av. J.-C.)*, vol. I, Paris, Gallimard, 2006.

¹³² J. Seters, *The Hyksos, A New Investigation*, New Haven, Yale University Press, 1967, p.173.

¹³³ Baal est un dieu chez les peuples asiatiques du Levant, surtout vénéré durant l'Âge du Bronze (3000-1200 av. J.-C.) et l'Âge de Fer (1200-550 av. J.-C.). Son domaine est le mont Saphon, il a pour sœur et compagne Anat, déesse de la guerre et de l'amour, qui est toute aussi combative que lui et lui vient souvent en aide. On considère la mort et la résurrection de Baal comme étant étroitement reliées avec les saisons, assurant ainsi l'ordre dans le monde. Il est notamment un dieu guerrier et cet aspect est surtout mis de l'avant dans divers textes mythiques, dont le « Cycle de Baal ». Dans ces mythes, Baal défait son opposant Yam, la divinité des rivières, des mers et des lacs et acquiert par le fait même son titre de roi. Dans la mythologie cananéenne, Baal assure également le renouveau de la nature par sa lutte constante avec Môt, le dieu de la mort et de la sécheresse, en plus d'entretenir d'étroites relations avec les hommes. Cf. L. Eythian « A Fresh Look at the Baal-Zaphon Steel », *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 100, 2014, p. 293.

¹³⁴ N. Allon, « Seth is Baal: evidence from the Egyptian script », *Agypten und Levante*, 2007, Vol. 17, p. 19.

¹³⁵ H. Velde (Te), *Seth, God of Confusion: A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion*, Leiden, Brill, 1977

¹³⁶ Le papyrus Sallier est écrit durant le Nouvel Empire, au courant de la XVIIIe dynastie, mais il relate des événements qui eurent lieu durant la période Hyksôs.

¹³⁷ Morenz, *Egyptian Religion...*, pp.171-172.

Cet extrait démontre l'importance accordée à Seth par le roi Hyksôs. Bien qu'il soit improbable qu'Apophis arrête d'honorer les autres dieux, Seth demeure le patron dynastique. Toujours selon le Papyrus Sallier I, Apophis n'a pas été le seul roi Hyksôs à adorer principalement Seth. En effet, « un autre roi Hyksos, résidant aussi à Avaris, sommat un prédécesseur de Kamosé de deviner une énigme ou de reconnaître la primauté du dieu Seth¹³⁸.

Les Hyksôs avaient décidé d'intégrer et d'accorder une grande importance à Seth dans le but de légitimer leur règne. Bien que son culte n'ait jamais été aussi proéminent que sous les Hyksôs, Seth est une des divinités primordiales de l'Égypte. Il joue dans le dogme monarchique un rôle essentiel, celui de l'union des Deux Terres. En effet, Seth et Horus (l'Ancien) procèdent au rite dit du *Sema-Tawy*, où les dieux liens ensemble, le roseau et le papyrus autour du hiéroglyphe du cœur, symbolisant alors l'union du pays sous l'égide de Pharaon. Par conséquent, en faisant du dieu reconnu comme élément essentiel au pouvoir, le dieu protecteur de leur dynastie, les Hyksôs recherchaient un moyen incontestable de l'expression de leur légitimité¹³⁹. Le choix de Seth comme dieu dynastique pourrait également reposer sur le désir de garder une certaine continuité. Comme mentionné plus tôt, Seth a été vénéré par les peuples asiatiques bien avant la montée au pouvoir des Hyksôs. Ce culte est surtout présent dans la ville d'Avaris, où il est le dieu local. En choisissant Avaris comme capital, les Hyksôs ont décidé d'adopter le culte existant du dieu principal de la ville. Cette affirmation est d'ailleurs renforcée par le fait que les rois de la XVe dynastie (1650 à 1550 av. J.-C.) ne semblent pas avoir tenté d'imposer le culte de Seth aux autres villes sous leur domination¹⁴⁰.

Les assimilations étaient visiblement les mêmes dans l'organisation de la justice ou du système judiciaire égyptien. Cependant, l'on a mentionné plus haut que l'organisation de la justice était fonction de l'organisation administrative. Etant donné que les rois pasteurs de la Première Période Intermédiaire et de la Seconde Période Intermédiaire avaient opté de reconduire la structure administrative des dynasties qui les avaient précédés, il ressort tout de même que le système judiciaire n'avait pas subi de modification. En réalité, la division du pays en deux zones d'influences avait cependant bouleversé l'administration territoriale et partant, la structure judiciaire. Au regard de cette désorganisation issue de la prise du pouvoir par les

¹³⁸ P. Montet, « La stèle du roi Kamose », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 100, n° 3, 1956, p. 114.

¹³⁹ Seters, *The Hyksos, A New ...*, 1967, p.103.

¹⁴⁰ Ryholt, *The political situation ...*, 1997, 463p.

étrangers et nonobstant l'immutabilité de la structure judiciaire égyptienne, le système de droit coutumier était de plus en plus recherché en raison de son jugement expéditif et sans appel.

2- L'imposition du « droit positif » par le colon européen chez les *Ngoh ni Nsongo* : Un impérialisme culturel de la mission civilisatrice

L'idéologie de la mission civilisatrice en Afrique noire prend sa source dans le mythe du blanc civilisateur. L'infériorité et la primitivité hardi du nègre en avait légitimé ledit projet civilisateur¹⁴¹. Celui-ci s'était déployé à travers les structures et instances sociétales notamment l'administration coloniale, la religion missionnaire et un projet éducatif d'assimilation. Pour ce faire, les instances ont mis sur pied, un système d'idées, de croyances, et un ensemble structuré d'images, de représentations, de mythes qui déterminent et imposent certains types de comportements de pratiques pour justifier l'entreprise de l'homme blanc dans sa conquête du continent noir¹⁴². C'est ce que Kusum Aggarwal, cité par Bernard Mouralis appelle « messianisme salvateur¹⁴³ ». Celui-ci devient l'alibi d'une domination de l'homme par l'homme, de l'entreprise d'hégémonie et de civilisation de l'Occident. C'est tout simplement l'impérialisme culturel pour reprendre Edward Said¹⁴⁴.

Le système judiciaire n'a pas été épargné de ce phénomène de domination. Dans cette perspective, le colon a su imposer ses conceptions et ses formes de jugements afin de prescrire la façon de rendre la justice dans un contexte culturel de dissemblances référentielles. Au temps de la colonisation chez les peuples « indigènes » du Cameroun en général et les *Ngoh ni Nsongo* en particulier, le phénomène de domination s'est exprimé par l'abandon du système judiciaire dit traditionnel pour s'accommoder à celui du colon¹⁴⁵. Dans une telle circonstance, l'on ne cherche plus à être soi-même. Il y a donc une fuite de la réalité de soi. Être comme l'autre si on ne peut pas devenir lui, tel était l'idéal ou la pensée qui ne cessait de hanter en ce temps-là, les esprits des minorités sous le joug du colonisateur à la peur de s'assujettir aux supplices corporels et des travaux forcés. C'est dans cette optique que le système judiciaire africain fut sclérosé et marginalisé. Ses valeurs essentielles étaient à priori escamotées et taxées d'impureté, du mysticisme, d'obscurantisme¹⁴⁶. Ainsi dépourvu de son identité au fil du temps, le système

¹⁴¹ M. Delafosse, *Les civilisations disparues, Les civilisations négro-africaines*, Paris, Librairie Stock, 1920, p. 19

¹⁴² A. Demaison, *La vie des Noirs d'Afrique*, Paris, Bourrelie, 1936, p. 26.

¹⁴³ Bernard Mouralis, Aggarwal, *Kusum-Amadou Hampâté Bâ et l'africanisme. De la recherche anthropologique à l'exercice de la fonction auctoriale*, Paris, L'Harmattan, 1999, p.29.

¹⁴⁴ W. Said, *Culture et impérialisme*, Paris, Fayard, 2000, p. 34

¹⁴⁵ H. Essoh, *Origine et civilisation du peuple Ngoh, source égypto-Nubienne des acquis ésotériques*, tome I, inédit 1999.

¹⁴⁶ B. Badie, *L'Etat importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard, 1995, p.23.

judiciaire était tombé en crise d'orientation car les jeunes africains ne lui font plus confiance parce qu'elle n'apporte plus des solutions à leurs problèmes. Par conséquent, la prétendue mission civilisatrice n'était qu'une forme d'étouffement, un processus de déracinement et d'étranglement des peuples noirs¹⁴⁷ à travers les instruments coercitifs comme le code de l'indigénat.

L'imposition à proprement dit du système du « droit positif » ou étranger en Afrique subsaharienne en général, au Cameroun, chez les *Ngoh ni Nsongo* en particulier est séculaire. Dans les Empires coloniaux, elle commence avec l'introduction du code de l'indigénat. Il faut noter que, le Code de l'indigénat fut adopté le 28 juin 1881 et entériné par les puissances coloniales dont les Britanniques, les Portugais, les Hollandais, etc.¹⁴⁸. C'est en 1887 que le gouvernement français l'imposa à l'ensemble de ses « colonies »¹⁴⁹. En général, ce code assujettissait les autochtones et les travailleurs immigrés aux travaux forcés, à l'interdiction de circuler la nuit, aux réquisitions, aux impôts de capitation (taxes) sur les réserves et à un ensemble d'autres mesures tout aussi dégradantes¹⁵⁰. Il s'agissait d'un recueil de mesures discrétionnaires destinées à faire régner le « bon ordre colonial ¹⁵¹», celui-ci étant basé sur l'institutionnalisation de la justice. Ce code fut sans cesse « amélioré » de façon à adapter les intérêts des colons aux « réalités du pays ». Le Code de l'indigénat distinguait deux catégories de citoyens : les citoyens français (de souche métropolitaine) et les sujets français, c'est-à-dire les Africains noirs, les Malgaches, les Algériens, les Antillais, les Mélanésien, etc., ainsi que les travailleurs immigrés. Le Code de l'indigénat était assorti de toutes sortes d'interdictions dont les délits étaient passibles d'emprisonnement ou de déportation. Ce système d'inégalité sociale et juridique perdura jusqu'en 1946, soit plusieurs années après que les accords de Genève (le 23 avril 1938) eurent interdit toute forme de travaux forcés¹⁵².

L'idéologie de domination était par la suite maintenue par la politique d'acculturation sous le postulat de la mission civilisatrice via l'école et l'église¹⁵³. Les programmes scolaires

¹⁴⁷ P. Leymarie, « L'ouest africain rongé par ses abcès », *Le Monde diplomatique*, 26 Janvier, 1996, P. 26

¹⁴⁸ I. Merle, « L'Etat français, le droit et la violence coloniale : le régime de l'indigénat », in A. Chatriot et D. Gosewinkel, *Les figures de l'État en Allemagne et en France, 1870-1945*, Munich, Oldenbourg, p. 100-138.

¹⁴⁹ L. Manière « Le Code de l'indigénat en Afrique occidentale française et son application : le cas du Dahomey (1887-1946) », Thèse de Doctorat Ph. D en Histoire, Université de Paris 7, 2007, p. 245.

¹⁵⁰ R. Pommier, « Le régime de l'indigénat en Indo-Chine », Thèse de doctorat de droit, Paris, Michalon, 1907, p. 35

¹⁵¹ E. Nganga, « Aperçu de l'organisation du régime de l'indigénat dans les colonies françaises », Mémoire de Maîtrise en Droit, Université de Montpellier, 1987, p. 32.

¹⁵² E. Saada, « Citoyens et sujets de l'empire français, les usages du droit en situation coloniale », *Genèse*, n°53, 2003, p. 4-24

¹⁵³ L. Kinkupu, *Dogme et inculturation en Afrique ; perspective d'une théologie de l'invention*, Paris, Karthala, 2003, p. 21.

apprennent aux indigènes, le mode de vie occidental et le droit de la tutelle coloniale. Au Cameroun, dans le contexte colonial d'application du droit européen dans un univers où il existait déjà un droit traditionnel ou encore coutumier non écrit ; il naissait quelques parfois un conflit que le législateur colonial a voulu résoudre par limitation du champ du droit coutumier en la faveur du droit positif.

Au Cameroun occidental, compte tenu du système d'administration indirecte appliqué par les Britanniques, l'essentiel des compétences était laissé aux structures traditionnelles. La compétence des *customary courts* était par conséquent entendue. Ces juridictions traditionnelles connaissaient des affaires touchant aux terres soumises à la propriété et aux règles de dispositions coutumières, aux testaments, aux mariages coutumiers, au statut de la famille et à la tutelle¹⁵⁴. Dans ces matières, elles avaient une compétence exclusive en premier ressort. La *Magistrate's Court* et la *High Court* qui étaient des juridictions modernes de type anglais n'avaient en effet aucune compétence en ces matières en premier ressort, sauf dans le cas où l'administrateur les saisissait selon les dispositions du chapitre 142 de la *Customary Court Ordinance*¹⁵⁵.

Ces juridictions traditionnelles avaient par ailleurs une compétence variable en matière répressive. Celle-ci était définie par le texte créant les juridictions. En revanche, au Cameroun oriental sous domination française, eu égard à la politique d'assimilation pratiquée, l'évolution s'était réalisée au détriment du droit coutumier. Dans un premier temps, en effet, le décret du 31 juillet 1927 créant les tribunaux indigènes au Cameroun disposait en son article 51 qu'« en matière civile et commerciale, les juridictions indigènes appliquent exclusivement la coutume des parties ». Ce texte, en maintenant en vigueur le droit traditionnel, semblait ne lui assigner comme domaine de compétence que les matières civiles et commerciales. En fait, il n'en était rien. La compétence de ces juridictions était presque générale et s'étendait également aux matières répressives de moindre importance¹⁵⁶. Mais dans sa volonté d'imposer le droit écrit, le législateur colonial était constamment intervenu, soit pour « corriger » le droit coutumier, soit pour restreindre son domaine d'application. Quant au texte abrogatif, l'exemple type est le décret du 30 avril 1946 qui va supprimer purement et simplement l'application du droit pénal indigène pour le remplacer par le droit pénal français.

¹⁵⁴ Gwanmessia, « The customary courts... », 1968, p. 47.

¹⁵⁵ Ibid.,

¹⁵⁶ Bokalli, « La coutume, source... », 1997, p. 48.

L'on doit également signaler l'important rôle joué par la jurisprudence pour restreindre le domaine du droit coutumier. En effet, les juridictions coutumières à cette époque étaient présidées et contrôlées par des magistrats européens. Ceux-ci ont naturellement secrété une jurisprudence qui a considérablement restreint le domaine du droit traditionnel. « Il est fort difficile à un juge européen, reconnaissant le professeur Solus, de se défaire complètement et de s'abstraire absolument de l'esprit et des principes de la loi métropolitaine selon lesquels il a été formé et éduqué. Il aura une tendance naturelle à y faire appel ¹⁵⁷ ». C'est donc un droit traditionnel avec un domaine d'application variable, tantôt large (comme au Cameroun occidental), tantôt considérablement amputé (comme au Cameroun oriental¹⁵⁸) qu'hériterà le législateur national au moment où le pays accède à la souveraineté internationale, mais surtout à l'unité nationale.

La première réforme importante dans le domaine de la justice traditionnelle après l'indépendance date de 1969. En effet le décret n°69/DF/544 du 19 décembre 1969 fixant l'organisation judiciaire et la procédure devant les juridictions traditionnelles au Cameroun oriental reconduisait pratiquement les deux juridictions existantes : les tribunaux de premier degré et les tribunaux coutumiers. Le tribunal de premier degré a une compétence territoriale qui s'étend à l'arrondissement ou au district. Il est présidé par le sous-préfet ou le chef de district, assisté de deux assesseurs de la coutume des parties à voix délibérative, choisis sur une liste de six notables désignés par le ministre de la Justice sur proposition conjointe du Président du tribunal de première instance et du préfet. Le tribunal de premier degré connaît des procédures relatives à l'état des personnes, à l'état civil, au mariage, au divorce, à la filiation, aux successions et aux droits réels immobiliers et des demandes connexes¹⁵⁹. Il exerce également les attributions du tribunal coutumier dans les parties de leur ressort qui en sont dépourvues.

S'agissant des tribunaux coutumiers, ils sont généralement institués au niveau des collectivités traditionnelles : tribus, groupements ou villages. Le tribunal coutumier est présidé par un notable désigné par le ministre de la Justice, assisté dans les mêmes conditions que pour les tribunaux de premier degré, de deux assesseurs de la coutume des parties avec voix délibérative. Le tribunal coutumier connaît des différends d'ordre patrimonial, et notamment des demandes en recouvrement des créances civiles et commerciales, des demandes en

¹⁵⁷ F. Gonidec, *Les droits africains*, Paris, LGDJ, 1968, p. 235

¹⁵⁸ J. Pannier, « Les sources du droit au Cameroun Oriental », *Annales de la Faculté de Droit du Cameroun*, n° 3, 1972, p. 112

¹⁵⁹ S. Meloné, « Régimes matrimoniaux et droits fonciers en Afrique », *Penant, Revue de droit des pays d'Afrique*, Vol. 81, n°732, avril-mai- juin 1971, p. 141-161.

réparation de dommages matériels et corporels et des litiges relatifs aux contrats. Le partage de compétence matérielle entre les tribunaux du premier degré et les tribunaux coutumiers est d'ordre public¹⁶⁰. Ces tribunaux de droit traditionnel ne statuent qu'en premier ressort.

Par ailleurs, il était observé une régression du système de droit traditionnel dans la partie francophone. En effet, même si les matières de droit traditionnel pouvaient être dévolues aux juridictions suprêmes, l'on note l'absence des assesseurs dans ces juridictions. Alors que dans la partie anglophone du Cameroun, le législateur en 1979 tient compte du caractère traditionnel du procès en prenant des dispositions de représentation coutumière. Cette défiance à l'endroit du droit traditionnel était confortée par la jurisprudence. Il était jugé que la coutume constitue un simple fait « dont la constatation appartient au seul juge de fond et à laquelle la cour suprême ne saurait contredire, dès lors qu'elle n'est pas contraire à l'ordre public, ni aux principes généraux du droit¹⁶¹ ». Bien plus, la justice va établir la place du droit traditionnel par la subordination au droit écrit. Elle jugeait à cet effet que dans les matières où il a été légiféré, la loi l'emporte sur la coutume¹⁶². Cet arrêt marquera une empreinte forte dans le droit camerounais car il pose explicitement la suprématie du droit écrit sur le droit coutumier. Au demeurant, l'on peut dire que la colonisation a provoqué une acculturation dont les effets se sont prolongés après les indépendances. Pour la résolution de ce conflit, la Cour suprême a posé dès le départ le principe de la suprématie du droit écrit sur le droit coutumier. Elle décide en effet dans un de ses arrêts que « dans les matières où il a été légiféré, la loi l'emporte sur la coutume¹⁶³ ». Nonobstant, cette imposition du droit positif au détriment du droit traditionnel, ce, au postulat de la primauté des lois législatives ; le droit coutumier et le droit positif entretiennent dans les pratiques judiciaires, des rapports de complémentarité qu'il convient de faire ressortir dans la partie suivante.

¹⁶⁰ Meloné, « Du bon usage... », 1986, p. 5

¹⁶¹ Bokalli, « La coutume, source... », 1997, p. 56.

¹⁶² S. Melone, « Les juridictions mixtes de droit écrit et de droit coutumier dans les pays en voie de développement. Du bon usage du pluralisme judiciaire en Afrique : l'exemple du Cameroun », *Revue internationale de droit comparé*. Vol. 38 n°2, Avril-juin 1986. Études de droit contemporain. Contributions françaises au 12e Congrès international de droit comparé (Sydney-Melbourne, 18-26 août 1986) pp. 327-346 ; En ligne https://www.persee.fr/doc/ridc_0035-3337_1986_num_38_2_2420, consulté le 25 Mai 2021.

¹⁶³ Bokalli, « La coutume, source... », 1997, p. 46.

**B- PERMANENCES DE DE LA PRESENCE ANIMAUX DANS LE RENDU
DE LA JUSTICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES *NGOH NI
NSONGO* : ENTRE DROIT ETRANGER ET DROIT COUTUMIER**

Tout aspect de la vie humaine a toujours besoin de se parfaire dans sa globalité. De ce fait, la justice égyptienne ancienne et *Ngoh ni Nsongo* ou encore le droit positif a souvent eu recours aux apports exogènes pour se faire valoir dans chaque contexte lié à son époque. Dans cette perspective, les Etats modernes depuis l'antiquité, notamment l'Égypte pharaonique et l'Etat du Cameroun se sont toujours attelé d'allier la souveraineté de l'Etat en tenant compte des spécificités des différentes communautés humaines qui constituent ledit Etat afin de faire régner la paix sociale¹⁶⁴. La logique qui préside à la nomination des assesseurs parfois issus de la notabilité villageoise dans les tribunaux modernes en tire son fondement. Aussi, le renvoi des affaires sans suites devant les tribunaux de types coutumiers est l'un des postulats qui explique en filigrane, le choix du législateur camerounais à reconnaître le droit coutumier dans le système judiciaire, quoique ne l'ayant pas véritablement encadré par des textes significatifs. Ainsi, les procédures de justice des différentes communautés villageoises deviennent alors de véritables tremplins qui complètent effectivement le rendu de la justice de « droit positif » pour devenir au demeurant une justice recherchée en cas de *deadlock* juridique en contexte Egyptien ancien, camerounais et *Ngoh ni Nsongo* en particulier.

**1- De la double valence du système judiciaire en Egypte antique et chez les
Ngoh ni nsongo (au Cameroun)**

Précisons que dans l'Égypte antique, les grands procès intentés contre ceux qui mettaient en danger la sécurité de l'État étaient placés sous la jurisprudence de Pharaon, qui en délégait à son vizir, le premier magistrat et à ses assesseurs afin de rendre la justice par *Maât* et en son nom. Mais quand il s'agissait de délits mineurs qui ne menaçaient pas véritablement la paix civile, la justice était, dans ce cadre, rendue par les magistrats locaux. Ce sont les « préposés aux querelles », les représentants de la communauté des lieux où l'infraction a été commise.

Ces derniers dans le village de Deir-el-Medineh étaient les  *jwrw* (irourou) ou vieillards ; les  *ny neset khentet* « ceux qui occupent une place

¹⁶⁴ A. Mbeyap, « Le droit à la justice au Cameroun (à l'origine de l'accélération de la modernisation du code pénal camerounais) », DEA Droits de la personne et de la démocratie, Université d'ABOMEY-CALAVI, 2005.

prééminente » de la cour de justice *Seru*¹⁶⁵. Ces tribunaux réglaient généralement les problèmes sans avoir recours aux fonctionnaires de l'État pharaonique. Chez les *Ngoh ni Nsongo* du Cameroun, ce sont les doyens ou les *san mwe'eh* dans le cadre de famille ou bien *san mbo'oh* dans le cadre clanique¹⁶⁶.

Il ressort que le système judiciaire des sociétés africaines en général, égyptienne ancienne et *Ngoh ni Nsongo* est formé de pratiques coutumières et des principes de la loi. Alors que l'Etat tente de régir la société dans son ensemble avec des lois d'origine exogène et accessibles à quelques-uns ; le corps social des communautés villageoises qui se trouve sous l'emprise de diverses traditions endogènes qui font autorité, est quelquefois contraint à utiliser les procédés traditionnels pour rendre justice. Cette spécificité est qualifiée de « pluralisme juridique ». Celui-ci signifie que l'individu n'est pas régi par un droit unique ; celui de l'Etat. Il est également pris dans des réseaux normatifs des Etats « modernes » qui régulent les rapports sociaux. Cet enchevêtrement juridique observable chez les anciens Egyptiens, les communautés villageoises camerounaises et chez les *Ngoh ni Nsongo* en particulier a amené Guy Kouassigan à intituler son ouvrage : « Quelle est ma loi ? ¹⁶⁷ ». L'auteur y montre les difficultés dans lesquelles se trouvent aussi bien les populations que les législateurs africains à se positionner par rapport aux droits traditionnels d'une part, puis au droit étatique d'autre part. Cette analyse de Guy Kouassigan qui date des années 70, soit de la première décennie après l'accession aux indépendances politiques de la plupart des pays africains, reste d'actualité malgré quelques tentatives de « modernisation » des systèmes judiciaires au Cameroun en particulier¹⁶⁸.

Les gouvernants, les législateurs et les juristes africains conscients de ce pluralisme juridique deux décennies après cette cohabitation entre les « traditions » et la « modernité », organisèrent un colloque tenu à Paris en 1980, pour faire le point sur la situation. Lors de ce colloque, il a fallu examiner les différentes « dynamiques » inhérentes au processus juridique en Afrique et voir les « finalités¹⁶⁹ » qui lui sont assignées. Par de-là la diversité des options idéologiques des pays, les textes proposés pendant le colloque font ressortir deux grandes tendances. La première est celle qui s'est voulue résolument moderniste. Elle accorde peu

¹⁶⁵ C. Cardoso. « Les communautés villageoises dans l'Égypte ancienne », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 12, 1986, pp. 9-31, URL, www.persee.fr/doc/dha_0755-7256_1986_num_12_1_1706, consulté le 20 octobre 2020

¹⁶⁶ Entretien avec Essoua Emile, 52 ans, planteur/ devin, Mboabi, le 12 Août 2020.

¹⁶⁷ G. Kouassigan, *Quelle est ma loi ? Tradition et modernisme dans le Droit privé de la famille en Afrique francophone*, Paris, Pédonne, 1974.

¹⁶⁸ P-E, Kenfack, « La gestion de la pluralité des systèmes juridiques par les États d'Afrique noire : les enseignements de l'expérience camerounaise », *Cahiers de la recherche sur les droits fondamentaux*, n° 7, 2009, pp.153-160.

¹⁶⁹ G. Conac, *Dynamiques et finalités des Droits africains*, Paris, Economica, 1980.

d'importance aux traditions afin de réaffirmer le rôle prépondérant de l'Etat dans l'élaboration du Droit. La seconde tendance, majoritaire, a révélé que le législateur, soucieux de l'adéquation entre la loi et les réalités sociocommunautaires a su prendre en compte certaines normes traditionnelles qu'il a introduites dans le droit positif. Néanmoins, dans les deux cas, la finalité principale assignée au Droit est de voir en celui-ci un instrument au service du développement socio-économique. Et dans l'une ou l'autre des positions, un problème de taille reste posé : dans les faits, quelle est la nature exacte des rapports entre le droit écrit, d'un côté, et de l'autre, les droits traditionnels ? A cette question, Gérard Conac donne une réponse judicieuse quand il souligne :

En Afrique noire, les systèmes juridiques restent très souvent pluralistes, les droits y sont moins ordonnés que rivaux. Les contradictions qui les opposent, n'empêchent pas les interférences. Les relations qu'ils entretiennent dans les réalités quotidiennes s'établissent en fonction de leur vitalité respective plus encore que selon les critères officiels de la légalité. L'impérialisme des droits modernes se heurte à la résistance et à l'enracinement des droits traditionnels au point qu'il peut y avoir phagocytose, neutralisation, voire rejet¹⁷⁰.

Cette méfiance des populations vis-à-vis du droit moderne ne s'explique pas seulement par son caractère exogène. Elle procède également des modalités de sa mise en application avec la nomination des assesseurs issues de la notabilité coutumière dans les « tribunaux modernes » du Cameroun par exemple¹⁷¹. Le rôle des assesseurs est d'assister le magistrat présidant l'audience à la prise des décisions qui soient adéquats au contexte socio-anthropologique de la personne en conflit avec la loi. Ainsi, il ne peut être juge, mais apporter une voix consultative à la décision¹⁷².

En Egypte pharaonique, les tribunaux qui jugeaient par une sorte de lois (lois du pharaon) étaient les *quenbet our*, *quenbet*, et le *djadjat*. Y étaient juges, des administrateurs-juges nommés par pharaon dont certains aspects relatifs aux coutumes de leurs lieux d'affectation échappaient. Cependant, dans les communautés villageoises égyptiennes, quand les délits étaient commis, les *seru* de chaque communauté les géraient en dehors des lois pharaoniques¹⁷³. Ils usaient des mécanismes judiciaires qui relevaient de leurs coutumes et en conformité avec *Maât*. Dans le village de Dier el Medineh, la communauté possédait pourtant un tribunal interne et pouvait, en dernier recours, porter ses affaires auprès du vizir. Mais

¹⁷⁰ G. Conac, *Introduction à Dynamiques et finalités des droits africains*, Paris, Editions Eco- nomica, 1979, p. 5

¹⁷¹ P-E Kenfack, « Doctrine et création du droit privé au Cameroun », *Revue de la recherche juridique. Droit prospectif*, n° 4, 2005, pp. 24-55.

¹⁷² M. Kamto, « Une justice entre tradition et modernité », J. du Bois de Gaudusson et G. Conac (dir.), *La justice en Afrique, Afrique contemporaine*, n° 156, 1990, p. 57

¹⁷³ O. Beauregard, « La justice et les tribunaux dans l'ancienne Egypte », *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, IV^e Série, Tome 1, 1890. pp. 716-735.

l'oracle a pu être préféré¹⁷⁴ à une administration trop lente, trop lointaine ou trop importante pour régler des problèmes de voisinage¹⁷⁵. On peut également envisager le cas d'une procédure judiciaire payante là où la consultation oraculaire ne suppose que le paiement d'un scribe¹⁷⁶. Coutume moins chère, plus rapide, avec une réponse immédiate et qui, de plus permet dans certains cas de garder l'anonymat¹⁷⁷, l'oracle avait tout pour séduire la population des villageois qui, sans être dans la misère, n'était pas non plus immensément riche.

La pratique de la justice par l'oracle était également propre aux *Ngoh ni Nsongo* qui jugent habituellement certaines procédures de droit positif incapable de trancher certains problèmes de justice. C'est le cas des embarras liées aux problèmes de sorcellerie¹⁷⁸ dont les procédures pour rendre la justice sollicitent communément la prise en compte des procédés divinatoires, oraculaires et ordaliques qui se révèlent absolument hors du registre du droit dit positif. La prise de distance de la majorité par rapport à la légalité rationnelle (droit positif) comme dans les communautés villageoises égyptiennes mais aussi dans les clans des villages *Ngoh ni Nsongo* a conduit Jacques Vanderlinden à distinguer « le droit mort » du « droit vivant¹⁷⁹ ». Le premier est ainsi qualifié non pas seulement du fait de sa consignation par écrit, « le droit dans les livres », il est « mort » précisément parce qu'il ne tient pas compte de l'environnement dans lequel il est appelé à s'appliquer. Il est à l'opposé du « droit vivant » qui est l'ensemble des règles n'ayant parfois aucun rapport avec les lois, mais régissant la vie des individus au quotidien. Par conséquent, le choix de la justice traditionnelle dans les villages se décline comme le tremplin incommensurable dans le besoin de la justice-vérité face à l'impasse juridique du droit positif qui devient de ce fait un droit parcellaire dans la vision holistique de la justice comme c'est le cas chez les villageois d'El-Medineh en Egypte antique et les *Ngoh ni Nsongo* du Cameroun.

¹⁷⁴ J. Quaegebeur, « L'appel au divin : le bonheur des hommes mis dans la main des dieux », in, *Oracles et Prophéties dans l'Antiquité, Actes du Colloque de Strasbourg, 15-17 juin 1995*, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Paris, 1997.

¹⁷⁵ M. Garcia, « The Territorial Administration of the Kingdom », in, H. Willems (dir), *Les textes des sarcophages et la démocratie : Eléments d'une histoire culturelle du Moyen Empire égyptien*, Paris, 2008, p. 5-36.

¹⁷⁶ A. Blackman, « Oracles in Ancient Egypt (2) », *Journal of Egyptian Archeology* 12, p. 176-185

¹⁷⁷ J. Cerný, « Questions adressées aux oracles », *BIFAO*, n°35,1935, pp. 41-58.

¹⁷⁸ F. Beuvier, « Insaisissable sorcellerie », *Cahiers d'études africaines* n°231/232, 2018, pp. 593-621 [En ligne], URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/22238>, consulté le 16 mai 2021.

¹⁷⁹ J. Vanderlinden, « Les droits africains entre positivisme et pluralisme », *Bulletin des séances de l'Académie royale des sciences d'outre-mer*, n°46, 2000, pp. 279-292.

2- La justice coutumière comme recours en cas de *deadlock* judiciaire chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*

La confrontation entre les cultures juridiques exogènes et traditionnelles dans les communautés villageoises d’Égypte antique et *Ngoh ni Nsongo* du Cameroun a donné lieu à un système juridique de compromis¹⁸⁰. Chez les *Ngoh ni Nsongo*, la coexistence des deux types de droit a toujours été marquée par une primauté du droit étatique (exogène) sur le droit traditionnel (endogène). Dans les faits, cette primauté mécontente certains, qui trouvent que la justice de l’État est étrangère par conséquent, il n’est pas en adéquation avec leur culture juridique¹⁸¹. Partant des constats selon lesquels le coût de justice de l’État est très élevé, sa procédure lente, ses verdicts durs, ses institutions éloignées des villages, ses principes étranges et peu connus, les villageois font revivifier de façon informelle la culture juridique qui leur est propre¹⁸².

Dans l’Égypte antique, la justice procédurière de l’État était quelquefois sujette à des velléités humaines notamment la corruption. L’Égypte ancienne a connu des tares dans ses pratiques juridiques ou judiciaires. Pour ce faire, en Égypte ancienne, l’on peut se référer aux « Enseignements loyalistes »¹⁸³ qui recommandent aux plus hauts fonctionnaires de l’État la mansuétude et la sollicitude envers les inférieurs hiérarchiques et les dépendants. Par exemple l’Enseignement d’Aménémopé¹⁸⁴, met en garde contre la tentation de la partialité en justice, de l’avidité ou de l’improbité. Nonobstant ces mises en garde, l’on a souvent observé des dérapages sur le plan administratif. Sous le règne du pharaon Ramsès III (1186-1154 av. J.-C.), cent ans avant la fin du Nouvel Empire, la situation sociale commençait déjà à se détériorer à cause des attaques des peuples étrangers. Les salaires n’étaient plus réguliers, les difficultés y relatives faisaient naître la corruption chez les fonctionnaires. Par conséquent, ce sont les

¹⁸⁰ V. Mbambi. Les droits originellement africains dans les récents mouvements de codification : le cas des pays d’Afrique francophone subsaharienne. *Les Cahiers de Droit*, vol.46, n° 1/2,2005.

¹⁸¹ Entretien avec Jean Ngalla, 71 ans environ, Planteur/n’hon, Mouandja le 9 mars 2020.

¹⁸² J. Ngoumbango, « L’accès au droit et à la justice des citoyens en République centrafricaine », Thèse de Doctorat Ph. D en Droit privé, Université de Bourgogne, 2013, p. 159.

¹⁸³ G. Posener, *L’Enseignement loyaliste. Sagesse égyptienne du Moyen Empire*, Paris, Minrad, 1976, p. 21.

¹⁸⁴ L’Enseignement d’Aménémopé, écrit durant la période ramesside. L’auteur est dépeint comme un scribe et un sage qui vivait en Égypte à la fin de la XIX^e dynastie au Nouvel Empire. Il réside à Akhmîm, la capitale du neuvième nome de Haute-Égypte. Il ne faut pas le confondre avec Aménémopé un pharaon de la XXI^e dynastie de Tanis, fils de Moutnedjemet et Psousennès Ier avec qui il règne deux ans. Aménémopé (le scribe) ses discours sont présentés sous la forme traditionnelle d’instructions d’un père à son fils sur la façon de vivre une vie bonne et morale, mais, contrairement à la plupart de ces textes, ils sont explicitement organisés en trente chapitres numérotés. Bien qu’on les crût être uniques, ils sont désormais considérés partager des thèmes communs avec la littérature de sagesse d’autres cultures du Proche-Orient ancien. L’enseignement d’Aménémopé est un texte littéraire composé en Égypte antique probablement durant l’époque ramesside vers -1300/-1075 av.- J.C. Le texte divisé en trente chapitres de maximes et de recommandations est attribué au scribe Aménémopé fils de Kanakht au profit de l’éducation de son propre fils. Quelques passages de cette œuvre sont classés parmi les sagesse de l’Égypte antique

populations de l'Empire qui en payaient les frais¹⁸⁵. A ce propos, le papyrus (P. Turin 1879 vso.2) du musée de Turin, exprime que, vers la fin du long règne de Ramsès, soit vers 1155 av. J.-C, les artisans et les ouvriers de Pa-demi décidaient de cesser leurs activités pour faute de rémunération¹⁸⁶. Ainsi, la grève (du moins, le récit qui en est fait) commence le dixième jour du deuxième mois de l'an 29 du règne de Ramsès III, quand « une équipe est passée à côté des cinq gardes de la tombe en disant : « Nous avons faim, il y a déjà plus de dix-huit jours de ce mois [qu'ils auraient dû percevoir leurs salaires] », et ils se sont assis derrière le temple mortuaire de Menkhéperrê [Thoutmosis III]¹⁸⁷ ». En dépit de l'initiative des responsables locaux, qui distribuent des vivres pour calmer les esprits, malgré l'intervention d'un fonctionnaire de haut rang, chargé de la garde des tombes, qui promet de transmettre leurs plaintes au maire de Thèbes (capitale de l'Égypte sous le Nouvel Empire), les artisans et les ouvriers poursuivent leur mouvement de contestation¹⁸⁸. Cependant, d'autres temples mortuaires étaient occupés par les manifestants (ceux de Sêti Ier et Ramsès II), qui proclament :

Si nous en sommes arrivés à ce point, c'est à cause de la faim et de la soif ; il n'y a plus de vêtements, ni d'onguents ni de poissons ni de légumes ; écrivez au pharaon, notre bon seigneur, à ce propos, et écrivez au vizir, notre supérieur, pour que les provisions nous soient données¹⁸⁹.

Même si, peu à peu, les salaires étaient payés et que le vizir de Haute-Égypte promis de répondre à leurs doléances, deux mois après le début de la grève, les ouvriers ne cédaient pas. Certains menaçaient même de piller quelques tombes si leurs revendications n'étaient pas satisfaites en totalité. Il est fort probable que des griefs plus anciens aient refait surface à cette occasion¹⁹⁰. Si on compare les informations du papyrus avec celles fournies par les nombreux ostracons découverts dans une fosse de Deir El-Médineh, il ressort que les artisans et les ouvriers aient été également ulcérés aussi par le fait qu'à cause de la corruption de certains fonctionnaires, les rations qui leur étaient destinées avaient diminué depuis quelque temps et qu'elles provenaient de larcins perpétrés dans certains temples et tombes¹⁹¹. Cette corruption

¹⁸⁵J. Janssen, «Village Varia. Ten Studies on the History and Administration of Deir El-Medina», *Egyptologische Uitgaven* n°11, Leyde, 1997

¹⁸⁶ W. Hovestreydt «A letter to the king relating to the foundation of a statue (P. Turin 1879 VSO.)», *LingAeg* n°5, 1997, pp. 107-121.

¹⁸⁷ Un des scribes qui vivaient sur place, Amennakhte, a consigné le déroulement quotidien des événements ; cf. A. Dorn et S. Polis « Nouveaux textes littéraires du scribe Amennakhte (et autres ostraca relatifs au scribe de la Tombe) », *BIFAO*, n° 116, 2017, pp. 57-96, en ligne, <http://journals.openedition.org/bifao>, consulté le 15 juin 2021.

¹⁸⁸ D. Valbelle, « « Les ouvriers de la tombe », Deir el-Médineh à l'époque ramesside », Thèse de Doctorat d'État es Lettres, Université de Paris-Sorbonne, 1982, p. 183.

¹⁸⁹ L. Iancu, « En grève contre le pharaon », *Courrier international*, n° 1530, 27 février-4 mars 2020, p. 47

¹⁹⁰R. Faulkner, *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, London, Griffith Institute, 1981, p. 206

¹⁹¹ J. Cerny, «A Community of Workmen at Thebes in the Ramesside Period», *Bibliothèque d'Étude* n° 50, 1971, pp. 51-55

des fonctionnaires avait aussi pour corolaire, l'amadouement des décisions de justice, donc les mauvaises procédures et des verdicts corrompus. Le paiement du service judiciaire autrefois gratuit était cependant, devenu la norme. Par conséquent, les populations locales préféraient les cours de justices coutumières ou traditionnelles, notamment le *Seru* en raison de sa gratuité et ses procédés laconiques ou moins procédurières.

Au Cameroun, l'une des tares observées dans la procédure judiciaire des tribunaux de droit commun est l'implémentation du recours en justice, ce qui rend la justice procédurière. Le constat ahurissant qui est souvent fait est celui des anomalies quelques fois légions dans la justice rendue par les Hommes, quand bien même, le ministère public est irrécusable face à sa décision dans les tribunaux. Aussi, les procédures longues deviennent indubitablement des voies opportunes ou d'expression des velléités humaines qui conduisent cependant, aux mauvais verdicts et à la prononciation des sanctions parfois déshumanisantes. L'on peut citer les peines de mort, de prisons à vie ou bien des longs séjours carcéraux. Afin d'éradiquer définitivement ce type de justice procédurière source d'iniquité, la justice traditionnelle est ordinairement indiquée pour la résolution de certains différends¹⁹². De ce fait, la justice des tribunaux du droit positif peut être qualifiée de justice faite par les Hommes et peu appropriée au contexte de résolution de certains conflits chez les *Ngoh ni Nsongo*. Comme le pense si bel et bien Emmanuel Dekane, certaines sanctions des tribunaux sont usuellement inadéquates aux fautes commises¹⁹³. Robert Mboue¹⁹⁴ pour sa part explique que l'injure dans le droit positif est passive d'emprisonnement pourtant, elle relève de l'amende de « premier degré » chez les *Ngoh ni Nsongo*.

Chez les *Ngoh ni Nsongo* et les Égyptiens anciens, le choix de la justice coutumière au détriment de la justice « étatique » répond au souci de protection de la dignité des parties. Chez ces peuples, les procès ordaliques se tenaient en principe à huis clos pour les différends moins graves, tandis que les problèmes qui pouvaient toucher la communauté entière étaient rendus en public. Le fait que le procès soit tenu publiquement valait en lui-même une sanction capitale pour le contrevenant¹⁹⁵. Ceci se traduisait par l'atteinte que la publicité de la sentence pouvait

¹⁹² C. Mbah, « L'ordalie ou procédé de recherche de la vérité chez les Égyptiens anciens et les *Ngoh ni Nsongo* du Cameroun : un jalon pour la renaissance d'une justice égypto-africaine », *GNWT*, Vol.1, 2020, pp. 191-205.

¹⁹³ E. Dekane « Les ordalies en justice traditionnelle au Nord-Cameroun : outils, rituels et effet », *International Journal of Innovation and Applied* Vol.11, n°.2, May 2015, pp.262-272, <http://www.ijias.issr-journals.org/> consulté le 2 avril 2021.

¹⁹⁴ Entretien avec Robert Mboué, 74 ans environ, comptable à la retraite, Mouandja le 28 Décembre 2019.

¹⁹⁵ K M'Bayé, "Postface", in M. Raynal, *Justice traditionnelle, justice moderne : le devin, le juge, le sorcier*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 312.

porter à l'honneur et à l'intimité du fautif¹⁹⁶. En revanche, le recours à la justice traditionnelle semble être moins procédurier car, laconique et immédiat. Pour conforter les justiciables à la vérité, l'égalité et l'équité, le recours aux procédés coutumiers comme la divination et l'ordalie était une obstination dans les jugements. Les sentences y résultant étaient perçues comme une vérité-absolue de par son rattachement symbolique à la religion car considérés comme les réponses des dieux à la demande des officiants-juges¹⁹⁷. Il est bon de rappeler que la réponse était immédiate. Cette forme de jugement donnait la possibilité aux contrevenants de demander des excuses aux victimes ou à la communauté. Cette justice est humanisante pour reprendre Octave Nicoue Brooh¹⁹⁸. Elle est celle qui prône le pardon, une caractéristique africaine. Ce type de justice de pardon-pardon a été convoqué par les *Gacaca*, dans le cadre des tribunaux pour la résolution du terrible différend entre les Tutsi et Hutus après du génocide Rwandais de 1994¹⁹⁹. C'est la preuve que les principes de justice traditionnelle africaine restent encore vivaces dans l'esprit des Africains épris du désir de justice équitable et équilibrée. Au demeurant, dans le rendu des verdicts, les juges avaient l'obligation de se conformer à la vérité parce que, la justice était ritualisée²⁰⁰. Un mauvais compte rendu des répliques oraculaires qui étaient soustraire de la connaissance des profanes, exposait le juge ou bien l'officiant lui-même aux courroux des ancêtres ou des divinités si la transmission venait à être déformée²⁰¹.

Il ressort de cette partie que la cohabitation entre la justice traditionnelle et la justice positive ou étatique chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* de l'Etat du Cameroun est de nature embarrassante. D'une part, l'on a une justice issue du droit étranger qui s'impose par les moyens coercitifs et d'autre part, une justice traditionnelle qui persiste à l'épreuve de l'adversité à laquelle elle est soumise. Cette situation crée une hétérogénéité dont le choix des procédés judiciaires répond le plus souvent au type de problème qui nécessite justice au sein des

¹⁹⁶ Entretien avec Joël Ewané, 33 ans, Étudiant/Chef traditionnel du village Mbokola, Mélong le 29 mai 2019

¹⁹⁷ A. Taddei, "Une ordalie verbale inachevée : le serment dans les discours des orateurs attique" in Verdier R. et al., *Les Justices de l'Invisible, actes du colloque Puissance de la nature, justices de l'invisible : du maléfice à l'ordalie, de la magie à la sanction, Actes du colloque pluridisciplinaire organisé par le Centre d'Histoire et d'Anthropologie du Droit avec le soutien de l'École doctorale et de l'Association française Droit et Cultures à l'Université Paris-Ouest, les 2 et 3 décembre 2010*, Paris, L'Harmattan, 2010, pp. 241-254.

¹⁹⁸ O. Broohm, « De la gestion traditionnelle à la gestion moderne des conflits : repenser les pratiques africaines », *Ethiopiennes* n°72, 2004, pp. 41-59 En ligne. <http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?article86>, consulté le 20 Aout 2021.

¹⁹⁹ A. Mfondi., "Introduction à la sociohistoire des crimes de masse à caractères ethniques dans la région des Grands Lacs africains", *Revue d'Histoire de l'Université de Sherbrooke*, vol. X, 2017, p. 104-128

²⁰⁰ C. Baroin, « La malédiction au secours de la justice chez les Rwa de Tanzanie du Nord », in Raymond Verdier et al., (dir.), *Les Justices de l'Invisible, actes du colloque Puissance de la nature, justices de l'invisible*, Paris, L'Harmattan, 2010, pp. 317-330.

²⁰¹ Takou Théodore, « Justice traditionnelle, « justice indigène » et règlement des conflits au Cameroun : le cas de Lamidat de Ngaoundéré », *Mémoire, Maitrise en Histoire, Université de Yaoundé I*, 1998, p. 62.

communautés villageoises chez les anciens Egyptiens comme chez les *Ngoh ni Nsongo* du Cameroun. Il s'agit alors d'une coexistence normative dans laquelle semble prendre forme les scénarii possibles de justice dont le choix est habituellement et délibérément porté à la justice traditionnelle par l'animal dont il convient de faire ressortir les impacts et retombés chez les *Kmtyw* et les *Ngoh ni Nsongo*.

III- IMPACTS ET RETOMBEES DE LA JUSTICE PAR L'ANIMAL CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES *NGOH NI NSONGO*

Le recours à la justice traditionnelle a fortement influencé les faits, les gestes et les attitudes du quotidien des anciens Egyptiens et des *Ngoh ni Nsongo*. L'usage de l'animal était nourri par la propension de rendre une justice dont les sentences sont usuellement déterminées par les divinités afin de sauvegarder la cohésion sociale. Celle-ci fait dans cette perspective, la promotion du pardon, la réinsertion sociale du fautif à travers les rituels expiatoires assortis de l'érection des pactes et alliances sacrificielles de non-retour aux fautes condamnées par le substrat animal²⁰². Par ailleurs, le choix des animaux pour déterminer les oracles a souvent conduit à la sacralisation et la protection de certaines espèces animales qui en sont utilisés dans le rendu de justice. Ceci se décline alors en une finalité écologique.

A- LA JUSTICE PAR L'ANIMAL COMME CREUSET ECOLOGIQUE ET DE LA COHESION SOCIALE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES *NGOH NI NSONGO*

Chez les peuples de la vallée du Nil et *Ngoh ni Nsongo* de manière générale, le souci primordial de sauvegarder la cohésion sociale passait inexorablement par la promotion de la culture du pardon, l'insertion sociale du fautif et le recours aux pactes sacrificielles de non-violation des serments et de non-retour à la faute condamnée.

1- Le souci de la réinsertion sociale du fautif

Lorsque des mécanismes traditionnels sont mobilisés, l'objectif poursuivi est avant tout de préserver l'intérêt du groupe ou de la communauté et non pas de promouvoir ou de défendre

²⁰² C. Mbah, « Le sacrifice de l'animal dans les sociétés africaines précoloniales : le cas des Mbo à la lumière des Egyptiens anciens », Mémoire de Master en Histoire, Université de Yaoundé 1, 2017, p.102.

des droits individuels²⁰³. Le rétablissement de l'harmonie au sein de la communauté à travers les palabres apparaît comme l'objectif premier. Les conflits entre les membres de la communauté sont perçus comme menaçant sérieusement l'ordre social parce qu'ils engagent, au-delà des protagonistes individuels, les identités de groupes (famille, village, ethnie, etc) :

la stabilité des sociétés traditionnelles africaines était garantie par des institutions, des pratiques et des rites qui maintenaient une certaine stabilité sociale et assuraient le règlement pacifique des conflits : la famille restreinte, noyau central pour l'éducation à la tolérance quotidiennement dispensée à travers les contes et proverbes ; la famille élargie, assurant les liens d'identité et de reconnaissance par le maintien d'un système de solidarité étendue ; le clan ou la tribu structurée suivant des relations hiérarchisées garantissant la stabilité sociale et la cohésion de tous les membres²⁰⁴.

C'est pourquoi, contrairement aux instances juridiques modernes, ce qui caractérise ces mécanismes est moins la condamnation de l'une des parties en conflit que la recherche d'un consensus afin d'assurer et de maintenir la stabilité au sein du corps social²⁰⁵. La résolution des différends et la réconciliation sont considérées du point de vue collectif de l'ensemble de la communauté ou du groupe²⁰⁶. En conséquence, les mécanismes traditionnels de résolution de conflit impliquent fréquemment la mise en œuvre d'une réparation ou d'un dédommagement pour les victimes, souvent de nature collective et prévoyant des travaux d'intérêt général. De ce point de vue, on se trouve en présence de mécanismes juridiques dont la vocation est avant tout restaurative. Subséquemment, le recours à la justice se veut aussi une démarche de réparation avec l'ambition que la punition du coupable s'effectue dans le triple objectif de sa resocialisation, de la réparation globale de la victime et du rétablissement de la paix sociale²⁰⁷. Dans le village Mboango, nous raconte Esssong, Aubert un homme avait été réputé sorcier. De par les forfaits qu'il avait commis, la communauté décidait un jour de lui passer devant l'épreuve de l'ordalie. Sans être passé par là, le sorcier avait reconnu les faits qui lui étaient reprochés. Après une conjuration et quelques échauffourées, la communauté était resoule de lui pardonner ses faits à la seule condition de ne plus recommencer les actes odieux de sorcellerie²⁰⁸. Dans une telle optique où la justice n'est pas seulement punitive mais réparatrice, car la sanction violente exécutée dans le cadre de punition est davantage considérée comme une

²⁰³ O. Elias, *La nature du droit coutumier africain*, Paris, Présence africaine, 1961, p. 245.

²⁰⁴ F. Akindès, « Le lien social en question dans une Afrique en mutation », in, J. Boulad-Ayoub, et L. Bonneville, *Souverainetés en crise*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2003, pp. 379-403.

²⁰⁵ E. Stanley, « Evaluating the Truth and Reconciliation Commission », *The Journal of Modern African Studies*, n° 39, 2001, pp. 525-546.

²⁰⁶ M. Alain, Communauté, individualisme, communautarisme : hypothèses anthropologiques sur quelques paradoxes africains, *Sociologie et sociétés*, Vol.39, n°2, 2007, pp. 199-223.

²⁰⁷ E. Matignon, « Les dispositifs restauratifs mis en œuvre à la suite de victimisations de masse », in, R. Cario et P. Mbanzoulou (dir.), *La justice restaurative. Une utopie qui marche ?* Paris, L'Harmattan, Coll. Controverses, 2010, pp. 69-89.

²⁰⁸ Entretien avec Esssong, Aubert, 70ans, Planteur, Ekanang le 25 juillet 2020.

atteinte aux personnes (fautifs) et aux relations interpersonnelles. La justice restauratrice en Afrique noire, chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* en particulier a, par conséquent, pour but d'identifier les besoins et les obligations de chacun des protagonistes²⁰⁹. Elle se conçoit alors comme un processus impliquant, de manière active, toute la communauté. Par le dialogue, elle encourage la réciprocité et le partage des émotions. La responsabilisation concrète de tous conduit à la recherche de solutions consensuelles, tournées vers l'avenir et destinées à réparer tous les préjudices²¹⁰. Les résultats, tout autant que le processus, apparaissent ici essentiels.

La justice africaine ne trouve son accomplissement que dans sa mission de réconcilier les justiciables et son vœu de réintégrer un malfrat dans la société. La recherche du vrai et la réparation ne représentent que des étapes passagères dans l'atteinte des objectifs visés par la justice africaine²¹¹. Pour elle, il faut absolument que le pardon s'exprime au cours d'une cérémonie de réconciliation qui célèbre et scelle l'accord final²¹². La cérémonie proprement dite peut être un simple partage de boisson ou un repas communiel, ou encore un sacrifice expiatoire ou purificateur visant à restaurer l'harmonie rompue entre les parties et entre celles-ci et les esprits²¹³.

Cette tâche est l'apanage des aînées dont le doyen d'âge chez les *Ngoh ni Nsongo* et les *irourou* ou vieillards chez les anciens Egyptiens²¹⁴. Chez ces derniers, les critères de sagesse et de pondération associés à l'expérience de l'âge sont particulièrement valorisés, notamment dans les sociétés lignagères, et les communautés *Ngoh ni Nsongo* qui n'y font évidemment pas exception. Dans chaque village, le conseil des sages est une institution coutumière regroupant les hommes les plus âgés du village²¹⁵. C'est en raison de cette déférence due à l'âge que les Anciens sont sollicités pour intervenir dans le cadre de processus de médiation ou de conciliation, le plus souvent pour des conflits relevant de la compétence des chefs traditionnels qu'ils appuient le plus souvent. C'est sur ce principe qu'est par exemple basée la conception de l'Union Africaine d'avoir un comité des Sages, des Aînés ou « Elders » comme médiateurs dans les litiges politiques majeurs, en estimant comme dans la majorité des sociétés africaines

²⁰⁹ R. Cario, *Justice restaurative : Principes et promesses*, Paris, L'Harmattan, 2005, p. 6.

²¹⁰ T. Marshall, "Restorative Justice: an overview", In G. Johnstone (éds), *A Restorative Justice Reader. Texts, sources, context*, Montreal, Willan Pub., 2003, pp. 28-45.

²¹¹ D. Louw, "The African concept of Ubuntu and Restorative Justice" In D. Sullivan et L. Tiftt (eds), *Handbook of Restorative Justice: A Global Perspective*, Oxford, Routledge, 2006, pp. 161-173

²¹² R. Ross, « Pour une justice relationnelle, In Les cahiers de la Justice », *Revue semestrielle de l'E.N.M.*, Ed. Dalloz, 2006, n° 1, pp. 127-142

²¹³ K-M Park et J-M, Kang, « Une étude sur la réalisation de la justice restaurative dans le système de correction », *Revue de victimologie*, Vol. 15, n° 2, 2007, pp. 157-178.

²¹⁴ Cardoso. « Les communautés villageoises... », 1986, p. 22.,

²¹⁵ Mbah, « Le sacrifice de... », 2017, p. 28.

que dans la famille les aînés sont au centre de la paix et l'harmonie sociale²¹⁶. Cette philosophie de la justice par la réconciliation est véhiculée et reprise par plusieurs pays sortant des conflits à travers la promotion de culture du pardon.

2- La promotion de la culture du pardon et de réconciliation

En négro-culture, pardonner est un acte d'amour et de respect. Les *Ngoh ni Nsongo* disent que *lakisé* ou le pardon qui est un acte de libération et d'engagement. Par ailleurs notre informateur Zachée Nnoko pense que le pardon n'est pas un sentiment, car les hauts et les bas de la vie peuvent altérer les sentiments au gré des jours et des événements, dit-il²¹⁷. Selon lui, le pardon est un engagement de la pensée et du cœur. En pardonnant, l'on renonce à rendre le mal à quelqu'un qui lui aurait fait du mal. Par cet acte d'engagement, les antagonistes décident d'assainir leurs cœurs des rancœurs. Ainsi, la victime libère et justifie le coupable. La justification définit la nouvelle position du coupable par rapport à la victime. C'est donc un changement de ses relations avec son « adversaire ». Selon le langage des Commission Vérité et Réconciliation post apartheid de 1974 en Afrique du Sud par exemple, cela veut dire être légalement déclaré innocent²¹⁸. La justification ne concerne pas directement le caractère ou la conduite d'une personne, mais seulement sa culpabilité et sa condamnation. Quand la victime pardonne, le coupable pense aussi à sa position légale devant lui. Il n'y a plus rien dans la loi qui puisse nous condamner, car le pardon a accompli la loi²¹⁹. Désormais le coupable peut se présenter devant la victime, sans aucun sentiment de culpabilité, d'infériorité et de crainte. L'on parle dorénavant de la réconciliation gage de la cohésion sociale.

Suivant la vision négro-africaine du monde, le pardon peut alors être de nature horizontal (entre humains), mais aussi verticale, c'est à dire, entre les êtres vivants et les êtres transcendants (Dieu dieux et ancêtres). Par le pardon et la réconciliation, s'opère le redressement de la fibre vertical autrefois brisée par le manquement à un devoir envers les dieux. Il se réalise aussi l'entente entre les hommes naguère en conflit²²⁰. L'organisation des cérémonies de pardon et réconciliation est habituellement confiée à un médiateur doté d'un pouvoir spirituel d'intercession auprès des ancêtres et de Dieu dans le cadre de réconciliation

²¹⁶ S. Baldauf, "Africa's Elders Seize a Leading Role," *The Christian Science Monitor*, 2008, en ligne sur : <https://www.csmonitor.com>, consulté le 6 juillet 2021.

²¹⁷ Entretien avec Zachée Nnoko, 66 ans, Planteur/ *San Mbo'oh*, Ekanang les 10 mars 2020

²¹⁸ S. Leman-Langlois, « La vérité réparatrice dans la Commission vérité et réconciliation d'Afrique du Sud », *Les cahiers de la justice, Revue semestrielle de l'ENM*, Dalloz, 2006, n° 1, pp. 209-218.

²¹⁹ J. Dignan, "Restorative justice and the law: the case for an integrated, systemic approach", in, L. Walgrave, (eds), *Restorative Justice and the Law*, Cullompton, Willan Publishing, 2002, pp. 168-190

²²⁰ O. Abel (dir.), *Le pardon, briser la dette et l'oubli*, Paris, Autrement, 1991, p. 3

verticale²²¹. Qu'il s'agisse de prévenir le courroux des ancêtres ou de réparer une faute déjà commise, on recourt à des moments essentiels du rite propitiatoire. Lorsqu'il convient de mener une réconciliation horizontale, les anciens chez les *Ngoh ni Nsongo* procèdent par la convocation de l'assemblée, l'énoncé de la raison de la convocation, les confessions collectives ou assumées par le doyen (comme personnalité corporative), les offrandes suivies de la purification et l'option (promesse) de ne plus recommencer la faute, enfin le repas communautaire pour célébrer la vie et la communion retrouvées. La profonde joie du pardon, offert et reçu, guérit des blessures, rétablit les relations et les enracine dans l'inépuisable amour du prochain. Cette logique du pardon est attestée dans le village de Deir El Medineh lorsque le Pethauemdiamun voleur de cinq tuniques royales avait demandé un pardon public et Amunemuia sa victime après les verdicts des consultations oraculaires²²².

Le pardon et la réconciliation sont compris comme des processus qui permettent de cerner le mal, de libérer l'homme ainsi que sa communauté de son emprise de l'instabilité sociale ainsi, pardonner n'est pas un luxe, mais une nécessité²²³. C'est cette idéologie qui avait présidé la Commission Vérité et Réconciliation sudafricaine, le Tribunal pénal international pour le Rwanda et du modèle hybride de Commission nationale Vérité et Réconciliation et de Tribunal spécial en Sierra Leone²²⁴. Ces tribunaux avaient trouvé un besoin réel de ressusciter les mécanismes traditionnels de justice et de recherche de paix afin de les adapter au contexte dans lequel ils sont acceptés par les parties. L'exemple des juridictions *Gacaca* semble plus illustratif. Précisons avec Bert Ingelaere que *Gacaca* est un nom provient du mot « *umugaca* » pour désigner en kinyarwanda, une plante sur laquelle il est si doux de s'asseoir que l'on préférerait se rassembler dessus²²⁵. Ce terme est utilisé pour désigner les tribunaux villageois qui se réunissaient sur espaces verdoyants surplombants les collines escarpées du Rwanda. Ce fut une approche traditionnelle de règlement de différends dans les communautés rwandaises avant l'instauration de l'ordre coloniale.

²²¹ C. Kasereka « La dynamique du pardon et de la réconciliation dans le contexte des conflits en Afrique », *Revue Lumen Vitae*, n° 2, (Volume LXVIII), pages 167-176

²²² Blackman, "Oracles in Ancient...", p. 179.

²²³ S. Parmentier, « La "Commission de vérité et réconciliation" en Afrique du Sud : possibilités et limites de la "justice restaurative" après conflits politiques majeurs », in, D. Salas (dir.), *Victimes de guerre en quête de justice. Faire entendre leur voix et les pérenniser dans l'histoire*, L' Harmattan, coll. Sciences criminelles, 2004, pp. 55-88

²²⁴ J. Méndez, et J. Mariezcurrena, « Unspeakable Truths: Facing the Challenge of Truth Commissions », *Human Rights Quarterly*, vol.25, n°1, 2003, pp. 237-256.

²²⁵ B. Ingelaere, « The Gacaca Courts in Rwanda », in, L. Huyse and M. Salter (eds.), *Traditional Justice and Reconciliation after Violent Conflict: Learning from African Experience*, Stockholm, IDEA, 2008, pp. 25-59.

Au lendemain du génocide, l'Etat rwandais ressuscita le système traditionnel de règlement des différends afin de palier à la paralysie du système judiciaire de l'Etat moderne devant l'immense tâche des procès liés aux responsabilités génocidaires. Se faisant, il était question de « passer d'une justice exclusivement punitive à une justice restauratrice qui implique toute la société rwandaise²²⁶ ». Le rôle des *Gacaca* était « de rétablir l'ordre et l'harmonie ²²⁷ » à travers le choix du pardon. Si la mobilisation de ces mécanismes traditionnels participait aux stratégies de l'Etat rwandais recouvrer l'harmonie dans un contexte d'Etat fragile, le plus intéressant de ce choix, semble être la capacité des humains à actualiser le passé pour recréer la confiance de vivre ensemble. Et donc d'inventer la paix sociale à travers le pardon et la réconciliation dont les gages durables le plus encourus demeurent les pactes et/ou les alliances de non-retour à la faute et la décision en négro-culture.

3- Le recours aux alliances sacrificielles via les animaux

Un différend, une hostilité offrent l'opportunité d'une paix possible et l'advenue d'une nouvelle alliance. Ces pratiques constituent une contribution majeure au vivre-ensemble citoyen, de même que la concorde entre communautés²²⁸. Quand un conflit a détruit les liens entre deux personnes ou deux groupes communautaires et que la volonté de réconciliation s'est exprimée de manière consensuelle, les parties concernées se rencontrent pour faire le sermon de non-retour aux décisions prises. Cette rencontre devient le lieu de délibération qui scelle une amitié ou vise une réconciliation. Ce moment est usuellement marqué par des pratiques rituelles multiformes dans toutes les cultures africaines²²⁹. Chez les *Ngoh ni Nsongo* en particulier, lorsque la réconciliation est d'ordre intercommunautaire, chaque délégation apporte un bélier pour le rituel d'alliance. Au chapitre II, l'on a exposé abondamment sur les mobiles d'un pacte de sang entre les clans *Ngoh ni Nsongo* après une guerre fratricide dont le témoin vivant demeure le bonnet rouge. Il faut rappeler que l'alliance est un concept clé des relations interhumaines, sociales ou mieux des relations intercommunautaires. Ils sont un,

ensemble de liens conviviaux privilégiés et permanents, établis horizontalement (relation entre les membres de la communauté) et verticalement (relation entre les membres de la communauté et les ancêtres, voire Dieu) à l'intérieur du système parental ; et dans la relation avec l'Autre par

²²⁶ D. Byanafashe et P. Rutayisire (dir.), *Histoire du Rwanda des origines à la fin du XXe siècle*, Huye, Université nationale du Rwanda, 2011., p. 605.

²²⁷ F. Digneffe et J. Fierens (dir.) *Justice et Gacaca : l'expérience rwandaise et le génocide*, Namur : Presses universitaires de Namur, 2003, p. 49.

²²⁸ J-G Bidima, *La Palabre. Une juridiction de la parole*, Paris, Michalon, coll. « Le bien commun », 1997, p. 47.

²²⁹ P. Mbaya, « Conflits et paix : les rites de réconciliation en Afrique », *Esprit*, n° 7-8, 2020, pp. 69-78.

l'Ancêtre, activités dans une démarche personnelle renouvelée, et qui fonctionnent sur la base de l'humour et la dérision²³⁰

Une fois les paroles d'introduction dites par les notables chez les *Ngoh ni Nsongo*, les animaux sont immolés, leur viande grillée et consommée conformément à un protocole²³¹. Les représentants légitimes sont les premiers servis. Les morceaux de viande se mangent en même temps. À tour de rôle, ces dignitaires coutumiers boivent une gorgée de vin de raphia ou de dattier sauvage à la même écuelle. Ils répètent le serment qui les lie et le pacte est accompli. Il est scellé à jamais²³². Le violer, c'est s'exposer à un malheur²³³. L'intérêt visé à travers le sacrifice rituel des animaux est de restaurer la paix et la stabilité entre les groupes en évitant le stock de frustrations, de haines, de rancunes pour libérer les énergies et favoriser la confiance mutuelle, la sécurité individuelle et collective à travers les pactes de non-violation des décisions, mieux les pactes de paix²³⁴.

De son étymologie latine *pax*, le mot « paix » signifie un pacte²³⁵ ; c'est-à-dire l'aboutissement d'une alliance scellée entre deux ou plusieurs adversaires. De cette définition, l'on peut retenir que la paix est étroitement liée à l'accomplissement des exigences de la relation interpersonnelle et des rapports d'alliance. Ainsi, si les partenaires ne sont pas fidèles à l'alliance, la paix disparaît²³⁶. Cette première acception ne désigne pas un état ou une situation comme être en paix, avoir la paix ou vivre en paix mais plutôt une action : faire la paix, agir pour la paix et construire la paix. Il ne s'agit pas d'un objet que l'on possède mais d'un bien, d'une valeur à acquérir²³⁷. Dans cette perspective, l'on peut convoquer, dans l'Égypte antique l'annistie entre Ptolémée VIII et les autres dynasties égyptiennes²³⁸. Dans la mesure de garantir

²³⁰ A. Ndiaye, « La parenté plaisante à l'école. Contre les conflits et pour une culture de la tolérance et de la convivialité », http://www.enda-sigie.org/bases/sigie/ressources/edocs-ndi-parent-plais_ecole.pdf, consulté le 22 juin 2021.

²³¹ Entretien avec Etamé Major, 65ans, Planteur/ Notable de la chefferie supérieure du Canton Mbo, Mboabi le 28, 29 et 30 décembre 2019.

²³² Entretien avec Victoire Ewané, 60 ans environ, planteur, tradi-praticien, Mboanké le 11 février 2021.

²³³ L. Heusch (de), « Le sacrifice dogon ou la violence de Dieu », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n°2, 1976, pp.67-89

²³⁴ B. Mweze, « Le pacte du sang chez les Bashi du Kivu (Zaïre) » in, R. Verdier, *Le Serment : Signes et Fonctions*, Paris, CNRS, 1992, pp. 155-158.

²³⁵ J-C. Carrière, *La Paix*, Paris, éd. Odile Jacob, 2016, p.5.

²³⁶ F-E. Boucher, et al., (dir.), *La Paix. Esthétiques d'une éthique*, New York, Peter Lang, 2007, p. 3.

²³⁷ I. Bourmier et M.Pottier, *La Grande Encyclopédie de la Paix*, Bruxelles, Casterman, 2007, p. 49.

²³⁸ En 142, il épousa sa nièce et belle-fille Cléopâtre III Évergète, fille de Ptolémée VI et de son épouse. La coexistence de deux Reines légitimes, amena inévitablement un conflit sévère dans la famille royale qui allait durer dix ans et déboucher sur une guerre civile. En 132 Ptolémée VIII eut à faire face à un soulèvement de la Thébaidé, menée par Harsiesi (ou Harsiese Saousir), qui prit son indépendance. Il aurait pris le pouvoir entre le 25 Juillet et le 15 Octobre 131 (Mais la majorité des égyptologues disent 132). Cette rébellion de la région de Thèbes fut matée par Ptolémée VIII et Harsiesi fut expulsé du pays le 10 Novembre 131. Celui-ci quitta Thèbes, mais contrairement à ce qui était prévu ne quitta pas le pays. Il aurait vécu à El-Hibe en Égypte centrale où il subit une autre défaite et fut tué le 16 Septembre 130. En Janvier 132 (ou 130), les citoyens d'Alexandrie se révoltèrent et brûlèrent le palais royal. Cléopâtre II prit alors le pouvoir dans la ville et déclara son fils Memphites Roi. Ptolémée VIII et Cléopâtre

la durabilité de la paix, les différentes parties avaient sollicité un pacte ou une alliance de paix fait du substrat animal. Dès lors, la paix s'inscrit fondamentalement dans un processus ; elle se construit par un choix, une décision ou mieux, par un acte de volonté et renvoie à la volonté de deux ennemis de mettre un terme à leurs inimitiés et de fixer ensemble les conditions de leur coexistence pacifique. Certaines stratégies de prévention et de maintien de la paix sont des « institutions singulières²³⁹ ». Ainsi en est-il de tous les pactes de sang, qui sont inscrits dans une vision religieuse et anthropocosmique pour reprendre Paul Hazoume²⁴⁰. On y a recours en cas de brisure de la connexion entre les humains et les dieux ou encore en cas de grave rupture des liens sociaux.

Au demeurant, l'herméneutique des pactes africains de réconciliation et de refondation de la fraternité s'intéresse d'abord à leur symbolique. Dans cette perspective de symbole, les paroles cérémonielles des rituels deviennent non seulement une condamnation du passé, mais également une acceptation du présent comme un temps différent : un nouveau temps à vivre loin du ressentiment. Il s'agit subséquemment de mettre en place, un cadre de veille à travers le pacte qui permettrait d'éviter de ressasser ce passé qui ne passe pas, qui ne répare rien ; ce ressentiment qui se saisit du reste de la temporalité, qui prend en otage la promesse du pardon accordé mais aussi, qui hypothèque le futur. Pour ce faire, les *Ngoh ni Nsongo* et les anciens Egyptiens font communément recours au sacrifice de l'animal par le biais des prêtres qui font office de tiers (témoin)²⁴¹. La sacralité, l'imbrication du spirituel et du temporel au pacte sont nourris par la prévalence des croyances magico-religieuses, de pratiques occultes et ésotériques qui scellent véritablement le pacte²⁴². Subséquemment, pour reprendre, Octave Nicou Broohm, « la prégnance de l'invisible et des ancêtres est aussi à souligner comme une des grandes constantes. Le règlement des conflits convoque plusieurs acteurs qui ne sont pas que les vivants

III furent obligés de fuir à Chypre. Ptolémée VIII, Roi cruel, fit capturer son propre fils et le mit à mort puis il envoya son corps coupé en morceau à sa mère. En 129, Le Pharaon réussit à reconquérir tout le pays à l'exception d'Alexandrie dont le peuple, mais surtout les intellectuels et les savants, restaient fidèles à Cléopâtre II. La guerre civile qui opposa la ville d'Alexandrie de la Reine contre le reste du pays, soutenu par Ptolémée VIII, fut terrible. Cléopâtre II ne bénéficiait bien sûr pas d'un appui sur toute l'Égypte et son règne ne reposait que les Grecs et les Juifs. En 126, Ptolémée VIII finit par prendre la ville, mais Cléopâtre II réussit, avec l'aide de sympathisants, à fuir en Syrie auprès de son beau-fils le Roi Démétrios II Nikatôr (145-138 et 129-125), en emportant le trésor royal. Le Pharaon affronta les Séleucides à Damas la même année et l'emporta. En 123, Cléopâtre II se réconcilia avec Ptolémée VIII et sa fille et rentra d'exil. Une deuxième corégence débuta alors avec son époux qui dura jusqu'à la mort de Ptolémée VIII. Pensant que le pardon entraînerait la paix, Ptolémée VIII promulgua un décret d'amnistie en 118. Cf. http://antikforever.com/Egypte/rois/ptolemee_VIII.htm, consulté le 22 mai 2021.

²³⁹ Broohm « De la gestion... », 2004, p. 56.

²⁴⁰ P. Hazoume *Le Pacte de sang au Dahomey*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1937, p. 45.

²⁴¹ Mbah, « Le sacrifice de... », 2017, p. 109.

²⁴² D. Konate, « Les fondements endogènes d'une culture de paix au Mali. Les mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits », Conférence lors de la semaine de la paix organisée par le gouvernement du Mali, le PNUD, l'UNESCO, le DAP de l'ONU, Bamako, 28 mars 1977, inédit.

mais aussi les morts et différentes divinités²⁴³ ». Le recours aux fétiches, l’invocation des génies ou l’appel aux figures familiales ou communautaires disparues sont fondamentaux car « la force des institutions religieuses traditionnelles est telle en Afrique noire, que transgresser un engagement pris au sanctuaire ou devant une divinité, est proprement impensable²⁴⁴ ». Les cérémonies d’alliance en présence des esprits donnent par exemple la possibilité à la fois aux victimes et aux coupables de violences de se pardonner et oublier les actes y afférents et donc de se réconcilier au nom du pacte établi.

De ce qui précède, il convient de remarquer que les mécanismes traditionnels de règlement des différends chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* reposent sur les valeurs comme le pardon, le souci de disculper la concorde via la réinsertion du fautif et le recours aux alliances de paix pour garantir la quiétude sociale. Pour les cas les plus graves, l’animal est habituellement d’usage afin d’établir les pactes de sang qui se révèlent comme les promesses de non-retour au pardon accordé, ou encore aux jurements de ne plus répéter la faute condamnée. Il convient tout de même de remarquer que ces procédés de justice ont traversé les époques au profit de la construction permanente de la paix durable comme ce fut le cas des juridictions *Gacaca* au Rwanda dès juin 2002²⁴⁵. Au cœur de cet axe se trouve ce principe de solutions africaines aux problèmes africains en mobilisant les connaissances locales « *indigenous knowledge*²⁴⁶ », le savoir-faire et les aptitudes des populations concernées dans la résolution des conflits et la construction de la paix durable. Toutefois, les aspects liés aux pratiques des communautés négro-africaines à construire la paix de façon durable impactent non seulement sur les stabilités sociétales, mais également sur les équilibres environnementaux sur lesquels il est judicieux de faire un épilogue.

B- IMPACTS ECOLOGIQUES DE LA JUSTICE PAR L’ANIMAL CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES *NGOH NI NSONGO*

La justice par l’animal chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* se caractérise par un ensemble de croyances fortement ancrées dans les mythes fondateurs et les religions des

²⁴³ Broohm, « De la gestion ... », 2004, p. 48.

²⁴⁴ D. Lopes. « Médiations politiques africaines « par le haut » : analyse empirique et essai de théorisation », *Perspectives internationales*, n° 3, janvier-juin 2013 p. 55-69. <http://perspectivesinternationales.com>, consulté le 17 juillet 2021.

²⁴⁵ P. Boisselet « Génocide rwandais : avec la fin des Gacaca, le pays clôt un chapitre de son histoire », in, *Jeune Afrique*, 18 juin 2012, <https://www.jeuneafrique.com>, consulté le 12 Aout 2021.

²⁴⁶ B. Ouedraogo, « Revaloriser les mécanismes traditionnels dans les processus de prévention et de gestion non-violente des conflits en Afrique », 2006, <http://www.afrique-gouvernance.net>, consulté le 14 juin 2021.

communautés locales. Ces dernières accordent une place importante aux esprits, aux ancêtres²⁴⁷ et certains êtres vivants, au rang desquels, les animaux sacrés²⁴⁸. Leur caractère sacré réside essentiellement dans leurs dimensions spirituelles, magiques et les liens qu'ils permettent de nouer avec les êtres transcendants notamment les dieux, ancêtres et les esprits tutélaires. Cette particularité inhérente à l'animal en contexte rituel et magico-religieux fait transparaître la valeur sacrale qui entoure l'animal des tabous²⁴⁹. Ceux-ci concernent particulièrement les interdits de chasser, manger et violer l'habitat des animaux qui se décline en authentiques lieux sacrés chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*.

1- La sacralisation des animaux de justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* : Une pratique traditionnelle de protection de la biodiversité animale

En négro-culture, chaque peuple, chaque ethnie, chaque village, chaque clan et chaque famille a un animal frappé de tabou. Celui-ci peut être un tabou maléfique ou bénéfique. Il peut tout de même être de nature religieux ou mythique²⁵⁰. Il s'agit habituellement des totems. Chez les *Kmtyw* et les *Ngoh ni Nsongo*, le totem est communément protégé par les tabous. Ceci dit, il n'est pas tué, ni mangé par un membre de communauté. Cette attitude vis-à-vis du totem est une source de protection dont bénéficient plusieurs espèces animales. Celles-ci sont protégées en raison du fait que les membres de la communauté ressentent une affinité particulière avec l'animal concerné. Il devient dans ce cas, l'élément bannière qui retrace l'historique d'un même peuple, le lien invisible dans lequel il puise sa force vitale²⁵¹. Chez les *Ngoh ni Nsongo* en particulier, les récits mythico-historiques relatifs à la généalogie du peuple éponyme depuis la région des lacs Manengouba racontent la profondeur inouïe des liens qui s'établissent entre l'animal totémique *Ngoh ou Ngueh* (léopard) et la communauté humaine²⁵².

Par ailleurs, les influences religieuses demeurent au cœur du totémisme en Afrique noire. Elles contribuent inexorablement à la protection des animaux qui sont symboliquement

²⁴⁷ R. Bastide, « L'homme africain à travers sa religion traditionnelle », *Présence Africaine*, n° 40, 1962, pp. 32-43

²⁴⁸ M. Griaule, « Remarques sur le mécanisme du sacrifice dogon (Soudan français) » *Journal de la Société des africanistes*, Vol. VII, Paris, 1940, 127-130

²⁴⁹ M. Fortes, « Totem and Taboo », in J. Goody, *Religion, Morality and the Person. Essays on Tallensi Religion*, New York, Cambridge University Press, 1987, pp. 240-242.

²⁵⁰ J. Ki-Zerbo (dir.), *Histoire générale de l'Afrique : Méthodologie et préhistoire africaine*, Vol. 1, UNESCO, 1990, p. 193-195.

²⁵¹ L. Heusch, (de), *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard, 1986.

²⁵² Mbah « Le sacrifice de ... », 2017, p. 61.

rattachés aux divinités. L'on qualifie ordinairement ces animaux de totems communautaires ou encore de réceptacles des dieux locaux. Chez les anciens Egyptiens chaque nome disposait d'un totem rattaché au dieu local²⁵³. Au Nouvel Empire, ce fut le cas du crocodile à Dendérah, le faucon à Edfou. Le rattachement des animaux aux divinités secondaires contribuait davantage à faire croire le nombre des espèces protégés sous le postulat du totémisme. Chez les *Ngoh ni Nsongo*, chaque clan, au-delà du totem communautaire, disposait d'un totem clanique. Par exemple, le clan Mboabi avait pour totem le buffle²⁵⁴ et Ekolkang l'antilope²⁵⁵. En Egypte antique, c'est cette logique du clan possédant son animal de référence totémique qui explique le foisonnement des totems dans le seul village de Deir el Medineh au Nouvel empire. En effet, durant cette période de l'histoire égyptienne, les artisans du village de Deir el-Médineh, portaient leur piété vers de nombreuses divinités à travers les innombrables réceptacles qui étaient convoqué à cet effet. L'on peut citer les dieux comme Rê, Horakhty, Amon, Ptah, Thot, Iâh, Sobek, Min, Osiris, Anubis, Isis, Nephtys, Horus, Hathor, Meresgert, Taouret, Rénénoutet, Seth, Montou, Qadesh, Reshep, Anat, le roi Amenhotep Ier et sa mère Ahmès-Néfertary, Satis, Anoukis et bien d'autres encore²⁵⁶. A tous ces dieux, correspondait un réceptacle dont certains se retrouvaient au sein de bien d'espèces animales qui occupaient une fonction spécifique dans le cadre magico-religieux. Subséquemment, ces animaux étaient frappés de tabous et par conséquent protégés. Ce fut le cas du crocodile qui était convoqué dans le culte au dieu Sobek et dans les oracles d'Amon pendant les processions des fêtes ouapet à Pe-Khenty²⁵⁷

L'animal totémique, emblème des nomes en Egypte et socle de ralliement de certains clans chez les *Ngoh ni Nsongo*. Il engageait de par son caractère sacré, un type de mécanismes traditionnels de protection des espèces. Ceci répond aux besoins contemporains de protection de la biodiversité animale dans le monde en général et en Afrique en particulier. De ce fait, plusieurs actions environnementales contemporaines ont jugé de collaborer avec dépositaires ou gardiens des traditions africaines afin de relever collégialement les défis environnementaux de nos jours. Grace à ces procédés de conservation de la biodiversité animale, l'on assiste à un processus holistique de conservation inclusive de la nature. Dans certains pays comme la Côte d'Ivoire par exemple, les éco-gardes forestiers procèdent aux inventaires exhaustifs de tous les totems d'origine animale sur l'ensemble du territoire. En relevant les méthodes traditionnelles

²⁵³ S. Sauneron, « Religion », in G. Posener (dir), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, 1959, pp. 250-252.

²⁵⁴ Entretien avec Alain Mbah, Fils de Mboabi, Fonctionnaire de Police, Douala le 2 juin 2021.

²⁵⁵ Entretien avec Essoh carter, 30 ans, Fils Ekolkang, Yaoundé le 15 juin 2021.

²⁵⁶ P. Vernus, *Dieux de l'Égypte*, Paris, Imprimerie Nationale Éditions, 1998, p73

²⁵⁷ Blackman, "Oracles in Ancient...", 1925, p.179.

de conservation des totems de chaque localité à travers les pratiques mythico-historiques, ils parviennent à la formation de zones totémiques²⁵⁸. A l'intérieur de chaque communauté, ils créent des niches totémiques dans lesquelles sont transférés les animaux totems menacés d'extinction au niveau d'autres zones totémiques²⁵⁹. Il convient donc de dire que, le critère principal du choix d'un tel projet gouvernemental est la présence des mécanismes de protection des animaux sur la base des principes traditionnels²⁶⁰. Ce modèle prévoit l'intervention de l'administration forestière seulement pour le transfert des bêtes et la création de la zone de protection autour de la niche totémique. La protection des animaux totémiques est assurée par les populations locales réunies au sein de comités d'amis de la nature. Ces comités fonctionnent sur la base des principes édictés par les prêtres locaux ayant la charge la surveillance des sites choisis qui, par la même occasion, deviennent des forêts sacrées concourant à la sauvegarde des écosystèmes forestiers.

2- L'impact environnemental des sites et forêts sacrés chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*

Précisons tout d'abord que l'on entend par lieux sacrés, les endroits érigés en tant que points d'échanges entre des forces du ciel et de la terre ; entre les êtres vivants et les êtres spirituels²⁶¹. En tant que création humaine, les lieux sacrés se situent comme des clairières ouvertes dans la brousse, une grotte ou un édifice à l'usage exclusif des rites magico-religieux. Ils sont les lieux où logent les esprits et les animaux totems²⁶². Ces lieux qui sont usuellement auréolés de tabous se caractérisent généralement par une temporalité précise et une certaine mobilité spatiale²⁶³. En effet, lorsque la communauté est contrainte de renoncer à la pratique d'un culte ou, soit par emprunt d'un autre culte étranger plus dynamique, soit à l'issue d'un exode, le lieu sacré concerné se ferme automatiquement et devient quelque fois même un lieu banal. Aussi, en cas d'abandon d'un site antérieurement habité pour des raisons, par exemple,

²⁵⁸ J. Ibo, « Perceptions et pratiques environnementales en milieu traditionnel africain (l'exemple des sociétés ivoiriennes anciennes ». *Africaines*, n° 4, 1997, pp. 20-31.

²⁵⁹ Ibid. p. 28.

²⁶⁰ H. Gomé, « Forêts sacrées de Côte d'Ivoire : la tradition au secours de l'environnement », Communication à l'atelier de Ouagadougou sur « Les pratiques culturelles. Sauvegarde et conservation de la biodiversité en Afrique de l'Ouest et du Centre », 2001, pp. 33-45

²⁶¹ M. Cartry, « Les bois sacrés des autres : les faits africains », in, O. Cazanove (de) et J. Scheid (dir.), *Les bois sacrés*. Actes du colloque international de Naples, Naples, Collection du Centre Jean Bésard. 1993, pp. 193-208.

²⁶² D. Gadou, « Forêt sacrée, espace culturel et culturel », *Bulletin du GIDIS-CI*, n°18, 2000, pp.9-15.

²⁶³ E. Elamé, « La prise en compte du magico-religieux dans les problématiques de développement durable : le cas du Ngondo chez les peuples Sawa du Cameroun », *Vertigo, la revue électronique en sciences de l'environnement* [En ligne], Vol. 7, n° 3, 2006, URL : <http://journals.openedition.org/vertigo/2685>, consulté le 16 juillet 2021.

d'insécurité, d'épidémies, d'éclatement du noyau clanique, les habitants peuvent reproduire un nouveau lieu sacré. En exemple, chez les Mbo, lorsque la famille s'étend et que le noyau familial originel s'éclate au bout de la huitième ou la dixième génération, les nouveaux clans apparaissent²⁶⁴ La reconnaissance des nouveaux clans répond au besoin d'admettre les mariages inter-claniques, vecteur de pérennisation de la communauté. Cependant pour que les unions entre les nouveaux clans qui constituaient naguère la famille consubstantielle soient reconnus par toute la communauté Mbo, les rituels sacrificiels d'instauration se matérialisent par le choix de *nko'om* qui doit être planté afin de témoigner de l'alliance voulu du nouveau clan pour la prospérité de communauté Mbo²⁶⁵. L'arbre planté à cet effet constitue la base du bosquet sacré pour le nouveau clan qui se doit de l'entourer d'autres espèces d'arbres primaires avec pour objectif de protéger *nko'om* mais autant de préparer un sanctuaire pour les rites claniques

La symbolique des lieux sacrés, comme les bosquets sacrés chez les *Ngoh ni Nsongo* attribut inexorablement à cet endroit boisé, une puissance d'ordre surnaturelle qui entraîne par ricochet, la sacralisation dudit lieu. La sanctification de ces lieux a fait naître des restrictions coutumières allant de la coupe des arbres à la consommation des fruits issues des bosquets sacrés les ont épargnés depuis la nuit des temps, des péripéties liées aux activités anthropiques chez les Mbo²⁶⁶. Ce sont ces tabous à l'égard de la destruction des bosquets sacrés qui font admettre à François Kabasélé Lumbala cité par Dakouri Gadou, que l'arbre fait partie de l'existence humaine « qui prend racine dans la terre profonde des ancêtres, et qui s'épanouit dans la tige et les feuilles [...] reliant ainsi l'au-delà et l'ici-bas²⁶⁷ » De ce point de vue ésotérique, le bosquet sacré se transforme purement en forêt humanisée qui répond aux besoins de conservation au regard des interdits et la charge symbolique relative à ce lieu sacré²⁶⁸.

La sacralisation d'une forêt découlant d'une certaine relation caractéristique avec les coutumes d'un clan, une ethnie, un village ou bien, une communauté constitue une véritable institution traditionnelle de protection de la nature au regard du processus conservatoire qui en résulte. Cette authenticité qui émane des systèmes de protection forêts sacrées coïncide avec les

²⁶⁴ Entretien avec Essongue Zébazé, 62ans N'hon et Nkoum, Mouandja le 24 Juillet 2020.

²⁶⁵ C. Mbah, « Ebeum ou bosquets sacrés chez les Mbo du Cameroun, une heuristique de sauvegarde des écosystèmes forestiers », *JGHES* (Journal Gabonais d'Histoire économique et sociale), n°7, Décembre 2020, pp. 275-292.

²⁶⁶ Ibid., p. 284.

²⁶⁷ D. Gadou, « Préservation de la biodiversité : les réponses des religions africaines », in, I. Butare (dir.) *Pratiques culturelles, la sauvegarde et la conservation de la biodiversité en Afrique de l'Ouest et du Centre*, Actes du Séminaire-Atelier de Ouagadougou (Burkina Faso), du 18 au 21 juin 2001, p 54.

²⁶⁸ V. Mouafo, « Protection des ressources naturelles par le système des forêts sacrées », Fiche d'information CARPE, 5 (mars 2001), Yaoundé – Washington, WWF.

processus actuels de conservation des écosystèmes. Peu importe que l'acte soit au départ délibéré ou non comme chez les Mbo, l'essentiel demeure la finalité : la conservation d'une certaine biodiversité²⁶⁹. Se faisant, les difficultés qu'éprouvent actuellement les actions de conservation de l'environnement dans la gestion des forêts protégées soulèvent indubitablement la question relative à l'implication effective des populations rurales dans cette action. Elles en appellent à la collaboration des traditionnalistes de puiser dans leurs expériences en matière de conservation des sites et lieux sacrés afin de cerner ce souci du siècle de façon holistique. En effet, pendant que les forêts classées de l'Etat du Cameroun par exemple font l'objet d'attaques anthropiques, les forêts sacrées, qui, dans certaines régions, constituent de véritables écosystèmes forestiers (donc propices aux activités agricoles), restent minutieusement et, surtout, jalousement conservées par ces mêmes populations suivant les principes régis par les ancêtres.

Pour résoudre la contradiction actuelle en matière de protection des forêts protégées, on pourrait, par exemple, associer directement et de manière effective les détenteurs des savoirs écologiques traditionnels que sont les dépositaires des traditions et conservateurs locaux des forêts sacrées aux débats sur la réhabilitation du domaine forestier classé des Etats modernes. Ces dépositaires des traditions écologiques ancestrales²⁷⁰ serviraient de courroie de transmission entre les agents assermentés des Eaux et Forêts et les populations rurales. Les dépositaires des traditions sont mieux écoutés que les agents classiques des services des Eaux et Forêts qui, aux yeux des communautés rurales, ne viennent que pour les empêcher de produire les biens matériels nécessaires à leur existence²⁷¹. Aussi, des comités villageois de protection des forêts classées pourraient être créés à la base des principes traditionnels de gestion et de protection des lieux et sites sacrés spécifiques à chaque région écologique et culturelle du pays. Placés à la tête de ces comités, les prêtres traditionnels des sociétés secrètes *Ngoh ni Nsongo* dont *Mouankoum*, *Ahon* et *Nkoum* seraient les véritables interlocuteurs de l'administration en remplacement des chefs classiques ou « administratifs » de village qui ont, à l'image de l'administration forestière perdu leur crédibilité²⁷². Cette méthode peut constituer

²⁶⁹ M. Boudhiko, *Ecologie globale*, Moscou, Editions du progrès, 1980, p. 41.

²⁷⁰ A. Chevalier, « Les bois sacrés des Noirs de l'Afrique tropicale comme sanctuaires de la nature », *C.R.Soc. Biogéogr.*, Vol.37, 1933, pp. 86-87.

²⁷¹ Entretien avec Essoukou Hervé, Enseignant/Notable chefferie Supérieure du Canton Mbo, Mboanké le 21 décembre 2020.

²⁷² Entretien avec S. M Soumelong Etienne, Planteur/ Ancien chef supérieur du canton Mbo, Mboanké le 18 juin 2020.

une alternative pour freiner la déforestation qui est devenue la maladie environnementale du siècle.

À l'issue de ce chapitre, l'on retient que les peuples égyptiens anciens et *Ngoh ni Nsongo* ont fait l'objet d'une invasion par les peuples étrangers colonisateurs qui leur ont imposé une nouvelle organisation sociétale. Cette dernière avait tout aussi modifié le système judiciaire par voie de dilatation du système traditionnel au profit de la structure de justice ou de droit dit positif chez les *Ngoh ni Nsongo*. Chez les anciens Egyptiens les architectures administratico-judiciaires des deux périodes intermédiaires avaient ébranlé les structures traditionnelles de la société et du rendu de la justice. Nonobstant, cette imposition du droit positif au détriment des droits traditionnels s'est fait par les moyens coercitifs au postulat de la primauté des lois législatives du droit positif imposé. Nonobstant cet étouffement du droit ou la justice traditionnelle, elle reste présente dans les pratiques « informelles de justice » en Afrique noire, chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo* en particulier. Cette intrépidité de la justice coutumière dans les rendues contemporaines de justice engendre de nos jours, une situation hétérogénéité dont le choix des procédés judiciaires est généralement fonction du problème à résoudre au sein des communautés villageoises chez les anciens Egyptiens et chez les *Ngoh ni Nsongo* du Cameroun. Il s'agit alors d'une coexistence normative dans laquelle semble prendre forme les scénarii possibles de justice auxquels les choix sont délibérément et ordinairement portés à la justice traditionnelle par l'animal et dont l'impact est retentissant dans la conservation des écosystèmes forestiers et la biodiversité animale.

CONCLUSION GENERALE

En choisissant comme sujet de recherche l'animal dans la justice chez les Anciens Egyptiens de la période pharaonique et chez les *Ngoh ni Nsongo* du Cameroun de leur arrivée dans leurs sites actuels jusqu'à une période récente, il était question de démontrer à travers une approche comparative qu'il existe un continuum culturel entre l'Egypte antique et les *Ngoh ni Nsongo*. Par-delà cet objectif principal, nous nous sommes attelé, tout au long de l'argumentaire de comprendre les raisons du choix des animaux et leur rôle dans le système judiciaire de ces deux peuples et par ricochet chez les peuples négro-africains en général. Pour ce faire, le choix du cadre théorique tablée sur le culturalisme²⁷³ et le fonctionnalisme²⁷⁴ d'orienter notre étude vers une méthode qualitative au travers de laquelle l'on a recouru aux consultations minutieuses des dépositaires de la tradition des villages *Ngoh ni Nsongo*. Corrélativement nous avons confronté les différentes données recueillies à d'autres sources. C'est l'exemple des sources primaires égyptiennes notamment les Textes de Pyramides et de Sarcophages au rang desquels « Le Livre de sortir au jour », les papyri judiciaires, les ostracons oraculaires, les textes magiques, etc. Nous avons également évalué ces sources orales en rapport avec les sources secondaires ou bibliographiques afin d'en ressortir les similitudes et les divergences dans le choix des animaux dans la justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. Au demeurant, ce choix méthodologique a conforté l'hypothèse selon laquelle, l'usage prépondérant de l'animal dans les rites funéraires est la conséquence de la vision du monde qui est totalement tributaire des mythes cosmogoniques et de la religion chez les *Kmtyw* et les *Ngoh ni Nsongo*. Cette méthode a tout de même consolidé l'hypothèse *diopienne* d'un continuum culturel existentiel entre l'Egypte antique et les peuples de l'Afrique au Sud du Sahara²⁷⁵.

A travers ce choix méthodologique, il ressort que la justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* tire ses fondements de la nécessité qu'il y a de vivre en concorde, en harmonie et de respecter l'ordre institué au début de la création par le demiurge. Les principes y afférents sont séculaires et perpétués par les récits mythiques qui racontent le vœu du demiurge via les cosmogonies, les contes, les mythes et les légendes. Ces derniers font transparaître les

²⁷³ G. Vinsonneau, « Le développement des notions de culture et d'identité : un itinéraire ambigu », *Carrefour de l'éducation*, n°14, 2002, pp 2-20

²⁷⁴ B. Malinowski, *Les Argonautes du Pacifique Occidentale*, Paris, Gallimard, 1989.

²⁷⁵ C. Anta Diop, *Antériorité des civilisations nègres : Mythe ou vérité historique*, Paris, Présence Africaines, 1954, p. 89

leçons de justice qui se manifestent comme assises de justice dans les sociétés orales en général, chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* en particulier. Ces axiomes oraux à vocation morale et juridique se manifestent en tant que jurisprudences auxquelles la justice trouve ses références chez ces deux peuples n'ayant point de code juridique écrit. De ce fait, nous comprenons que les peuples de la vallée du Nil et *Ngoh ni Nsongo* conçoivent la justice comme une dynamique sociale qui promeut le vivre-ensemble, la cohésion sociale et une vie en toute quiétude au sein de la communauté à travers les interdits et les sanctions y afférentes pour quiconque passe outre. Par ailleurs la justice se dresse comme socle de l'équilibre cosmique, gage de rapports cordiaux envers les entités transcendantes ou les dieux et ancêtres.

Dans l'objectif de garantir la cohésion entre les hommes et maintenir en équilibre les rapports dieux-humains, il ressort de cette étude que les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* ont pensé de mettre en place des cours de justices, véritables organes de régulation des faits et gestes des humains. Ces cours de justice sont mis sur pied afin de résoudre à différents niveaux, les différends susceptibles de briser le lien social mais aussi de réveiller le courroux des dieux par les procédés magico-religieux. Suivant le ressort territorial et la compétence qui était la leur, l'on recense les cours de justice qui sont celles des humains ; les cours mixte (humains-dieux) et la cour de justice des dieux. Cette dernière composée des ancêtres chez les *Ngoh ni Nsongo* et des dieux du panthéon Egyptien ancien est surtout du ressort post-mortem. C'est elle qui a véritablement le droit de juger à mort. En traitant tout au long de notre argumentaire de ces cours de justice chez les anciens Egyptiens et chez le *Ngoh ni Nsongo*, l'on constate qu'il ressort un type de schéma actanciel qui met aux prises les humains et les dieux qui sont les véritables acteurs de justice.

L'on retient que la nomenclature des acteurs de la justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* se fait en fonction de la vision dualiste du monde chez ces deux peuples. D'un côté, le monde invisible dans lequel les acteurs sont Dieu créateur Atoum pour centre religieux d'Héliopolis en Egypte et *Son-Meyemeuh* chez les *Ngoh ni Nsongo*. Ceux-ci sont directement suivi des dieux secondaires *ntrw* et des ancêtres *O-yemeuh* puis des esprits tutélaires au rang desquels les génies. Ces acteurs divins agissent dans le cadre de justice à travers les lois coutumières auxquelles ils se placent comment concepteurs et hérauts gardiens. Ils veillent à leurs respects et sanctionnent les contrevenants. À côté de ceux-ci, viennent les acteurs du monde visibles avec lesquels ils agissent en synergie pour le maintien de l'équilibre socio-cosmique. Ils sont des humains donc Pharaon et *Sor-Mbeuh Mouankoum* sont des hauts personnages de la justice chez les *Kmtyw* et les *Ngoh ni Nsongo*. Ils sont ceux qui veillent

scrupuleusement au respect des lois imminentes (d'ordre divin chez les anciens Egyptiens et d'ordre coutumier chez les *Ngoh ni Nsongo*). Ils sont accompagnés par les juges, substituts et auxiliaires de justice dans leur mission de maintenir juste l'équilibre socio-cosmique. Ce sont les juges et assimilés des cours de justice territoriales (circonscriptions administratives chez les *kmtyw* et les cours de justice claniques et/ou villageoises chez les *Ngoh ni Nsongo*). Après ces derniers viennent les devins et prêtres qui jouent un rôle indispensable dans la justice à travers les procédés de divination. Les acteurs humains de la justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* sont usuellement aidés par d'autres acteurs vivants desquels, les animaux et végétaux dont les actes de justice se justifient à travers le phénomène de totem qui, comme les acteurs humains, divins ou/et ancestraux impulsent manifestement les tabous et interdits qui contribuent à l'épanouissement des Hommes en sociétés mais aussi à la stabilité des dieux, mieux de l'équilibre socio-cosmique. Aussi, dans le souci réel de maintenir ledit équilibre, bien de mécanismes juridico-rituels au sein desquels les animaux jouent un rôle indispensable sont mis en place chez les anciens Egyptiens et *Ngoh ni Nsongo*. Ce qui a emmené d'interroger le rôle de l'animal dans les divinations et les ordalies chez les *Kmtyw* et le *Ngoh ni Nsongo*.

Notre argumentaire a permis de comprendre que l'animal joue un rôle déterminant dans le rendu de la justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo*. Il est convoqué dans les rituels d'ouverture des palabres à travers les rituels d'inviter des entités divines et ancestrales. Ils jouent un rôle déterminant dans les procédés divinatoires notamment les augures, les présages qui sont ordinairement des alertes des actions de justice et les prémisses aux voies oraculaires. Ce dernier procédé convoque aussi les animaux ou parties issues des animaux comme les os, les poils ou les coquilles pour consulter le divin par le biais du devin. De ce fait, le rôle de l'animal reste et demeure essentiel dans les serments juratoires mais surtout dans les ordalies qui sont des procédés de recherche de la vérité indispensable au rendu de la justice en temps de palabre. Au demeurant, l'animal se révèle en tant que substrat par lequel les divinités interviennent dans la justice humaine.

Toutefois, nous retenons de ce travail que lorsque la véracité des faits recherchés était établie, le coupable écopait d'une condamnation qui se limitait au dédommagement dans le cadre de la palabre. Celui-ci consiste habituellement à payer une amende communément constituée des animaux au nombre impaire en fonction de la gravité du fait reproché à la sentence. Le chiffre le plus élevée en cela reste neuf. Subséquemment, il est judicieux de remarquer que cette justice est celle qui juge des affaires qui opposent les humains entre eux. Lorsque le coupable désigné à l'humaine justice refusait toute accusation et de se soumettre à

la sanction relative au tort qu'il a créé à son prochain, l'on recourait inexorablement à la justice de l'invisible dont nous avons examiné la portée à travers le rôle que y tenait l'animal.

La justice chez les anciens Egyptiens et les *Ngoh ni Nsongo* se traduit également par son volet punitif. Celui-ci se manifeste sous la bannière de la vision négro-africaine du monde. La punition est d'ordre de la justice des hommes à travers les peines qui punissent les délits moins graves et les délits jugés graves. Des délits de moindres envergures, les peines liées au corps et aux biens du fautif sont appliquées notamment, le pilori, les coups de fouets et les amendes. Par ailleurs les délits jugés graves ont quelquefois requis l'ostracisme pour essayer le réparer les torts que les fautifs avaient causé aux victimes. En dehors de ce rendu par les humains, une autre forme de justice éclot. Celle dite justice de « la censure préalable » était directement rendue par les divinités et/ou ancêtres par l'érection d'un réceptacle de la puissance divine à savoir le fétiche. Ce dernier convoquait les animaux qui jouaient différents rôles punitifs. Les conséquences punitives qui découlaient pouvaient conduire à la mort si rien n'était fait. Ainsi, les Egyptiens ancien et les *Ngoh ni Nsongo* avaient trouvé en l'animal les propriétés restauratives de l'anathème des dieux et ancêtres sur les fautifs. D'où la justice restaurative qui, en principe est une forme de thérapie qui se décline couramment par un pacte de non-retour à la faute reprochée. Ce pacte constitue alors un véritable creuset de quiétude sociale qui a suggéré d'étudier l'évolution et l'apport de la justice par l'animal dans l'univers égyptien ancien et *Ngoh ni Nsongo*

En poursuivant l'argumentaire, l'on retient que les peuples égyptiens anciens et *Ngoh ni Nsongo* ont fait l'objet d'une invasion par les peuples étrangers colonisateurs qui leur ont imposé une nouvelle organisation sociétale. Cette dernière avait tout aussi modifié le système judiciaire par voie de dilution du système traditionnel au profit de la structure de justice ou de droit dit positif chez les *Ngoh ni Nsongo*. Chez les anciens Egyptiens les architectures administratico-judiciaires des deux périodes intermédiaires avaient ébranlé les structures traditionnelles de la société et de rendu de la justice. Cette imposition du droit dit positif au détriment des droits traditionnels s'est fait par les moyens coercitifs au postulat de la primauté des lois législatives du droit positif imposé. Nonobstant cet étouffement du droit ou la justice traditionnelle, l'on constate à travers ce travail que les procédés de la justice traditionnelle sont restés présents dans les pratiques « informelles de justice » en Afrique noire, chez les peuples de la vallée du Nil et *Ngoh ni Nsongo* en particulier. Cette intrépidité de la justice coutumière dans les rendues contemporaines de justice ont engendré une hétérogénéité dont le choix des procédés judiciaires était fonction du problème à résoudre au sein des communautés villageoises

chez les anciens Egyptiens et chez les *Ngoh ni Nsongo* du Cameroun. Il s'agit alors d'une coexistence normative dans laquelle semble prendre forme les scénarii possibles de justice auxquels les choix sont délibérément et ordinairement portés à la justice traditionnelle par l'animal et dont l'impact est retentissant dans la conservation des écosystèmes forestiers et la biodiversité animale.

Il importe de retenir que les bosquets sacrés ont depuis les millénaires caractérisé le système de croyance des populations *Ngoh ni Nsongo*. Ces derniers ont considéré *ebeum* comme refuge des dieux, témoin juratoire et intergénérationnel, véritable socle de la tradition Mbo. De ce point de vue, *ebeum* est qualifié par les *Ngoh ni Nsongo* de patrimoine naturel des forêts primaires que la tradition Mbo a su conserver depuis les millénaires à travers les moyens traditionnels. Il ressort de cette étude que la mystique intégrée à la gestion des bosquets sacrés chez les *Ngoh ni Nsongo* a fait montre d'efficacité dans le processus de pérennisation des écosystèmes forestiers. Allant des interdits, aux récits mythiques, les bosquets sacrés sont restés tout au long de l'histoire à l'abri des agressions anthropiques chez les *Ngoh ni Nsongo*. De ces analyses, nous pouvons dire sans risque de nous tromper que les bosquets sacrés sont des réponses satisfaisantes pour les défis de développement durable aujourd'hui. Bien que de petites tailles, mais abondants, les bosquets participent de leur manière au ralentissement du réchauffement climatique. De ce fait, il est judicieux de reconnaître qu'en dépit des fondements mystico-religieux qui accompagnent la sauvegarde des bosquets sacrés chez les *Ngoh ni Nsongo*, les actions contemporaines de protection de l'environnement bénéficient du soutien holistique des populations *Ngoh ni Nsongo* à travers leurs mécanismes séculaires de conservation des écosystèmes forestiers et de la biodiversité.

Ainsi, sans prétendre avoir scruter tous les aspects de l'animal dans la justice, il est souhaitable pour des générations avenir de s'intéresser au rôle du sang et la parole afin de comprendre le bien fondé et le sens du choix des animaux dans la vie et la survie de l'homme africain malgré l'influence de la mondialisation et ses corolaires qui agissent pour la mise à l'écart des valeurs ancestrales africaines véritable charnière du développement africain²⁷⁶.

²⁷⁶A. Tague Kakeu, « *Le sous-développement dans l'Afrique indépendante au regard du développement dans ancienne Egypte et le pays Bamiléké de la période précoloniale* », Thèse de Doctorat /Ph. D en Histoire, Université de Yaoundé I, 2007.

ANNEXES

Annexe 1 : Décret de Tefnakht



Source : http://odysseus.culture.gr/h/4/eh431.jsp?obj_id=5400&mm_id=2277, consulté le 3 mars 2021

Annexe 2 : Papyrus Edwin Smith



Source : https://www.researchgate.net/figure/Edwin-Smith-Papyrus-Recto-Columns-8-and-9-Picture-from-the-archives-of-US-National_fig1_335469605, consulté le 15 mai 2021.

Annexe 3 : Papyrus de Leyde



Source : https://fr.m.wikipedia.org/wiki/Fichier:Leiden_Papyrus.jpg, consulté le 22 avril 2020

Annexe 4 : Entrée souterraine du Sérapéum de Saqqarah

Source : https://fr.wikipedia.org/wiki/S%C3%A9rap%C3%A9um_de_Saqqarah, consulté le 11 juin 2020

Annexe 5 : Papyrus Jumilhac, Louvre.



Source : https://fr.wikipedia.org/wiki/Papyrus_Jumilhac, consulté le 20 mars 2021

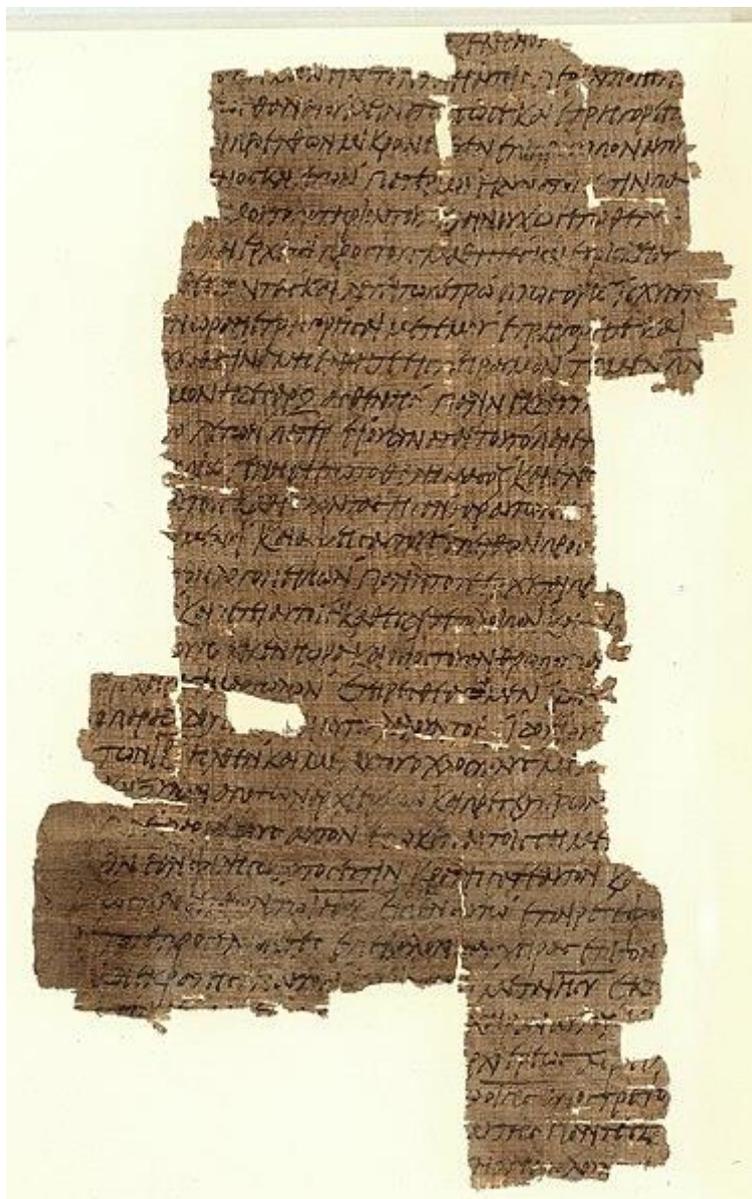
Annexe 6 : La stèle de la famine, découverte en 1889

Source : https://fr.wikipedia.org/wiki/St%C3%A8le_de_la_famine

Annexe 7 : Papyrus Chester Beatty 3

Source : https://ancientegypt.fandom.com/wiki/Papyrus_Chester_Beatty_3

Annexe 8 : Papyrus 37 - verso.jpg



Source : https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Papyrus_37,

Annexe 9 : Papyrus de Turin 1879

Source : https://www.researchgate.net/figure/The-Turin-Papyrus-Map-recto-and-verso-P-Turin-Cat-1879-Cat1969-Cat1899-Cat_fig1_342668293, consulté le 15 février 2021.

SOURCES ET ORIENTATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

Ouvrages Généraux

Abel, O., (dir.), *Le pardon, briser la dette et l'oubli*, Paris, Autrement, 1991.

Abwa, D. (dir) *Bilinguisme, multiculturalisme et vivre-ensemble*, Yaoundé, Proximité, 2019.

Achebe, C., *Things Fall Apart*, London, Heinemann, coll. African Writers Series, 1986

Ackah, A. *Akan Ethics: A Study of the Moral Ideas and the Moral Behaviour of the Akan Tribes of Ghana*, Accra, Ghana Universities Press, 1988.

Adler, A., *Le pouvoir et l'interdit : Royauté et religion en Afrique noire*, Paris, Albin Michel, 2000.

Agbetiafa, K., *Les ancêtres et nous : Analyse de la pensée religieuse des Bê de la commune de Lomé*, Lomé, NEA, 1985.

Amselle J-L et E. M'bokolo, E., (dir), « Préface », *Au cœur de l'ethnie*, Paris, La Découverte, 1985.

Anagnostou-Canas, B., (dir.), *Dire le droit : normes, juges, jurisconsultes*, Paris, Panthéon-Assas, 2006.

Ango-Ela, P., *La prévention des conflits en Afrique centrale : perspectives pour une culture de la paix*, Paris, Karthala, 2001.

Anyangwe, C., (dir.), *The secrets of an aborted decolonisation: the declassified British secret files on the Southern Cameroons*, Langaa RPCIG, Mankon, 2010.

....., *The Cameroonian Judicial System*, Yaoundé, CEPER, 1987.

Ardener, E., et Ardener, S., *Kingdom on Mount Cameroon: Studies in the History of the Cameroon Coast, 1500-1970*, New-York, Berghahn Books, 1996.

Arès, (d') J., *Les Sanctuaires grecs et leurs initiations*, Paris, éd. Institut d'herméneutique, 1973.

Aristote, *La politique*, Paris, Vrin, 1995.

....., *Traité de la morale, Livre V : De la justice*, Paris, Firmin Didot, 1823.

- Assoum, P.**, *Le fétichisme*, Paris, PUF, 1975.
- Augé M.**, *Le dieu objet*, Paris, Flammarion, 1988.
- Austin, J-L.**, *Quand dire c'est faire*, Seuil, Paris, 1970.
- Aymerich, Gén.**, *La conquête du Cameroun : 1er août 1914-20 février 1916*, Paris, Payot, 1933.
- Badie, B.**, *L'Etat importé. L'occidentalisation de l'ordre politique*, Paris, Fayard, 1995.
- Bassong, M.**, *La théorie du droit en Afrique. Concept, objet, méthode et portée*, Paris, MeduNeter, 2016.
- Baudry, P.**, *La place des morts. Enjeux et rites*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- Beigbeder, O.**, *La symbolique*, Paris, PUF, 1957.
- Benoist, L.**, *L'ésotérisme*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 1975.
- Bikoi, F. N.**, *Le français en seconde*, Paris, Edicef, 1999.
- Bilongo, B.**, *La nomination en négro-africaine, sociologie et philosophie du nom en Afrique noire*, Yaoundé, CEPER, 1980.
- Binet, J.**, *Afrique en question, de la tribu à la Nation*, Paris, Marne, 1965.
- Bloch, M.**, *Placing the Dead : Tombs, Ancestral Villages and Kinship Organization in Madagascar*, London, Seminar Press, 1971.
- Bon, D.**, *L'animisme : l'âme du monde et le culte des esprits*, Paris, De Vecchi, 2002.
- Boucher, F-E., et al., (dir.)**, *La Paix. Esthétiques d'une éthique*, New York, Peter Lang, 2007.
- Boudhiko, M.**, *Ecologie globale*, Moscou, Editions du progrès, 1980.
- Bouineau, J. (dir.)**, *Enfant et romanité : Analyse comparée de la condition de l'enfant*, Coll. Méditerranées, 2007
- Breton (Le), D.**, *Conduites à risque*, Paris, PUF, 2002.
- Breuil, H., et al.**, *L'âge de pierre. Quarante millénaires d'art pariétal*, Paris, Albin Michel, 1960.

- Brillon, Y.**, *Ethnocriminologie de l'Afrique noire*, Bibliothèque criminologie, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1980.
- Brosse (de) C.**, *Du culte des dieux fétiches*, Paris, Fayard 1989.
- Brunschwig, H.**, *Le Partage de l'Afrique noire*, Paris, Flammarion, coll. « Champs histoire », 2009.
- Buakassa, G.**, *Lire la religion africaine*, Louvain la Neuve, Noraf, 1988.
- Bujo, B.**, *La vision africaine du monde : Pour un enseignement social de l'Eglise sans loi naturelle*, Paris, Editions Saint-Augustin, 2018.
- Bulayumi, E-F.**, *Congo 2000 : Fin du temps ou nouvelle naissance*, Plôchl, 1999..
- Burgat, F.**, *L'Animal dans les pratiques de consommation*, Paris, PUF, 1995.
- Byanafashe D., et Rutayisire, P.**, (dir.), *Histoire du Rwanda des origines à la fin du XXe siècle*, Huye, Université nationale du Rwanda, 2011.
- Calame-Griaule, G.**, *Ethnologie et Langage. La parole chez les Dogons*, Paris, Gallimard, 1965.
- Cario, R., et Mbanzoulou, P. (dir.)**, *La justice restaurative. Une utopie qui marche ?* Paris, L'Harmattan, 2010.
- Cario, R.**, *Justice restaurative : Principes et promesses*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- Caron J-C., et Vernus, M.**, *L'Europe au 19e siècle, des nations aux nationalismes (1815-1914)*, Paris, Armand-Colin, 2015.
- Carrière, J-C.**, *La Paix*, Paris, éd. Odile Jacob, 2016.
- Cartry, M., (dir.)**, *Sous le masque de l'animal. Essais sur le sacrifice en Afrique noire*, Paris, PUF, 1987.
- Caudal S., (dir)**, *Les principes en Droit*, Paris, Economica, 2008.
- Cauvin, J.**, *comprendre les Contes*, Paris, les Classique africaines 1972.
- Cazeneuve J.**, *Rite et la condition humaine*, Paris, Gallimard, 1958.
- Certeau M., (de)**, *la culture au pluriel*, Union générale d'éditions, coll. « 10 /18 », Paris, 1974.

Cervelló, J., et al. (eds), ... *va chercher du bois de chauffage. Études dédiées au professeur Jesús López, Barcelone, Aula Ægyptiaca Studia, 2001.*

Chabrol. C., (éd.), *Sémiotique narrative et textuelle*, Paris, Larousse, 1973.

Chem-Langhëë, B., *The paradoxes of self-determination in the Cameroons under United Kingdom administration: the search for identity, well-being, and continuity*, University Press of America, 2004.

Cheradame, A., *La colonisation et les colonies allemandes*, Paris, Plon, 1905.

Colleyn, J-P., *Secrets, fétiches d'Afriques*, Paris, Ed. de la Martinière, 2007.

Conac, G., *Dynamiques et finalités des Droits africains*, Paris, Economica, 1980.

....., *Introduction à Dynamiques et finalités des droits africains*, Paris, Editions Economica, 1979.

Coppens, Y., (dir), *Aux origines de l'humanité*, vol2, Paris, Fayard, 2001.

Cosquin, E, *Contes populaires de Lorraine, comparés avec les contes des autres provinces de France et des pays étrangers*, Paris, Éditions Philippe Picquier, 2003.

Cros M., et Bonhomme, J., (éds.), *Déjouer la mort en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2008.

Cyrulnik, B., *Les Nourritures affectives*, Paris, Odile Jacob, 1993.

Darwin, C., *L'origine des espèces*, Paris, Librairie C. Reinwald Scheilcher frères éditeurs, 1906.

Delafosse, M., *Les civilisations disparues : les civilisations négro-africaines*, Stock, Paris, 1925.

Delange, J., *Art et peuple de l'Afrique noire : introduction à l'analyse des créations plastiques*, Gallimard, Paris, 1967.

Deleuze, G., *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953.

Delmas-Marty M., *Pour un droit commun*, Paris, Édition Seuil, 1990.

Delort, D., *Les animaux ont une histoire*, Paris, Seuil, 1984.

Demaison, A., *La vie des Noirs d'Afrique*, Paris, Bourrelie, 1936.

Dennett, D., *La stratégie de l'interprète. Le sens commun et l'univers quotidien*, Paris, Gallimard, 1990.

Derrida, J., *L'animal que donc je suis*, Paris, éd. Marie-Louise Mallet, 2006.

Descola, P., *Par-delà nature et culture*, Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », Paris, 2005.

Dieleman, J., *Priests, Tongues, and Rites. The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE)*, Leiden, Brill, 2005.

Dieterlen, G. (dir.), *La notion de la personne en Afrique noire*, Paris, L'harmattan, 1993.

Digard, J-P., *L'homme et les animaux domestiques. Anthropologie d'une passion*, Paris, Fayard, 1990.

Digneffe, F., et Fierens, J., (dir.), *Justice et Gacaca : l'expérience rwandaise et le génocide*, Namur : Presses universitaires de Namur, 2003.

Diop, C. A., *L'unicité culturelle de l'Afrique noire*, Paris, Présence Africaine, 1982.

....., *Nations nègre et culture*, tome 2, Présence Africaine, 1979.

....., *Antériorité des civilisations nègres : Mythe ou vérité historique ?* Paris, Présence Africaines, 1954.

Djédjé, F., *Science, Religion et Culte des ancêtres : L'Afrique et le mensonge des 'religions' importées. Le christianisme comme exemple*, Paris, Editions du Net, 2017.

Douglas, M., *Witchcraft Confessions and Accusations*, London/New York, Tavistock Publications, 1970.

Dozon, J-P., *L'Afrique à Dieu et à Diable : États, ethnies et religions*, Paris, Ellipses, 2008, p. 25.

Drew, E., et Ramsbotham, A., (eds), *Consolidating Peace: Liberia and Sierra Leone, Accord, Issue 23*, , London, 2012.

Duell, P., *The Mastaba of Mereruka*, Chicago, The University of Chicago Press [Oriental Institute publications, n°31/39] vol. I, 1938.

Dugast I., *Inventaire ethnique du Sud-Cameroun*, Dakar, IFAN, 1949

Dupré, M-C., (dir.), *Familiarité avec les dieux. Transe et possession (Afrique Noire, Madagascar, La Réunion)*, Clermont-Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2001.

Durckheim, E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003.

Ejedepang Koge, S., *The tradition of a Bakossi people*, Sopecam, 1986.

Eliade, M., *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.

Elias, O., *La nature du droit coutumier africain*, Paris, Présence africaine, 1961.

Ellul, J., *Déviances et déviants dans notre société intolérante*, Paris, Érès, 2013.

Eschlimann, J-P., *Les Agni devant la mort : Côte d'Ivoire*, Paris, Karthala, 1985, coll. Hommes et sociétés.

Essoh-Ngomé, H *L'au-delà en Afrique noire*, Paris, éditions Menaibuc, 2014.

....., *Origine et civilisation du peuple Ngoe, source égypto-Nubienne des acquis ésotériques*, tome II, inédit, 2000.

....., *Origine et civilisation du peuple Ngoe, source égypto-Nubienne des acquis ésotériques*, tome I, inédit 1999.

Etile, R-L., *Afrique antique. Mythes et réalités*, Paris, Menaibuc, 2005.

Evans-Pritchard, E., *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, The Clarendon Press, 1937.

Eyelom, F., *Le partage du Cameroun entre la France et l'Angleterre*, Paris, L'Harmattan, 2003.

Fackenheim, E., *The Jewish Bible after the holocaust*, New-Dehli, Indiana University Press, 1991.

Famechon L., (éds), *Etude politique, géographique, économique et administrative de la colonie allemande du Cameroun au début de 1914*, Brazzaville, 1916.

Faure, O., *How people negotiate; the resolution of conflicts in different cultures*, Dordrecht, Kluwer academic publishers, 2003.

Fernand N., *Histoires des Croyances, superstitions, mœurs, usages et coutumes*, Paris, 1900.

Flacelière, R., *Devins et oracles grecs*, PUF, coll. « Que sais-je? », 1961.

Fontenay (de), E., *Le Silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1998, p.12.

Fortes, M., *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, Oxford University Press, London, 1969...

Fottorino, E., et al., *Besoin d'Afrique*, Paris, Fayard, 1993.

Foucault, M., *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1993.

Fourgnaud, M., *Le Conte à visée morale et philosophique : De Fénelon à Voltaire*, Paris, Editions Classiques Garnier, 2016.

Foutsop, C., et A. Dongmo, A., *Pour une Foumban II : les incongruités de la conférence de Foumban de 1961*, Yaoundé, Monange, 2019.

Frazer, J-G., *Le Totémisme*, Read Books, 2010

....., *The Scapegoat*, London, Macmillanand Co, 1914.

Fricero, N., *Les Institutions judiciaires : Les principes fondamentaux de la Justice, les organes de la Justice, les acteurs de la Justice*, Paris, Gualino, 2012.

Frizot, M., (dir.), *Arts d'Afrique, voir l'invisible*, Paris, Hazan, 2011.

Fromaget, M., « *Corps, Ame, Esprit* ». *Introduction à l'anthropologie ternaire*, Bruxelles, Editions Edifie, 1999.

Gaillard, E., *Aspects philosophiques du droit de l'arbitrage international*, Haye, Académie de droit international de La Haye, coll. « Les livres de poche de l'Académie de droit international de La Haye », 2008.

Gaudemet, J., *Les institutions de l'Antiquité*, Paris, Montchrestien, 1998.

Gaudusson, J. et Conac G., (dir.), *La justice en Afrique, Afrique contemporaine*, n° 156, 1990.

Gebauer, P., *Spider divination in the Cameroons*. Milwaukee, Milwaukee Public Museum, 1964, p. 45

Géraud M., et al., *Les notions clés de l'ethnologie*, Paris, A. Colin, 2006, p. 142

Geschiere, P., *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala, 1995.

Girard, R., *La Violence et le Sacré*, Paris, Grasset, 1972.

- Godelier M.**, *Métamorphose de la parenté*, Paris, Fayard, 2004.
- Godelier, M.**, *L'énigme du don*, Paris, Fayard, 1996.
- Gonidec, F.**, *Les droits africains*, Paris, LGDJ, 1968.
- Goody, J.**, *Religion, Morality and the Person. Essays on Tallensi Religion*, New York, Cambridge University Press, 1987
- Griaule, M.**, *Dieu d'eau (entretiens avec Ogotemméli)*, Paris, Éditions du Chêne, 1948.
- Guerraoui, Z., et Troadec, B.**, *Psychologie interculturelle*, Paris, A. Colin, 2000
- Guiffo, J-P.**, *Nkongsamba mon beau village*, l'Essoah, 1999.
- Guinchard, S., et al.**, *Institutions juridictionnelles*, 10e éd., Paris, Dalloz, 2009.
- Havecker, C.**, *Le Temps du rêve*, Aix-en-Provence, Le Mail, 1992.
- Hazoume, P.**, *Le Pacte de sang au Dahomey*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1937.
- Hegel, F.**, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Vrin, 1831.
- Hérodote**, *L'Enquête*, traduit du grec ancien par A. Barguet, A. Paris, Folio, 1985.
- Hertz, R.**, *Death and the Right Hand*, London, Routledge, 2004.
- Heusch, L., (de)**, *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard, 1986.
- Hobbes, T.**, *Léviathan*, Paris, Gallimard, 2000.
- Hugo, V.**, *William Shakespeare*, Paris, Flammarion, 2014.
- Huntington, S.**, *Le Choc des civilisations*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1997.
- Izard, M. et Smith, P., (dir)**, *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard.
- J. Huber., et Porcher, J.**, *L'Europe des invasions, Univers des formes*, Paris, Gallimard, 1967.
- Jama, S.**, *Anthropologie du rêve*, Paris, PUF, 1997.
- Jastrow, M.**, *The Study of religion*, New York, Kessinger Publishing, 2005, p. 170
- Johnstone, G., (éds)**, *A Restorative Justice Reader. Texts, sources, context*, Montreal, Willan Pub., 2003.

Johnstone, G., (éds), *A Restorative Justice Reader. Texts, sources, context*, Montreal, Willan Pub., 2003.

Journet, N., « La prohibition de l'inceste : un interdit universel », *La culture*, 2002.

Juhe-Beaulaton, D., et al., (éds.), *L'écriture de l'histoire en Afrique. L'oralité toujours en question*, Paris, Karthala 2013.

Jung, C., *L'Homme à la découverte de son âme*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1963.

Jung, G., « *Ma Vie* » : *Souvenirs, rêves et pensées*, Paris, Gallimard, 1973.

Jürgen, H., *De l'éthique de la discussion*, Paris, Flammarion, 1991.

Kambouchner, D., (dir), *Les notions de philosophie*, tome 2, Folio, 1995.

Kangulumba, V., *Indemnisation des victimes des accidents de la circulation et assurance de responsabilité civile automobile. Étude de droit comparé belge et congolais* ; Louvain-la-Neuve, Bruylant, Academia, 2002.

Kant, E., *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, édition de Laurent Gallois, 2015.

Kardiner, A., et al., *L'individu dans sa société : essai d'anthropologie psychanalytique*, Paris, Gallimard 1969.

Kinkupu, L., *Dogme et inculturation en Afrique ; perspective d'une théologie de l'invention*, Paris, Karthala, 2003.

Ki-Zerbo J., (dir.), *Histoire générale de l'Afrique : Méthodologie et préhistoire africaine*, Vol. 1, UNESCO, 1990.

Kolle, S., *Naissance et paradoxe du discours anthropologique en Afrique*, Paris, L'Harmattan. 2007.

Kouassigan, G., *Quelle est ma loi ? Tradition et modernisme dans le Droit privé de la famille en Afrique francophone*, Paris, Pédonne, 1974.

Kuczynski, L., *Les Marabouts africains à Paris*, Paris, Éditions CNRS, 2003

Labriolle, P. et al. (dir), *Satires*, Paris, Les Belles Lettres, 2002.

Laburthe-Tolra, Ph., *Initiations et Sociétés secrètes au Cameroun : Les Mystères de la nuit*, Paris, Karthala, 1992.

Lantier, J., *La cité magique. Sorcellerie et magie en Afrique noire*, Paris, Fayard, 1972.

Latour, B., *Sur le culte moderne des dieux fétiches, suivi de Iconoclash*, Paris, Découverte, 2009.

Laya, D., *La tradition orale : problématique et méthodologie des sources de l'histoire africaine*, Paris, UNESCO, 1972.

Laye, C., *Le maître de la parole*, Paris, Plon, 1978.

Legran. A., et Magnus, A., *La Magie Noire : Les Recettes Infernales et les Oeuvres Démoniaques*, Québec, Unicursal, 2017.

Leroi-Gourhan, A., *L'Art pariétal, langage de la préhistoire*, Grenoble, éd. Jérôme Million, 1992.

Leuzinger, E., *Afrique. L'art des peuples noirs*, Paris, Albin Michel, 1961.

Lévi-Strauss, C., *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962.

Levy, E., *La vision socialiste du droit*, Paris, Hachette, 2018.

Lévy-Bruhl, H., *La Preuve judiciaire. Étude de sociologie juridique*, Paris, Librairie Marcel Rivière & Cie, 1964.

Malinowski, B., *Les Argonautes du Pacifique Occidentale*, Paris, Gallimard, 1989.

Marchesini, R., et Tonutti, S., *Animaux : Symboles et magie. Traditions et interprétations*, Paris, Editions De Vecchi. 2001.

Margaret, M., *Culture and Commitment: The New Relationships Between the Generations in the 1970s*, New York, Columbia University Press, 1978.

Massé, R., et Benoist, J., (éds), *Convocations thérapeutiques du sacré*, Paris, Karthala, coll. Médecines du Monde, 2002.

Matoko, E., (dir), *Les fondements endogènes d'une culture de la paix en Afrique : Mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits*, Paris, Unesco, 1999.

Mbiti, J., *African religions and philosophy*, Heinemann, London, 1969.

Mbog Bassong *La Religion Africaine : De la cosmologie quantique à la symbolique de Dieu*, Paris, Kiyikaat, 2014.

Mbonji Edjenguèlè, *Santé, maladies et médecine africaine. Plaidoyer pour l'autre traditionnelle*, Yaoundé, PUY, 2009.

Merleau-Ponty, M., *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964.

Minois, G., *L'Église et la science. Histoire d'un malentendu : de saint Augustin à Galilée*, tome1, Paris, Fayard, 1990.

Mokhtar, G., *Histoire Générale de l'Afrique*, Tome II, Paris, jeune Afrique/stock/Unesco, 1987.

Montesquieu, *l'esprit des lois*, Flammarion, Paris, 1993.

Moret, A., et Davy, G., *Des clans aux Empires. L'organisation sociale chez les primitifs et dans l'orient ancien*, Paris, La renaissance du livre, 1923.

Morin, E., *Le paradigme perdu, la nature humaine*, Paris, Editions du Seuil, 1973.

Morris, D., *Le singe nu*, Paris, Edition du livre de Poche, 1967.

Moukouri, C., *Méditations sur l'ancestralisme : essai*, Nouvelles du Sud, 2018.

Muchembled, R., *La sorcière au village : XVe XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard/Julliard, 1979.

Mulago, M., *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Kinshasa, Faculté de théologie catholique, 1973.

Muyengo, S., *La Vie en Esprit. Bible, Morale et Spiritualité*, Kinshasa, Médias Paul, 2012.

Mveng, E., et Lipawing, B., *Théologie, Libération et Cultures Africaines*, Paris, Présence Africaine, 1996.

Mveng, E., *Manuel d'histoire du Cameroun*, Yaoundé, CEPER, 1978.

Mwissa, C., (dir.), *Repenser les droits africains pour le XXIe siècle*, Yaoundé, Menaibuc, 2000

N'da, P., *Le conte africain et l'éducation*, Paris, L'Harmattan, 1984.

Newell, W.H., (ed.) *Ancestors*, Mouton, The Hague, 1976.

Ngeh, V., *History of Cameroon since 1800*, Limbe, Presbook, 1996.

....., *Southern Cameroons, 1922-1961: a constitutional history*, England, Ashgate, 2001.

Ngongo L., *Histoire des institutions et faits sociaux du Cameroun, 1884-1945*, tome 1, Paris, Berger-Levrault, 1987.

....., *Histoire des forces religieuses : de la Première Guerre Mondiale à l'indépendance (1916-1955)*, Paris, Karthala, 1982.

Nimisi, M., *L'homme dans l'univers des bantus.*, Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre, 1978.

Nkarey, J., *Afrique, l'histoire entre le Cameroun anglophone et le Cameroun francophone : de 1472 à 2003*, Paris, Publibook, 2006.

Obenga, T., *les bantu, Langues, Peuples, Civilisations*, Présence Africaine, Paris, 1985.

Olupona, J., *African Religions. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

Orsenna, E., et al., *Besoin d'Afrique*, Paris, Fayard, 1993.

Ouellet F., *Essais sur le relativisme et la tolérance*, Sainte-Foy, Presses de l'université Laval, 2000.

Parrot, A., *Malédiction et violations de tombes*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1939.

Pastoureau, M., *Bestiaires du Moyen-Age*, Paris, Seuil, 2011.

Péter-Contesse, R., *Lévitique 1-16*, Genève, Labor et Fides, 1993

Philip, N., *Mythes et Légendes*, Paris, Éditions Larousse, 1999.

Picq, P., *Des origines de l'homme*, Paris, Tallandier, 2002.

Pinoteau H., *La symbolique royale française, Ve-XVIIIe siècles*, Paris, P.S.R. éditions, 2004

Pondi, J-E., *Cheikh Anta Diop dans la sphère des relations internationales*, Yaoundé, éditions Afric'Eveil, 2020.

Pritchard, J-B., (eds), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1955

- Propp, V.**, *Morphologie du conte*, Paris, Seuil, 1970.
- Purchas S.**, *His Pilgrimage; or, Relations of the World and the Religions observed in all ages*, London, British library.
- Ranger, T., (eds.)**, *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Raynal, M.**, *Justice traditionnelle, justice moderne : le devin, le juge, le sorcier*, Paris, L'Harmattan, 1994.
- Retel-Laurentin, A.**, *Oracles et ordalies chez les Nzakara*, Paris, Mouton, 1969.
-, *Sorcellerie et Ordalies*, Paris, Editions Anthropos, 1974.
- Rey, A.**, *La terminologie, Noms et notions*, Paris, PUF, 1992 (2^{ème} édition).
- Ries J.**, *Les Religions, leurs Origines*, Paris, Cerf, 2012.
- Rivière, J-C., et Dumézil, G.**, : *A la Découverte des Indo-Européens*, Copernic 1979.
- Robert, Ph.** « *Les effets de la peine pour la société* », *La peine, quel avenir ?* Paris, Le Cerf, 1983.
- Rosny (de), E.**, *La nuit, les yeux ouverts*, Paris, éditions du Seuil, 1996.
- Rosny, (de), E.**, *Les yeux de ma chèvre*, Seuil, Paris, 1981.
- Rousseaux, J-J.**, *Du contrat social*, France, Hachette, 1996.
- Rudin, H.**, *Germans in the Cameroons, 1884-1914: A case study in modern imperialism*, New Haven, Yale University Press, 1938, p. 12.
- Said, W.**, *Culture et impérialisme*, Paris, Fayard, 2000.
- Salas, D., (dir.)**, *Victimes de guerre en quête de justice. Faire entendre leur voix et les pérenniser dans l'histoire*, L' Harmattan, coll. Sciences criminelles, 2004.
- Samama, G.**, *La Justice*, Paris, Ellipses, 2001.
- Sebeok, T.**, « Fétiche », *Études littéraires*, vol.21 n°3, 1989, pp.195–209,
- Senghor, L-S., et Sadjji, A.**, *La Belle Histoire de Leuk-le-lièvre*, Paris, Librairie Hachette, 1953.
- Sherman, W., et Strang, H.**, *Restorative Justice: The Evidence*, London, The Smith Institute, 2007.

Simo, D., Colonisation and Modernisation. The Legal Foundation of the Colonial Enterprise. A Case Study of German Colonisation in Cameroon, inédit.

Smadja, E., et Geny, E., (éd.), *Pouvoir, divination et prédestination dans le monde antique*, Presses Univ. Franche-Comté, 1999, pp. 139-158.

Sohier, A., *Pratique des juridictions indigènes*, Bruxelles, éditions Larcier, 1932.

Sory, C., *Gens de la parole essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké*, Paris, Karthala, 1992.

Sottas, H., *Etude critique sur un acte de vente immobilière du temps des pyramides*, Paris Hachette, 2018.

Soupiot, A., *Essai anthropologique de la fonction du droit*, Paris, Seuil, 2005.

Sperandio, E., *Le Guide de la magie blanche : Rituels, invocations et recettes de sorciers*, Paris, J'AI LU, 2004,

Steele, J., et Imhausen, A., *Under One Sky: Astronomy and Mathematics in the ancient Near East*, Münster, Ugarit-Verlag, 2002.

Streck, A., *Les proverbes et la vie*, Paris, L'Harmattan, 2008.

Sullivan, D. et Tiftt, L., (eds), *Handbook of Restorative Justice: A Global Perspective*, Oxford, Routledge, 2006.

Sullivan, D. et Tiftt, L., (eds), *Handbook of Restorative Justice: A Global Perspective*, Oxford, Routledge, 2006.

Tabor, R., *Chats : L'apogée du Chat*, Londres, BBC Books, 1991.

Tempels, P., *La philosophie Bantoue*, Paris, Présence africaine, 1945.

Thomas, L-V., *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1980.

....., *Cinq essais sur la mort africaine*, Faculté des lettres, Dakar, 1968.

Thomas, L-V., et Luneau, R., *Les religions d'Afrique noire*, Paris, Desclée, 1981.

Thomas, L-V., *Importance du verbe dans la pensée africaine*, Paris, Neuchâtel : La Baconnière, 1966

....., *Importance du verbe dans la pensée africaine*, Paris, Neuchâtel, La Baconnière, 1966.

....., *La Mort africaine : Idéologie funéraire en Afrique noire*, Paris, Payot, 1982.

Tiérou, A., *Le Nom africain ou langage des traditions*, Paris, Maisonneuve, 1977.

Toynbee, J-M., *Animals in Roman Life and Art*, Barnsley, Pen & Sword Book Ltd, 2013.

Trapani, M., *La dévolution des fonctions en Egypte pharaonique : étude critique de la documentation disponible*, Londres, Golden House Publications, 2015.

Tricot, J., *Aristote : La Politique*, Paris, Vrin, 2005.

Tutu, D., *No Future without Forgiveness*, New York, Doubleday, 1999.

Tylor, E., *Primitive Culture*, vol. 1, London, John Murray, 1871.

Ukwuije, B., *Trinité et inculturation : Etude critique*, Paris, éditions Desclée de Brouwer, 2008.

Vélikovsky, E., *Le désordre des siècles*, Paris, éd. Le Jardin des Livres, 2005.

Verdier, R., (dir.), *Le Serment*, vol. I, Paris, éd. du CNRS, 1991

Verdier, R., et al., *Les Justices de l'Invisible, Actes du colloque pluridisciplinaire organisé par le Centre d'Histoire et d'Anthropologie du Droit avec le soutien de l'École doctorale et de l'Association française Droit et Cultures à l'Université Paris-Ouest, les 2 et 3 décembre 2010*, Paris, L'Harmattan, 2010.

Verdier, R., *Le Serment : Signes et Fonctions*, Paris, CNRS, 1992.

Vernant ; J-P., (dir.), *Divination et Rationalité*, Paris, Seuil, 1974, (Préface)

Vernette, J., *Réincarnation résurrection. Communiquer avec l'au-delà, Les mystères de la vie après la vie*, Mulhouse, éd. Salvator, 1988.

Vogelsang F., et Gardiner, H., *Die Klagen des Bauern Literarische Texte des Mittleren Reiches I*, Leipzig, 1908.

Vultur, I., *Comprendre. L'herméneutique et les sciences humaines*, Paris, Gallimard, 2017

Walgrave, L., (eds), *Restorative Justice and the Law*, Cullompton, Willan Publishing, 2002.

Wanyaka, V., et al, *Le Cameroun, l'Afrique et le Monde (XX^e-XXI^e siècles) : Des historiens racontent, Mélanges en hommage à M. le professeur D. Abwa*, Presses de l'UL, 2018.

Wing V., (R.P), *Études bakongo II, Religion et magie*, Bruxelles, Institut Royal Colonial Belge (IRCB), 1938.

Zahan, D., *Religion, Spiritualité et pensée africaine*, Paris, Payot, 1970.

Ziegler, C., *Catalogue des stèles, peintures et reliefs Egyptiens de l'Ancien Empire et de la Première Période Intermédiaire : vers 2686-2040 avant J.-C.*, Paris, Musée du Louvre, Département des antiquités Egyptiennes, RMN, 1990.

Zogo, T., *Les grandes lignes de l'histoire du Cameroun de 1472 à nos jours*, Yaoundé, Direction des recherches et des publications, 1998.

Ouvrages d'Égyptologie

Adam, J-P et Ziegler, C., *Les pyramides d'Égypte*, Paris, Hachette Littérature, 1999.

Agut, D., et Garcia, M., *L'Égypte des pharaons : De Narmer à Dioclétien*, Paris, Belin, coll. « Mondes anciens », 2016.

Allen, J-P., *Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, (Yales Egyptological Studies 2), New Haven, 1988.

Andreu, G., et al., *L'Égypte au Louvre*, Paris, Hachette, 1997.

Antelme, R. et Rossini, S., *NétèrW - Dieux d'Égypte*, Éditions Trismégiste, 2008.

Assmann, J., *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, Julliard, 1989.

....., *mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Paris, éditions du Rocher, 2003.

....., *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Monaco, Éditions du Rocher, 2001.

Aufrère, S-H., *Pharaon foudroyé : Du mythe à l'histoire*, Gérardmer, Pages du Monde, 2010.

Aufrère, S-H., *Thot Hermès l'égyptien : De l'infiniment grand à l'infiniment petit*, Paris, L'Harmattan, 2007.

Baikie, J., *Egyptian Papyri and Papyrus-Hunting*, Kessinger Publishing, 1925.

Baines J., et Malek J., *Atlas de l'Égypte ancienne*, Paris, Nathan, 1991.

Balta, P., *Mystérieux Hyksos*, Monaco Editions CAP, 1964.

Bardinet, T., *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, Paris, Fayard, 1995.

- Bardon, F.**, *Le chemin de la véritable initiation magique*, Geneve, Moryason édition, 2002.
- Barguet, P.**, *Le Livre des Morts des anciens Egyptiens*, Paris, Cerf, 1967.
- Barucq, A et Daumas, F.**, *Hymnes et Prières de l'Égypte antique*, Paris, Le Cerf, 1980
- Bassong, M.**, *La Religion Africaine : De la cosmologie quantique à la symbolique de Dieu*, Montréal, Kiyikaat Editions, 2013.
- Baum, N.**, *Le Temple d'Edfou : À la découverte du Grand Siège de Rê-Harakhty*, Monaco, le Rocher, coll. « Champollion », 2007.
- Belier (de), A.**, *La Mythologie égyptienne*, Paris, Molière, 1998.
- Bertrand, R.**, *L'hymne d'Amon : roi des dieux égyptiens*, Paris, Editions L'Empire de l'Ame, 2012.
- Bidima, J-G.**, *La Palabre. Une juridiction de la parole*, Paris, Michalon, coll. « Le bien commun », 1997.
- Bietak, M.**, *Avaris, the capital of the Hyksos, recent excavations at Tell el-Dab*, London British Museum Press, 1995.
- Blackman, A.**, *The Story of King Kheops and the Magicians*, Whitstable, 1988.
- Bonhême M-A., et Forgeau, A.**, *Pharaon : Les secrets du Pouvoir*, Paris, Armand Colin, 1988.
- Booth, C.**, *The Hyksos period in Egypt*, London, A Shire Egyptology Book, 2005.
- Bouineau, J. (dir.)**, *Enfant et romanité : Analyse comparée de la condition de l'enfant*, Coll. Méditerranées, 2007.
- Bourriau, J.**, *The second intermediate period in the Oxford history of ancient Egypt*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
- Boussac, H.**, *Seth Typhon : Génie des Ténèbres*, Marseille, Arqa, 2006.
- Breasted, J.**, *Ancient Records of Egypt: Historical Documents from the Earliest Times to the Persian Conquest, collected*, Chicago, University of Chicago Press, 1907.
- Broze, M.**, *Mythe et roman en Égypte ancienne. Les aventures d'Horus et Seth dans le Papyrus Chester Beatty I*, Louvain, Peeters, 1996.
- Budges, E.**, *The Book of the Dead*. Gramercy. 1995.

....., *The Egyptian book of the Dead (The papyrus of Ani) Egyptian text transliteration and translation*, New York, 1967.

Butzer, K., *Early Hydraulic Civilization in Egypt: A Study in Cultural Ecology*, Chicago, Chicago University Press, 1976, p. 57-80

Calmettes, M-A., *La création du monde dans l'Égypte ancienne*, Paris, RMN, 2004.

Capart J., et, El Kab, *Fouilles en Égypte, Impressions et souvenirs*, Bruxelles, Association égyptologique Reine Élisabeth, 1946.

Carrier, C., *Le Livre des Morts de l'Égypte ancienne*, Paris, 2009.

....., *Textes des Pyramides de l'Égypte ancienne*, vol. VI, Paris, Cybèle, 2010, 4001

Cauville S., *L'offrande aux dieux dans le temple égyptien*, Louvain, Peeters, 2011.

Chassinat, E., *Le mammisi d'Edfou*, Le Caire, Imprimerie de l'institut française d'archéologie orientale, 1939.

Clayton, P., *Chronique des Pharaons : L'histoire règne par règne des souverains et des dynasties de l'Égypte ancienne*, Paris, Casterman, 1995.

Clère, J-J et Vandiern, J., (éds) *Textes de la première période intermédiaire et de la XIème dynastie*, Bruxelles, FÉRÉ, 1948.

Corteggiani, J-P., *L'Égypte ancienne et ses dieux*, Paris, éditions Fayard, 2007.

....., *Les Dieux de l'Égypte*, Flammarion, 2002.

Davies, V., et al., (éd.), *Problems and Priorities in Egyptian Archaeology*, London, 1987.

Debono, F., *Le temps des pyramides : De la Préhistoire aux Hyksôs (1560 av. J.-C.)*, vol. I, Paris, Gallimard, 2006.

Delvaud. L., et Warmenbol, E., (éd.), *Les divins chats d'Égypte : un air subtil, un dangereux parfum*, Louvain, 1991.

Demaree, R., *On Ancestor Worship in Ancient Egypt*, Leyde, 1983.

Desplancques, S., (dir) *L'Égypte ancienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 2020.

Desplancques, S., *L'institution du Trésor en Égypte, des origines à la fin du Moyen Empire*, PUPS, coll. « Passé/Présent, 2006.

- Desroches-Noblecourt, C.,** *Le fabuleux héritage de l'Égypte*, Paris, Télémaque, 2004.
- Dessoudeix, M.,** *Chronique de l'Égypte ancienne : Les pharaons, leur règne, leurs contemporains*, Arles, Actes Sud, 2008.
- Dunand, F., et al.,** *Des animaux et des hommes. Une symbiose égyptienne*, Paris, Éditions du Rocher, 2005.
- Dunand, F., et Zivie-Coche, C.,** *Dieux et hommes en Égypte*, A. Colin, Paris, 1991.
- Erman, A., et Ranke, H.,** *La civilisation égyptienne*, Paris, Payot, 1952.
- Erman, A.,** *Life in ancient Egypt*, New York, Dover Publications, 1971.
- Fermat, A.,** *Le livre des deux chemins. Un texte fondamental de la spiritualité égyptienne*, Paris, Maison de vie éditeur, 2011.
- Fermat, A., et Lapidus, M.,** *Les Prophéties de l'Égypte ancienne*, Fuveau, La maison de Vie, 1999.
- Fischer, H.,** *Epithets of seniority*, Varia, New York 1976.
- Froidefond, C.,** *Isis et Osiris par Plutarque*, Paris, Les Belles Lettres, 1988.
- Frood, E., et Baines, J.,** *Biographical Texts from Ramessid Egypt*, New York, Society of Biblical Literature Editions, 2007.
- Garcia, M.,** *Études sur l'administration, le pouvoir et l'idéologie en Égypte, de l'Ancien Empire au Moyen Empire*, Aegyptiaca Leo- diensia, Liège, 1997.
-, *Hwt et le milieu rural égyptien du III^e millénaire : Économie, administration et organisation territoriale*, Paris, Librairie Honoré Champion, 1999.
- Germond P., et Livet, J.,** *Un bestiaire égyptien, animaux dans la vie et la Religion dans la terre de Pharaon*, London, Thames & Hudson, 2001.
- Gertsch, S.,** *Les treize Champs d'Ialou, Isis parle au Monde*, S. Gertsch (eds), 1988.
- Gétaz, C.,** *Le Sabéisme ou la Religion des Astres : Un chapitre de la mythologie égyptienne : les aventures d'Osiris*, Tome XI, Californie, Createspace, 18 décembre 2015.
- Ghalioungui, P.,** *La médecine des pharaons : Magie et sciences médicale dans l'Égypte ancienne*, Paris, Robert Laffont, 1983.

- Giveon, R.**, *Les Bédouins Shosou des documents égyptiens*, Leyde, Brill, 1971.
- Goyon, G.**, *Le secret des bâtisseurs des grandes pyramides*, Paris, Pygmalion, 1990, 45
- Goyon, J-C., Et, Golvin, J-C.**, *Bâtisseurs de Karnak*, Paris, Presses du CNRS, 1987.
- Goyon, J-C.**, *les rituels funéraires de l'ancienne Egypte*, Paris, CERF, 1972.
-, *Rê, Maât et pharaon, ou le destin de l'Égypte antique*, Lyon, A.C.V., 1998.
- Grandet P.**, *Ramsès III, histoire d'un règne*, Paris, Pygmalion, 1993.
-, *Contes de l'Égypte ancienne*, Paris, Editions Khéops, 2005.
- Graves-Brown, C.**, *Dancing for Hathor: Women in Ancient Egypt*, London, Continuum, 2010.
- Griffiths, J.**, *The conflict of Horns and Seth*, Liverpool 1960.
- Grimal, N.**, *Histoire de l'Égypte ancienne*, Paris, Fayard, 1989.
- Guichard, H., (dir.)**, *Le catalogue de l'exposition Des animaux et des pharaons. Le règne animal dans l'Égypte ancienne*, Louvre-Lens/Somogy éditions d'art, 2014.
- Guilhous N., et J. Peyré, J.**, *La mythologie égyptienne*, Paris, Marabout, 2006.
- Guilmot, M.**, *Message spirituel de l'Égypte ancienne*, Monaco, Éditions du Rocher, 1988.
- Hayes W., et W. Smith, W.**, *The Old Kingdom in Egypt and the Beginning of the First Intermediate Period*, vol. I, New York, Cambridge University Press, 1971.
- Hery, F., et Enel, T.**, *Animaux du Nil, animaux de Dieu*, Aix en Provence, Edisud, 1993
- Heugel, L., et Koenig, V.**, *Un prince égyptien*, Paris, éd. Thierry Magnier, 1980.
- Hormung, E.**, *L'esprit du temps des pharaons*, Munich, éd. Artéms, 1989.
-, *Les Dieux de l'Égypte : Le un et le multiple*, Monaco, Le Rocher, 1986,
-, *Les Textes de l'au-delà dans l'Égypte ancienne*, Monaco, Le Rocher, coll. « Champollion », 2007.
- Houlihan, P.**, *The animal world of the Pharaoes*, Cairo, American University in Cairo, 1996.
- Huet, P., et Huet, M.**, *L'Animal dans l'Égypte ancienne*, Paris, éd. Hesse, 2013.
- Husson G., et D. Valbelle, D.**, *L'Etat et les institutions en Égypte des premiers pharaons aux empereurs romains*, Paris, Armand Colin, 1992.

Jacq, C., *La légende d'Isis et d'Osiris : ou la victoire de l'amour sur la mort*, Paris, Maison De La Vie Editeur, 2010.

Jacq, C., *Le monde magique de l'Égypte ancienne*, Paris, Editions Tallandier ; collection texto ; 2019.

Jacq, C., *Le Voyage dans l'autre monde selon l'Égypte ancienne : Épreuves et métamorphoses du mort d'après les Textes des Pyramides et les Textes des Sarcophages*, Monaco, Le Rocher, 1986

....., *Paysages et paradis de l'autre monde selon l'Égypte ancienne : D'après les Textes des Pyramides et les Textes des Sarcophages*, Paris, Maison de Vie Éditeur, 2010,

Janot, F., *Momies : Rituels d'immortalité dans l'Égypte ancienne*, Paris, White Star, 2008.

Jéquier, G., *Le papyrus Prisse et ses variantes*, Paris, Paul Geuthner, 1911.

Jünger, E., *Héliopolis, vue d'une ville disparue*, Paris, Bourgois, 1975.

Kardan, J., *Les secrets de la magie égyptienne*, Paris, Exclusif édition, 2015.

Kerillis, H., *Mythologie et Histoires de toujours : Isis et Osiris*, Paris, Hatier, 2018

Kinney T., et Kinney, M., *La danse de l'Égypte ancienne et de la Grèce*, Frederick A. Stokes Company. 1914.

Kitchen, K., *Rammeside Inscriptions, Translated & Annotated, Translations*, vol. III, London, Blackwell Publishers, 1996, p. 12.

Koemoth, P., *Osiris et les arbres : Contribution à l'étude des arbres sacrés de l'Égypte ancienne*, coll. « Ægyptiaca Leodiensia 3 », Liège, 1994

Kœnig, Y., *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris, Pygmalion, 1997

Kolpaktchy, G., *Livre des anciens Egyptiens*, Paris, champs Elysées, 1967.

Kruchten, J-M., *Le grand texte oraculaire de Djéhoutymose, intendant du domaine d'Amon sous le pontificat de Pinedjem II*, Bruxelles, Fondation égyptologique Reine Elisabeth, 1986.

Lalouette, C., *La littérature égyptienne*, Paris, P.U.F., 1981.

....., *Textes sacrés et textes profanes de l'ancienne Égypte I : Des Pharaons et des hommes*, Paris, Gallimard, 1984.

- Lavaquerie-Klein, C., et Grattery, F.,** *La fabuleuse histoire de Seth et Osiris*, Paris, Bayard jeunesse, 2017
- Lefebvre, G.,** *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve - Jean Maisonneuve successeur, 2003.
- Lexa, F.,** *La magie dans l'Égypte antique, de l'Ancien Empire jusqu'à l'époque copte : Les textes magiques*, tome II, Paris, Geuthner, 1925.
- Lexová et al.,** *Danseurs égyptiens antiques*, Paris, Publications de Douvres, 2000.
- Lichtheim M.,** (éds), *Ancient Egyptian Literature: The Old and Middle Kingdoms*, Volume I, University of California Press 2006.
- Málek, J.,** *Le chat dans l'Égypte ancienne*, Paris, les Belles lettres, 2016.
- Mancini, A.,** *Maât, la philosophie de la justice de l'Ancienne Égypte*, Paris, Buenos Books International, 2007.
- Manouvrier, C.,** *Ramsès le dieu et les dieux ou la théologie politique de Ramsès II*, Lille, Diffusion ANRT, 1996.
- Manuelian, P., et Schneide, T.,** (éds.), *Towards a New History for the Egyptian Old Kingdom: Perspectives on the Pyramid Age*, Leiden, Brill, coll. « Harvard Egyptological Studies », 2015.
- Marée, M.,** (éd), *The second Intermediate Period (Thirteenth-Seventeenth Dynasties) Current research, future prospects*, Louvain, Peters Publishers & Department of Oriental Studies, 2010.
- Mariette, A.,** *Le Sérapéum de Memphis*, Paris, Gide, 1857.
- Martinet, E.,** *L'Administration provinciale sous l'Ancien Empire égyptien*, Vol 1, Leyde, Brill, 2019.
- Martinet, E.,** *Le Nomarque sous l'Ancien Empire*, Paris, PUPS, coll. « Passé/Présent », 2011.
- Maruéjol, F.,** *L'Égypte ancienne pour les nuls !* Paris, First Editions, 2006.
- Maspero, G.,** *Contes populaires de l'Égypte ancienne*, Paris, E. Guilmoto (ed.), 1911.
- Mathieu, B., et Bickel, S.,** (éd.) *D'un monde à l'autre. Textes des pyramides & textes des sarcophages*, IFAO Bibliothèque d'études, n° 139, 2004.

- Maystre, C.**, *Les Grands prêtres de Ptah de Memphis, Freiburg*, Orbis biblicus et orientalis-Universitätsverlag, 1992.
- McDermott, B.**, *Warfare in Ancient Egypt*, Gloucestershire, Sutton Publishing Ltd, 2004.
- Meeks, D.**, « Génies, anges et démons en Égypte », *Sources orientales VIII*, Paris, Le Seuil, 1971.
- Meeks, D.**, *Les Dieux égyptiens : La vie quotidienne*, Paris, Fayard, 2014.
- Menu, B.**, *Maât, l'ordre juste du monde*, Paris, Michalon, 2005.
- Menu, B.**, *Recherches sur l'histoire juridique, économique et sociale de l'ancienne Égypte*, Paris, Fayard, 2009.
- Midant-Reynes, B.**, *Aux origines de l'Égypte : Du Néolithique à l'émergence de l'État*, Paris, éditions Fayard.
- Morenz, S.**, *Egyptian Religion*, New York, Cornell University Press, 1973.
- Moret, A.**, *Le Nil et la civilisation égyptienne*, Paris, Editions Decoopman 2015, pp. 162-163.
- Moret, A.**, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte : D'après les papyrus de Berlin et les textes du Temple de Séti Ier, à Abydos*, Londres, Forgotten Books, 2018.
- Naville, E.**, *Das aegyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie I*, Berlin, Verlag von A. Asher, 1886.
- Naville, E.**, *Inscription historique de Pinodjem III, grand prêtre d'Ammon à Thèbes*, Paris, Kessinger Publishing, 2010.
- Oakes, L., et Gahlin, L.**, *Ancient Egypt: An illustrated reference to the myths, religions, pyramids and temples of the land of the Pharaohs* London, Hermes House, 2005.
- Oren, E.**, *The Hyksos: New Historical and Archaeological Perspectives*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1997.
- Parkinson, R.**, *The Tale of Sinuhe and Other Ancient Egyptian Poems*, Oxford, Oxford World's Classics, 1999.
- Peck, C.** *Some Decorated Tombs at Naga-ed-Dêr*, Paris, Providence, 1958.

Philip-Stephan, A., *Dire le droit en Égypte pharaonique. Contribution à l'étude des structures et mécanismes juridictionnels jusqu'au Nouvel Empire*, Bruxelles, Safran, 2008.

Pirenne, J., *Histoire de la civilisation de l'Égypte ancienne*, vol. 1, Neuchâtel, éd. de la Baconnière, 1961 pp. 289-295

Pirenne, J., *La religion et la morale dans l'Égypte antique*, Paris, Michel Albin, 1965.

Posener, G., *L'Enseignement loyaliste. Sagesse égyptienne du Moyen Empire*, Paris, Minrad, 1976.

Roeder, G., *Der Ausklang der ägyptischen Religion, mit Reformation, Zauberei und Jenseitsglauben.*, Zurich-Stuttgart, Artemis- Verlag, 1961.

Rossite, E., *Le Livre des Morts, Papyrus égyptiens (1420-1100 av. J.-C.) d'Ani, Hunefer, Anhai*, Paris, éd Liber, 1984.

Ryholt, K., *The political situation in Egypt during the second intermediate period*, Copenhagen, Museum Tusculanum Press, 1998.

Sacriste, J-B., *Les champs d'Ialou, Rites funéraires de l'Égypte antique*, Paris, Orme, 2001

Sauneron, S., « *Le monde du magicien égyptien* », *Le monde du sorcier*, Source Orientales n°7, Paris 1966.

....., *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, Paris, Le Seuil, 1998.

....., *Les songes et leur interprétation dans l'Égypte ancienne*, coll. Sources orientales, II, Paris, 1959, pp. 24-25

Schott, S., *Chants d'amour de l'Égypte ancienne*, Paris, A. Maisonneuve, coll. « L'Orient Ancien illustré », 1956.

Schwallaer, R-A., *Le roi de la théocratie pharaonique*, Paris, Flammarion, 1961.

Schwarz, F., *Égypte : Les Mystères du sacré*, Paris, Éditions du Félin, 1987.

Schwarz, F., *Initiation aux Livres des morts égyptiens*, Paris, Albin Michel, 1988.

Schwarz, F., *Maât- Égypte, miroir du ciel*, Paris, Éditions des 3 Monts, 2009.

Servajean, F., *Les formules des transformations du Livre des Morts à la lumière d'une théorie de la performativité : XVIIIe-XXe dynasties*, Le Caire, IFAO, 2004.

- Seters, J.**, *The Hyksos, A New Investigation*, New Haven, Yale University Press, 1967.
- Siesse, J.**, *La XIIIe dynastie : Histoire de la fin du Moyen Empire égyptien*, Paris, Sorbonne Université Presses, coll. « Passé Présent », 2019.
- Simpson, W.**, *The Mastabas of Kawab, Khafkhufu I and II, (Giza Mastabas Vol. 3), the Harvard University-Museum of Fine Arts Expedition*, Boston, Museum of Fine Arts, 1978.
- Spencer, J.**, (éd.), *Aspects of Early Egypt*, Londres, 1996
- Spieser, C.**, *Être un enfant en Égypte ancienne*, Monaco, Éditions du Rocher, 2014.
- Suys, E.**, *Étude sur le Conte du felah plaideur : récit égyptien du Moyen Empire*, Rome, Pontificio Istituto Biblico, 1933.
- Théodorides, A.**, (éd.), *Le droit égyptien ancien*, Bruxelles, 1974.
- Trapani, M.**, *La dévolution des fonctions en Egypte pharaonique : étude critique de la documentation disponible*, Londres, Golden House Publications, 2015
- Valbelle, D.**, *Histoire de l'État pharaonique*, Paris, PUF, coll. « Thémis Histoire », 1998, p.211.
- Vandersleyen, C.**, *L'Égypte et la vallée du Nil. De la fin de l'Ancien. Empire à la fin du Nouvel Empire*, tome 2, Paris, Clio, 1995.
- Vandier J., et Drioton, E.**, *L'Égypte*, Paris, PUF, Collection Clio, 1962.
- Vandier, J.**, *La famine dans l'Égypte ancienne*, Caire, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, 1936.
-, *Le Papyrus Jumilhac*, Paris : CNRS, 1961.
-, *Manuel d'archéologie égyptienne, Tome II, « Les grandes époques : L'architecture religieuse et civile »*, Paris, Picard et Cie, 1955, pp. 582-594.
-, *Oudjet et l'Horus léontocéphale de Bouto*, Vendôme, Paris, Presses Universitaires de France 1967.
- Velde (Te), H.**, *Seth, God of Confusion: A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion*, Leiden, Brill, 1977

Vercoutter, J., *Textes biographiques du Sérapéum de Memphis. Contribution à l'étude des stèles votives du Sérapéum, (texte E)*, Paris, Bibliothèque de l'EPHE IVe section 316, 1962, p. 37-43.

Vernus P., et Yoyotte, J., *Le Bestiaire des pharaons*, Paris, Éditions Perrin, 2005.

Vernus, P., *Dieux de l'Égypte*, Paris, Imprimerie Nationale Éditions, 1998.

Vernus, P., *Essai sur la conscience de l'histoire dans l'Égypte pharaonique*, Paris, H. Champion, 1995

Vernus, P., *Sagesses de l'Égypte pharaonique*, Imprimerie Nationale Éditions, Paris, 2001

Vymazalova, H., *Les tablettes en bois du Caire : l'utilisation de l'unité de grains HK3T dans l'Égypte ancienne*, Archiv Orientalai, U. Charles, Prague, 2002.

W. Clarysse et J. Quaegebeur (dir), *Egyptian Religion, The last thousand years. Studies dedicated to the memories of Jan Quaegebeur*, Louvain, 1998.

Warmenbol (dir), *Sphinx, les gardiens de l'Égypte*, Bruxelles, ING Belgique et Fonds Mercator, 2006.

Warmenbol, E., (dir), *Sphinx, les gardiens de l'Égypte*, Bruxelles, Mercator, 2006, pp 13-25

Warmenbol, E., (dir), *Sphinx, les gardiens de l'Égypte*, Bruxelles, ING Belgique et Fonds Mercator, 2006.

Weill, R., *XIIe dynastie, royauté de Haute-Egypte et domination Hyksôs dans le Nord*, Le Caire, IFAO, 1953.

Weulersse, O., *Les pilleurs de sarcophages*, Paris, Le livre de poche, 1984.

Wilkinson, R., *Reading Egyptian Art: A Hieroglyphic Guide to Ancient Egyptian Painting and Sculpture*, London, Thames & Hudson Ltd, 2005.

Wilkinson, R., *The Complete Temples of Ancient Egypt*, Londres, London, Thames and Hudson, 2000.

Wilkinson, T., (éd.), *The Egyptian World*, Londres, Routledge, 2010.

Willems, H., (dir), *Les textes des sarcophages et la démocratie : Eléments d'une histoire culturelle du Moyen Empire égyptien*, Paris, 2008.

Winand, J., *Une histoire personnelle des pharaons*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017

Winlock, H., *The Rise and Fall of the Middle Kingdom in Thebes*, New York, Macmillan Company, 1947.

Winlock, H., *Hyksos importations into Egypt*, New York, The Macmillan Company, 1947.

Zaba, Z., *Les maximes de Ptahhotep*, Prague, Éditions de l'Académie tchécoslovaque des sciences, 1956

Zina, A., *La main de Maât*, Paris, Société des Ecrivains, 2007

Articles

Akindès, F., « Le lien social en question dans une Afrique en mutation », in, Boulad-Ayoub, J. et Bonneville, L., *Souverainetés en crise*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2003, pp. 379-403.

Alain M., « Communauté, individualisme, communautarisme : hypothèses anthropologiques sur quelques paradoxes africains », *Sociologie et sociétés*, Vol.39, n°2, 2007, pp. 199–223.

Allam, S., « Quelques aspects du mariage dans l'Égypte ancienne », *JEA*, n° 67, 1981, p. 116-135

Allam, S., « Un droit pénal existait-il stricto sensu en Égypte pharaonique ? », *Journal of Egyptian Archaeology*, LXIV, 1978, pp. 65-68.

Allam, S., « L'apport des documents juridiques de Deir El-Medineh », in Théodorides, A., (éd.), *Le droit égyptien ancien*, Bruxelles 1974, pp. 57-73

Alliot, M., « L'anthropologie juridique et le droit des manuels », *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, n° 24, 1983, pp. 71-81.

Allon, N., « Seth is Baal: evidence from the Egyptian script », *Agypten und Levante*, Vol. 17, 2007, p. 19.

Alston, P., « Religion », *The Encyclopedia of Philosophy* 7, New York, Macmillan, 1967, pp. 140-145.

Anne-Sophie, D., « L'épisode gibilite » chez Plutarque », *A contrario*, Vol.3, 2005, pp. 28-44.

Anonyme, « résistance locale des Mbo face à l'Allemagne », polycopie, inédit

Archan, C., « La vérité du feu. Ordalies et jugement dans l'Irlande médiévale », in, Verdier, R., et al., *Les Justices de l'Invisible, Actes du colloque pluridisciplinaire organisé par le Centre d'Histoire et d'Anthropologie du Droit avec le soutien de l'École doctorale et de l'Association française Droit et Cultures à l'Université Paris-Ouest, les 2 et 3 décembre 2010*, Paris, L'Harmattan, 2010, pp.269-288

Aufrère, S-H., « Recherches sur les interdits religieux des régions de l'Égypte ancienne d'après les encyclopédies sacerdotales », *Droit et cultures* n° 71, 2016 <http://journals.openedition.org/droitcultures/3695> , consulté le 28 mars 2021.

Austen, R., “ Duala versus Germans in Cameroon : dimensions of a political conflit”, *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 64, n°237, 4e trimestre 1977. pp. 477-497.

Baer, K., « The Oath *sdf3-tryt* in Papyrus Lee I, I », *JEA*, n°50, 1964, pp.179-180.

Bah, T., « Les mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits en Afrique noire », in *Les fondements endogènes d'une culture de la paix en Afrique*, Paris, UNESCO, 1999

Balta, P., « Les Hyksos, peuples guerriers » *Archéologia* n° 7, Novembre/Décembre 1965, pp.32-36

Bamba, A., « L'Afrique entre Dieu et dieux : le mouvement pendulaire de la foi », *Identité, culture et politique*, Volume 12, n° 2, 2011, pp. 67-82.

Bardinet, Th. « Remarques sur les maladies de la peau, la lèpre et le châtement divin dans l'Égypte ancienne », *RdE*, n° 39, 1988, pp. 3-36.

Barguet, P., « Khnoum-Chou, Patron des Arpenteurs », *CdE*, XXVIII, n° 56, 1953, pp. 223-227

Baroin, C., « La malédiction au secours de la justice chez les Rwa de Tanzanie du Nord », Verdier, R., et al., (dir.), *Les Justices de l'Invisible, actes du colloque Puissance de la nature, justices de l'invisible : du maléfice à l'ordalie, de la magie à la sanction, Actes du colloque pluridisciplinaire organisé par le Centre d'Histoire et d'Anthropologie du Droit avec le soutien de l'École doctorale et de l'Association française Droit et Cultures à l'Université Paris-Ouest, les 2 et 3 décembre 2010*, Paris, L'Harmattan, 2010, pp. 317-330.

Bastide, R., « L'homme africain à travers sa religion traditionnelle », *Présence Africaine*, n° 40, 1962, pp. 32-43

Beauregard, O., « La justice et les tribunaux dans l'ancienne Egypte » in, *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, IV° Série. Tome 1, 1890. pp. 716-735.

Beaux, N., « Ennemis étrangers et malfaiteurs égyptiens. La signification du châtement au pilori », *BIFAO*, n°91, p. 35-40.

Ben-Jua N., "Indirect Rule in Colonial and Post-Colonial Cameroon", *Paideuma: Mitteilungen zur Kulturkunde*, n° 41, 1995, pp. 39-47.

Bernard, E., « Pèlerins dans l'Égypte grecque et romaine ». In, *Collection de l'Institut des Sciences et Techniques de l'Antiquité n° 367*, Université de Franche-Comté, 1988. pp. 49-63.

Bernault, F., et Tonda, J., « Dynamiques de l'invisible en Afrique », *Politique africaine*, n° 79, 2000, pp. 5-16

Beuvier, F., « Insaisissable sorcellerie », *Cahiers d'études africaines*, n°231/232, 2018, pp. 593-621

Bianchi, U., « Seth, Osiris et l'ethnographie », *Revue de l'histoire des religions*, vol. 179, fasc. 2, avril-juin 1971, Paris, Armand Colin, pp. 113-135

Bickel S., « Temps liminaires, temps meilleurs ? Qualifications de l'origine et de la fin du temps en Égypte ancienne », in, Pirenne, V., et Tunca, Ö., (éds), *Représentations du temps dans les religions. Actes du colloque organisé par le Centre d'histoire des religions de l'Université de Liège*, Liège 2003, p. 43-53

Bickel, S., « D'un monde à l'autre : le thème du passeur et de sa barque dans la pensée funéraire », in, Mathieu, B., et Bickel, S., (éds). *D'un monde à l'autre. Textes des pyramides & textes des sarcophages*, IFAO Bibliothèque d'études, n° 139, 2004, pp. 91- 117.

Bietak, M., « Egypt and the Levant », in, Wilkinson, T., (éd.), *The Egyptian World*, London, Routledge, 2010, pp. 417-448.

Bietak, M., « From where came the Hyksos and where did they go? », in, Marée, M., (éd), *The second Intermediate Period (Thirteenth-Seventeenth Dynasties) Current research, future prospects*, Louvain, Peters Publishers & Department of Oriental Studies, 2010, pp. 139-181.

- Blackman, A.**, « Oracles in Ancient Egypt (2) », *Journal of Egyptian Archaeology*, n°12, pp. 176-185
- Blackman, M.**, « Oracles in Ancient Egypt », *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 11, n°. 3/4, 1925, pp. 249-255.
- Bleeker, C.**, « L'idée de l'ordre cosmique dans l'ancienne Egypte », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, n°2-3,1962. pp. 193-200
- Bodine J.**, « The Shabaka Stone: An Introduction », *Studia Antiqua*, vol. 7, n° 1, 2009, p. 1-21.
- Bokalli, V.**, « La coutume, source de droit au Cameroun », *Revue générale de droit*, Vol.28, 1997, pp. 37–69.
- Bonhême, M-A** « Pouvoir, prédestination et divination dans l'Égypte pharaonique », in Smadja, E., et Geny, E., (éd.), *Pouvoir, divination et prédestination dans le monde antique*, Presses Univ. Franche-Comté, 1999, pp. 139-158.
- Bonhomme, J.**, « Postface. Les morts ne sont pas morts », in, Cros M., et Bonhomme, J., (éds.), *Déjouer la mort en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2008.
- Bottéro, J.**, « L'ordalie en Mésopotamie ancienne », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, série III, vol. XI, n° 4, 1981, pp. 1005-1067.
- Brandt M.**, « La Première Période intermédiaire 1ère et 2e partie », in, *Pharaon Magazine*, n°11, Novembre /Décembre /Janvier 2012/2013, pp : 55-58.
- Brehima, K.**, « La géomancie ouest-africaine. Formes endogènes et emprunts extérieurs », *Cahiers d'études africaines*, vol. 32, n°128, 1992. pp. 541-596.
- Bremond, C.**, « Les Bons récompensés et les Méchants punis », in Chabrol. C., (éd.), *Sémiotique narrative et textuelle*, Paris, Larousse, 1973, p. 96-121.
- Broohm, O.**, « De la gestion traditionnelle à la gestion moderne des conflits : repenser les pratiques africaines », *Ethiopiennes* n°72, 2004, pp. 41-59.
- Broze, M.**, « Le chat, le serpent et l'arbre ished (chapitre 17 du Livre des Morts) » in Delvaud. L., et Warmenbol, E., (éd.), *Les divins chats d'Égypte : un air subtil, un dangereux parfum*, Louvain, 1991, pp. 109-115
- Brun, P.**, « Notes sur les croyances et les pratiques religieuses des Malinkés fétichistes », *Anthropos*, n° 2, t. 4, 1907, pp. 722-729.

- Brutsch, J.**, « Les traités camerounais », *Études camerounaises*, n° 47-48, IFAN, 1955.
- Calmettes, M-A.**, « Les momies animales, une arnaque antique ? », *Cahiers de Science et Vie*, n° 156, octobre 2015.
- Camara, S.**, « La tradition orale en question », *Cahiers d'études africaines*, vol. 36, n°144, 1996. pp. 763-790.
- Cardoso, C.**, « Les communautés villageoises dans l'Égypte ancienne », *Dialogues d'histoire ancienne*, vol. 12, 1986. pp. 9-31.
- Cartry, M.**, « Les bois sacrés des autres : les faits africains », in, Cazanove, O., (de) et Scheid, J. (dir.), *Les bois sacrés*. Actes du colloque international de Naples, Naples, Collection du Centre Jean Bésard. 1993, pp. 193-208.
- Castro (de), V.**, “Cosmological deixis and Amerindian perspectivism “, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, n°4, vol.3, 1998, p. 482.
- Cerný, J.**, “A Community of Workmen at Thebes in the Ramesside Period”, *Bibliothèque d'Étude* n° 50, 1971, pp. 51-55
-, « Le tirage au sort », *BIFAO*, n°40, 1941, pp. 135-141
-, « Nouvelles série de questions adressée aux oracles », *BIFAO*, n°41, 1942, p. 13-24
-, « Questions adressées aux oracles », *BIFAO*, n°35, 1935, pp. 41-58.
-, « Une expression désignant la réponse négative d'un oracle », *BIFAO* n°30, 1930, pp. 491-496
- Chapon, L.**, « Une possible représentation de l'arbre jšd dans le temple de Millions d'Années de Thoutmosis III à Thèbes-Ouest », *BIFAO*, n°, 116, 2017,
- Chevalier, A.**, « Les bois sacrés des Noirs de l'Afrique tropicale comme sanctuaires de la nature », *C.R.Soc. Biogéogr.*, Vol.37, 1933, pp. 86-87.
- Chevalier, A.**, « *Les bois sacrés des Noirs, sanctuaires de la nature* », *Compte Rendu de la Société de Biogéographie*, 1933.
- Cheza, M.**, « La religion traditionnelle africaine réhabilitée ? », *Revue Théologique de Louvain*, vol. 36, n° 4, 2005, p. 609-611

- Clements, F.**, « Primitive concepts of disease », in, *University of California Publications in American Archeology and Ethnology*, n° 32 vol.2, 1932, pp. 185-252
- Closse, K-B.**, « Les ânes dans l'Égypte ancienne », *Anthropozoologica*, n° 27, 1998, pp. 27-41.
- Cohn, C.**, « The myth of Satan and his human servant », in Douglas, M., *Witchcraft Confessions and Accusations*, London/New York, Tavistock Publications, 1970.
- Colleyn, J-P.**, « Images, signes, fétiches : à propos de l'art *bamana* (Mali) », *Cahiers d'Études Africaines*, n° 195, 2009, pp. 733-745
- Colleyn, J-P.**, « L'alliance, le dieu, l'objet. », *L'Homme*, n° 170, 2004, pp. 61-75
- Colleyn, J-P.**, « Objets forts et rapports sociaux : le cas des *yapèrè minyanka* (Mali) », *Systèmes de Pensées en Afrique noire*, n° 8, 1985, pp. 221-261
- Connor, S.**, « Pierres et statues Représentation du roi et des particuliers sous Sésostri III », in, Andreu-Lanoë ; G., et Morfoisse, F., (éd.), « *Sésostri III et la fin du Moyen Empire* », *Actes du colloque des 12-13 décembre 2014 Louvre-Lens et Palais des Beaux-Arts de Lille*, Lille, CRIPEL 31, 2017, pp 9-32.
- Couroyer, B.**, « Les Aamou-Hyksôs et les Cananéo-Phéniciens : La domination étrangère en Égypte », *Revue Biblique*, Vol. 81, n°. 4, 1974, pp. 481-523.
- Cusin-Berche, F.**, « Les mots pour le faire : approche sémantique et sémiotique du serment », *Droit et Cultures* n° 23, Université Paris X-Nanterre, 1992, pp. 185-201.
- David, C-P., et Benessaïeh, A.**, « La paix par l'intégration ? Théories sur l'interdépendance et problèmes de sécurité », *Études internationales*, Vol. XXVIII, n°. 2, Juin 1997, pp. 227-254
- Dawson, W.**, « An Oracle Papyrus. B.M. 10335 », *JEA*, Vol. 11, n° 3/ 4, 1925, pp. 247-248.
- Dekane, E.**, « Les ordalies en justice traditionnelle au Nord-Cameroun : outils, rituels et effet », *International Journal of Innovation and Applied* Vol.11, n°.2, May 2015, pp.262-272
- Derchain, P.**, « Anthropologie. Égypte pharaonique », *Dictionnaire des Mythologies*, Paris, Flammarion/GLM, 1999.
- Desplancques S.**, « dominations étrangères » in, Desplancques, S., (dir) *L'Égypte ancienne*, Paris, Presses Universitaires de France, 2020, pp.99-118.

Desroches-Noblecourt, C., « religion égyptienne », in, *Histoire générale des religions. Les primitifs, l'ancien Orient*, Paris, Librairie aristide Quillet, 1960, p. 235.

Dieterlen, G., « Note sur le génie des eaux chez les Bozo », *Journal de la Société des Africanistes*, tome 12, 1942, pp. 149-155.

Dignan, J., “Restorative justice and the law: the case for an integrated, systemic approach”, in, Walgrave, L., (eds), *Restorative Justice and the Law*, Cullompton, Willan Publishing, 2002, pp. 168-190

Dillery, J., “The First Egyptian Narrative History: Manetho and Greek Historiography”, *ZPE*, n° 127, 1999, pp. 113-116.

Diop, B., « Souffles » in, *Les Contes d'Amadou Koumba*, Paris, Présence africaine, 1947, pp.173-175.

Dorn, A., et Polis, S., « Nouveaux textes littéraires du scribe Amennakhte (et autres ostraca relatifs au scribe de la Tombe) », *BIFAO*, n° 116, 2017, pp. 57-96.

Drioton, E., « Les grands prêtres d'Amon de Karnak », *Journal des savants*, Juillet 1930. pp. 316-325.

Drioton, E., « La religion égyptienne dans ses grandes lignes », *Revue de l'histoire des religions*, tome 131, n°1-3, 1946, pp. 202-204.

Dumas-Champion, F., « L'appel aux Dieux : La parole juratoire chez les Massa du Tchad » in, Verdier, R., (éd), *Le serment*, n° 2, Paris, éditions du CNRS, 1991, pp. 321-335.

Dunand, F., « La figure animale des dieux en Égypte hellénistique et romaine ». In, *Les grandes figures religieuses : fonctionnement pratique et symbolique dans l'Antiquité. Actes du Colloque international (Besançon, 25-26 avril 1984)* Besançon, Université de Franche-Comté, 1986. pp. 59-84

Dunand, F., et Lichtenberg, R., « L'animal, image vivante du dieu », in, Dunand, F., et al., *Des animaux et des hommes. Une symbiose égyptienne*, Paris, Éditions du Rocher, 2005, pp. 149-164.

Egrot, M., « La divination comme lieu de rencontre entre maladie et religion en pays mossi (Burkina Faso) ». In, Massé, R., et Benoist, J., (éds), *Convocations thérapeutiques du sacré*, Paris, Karthala, coll. Médecines du Monde, 2002, pp. 447-475.

Engel, P., « Les croyances », in, Kambouchner, D., (dir), *Les notions de philosophie*, tome 2, Folio, 1995, 1-101.

Ernout, A., « Pouvoir, droit, religion, d'Émile Benveniste », *Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes Vol. 44*, Paris, 1970, pp. 278-280.

Esposito S., « Malfaiteurs et Juges : Crimes et châtements dans les sources égyptiennes du IIIe millénaire avant J.-C », *Camenuiae*, n°16, 2017, pp. 1-11.,

Eythan, L., « A Fresh Look at the Baal-Zaphon Steel », *The Journal of Egyptian Archaeology*, Vol. 100, 2014, p. 293.

Fineschi V., et al., « Nymphaea cults in ancient Egypt and the New World: a lesson in empirical pharmacology », *Journal of the royal society of medicine*, vol. 97, n° 2, 2004, p. 84-85

Flomoku P., et Reeves, L., 'Formal and informal justice in Liberia', in, Drew, E., et Ramsbotham, A., (eds) *Consolidating Peace: Liberia and Sierra Leone, Accord, Issue 23*, , London, 2012,

Fomin, S., "Royal Residences and Sacred Forests in Western Cameroon: The Intersection of Secular and Spiritual Authority", *Journal for the Study of Religion, Nature and Culture*, n°2, 3, 2008, pp.391-407.

Fortes, M., "Pietas and Ancestor Worship", Man, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, n°2, 1961, pp. 166-191.

Fortes, M., « Totem and Taboo », in Goody, J., *Religion, Morality and the Person. Essays on Tallensi Religion*, New York, Cambridge University Press, 1987.

Fukaya, M., « Oracular Sessions and the Installations of Priests and Officials at the Opet Festival », *ORIENT*, Vol. XL, VII 2012, pp.191-212.

Gaber H., « Deux variantes de la scène de la psychostasie (chapitres 30 et 125 du Livre des Morts) », *Revue d'Égyptologie*, n°60, 2009, pp. 1-16

Gabolde, L. « "L'horizon d'Aton", exactement ? », *Verba Manent. Recueil d'études dédiées à Dimitri Meeks.*, *Cahiers de l'ENiM n° 2* Université Paul-Valéry Montpellier III, 2009, pp. 145-157.

Gadou, D., « Préservation de la biodiversité : les réponses des religions africaines », in, Butare, I., (dir.) *Pratiques culturelles, la sauvegarde et la conservation de la biodiversité en Afrique de*

l'Ouest et du Centre, Actes du Séminaire-Atelier de Ouagadougou (Burkina Faso), du 18 au 21 juin 2001, pp. 42-58.

Gadou, D., « Forêt sacrée, espace cultuel et culturel », *Bulletin du GIDIS-CI*, n°18, 2000, pp.9-15.

Gadré, K., « Le Lever du Soleil sur la Terre d'Égypte », *Journal African Skies*, Vol. 6, 2001, pp.6-9

Galiment, H., « Hérodote et les débuts du syncrétisme gréco-égyptien », *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, IVème Série, tome 7, 1896 pp. 622-636.

García M., « L'organisation sociale de l'agriculture pharaonique : Quelques cas d'étude », *Annales d'Histoire et Sciences Sociales*, n° 1, 2014, pp.39-74.

Garcia, M., « Households », *Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, UCLA, 2012, pp. 1-10.

....., « La population *mrt* : une approche du problème de la servitude dans l'Égypte du IIIe millénaire », *JÉA*, 1998, pp. 71-83.

....., « The Territorial Administration of the Kingdom », in, Willems, H., (dir), *Les textes des sarcophages et la démocratie : Eléments d'une histoire culturelle du Moyen Empire égyptien*, Paris, 2008, p. 5-36.

....., « Village », in, *Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, UCLA, 2012.

....., « "Hq3.w" chefs, gouverneurs "et élites rurales au III millénaire av. Réflexions sur quelques statues de l'Ancien Empire », in Cervelló, J., et al. (eds), ... *va chercher du bois de chauffage. Études dédiées au professeur Jesús López*, Barcelone, Aula Ægyptiaca Studia, 2001, p. 141-154.

....., « Élités provinciales, transformations sociales et idéologie à la fin de l'Ancien Empire et à la Première Période Intermédiaire », in, *Des Néferkarê aux Montouhotep. Travaux archéologiques en cours sur la fin de la VIe dynastie et la Première Période Intermédiaire*. Actes du colloque CNRS – université Lumière Lyon 2, tenu le 5-7 juillet 2001, Lyon : Maison de l'Orient et de la Méditerranée Jean Pouilloux, 2005. pp. 215-228.

....., « Études sur l'administration, le pouvoir et l'idéologie en Égypte, de l'Ancien au Moyen Empire », *Ægyptiaca Leodiensia* n° 4, Liège, 1997.

....., « *Hwt* et le milieu rural égyptien du III^e millénaire : Économie, administration et organisation territoriale » *BEPHE IVe Section*, n° 337, Paris, 1999, p. 229-232.

Gassin, R., « Les fonctions sociales de la sanction pénale dans le nouveau Code pénal », *Les cahiers de la sécurité intérieure*, n° 18, 1994.

Gastineau J., et Gastineau, B., « Le lieu du paradis des Egyptiens », in *L'Histoire de l'Antiquité d'après Bob*, Tome 2, Nantes, Editions Amalthée, 2009.

Gaudemet, J., « Le serment dans le droit canonique médiéval », in, Verdier, R., (éd), *Le serment*, n° 2, Paris, Editions du CNRS, 1991, pp.64-75.

Georges. P., « Les asiatiques en Egypte sous les XII^e et XIII^e dynasties », *Syria*, tome 34, fascicule 1-2, 1957, pp. 145-163.

Geschiere, P., “Chiefs and colonial rule in Cameroon: Inventing chieftaincy, French and British style”, *Africa*, Vol.63, n° 2, 1993, pp. 151-175.

Geser, H., « In Memoriam Prof. Dr. Peter Heintz: 6. 11. 1920 – 15.3.1983 », *Revue suisse de sociologie*, vol. 9, n° 1, 1983, p. 7-12

Ginsberg, M., « Social Change », *The British Journal of Sociology*, Vol. 9, n°3, 1958 pp 205-229.

Glazier, J., « Mbeere Ancestors and the Domestication of Death », *Man*, Vol 19 n° 1, 1984, p. 133-147.

Goedicke, H., “A Neglected Wisdom Text”, *JEA*, n° 48, 1962, pp.25-35

Goldman, S., « Croyances : aux confins mystérieux de la cognition », *Cahiers de psychologie clinique*, n°25, 2005, pp. 87-109.

Gonnin, G., « Traditions orales et organisation socio-politique dans une société dite sans État. Les Toura de Côte d’Ivoire », in, Juhe-Beaulaton, D., et al. (éds.), *L’écriture de l’histoire en Afrique. L’oralité toujours en question*, Paris, Karthala 2013, pp. 289-302.

Graeber, D., « Fetishism as Social Creativity: or, Fetishes as Gods in the Process of Construction », *Anthropological Theory*, n° 5, 2005, pp. 407–438

Grassé, P., « Comparaison des structures de comportements chez l’animal et chez l’homme », *Modèles animaux du comportement humain*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, n° 198, 1972, p. 347.

Grébaut, E., « Hymne à Ammon-Ra : des papyrus égyptiens du musée de Boulaq », in *recueil des travaux originaux ou traduits relatifs à la philosophie et à l'histoire littéraire*, Nouvelle série, douzième fascicule, Paris, Librairie A. Franck, 1875.

Griaule, M., « Remarques sur le mécanisme du sacrifice dogon (Soudan français) » *Journal de la Société des africanistes*, Vol. VII, Paris, 1940, pp.127-130

Guedj, P., « *Africain, Akan, Panafricain et Afro-Américain* », *Civilisations*, vol. 58, n°1, 2009, pp. 73-92.

Guermeur, I., « Encore une histoire de sorcière ? Une formule de protection de la chambre dans le mammisi (p. Brooklyn 47.218.2, x+v2-6) », *Cahiers "Égypte Nilotique et Méditerranéenne" (CENiM)*, n°14, 2016, pp.171-189.

Guilloux P., (Le), « Le Conte du Paysan éloquent », *Cahiers de l'Association D'Égyptologie Isis n° 2*, Angers, 2005, pp 5-17

Guilmot M., « Les Lettres aux morts dans l'Égypte ancienne ». *Revue de l'histoire des religions*, tome 170, n°1, 1966. p. 1-27

Guilmot M., « L'espoir en l'immortalité dans l'Égypte ancienne », *Revue de l'Histoire des Religions*, tome 166, n° 1,1964, pp. 1-20.

Habachi, L., « King Nebhepetre Mentuhotep: his monuments, place in history, deification and unusual representations in the form of gods », *Mitteilungen des deutschen Archaeologischen Instituts*, Kairo n° 19, 1963, pp. 16-32.

Haiying, Y., « The famine Stela: A source-critical approach and historical-comparative perspective », in, *Proceedings of the seventh international congress of Egyptologists, 3-9 September 1995*, Leuven, Christopher John Eyre, pp. 515-521.

Hammad, M., « Découverte d'une stèle du roi Kamose », *Bulletin périodique de la Fondation Egyptologique Reine Elisabeth*, pp. 198-208,

Heimbürger, J-F., « Le Japon, « modèle » en matière de prévention des catastrophes ? », *Lettre du Centre Asie*, n° 77, 26 juin 2019

Heusch, L., (de), « Le sacrifice dogon ou la violence de Dieu », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n°2, 1976, pp.67-89

Hima, M., « L'éducation à travers le conte », *Notre librairie n° 107*, 1991, pp 38-40.

Hovestreydt, W., “A letter to the king relating to the foundation of a statue (P. Turin 1879 VSO.)”, *LingAeg* n°5, 1997, pp. 107-121.

Husson, G., et Valbelle, D., « Les questions oraculaires d’Égypte. Histoire de la recherche, nouveautés et perspectives », in, W. Clarysse et J. Quaegebeur (dir), *Egyptian Religion, The last thousand years. Studies dedicated to the memories of Jan Quaegebeur*, Louvain, 1998.

Iancu, L., « En grève contre le pharaon », *Courrier international*, n° 1530, 27 février-4 mars 2020, pp. 11-12.

Ibo, J., « Perceptions et pratiques environnementales en milieu traditionnel africain (l’exemple des sociétés ivoiriennes anciennes ». *Africaines*, n° 4, 1997, pp. 20-31.

Ingelaere, B., « The Gacaca Courts in Rwanda », in, Huyse L., et Salter, M., (eds.), *Traditional Justice and Reconciliation after Violent Conflict: Learning from African Experience*, Stockholm, IDEA, 2008, pp. 25-59.

Jacob, E., « J. Vergote, Joseph en Égypte. Genèse, chap. 37-50 à la lumière des études égyptologiques récentes. Louvain. Publications Universitaires, 1959 », *Revue d’histoire et de philosophie religieuses*, 41e année, n°2, 1961. pp. 210-211.

Jacob, R., « Jus et le Code civil : Jus ou la cuisine romaine de la norme », *Revue Droit et cultures*, n° 48, Nanterre, 2004, pp 22-34.

Jacob, R., « Le jugement de Dieu et la formation de la fonction de juger dans l’histoire européenne », *Archives de Philosophie du Droit*, n° 39, 1994, pp. 87-104.

Janssen, J., “Village Varia. Ten Studies on the History and Administration of Deir El-Medina”, *Egyptologische Uitgaven* n°11, Leyde, 1997.

Jones, M., « The temple of Apis in Memphis », *Journal of Egyptian Archaeology*, vol. 76, 1990 pp. 141-147.

Kamal, A., « Fouilles à Dara et à Qoçéir el-Amarna », *ASAE*, n°12, 1912, pp. 128-133.

Kamto, M., « Une justice entre tradition et modernité », J. du Bois de Gaudusson et Conac G., (dir.), *La justice en Afrique, Afrique contemporaine*, n° 156, 1990.

Karim Sadr, « Un néolithique pour l’Afrique australe. Arguments contre une ancienne migration d’éleveurs », *Afrique & histoire*, vol. 4, no 2, 2005, p. 135-147

Kasereka, C., « La dynamique du pardon et de la réconciliation dans le contexte des conflits en Afrique », *Revue Lumen Vitae*, n° 2, (Volume LXVIII), pages 167-176.

Kasparian, B., « La condition de l'enfant et du fils aîné dans l'Égypte ancienne », in Bouineau, J. (dir.), *Enfant et romanité : Analyse comparée de la condition de l'enfant*, Coll. Méditerranées, 2007, pp. 192-215.

Kedzierska-Manzon, A., « Le sacrifice comme mode de construction : du sang versé sur les fétiches (mandingues) », *Archives des Sciences Sociales des Religions*, n° 174, 2016, pp. 279-302.

Kemp, B., "Temple and town in ancient Egypt", in, Ucko, P., et al. (eds.), *Man, settlement and urbanism*, Londres 1972, pp. 670-672.

Kemp, B., "How Religious were the Ancient Egyptians?", *Cambridge Archaeological Journal*, n°5, 1995, pp. 25-54.

Kenfack, P-E., « Doctrine et création du droit privé au Cameroun », *Revue de la recherche juridique. Droit prospectif*, n° 4, 2005, pp. 24-55.

Kenfack, P-E., « La gestion de la pluralité des systèmes juridiques par les États d'Afrique noire : les enseignements de l'expérience camerounaise », *Cahiers de la recherche sur les droits fondamentaux*, n° 7, 2009, pp.153-160.

Kopytoff, I., « Ancestors as Elders in Africa », *AFRICA*, XLI, n° 2, 1971, pp.127-142.

Koufan, J., « Préface », in, Foutsop, C., et A. Dongmo, A., *Pour une Foumban II : les incongruités de la conférence de Foumban de 1961*, Yaoundé, Monange, 2019.

Kuipou, R., « Le culte des crânes chez les Bamiléké de l'ouest du Cameroun », *Communications n° 97*, 2015, p. 93-105

L. Diakhaté, L., « Le Processus d'acculturation en Afrique Noire et ses rapports avec la Négritude » *Présence Africaine*, Vol.4, n° LVI, 1965, pp. 68 à 81.

Latoki, P-E « La religion comme quête de l'ordre dans la société africaine traditionnelle », *Les cahiers de psychologie politique*, n°16, 2010.

Leclant, J., « Génies, anges et démons. Égypte. Babylone. Israël. Islam. Peuples altaïques. Inde. Birmanie. Asie du Sud-Est. Tibet. Chine », *Revue des Études Anciennes*, n°1-4, Tome 74, 1972, pp. 232-234.

Lehner M., « Fractal house of pharaoh: Ancient Egypt as a complex adaptative system, a trial formulation », *Dynamics in Human and Primate Societies*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 275-353

Leman-Langlois, S., « La vérité réparatrice dans la Commission vérité et réconciliation d'Afrique du Sud », *Les cahiers de la justice, Revue semestrielle de l'ENiM*, Dalloz, 2006, n° 1, pp. 209-218.

Leprohon, J., « Ptah, Dieu créateur et patron des artisans », *Vie des Arts vol24*, n°98, Montréal, 1980, pp. 68-69.

Leydet, D., « Reconnaissance, identité et pluralisme, le défi du pluralisme », *Lekton*, 1994, vol. 4, numéro 1, 1995 p. 103-12

Leymarie, P., « L'ouest africain rongé par ses abcès », *Le Monde diplomatique*, 26 Janvier, 1996, P. 26

Lichtheim, M., « The New Kingdom », *Ancient Egyptian Literature, vol. II*, Berkeley, University of California Press, 1976.

Llerda, S., « El árbol Ished en la iconografía real: tres escenas de Rameses IV legitimando su ascenso al trono », *Aula Orientalis* n° 21, 2003, pp. 193-204.

Lopes, D., « Médiations politiques africaines « par le haut » : analyse empirique et essai de théorisation », *Perspectives internationales*, n° 3, janvier-juin 2013 p. 55-69.

Lortet, L., « Les momies animales de l'ancienne Égypte », *Revue des Deux Mondes*, 5^e période, tome 27, 1905, pp. 368-390.

Lorton, D., « The treatment of criminals in Ancient Egypt through the New Kingdom », *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, n°20, Leyde, 1977, pp. 2-6.

Lourie, A., « A note on Egyptian law-courts », *Journal of Egyptian Archaeology*, n° XVII, 1931, pp. 62-64.

Louw, D., « The African concept of Ubuntu and Restorative Justice », in Sullivan, D. et Tifft, L., (eds), *Handbook of Restorative Justice: A Global Perspective*, Oxford, Routledge, 2006, pp. 161-173

M'Bayé, K., « Postface », in Raynal, M., *Justice traditionnelle, justice moderne : le devin, le juge, le sorcier*, Paris, L'Harmattan, 1994.

M'Bayé, K., « Afrique noire : Droit » in *Encyclopaedia Universalis*, Paris, Corpus France, 1989, p. 60.

Malaise, M., « La perception du monde animal dans l'Égypte antique », *Anthropozoologica*, n°7, 1987, pp. 28-48

Marie-Laure, C., « Guérir d'Osiris », *Cahiers jungiens de psychanalyse n° 101*, 2001 pp. 71-86.

Marillier, L., « La place du totémisme dans l'évolution religieuse. À propos d'un livre récent [F.B. Jevons, *An Introduction to the History of Religion* (London, 1896)] », *Revue de l'histoire des religions*, n°18, juillet-août 1897, pp. 208-253.

Marshall, T., "Restorative Justice: an overview", in, Johnstone, G., (éds), *A Restorative Justice Reader. Texts, sources, context*, Montreal, Willan Pub., 2003, pp. 28-45.

Mary, A., « Sorcellerie bocaine, sorcellerie africaine. Le social, le symbolique et l'imaginaire », *Cahiers du LASA (Laboratoire de sociologie et d'anthropologie de l'université de Caen)*, 1er trimestre 1987, pp. 125-173.

Mathieu, B., "Quand Osiris régnait sur terre", *Revue Égypte n°10*, 1998

Mathieu, B., « Horus : polysémie et métamorphoses (Enquêtes dans les Textes des Pyramides, 5) », *ENiM n°6*, Montpellier, 2013, p. 1-26.

Mathieu, B., « Seth polymorphe : le rival, le vaincu, l'auxiliaire (Enquêtes dans les Textes des Pyramides, 4) », *ENiM n°4*, Montpellier, 2011, p. 137-158.

Matignon, E., « Les dispositifs restauratifs mis en œuvre à la suite de victimisations de masse », in, Cario, R., et Mbanzoulou, P. (dir.), *La justice restaurative. Une utopie qui marche ?* Paris, L'Harmattan, Coll. Controverses, 2010, pp. 69-89.

Mauzé, F., « Rivages totémiques », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, tome 15, 1998, pp. 127-168.

Mayisse, C., « L'ordalie du Motendo, alternative à la justice pénale au Gabon », in Verdier, R., et al., *Les Justices de l'Invisible*, Paris, L'Harmattan, « Droits et Cultures », 2003, pp. 445-462.

Mbah, C., « Préservation et valorisation du patrimoine comme creuset du vivre ensemble au Cameroun : le cas du peuple Ngoe », in Abwa, D. (dir) *Bilinguisme, multiculturalisme et vivre-ensemble*, Yaoundé, Proximité, 2019, pp.73-93

Mbah, C., « Ebeum ou bosquets sacrés chez les Mbo du Cameroun, une heuristique de sauvegarde des écosystèmes forestiers », *JGHES* (Journal Gabonais d'Histoire économique et sociale), n°7, Décembre 2020, pp. 275-292.

Mbah, C., « l'ordalie ou procédé de recherche de la vérité chez les Egyptiens anciens et les Ngoh ni Nsongo du Cameroun : Un jalon pour la renaissance d'une justice égypto-africaine », *GNWT, (Revue d'Égyptologie et d'histoire des civilisations de l'Afrique noire)*, Yaoundé, Premières lignes éditions, 2020, pp.191-205.

Mbamb, V., « Les droits originellement africains dans les récents mouvements de codification : le cas des pays d'Afrique francophone subsaharienne ». *Les Cahiers de Droit*, vol.46, n° 1/2,2005.

Mbaya, P., « Conflits et paix : les rites de réconciliation en Afrique », *Esprit*, n° 7-8, 2020, pp. 69-78.

M'baye, K., « Sacralité, croyances, pouvoir et droit en Afrique », in, Wane, M., *Sacralité, pouvoir et droit en Afrique, Table ronde préparatoire du 4ème colloque du Centre d'Etudes Juridiques Comparatives organisée par le LAJP*, Paris, Editions du CNRS, 1979, pp. 143-160.

Mbesse, J., « L'herbe et l'écorce : des armes traditionnelles en persistance ou en désuétude ? », *N'koeng*, n°2, 1991, pp. 40-41.

Mbokolo, E., « Histoire des droits africains au XXe siècle », in, Mwissa, C., (dir.), *Repenser les droits africains pour le XXe siècle*, Yaoundé, Menaibuc, 2000.

Meeks, D., « *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84* », *MIFAO* n°125, Le Caire, 2006.

Meloné, S., « Du bon usage du pluralisme judiciaire en Afrique, l'exemple du Cameroun », *Revue camerounaise de droit (RDC)*, n° 31, 1986.

Meloné, S., « Régimes matrimoniaux et droits fonciers en Afrique », *Penant, Revue de droit des pays d'Afrique*, Vol. 81, n°732, avril-mai- juin 1971, pp. 141-161.

Méndez, J., et Mariezcurrena J., « Unspeakable Truths: Facing the Challenge of Truth Commissions », *Human Rights Quarterly*, vol.25, n°1, 2003, pp. 237-256.

Menu, B., « La notion de Maât dans l'idéologie pharaonique et dans le droit égyptien », in, Anagnostou-Canas, B., (dir.), *Dire le droit : normes, juges, jurisconsultes*, Paris, Panthéon-Assas, 2006.

Menu, B., « Maât, ordre social et inégalités dans l'Égypte ancienne », *Droit et cultures n°69*, 2015, pp. 51-73.

Menu, B., « Le serment dans les actes juridiques de l'Ancienne Egypte », *BdE*, n° 122, IFAO, Le Caire, 1998.

Menu, B., « La mise en place des structures étatiques dans l'Égypte du IV^e millénaire », *Bulletin de l'institut français d'archéologie orientale*, n°103, 2003, pp. 307-326.

Merle, I., « L'Etat français, le droit et la violence coloniale : le régime de l'indigénat », in A. Chatriot et D. Gosewinkel, *Les figures de l'État en Allemagne et en France, 1870-1945*, Munich, Oldenbourg, p. 100-138.

Merle, I., « Retour sur le régime de l'indigénat : Genèse et contradictions des principes répressifs dans l'empire français », *French Politics, Culture & Society Vol. 20*, n° 2, 2002, pp. 77-97.

Messi, L., « Le sens de la réconciliation selon la tradition Beti », in *Missionnaires, religieux, africains : mélanges à l'occasion des vingt-cinq ans de l'école théologique Saint Cyprien*, Yaoundé, ETSC, 200.

Métais, P., « Essai sur la signification du terme « totem », *Revue de l'histoire des religions*, tome 140, n°1, 1951. pp. 83-119.

Mfondi, A., « Introduction à la sociohistoire des crimes de masse à caractère ethnique dans la région des Grands Lacs africains », *Revue d'histoire de l'université de Sherbrooke, Vol. X*, Sherbrooke, Octobre 2017, pp.104-128.

Mille P., et al., « Les bois et les objets composites (bois-métal) de la fouille du parking Anatole France à Tours (Indre-et-Loire) », *Revue Archéologique du Centre de la France, FERACF*, vol 53, 2014, p. 48.

Mombo M-A., « Les victoires du divin selon l'Égypte ancienne : Une relecture des textes funéraires égyptiens (2563-1085 av. J.-C.) », *Revue du CAMES - Nouvelle Série B, Vol. 009* n° 2007, Université Marien Ngouabi Brazzaville-Congo, pp 93-113.

Montet, P., « La stèle du roi Kamose », *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, vol. 100, n° 3, 1956, p. 114.

Montet, P., « Le fruit défendu », *Kêmi*, n°11,1950, pp. 85-116.

Moret, A., « Un jugement de Dieu au cours d'un procès sous Ramsès II », in, *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 61^e année, n° 3, 1917. pp. 157-165.

Mouafo, V., « Protection des ressources naturelles par le système des forêts sacrées », Fiche d'information CARPE, 5 (mars 2001), Yaoundé – Washington, WWF.

Mouiche I., « Chefferies traditionnelles, autochtonie et construction d'une sphère publique locale au Cameroun », *L'anthropologue africain*, Vol 15, N^{os}. 1&2, 2008, pp. 61-100

Mweze, B., « Le pacte du sang chez les Bashi du Kivu (Zaïre) » in, Verdier, R., *Le Serment : Signes et Fonctions*, Paris, CNRS, 1992, pp. 155-158.

Nagel, G., « Pilleurs de tombes dans l'Égypte ancienne », *Revue de Théologie et de Philosophie*, Nouvelle série, Vol. 21, n° 86, 1933, pp. 42-62.

Nambo, J., « Quelques héritages de la Justice coloniale en Afrique noire », *Droit et société*, Vol.2, n°51-52, 2002, pp. 325-344.

Nenkam, C., « De la frontière entre l'Homme et l'animal dans les chefferies dites bamiléké de l'Ouest-Cameroun : images et imaginaire » in, Wanyaka, V., et al, *Le Cameroun, l'Afrique et le Monde (XX^e-XXI^e siècles) : Des historiens racontent, Mélanges en hommage à M. le professeur D. Abwa*, Presses de l'UL, 2018, pp. 507-528.

Ngom G., « Le nom en Égypte ancienne », *ANKH* n°18/19/20, 2009-2010-2011, pp.70-81.

Nicholson P., et al., « The Catacombs of Anubis at North Saqqara ». *Antiquity*, n° 89, 2015, pp. 45-66.

Nkwi, P., «Cameroon Grassfield Chiefs and Modern Politics», *Paideuma*, n° 2, 1979, pp. 99-115

Notarius T., « Karel van der Toorn, Papyrus Amherst 63 », *Journal of Semitic Studies*, Volume 65, Issue 1, Spring, 2020, pp. 260–262.

Owona, A., « comment les allemands mirent la main sur le Cameroun », *revue camerounaise*, juillet-aout 1959, pp. 1-33

Owona, A., « La naissance du Cameroun (1884-1914) », *Cahiers d'études africaines*, vol. 13, n°49, 1973. pp. 16-36.

Pannier, J., « Les sources du droit au Cameroun Oriental », *Annales de la Faculté de Droit du Cameroun*, n° 3, 1972.

Papazian H., et Schneider, T., “The State of Egypt in the Eighth Dynasty”, in, Manuelian, P., et Schneide, T., (éds.), *Towards a New History for the Egyptian Old Kingdom: Perspectives on the Pyramid Age*, Leiden, Brill, coll. « Harvard Egyptological Studies », 2015, pp. 395-412.

Park K-M., et Kang, J-M., « Une étude sur la réalisation de la justice restaurative dans le système de correction », *Revue de victimologie*, Vol. 15, n° 2, 2007, pp. 157-178.

Parmentier, S., « La “Commission de vérité et réconciliation” en Afrique du Sud : possibilités et limites de la “justice restaurative” après conflits politiques majeurs », in, Salas, D., (dir.), *Victimes de guerre en quête de justice. Faire entendre leur voix et les pérenniser dans l'histoire*, L' Harmattan, coll. Sciences criminelles, 2004, pp. 55-88

Picq, P., « L'humain à l'aube de l'humanité », in Coppens, Y., (dir), *Aux origines de l'humanité*, vol2, Paris, Fayard, 2001.

Pietz, W., « The Problem of the Fetish II: The Origins of the Fetish”, *Res, Journal of Anthropology and Aesthetics*, n° 13, pp. 23-46.

Pirenne, J., « La Genèse du Système religieux de l'Ancien Empire égyptien », *Bulletin de la Classe des Lettres, Ac. royale de Belgique*, 5e série, t. 47, Bruxelles, 1961

Pirotte, G., « Repenser la sociologie du développement entre dynamiques du dedans et dynamiques du dehors », *Cahiers d'études africaines* n° 202-203, 2011, pp. 473-490.

Porcher, J., « préface », in, J. Huber., et Porcher, J., *L'Europe des invasions, Univers des formes*, Paris, Gallimard, 1967.

Porcier S., « L'animal sacré en Égypte ancienne, medium entre les vivants et les morts : Un témoignage du Nouvel Empire », in, Bede, I., et Detante, M. (dir), *Rencontre autour de l'animal en contexte funéraire*, Actes de la rencontre de Saint-Germain-en-Laye, des 30 et 31 mars 2012, pp. 97-101.

Posener, G., « De la divinité du pharaon », *Cahiers de la Société Asiatique*, n°15, Paris, 1960.

Posener, G., « Sur l'attribution du nom à un enfant », *Revue d'Égyptologie (RdE)*, n°22, 1970, pp 204-205.

Posener, G., « Hyksôs », in Posener, G., (dir.), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, 1959.

Pouillon, J., « Remarques sur le verbe “croire” », in Izard, M. et Smith, P., (dir), *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Paris, Gallimard, p. 43.

Pruner-Bey, « L'homme et l'animal », *Bulletins de la société d'anthropologie de Paris*, tome 6, 1865, pp. 522-562.

Putter T., (de), « Fauves de roches. Matériaux minéraux des sphinx pharaoniques », in Warmenbol (dir), *Sphinx, les gardiens de l'Égypte*, Bruxelles, ING Belgique et Fonds Mercator, 2006, pp. 80-97.

Quack, J., « Le Manuel du temple. Une nouvelle source sur la vie des prêtres égyptiens », *Afrique & Orient* n°29, 2003, pp. 11-18.

R. Jacob, « La coutume, les mœurs et le rite. Regards croisés sur les catégories occidentales de la norme non écrite », *Extrême-Orient, Extrême-Occident*, n° 23, 2001, pp. 145-166.

Ranger, T., “The Invention of Tradition in Colonial Africa”, In, E. Hobsbawm and Ranger, T., (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983, pp. 211-262

Redford, D., « The Hyksos Invasion in History and Tradition », *Orientalia*, n° 39, 1970, pp. 1-51.

Retel, A., « Les techniques de divination par frottement en Afrique centrale », *Journal de la Société des Africanistes*, tome 38, 1968, pp. 137-172.

Revillout, E., « Les réformes et les rêves d'un roi philanthrope », *RevEg*, n°8, 1898, pp. 106-139

Rigg, J-M., « McLennan, John Ferguson », in, Sidney. L., *Dictionary of National Biography*, vol. 37, Londres, Smith, Elder & Co., 1894.

Ritner, R., « Une introduction à la magie dans la religion de l'Égypte antique », *Annuaire de l'École pratique des hautes études*, n°, 117, 2010.

Ritter, J., « Closing the Eye of Horus: the Rise and Fall of 'Horus-Eye Fractions' », in, Steele, J., et Imhausen, A., *Under One Sky: Astronomy and Mathematics in the ancient Near East*, Münster, Ugarit-Verlag, 2002, pp. 297-323

Rivière, C., « Mawu, l'insurpassable chez les Evé du Togo », *Anthropos*, n°74, 1979, pp. 25-39.

Ross, R., « Pour une justice relationnelle, In Les cahiers de la Justice », *Revue semestrielle de l'E.N.M.*, Ed. Dalloz, 2006, n° 1, pp. 127-142.

Rouffet F., « Rituel magique égyptien comme image du tribunal », *Droit et cultures*, n° 71, 2016 pp 163-178

Roy (Le) E., « Quels projets de société pour les Africains du XXI^e siècle ? », in, Mwisso, C., (dir.), *Repenser les droits africains pour le XXI^e siècle*, Yaoundé, Menaibuc, 2000, p. 24-28.

Ryholt, K., « A Pair of Oracle Petitions addressed to Horus-of-the-Camp », *JEA* n°79, 1993, pp. 189-198.

Saada, E., « Citoyens et sujets de l'empire français, les usages du droit en situation coloniale », *Genèse*, n°53, 2003, p. 4-24

Saar, M., « *ka* et *ba* dans l'ontologie égypto-africaine », *GNWT (Revue d'Égyptologie et d'Histoire des civilisations de l'Afrique noire)* vol. 1, Yaoundé, Premières lignes Editions, octobre 2020, pp. 77-100.

Saar, M., « La représentation du deuil dans les tombes de l'Ancien Empire Egyptien », *Revue ANKH*, n° 8/9, 1999-2000.

Sali O., « la médiation des conflits politiques violents en Afrique 'une niche diplomacy' pour le Burkina Faso », in, *Semestriel di studi e ricerca Geografia*, 2015, pp.17-18.

Sarr, M., « Notes sur les rites sacrificiels es animaux dans les tombeaux de l'Égypte de l'Ancien Empire », in, Wanyaka, V., et al, *Le Cameroun, l'Afrique et le Monde (XX^e-XXI^e siècles) : Des historiens racontent, Mélanges en hommage à M. le professeur D. Abwa*, Presses de l'UL, 2018, pp 555-570.

Sauneron, S., "Oracle", in, Posener G. (dir), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, F. Hazan, 1959, pp. 200-201.

Sauneron, S., « Les possédés », *BIFAO*, n°60, 1960, pp. 111-115

Sauneron, S., « Clergé », in, Posener, G., (dir), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, pp. 56-58

Sauneron, S., « Génies », in Posener, G., (dir), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, 1959, p122.

Sauneron, S., « Ka », in, Posener, G., (dir), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, 1959, p.143.

Sauneron, S., « Maât », Posener, G., *Dictionnaire de la civilisation Égyptienne*, Paris, F. Hazan, p. 156.

Sauneron, S., « Magie », *Dictionnaire...* pp. 156-157.

Sauneron, S., « Mammisi », in, Posener, G., (dir), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, 1959, p.161.

Sauneron, S., « Médecine », in Posener, G., (dir), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, 1959, pp. 165-168.

Sauneron, S., « mort », in Posener, G., (dir), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernad Hazan, p.176.

Sauneron, S., « Religion », in Posener, G., (dir), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernand Hazan,

Sauneron, S., et **Yoyotte, J.**, « La naissance du monde selon l'Égypte ancienne », in *La Naissance du monde, tome I*, Paris, Éditions du Seuil, « Sources orientales », 1959, pp. 17-91

Scheele, I., « La Première Guerre mondiale au Cameroun : une guerre des archives ? », *Cahiers d'Études Germaniques*, n° 66, 2014, pp.229-242.

Schulman, R., « A Birth Scene from Memphis », *JARCE*, n° 22, 1985, pp. 97-103.

Seidlmayer, S., « Le développement économique et social dans la transition de l'ancien empire au moyen. Une contribution à l'archéologie des sépultures de la région de Qau-Matmar à la Première Période Intermédiaire, in, Davies, V., et al., (éd.), *Problems and Priorities in Egyptian Archaeology*, London, 1987, pp. 175-217.

Seidlmayer, S., « Town and State in the Early Old Kingdom: A View from Elephantine » in Spencer, J., (éd.), *Aspects of Early Egypt*, Londres, 1996, p. 108-127.

- Servajean, F.**, « À propos d'une hirondelle et de quelques chats à Deir al-Médîna », *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale*, n°102, 2002, pp. 353-370,
- Seters, J-V.**, « A date for the « Admonitions » in the second intermediate Period », *The Journal of Egyptian Archaeology*, n° 50 1964, pp.13-23.
- Silva, S.**, “Reification and Fetishism: Processes of Transformation”, *Theory Culture Society*, Vol.30 n°1, 2013, pp. 79-98.
- Simpson W.**, « The letter to the dead from the tomb of Meru (N 3737) at Nag' ed-Deir », *JEA*, 52, 1966, p. 39-52.
- Smither P.**, « An old Kingdom letter concerning the crimes of count Sabni », *JEA*, n°28, Londres, 1942, p. 16-19
- Smither, P.**, « The Writing of the *HTP-DI-NSW* Formula in the Middle and New Kingdoms », *Journal of Egyptian Archaeology, Egypt Exploration Society*, vol. 25, n°1, 1939, pp. 34–37
- Sourouzian, H.**, « Les sphinx dans les allées processionnelles », in E. Warmenbol (dir), *Sphinx, les gardiens de l'Égypte*, Bruxelles, ING Belgique et Fonds Mercator, 2006, pp. 98-12.
- Stanley, E.**, « Evaluating the Truth and Reconciliation Commission », *The Journal of Modern African Studies*, n°. 39, 2001, pp. 525-546.
- Stanley, J-D.**, « Nile flow failure at the end of the Old Kingdom, Egypt: Strontium isotopic and petrologic evidence », *Geoarchaeology*, vol. 18, n° 3, 2003, pp. 395–402.
- Surgy (de), A.**, « Bo et vodu protecteurs du sud-Togo », *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, n°16, 1990, pp.77-100.
- Tabard, R.** « Religions et cultures traditionnelles africaines : un défi à la formation théologique », *Revue des sciences religieuses*, n° 84, vol 2, 2010, pp 191-205.
- Tabard, R.**, « Théologie des religions traditionnelles africaines », *Recherches de Science Religieuse*, vol. 3, tome 96, 2008, p. 327-341
- Taddei, A.**, “Une ordalie verbale inachevée : le serment dans les discours des orateurs attique” in Verdier R. et al., *Les Justices de l'Invisible, actes du colloque Puissance de la nature, justices de l'invisible : du maléfice à l'ordalie, de la magie à la sanction, Actes du colloque pluridisciplinaire organisé par le Centre d'Histoire et d'Anthropologie du Droit avec le soutien*

de l'École doctorale et de l'Association française Droit et Cultures à l'Université Paris-Ouest, les 2 et 3 décembre 2010, Paris, L'Harmattan, 2010, pp. 241-254.

Testart, A., « La question de l'évolutionnisme dans l'anthropologie sociale », *Revue française de sociologie*, n°33, Vol 2, 1992, pp.155-187.

Théodorides, A., 'The concept of law in ancient Egypt', in, J.R. Harris (éd.), *The legacy of Egypt*, Oxford 1971, pp. 300-301.

Théodorides, A., « L'acte (?) de vente d'Ancien Empire (26e siècle av. J.-C.) », *RIDA*, XXVI, 1979, pp. 31-85.

Théodorides, A., « Les Egyptiens anciens, 'citoyens', ou 'sujets de Pharaon ? », *RIDA*, XX, 1973, pp. 51-11

Thomas, L-V., « le pluralisme cohérent de la notion de la personne en Afrique noire traditionnelle », Dieterlen, G. (dir), *La notion de la personne en Afrique noire*, Paris, L'harmattan, 1993.

Uchendu V., « Ancestorcide ! Are African Ancestors Dead? », in Newell, W.H., (ed.) *Ancestors*, The Hague, Mouton, 1976, pp. 283-296.

Untereiner, R., « À propos d'une interprétation d'Héraclite d'Éphèse par Aurobindo », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé : Lettres d'humanité*, n°15, décembre 1956. pp. 41-54.

Valbelle, D. « Les métamorphoses d'une hypostase divine en Égypte », *Revue de l'histoire des religions*, tome 209, n°1, 1992. pp. 3-21.

Valeur, M., « Les chemins de l'ordalie », *Topique*, n° 107, 2009, pp. 47-63.

Valloggia, M., « Les vizirs des XIe et XIIe dynasties », *BIFAO* n°74, p. 132.

Vanderlinden, J., « Les droits africains entre positivisme et pluralisme », *Bulletin des séances de l'Académie royale des sciences d'outre-mer*, n°46, 2000, pp. 279-292.

Vandier J., « La tombe d'Ankhtifi à Mo'alla (Haute-Égypte) », in, *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 91^e année, n° 2, 1947. pp. 285-289.

Vandier, J., « La Découverte du Sérapéum et les funérailles de l'Apis d'après certaines stèles du Sérapéum », *Journal des savants*, 1964, n°2. pp. 128-135.

Verdier, R., « L'Invisible, la Nature et ses Justices », in Verdier, R., et al., (dir.), *Les Justices de l'Invisible*, Paris, L'Harmattan, « Droits et Cultures », 2013, pp. 15-42.

Verdier, R., « Sacralité, droit et justice : sur les traces de Mauss », *Revue du Mauss semestrielle*, n° 36, 2e sem., 1996, pp. 264-272.

Verdier, R., « Signes de vérité et d'innocence, gages de certitude et de conviction. Les rituels probatoires dans les sociétés de tradition orale », *Droits*, n° 23, 1996, pp. 91-98.

Verdier, R., « Problématique des Droits de l'homme dans les Droits traditionnels d'Afrique noire », *Droit et Cultures*, n° 5, p. 97.

Vernus, P., « L'intertextualité dans la culture pharaonique : l'Enseignement de Ptahhotep et le graffito d'Imny (Ouari Hammâmât, n°3042) », *Göttinger Miszellen*, n°147, 1995, pp. 103-109.

Vernus, P., « Un texte oraculaire de Ramsès VI », *BIFAO*, n°75, 1975, pp.103–110.

Vincent, J-F., « Serment-ordalie, justice et pouvoir chez les montagnards Mofu-Diamaré », in Verdier, R., (dir.), *Le Serment*, vol. I, Paris, éd. du CNRS, 1991, p. 279-292.

Vinsonneau, G., « Le développement des notions de culture et d'identité : un itinéraire ambigu », *Carrefour de l'éducation*, n°14, 2002, pp 2-20.

Volokhine, Y., « La stèle d'Amenemhat, scribe de la table d'offrandes de la Demeure d'Amenhotep (MAH D 52) », *Bulletin de la Société d'Égyptologie de Genève*, 1998, pp. 73-82

Volokhine, Y., « Colère et châtement divin en Egypte ancienne : la question des maladies cutanées », in, Durand, J-M., et al., (éds.), *Colères et repentirs divins*, Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 24 et 25 avril 2013, pp 139-152.

Widson, J., "The Oath in Ancient Egypt" *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 7, n°. 3, The University of Chicago Press, 1948, pp.129-156

Willems, H., « Crime, cult and capital punishment (Mo'alla Inscriptions 8) », *JEA*, n°76, Londres, 1990, pp. 27-54

Willems, H., « The Coffin of Heqata », *JdE* n°36481, Cairo, pp. 349-350

Wilson, J-A., « A universalist hymn to the sun », in Pritchard, J-B., (eds), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1955, pp. 367-368,

Winand, J., « Les décrets oraculaires pris en l'honneur d'Henouttaouy et de Maâtkarê (Xe et VIIe pylônes) », *Cahiers de Karnak*, n° 11, 2003, pp. 603–707.

Winand, J., « La Première Période intermédiaire (2181-2055) » in, Winand, J. *Une histoire personnelle des pharaons*, Paris, Presses Universitaires de France, 2017, pp. 131-140.

Wirz, A., « La « Rivière de Cameroun » : commerce pré-colonial et contrôle du pouvoir en société lignagère », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, Tome 60, n°219, 2e trimestre 1973. pp. 172-195.

Youtie, C., « Ostraca from Karanis », *ZPE* n°16, 1975, pp. 272-274

Yoyote, J., « droit », in Posener, G., (dir), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, 1959.

Yoyotte, J., « justice » in Posener, G., (dir), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, F. Hazan, p.143.

Yoyotte, J., « Scarabée », in Posener, G., (dir), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, 1959, pp. 259-260.

Zandee, J., « De Hymnen aan Amon van Papyrus Leiden 1350 », *Revue de l'histoire des religions*, tome 153, n°2, 1958. pp. 246-249.

Zeitlyn, D., « Spiders in and out of Court, or, « The Long Legs of the Law »: Styles of Spider Divination in their sociological Contexts », *Africa*, vol. 63, n° 2, Avril 1993, pp. 219–240.

Zeitlyn, D., « Divinatory Logics: Diagnoses and Predictions Mediating Outcomes », *Current Anthropology* Vol. 53, n° 5, 2012, pp.525-546.

Zivie-Coche, C., « L'ogdoade d'Hermopolis à Thèbes et ailleurs ou l'invention d'un mythe », *Egitto e Vicino Oriente*, Vol. 39, 2016, pp. 57-90,

Zucconi M., «Medicine and Religion in Ancient Egypt». *Relig Compass*, Vol.1, n° 1, 2007, pp. 26-37.

Thèses et Mémoires

- Thèses

Agbo Dadie, B., « Penser Dieu autrement, de la métaphysique à l'anthropologie : les fondements d'une pensée négro-africaine sur Dieu » Thèse de science des religions, Université Paris 4, 2000.

Bah, T., « Guerre, Pouvoir et Société dans l’Afrique précoloniale », Thèse pour le Doctorat d’Etat ès Lettres, Université Paris-Sorbonne, 1985.

Bourdon, L., « Pharmacopée et cosmétologie en Egypte ancienne », Thèse de Doctorat en Pharmacie, Université Aix-Marseille II, 2004.

Galoppin T., « Animaux et pouvoir rituel dans les pratiques « magiques » du monde romain », Thèse de doctorat/Ph. D en Histoire ancienne, EPHE, 2015.

Manière, L., « Le Code de l’indigénat en Afrique occidentale française et son application : le cas du Dahomey (1887-1946) », Thèse de Doctorat Ph. D en Histoire, Université de Paris 7, 2007.

Massa, V., “Temple oaths in Ptolemaic Egypt: a study at the crossroads of law, ethics and religion”, PhD Dissertation, Leiden University, 2018,

Minkoa She, A. « Essai sur l'évolution de la politique criminelle au Cameroun depuis l'indépendance », Thèse d'État en droit, Strasbourg, 1987.

Muzinga, N., « la palabre chez les kongo : la résolution traditionnelle des conflits », Thèse de Doctorat Ph/D en Théologie, Université de Sherbrooke, 2008.

Nenounene, J., « Les esprits dans les croyances traditionnelles africaines et dans la bible », Thèse de Doctorat en théologie à la Faculté de Théologie Protestante de Paris, 1965.

Ngandjou, G., « 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 en Histoire, Université de Yaoundé I, 2016.

Ngoumbango, J., « L’accès au droit et à la justice des citoyens en République centrafricaine », Thèse de Doctorat Ph. D en Droit privé, Université de Bourgogne, 2013.

Nzume, A., “The colonial frontier and bilingualism in Cameroon: The case of the Bakossi, 1916- 1961”, Thèse de Doctorat de 3e Cycle, University of Yaoundé, 1989.

Pommier, R., « Le régime de l’indigénat en Indo-Chine », Thèse de doctorat de droit, Paris, Michalon, 1907.

Renaut, L., « Marquages corporels et stigmatisation religieuses dans l’antiquité », Thèse de Doctorat en sciences religieuses, Vol.1, EPHE, 2004.

Saha, Z., « Gestion des conflits et culture de la paix en pays bamiléké dans l'ouest-Cameroun du XVIIIe au début du XXe siècle », Thèse de Doctorat Ph. D. en Histoire, Université de Yaoundé 1, 2004-2005.

Tague Kakeu, A., « *Le sous-développement dans l'Afrique indépendante au regard du développement dans l'ancienne Égypte et le pays Bamiléké de la période précoloniale* », Thèse de Doctorat Ph. D en Histoire, Université de Yaoundé 1, 2007.

Takou T., « Justice traditionnelle, « justice indigène » et règlement des conflits au Cameroun : le cas de Lamidat de Ngaoundéré », Mémoire, Maitrise en Histoire, Université de Yaoundé I, 1998.

Tohaji, W., “Chiefs (traditional rulers) in Anglophone Cameroon and modern governance 1961–2000”, Thèse de Doctorat Ph. D en Histoire, Université de Yaoundé I, 2006.

Valbelle, D., « « Les ouvriers de la tombe », Deir el-Médineh à l'époque ramesside », Thèse de Doctorat d'État es Lettres, Université de Paris-Sorbonne, 1982.

Watio, D., « Le culte des ancêtres chez les Ngyemba, Ouest-Cameroun, et ses incidences pastorales », Thèse de 3ème cycle en Histoire des religions à l'Université de Paris 4, 1986.

Yap, J.P., « Prêtres, pouvoir et sécurisation des hommes et des biens dans l'espace culturel égyptien anciens et Bassa du Cameroun », Thèse de doctorat Ph/D en Histoire Université de Yaoundé, 2020.

- *Mémoires*

Elom, U., « Le rite « *Edim ndam* » et les usages du feu dans les rites funéraires des bene du Sud-Cameroun : contribution à une ethnologie du symbolisme », Mémoire de Maitrise en anthropologie UY I, 2004.

Gwanmessia, C., « The customary courts of the West Cameroon », Mémoire de licence en droit, Université de Yaoundé, 1968.

Habyarimana, J., « Le dynamisme communicatif des sacrifices sanglants : perspective bantoue avec référence à l'épître aux hébreux 9, 1-10,18 », Mémoire de Maîtrise en théologie, Université de Montréal, 2018.

Kohlhagen, D. « *Les ancêtres dans la pensée juridique africaine : étude appliquée aux sociétés du Golfe du Bénin* » Mémoire de DEA en études africaines l'Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne, juin 2000.

Kwasi, U., « *La conception du culte aux ancêtres chez les Yansi* », Mémoire de licence en théologie protestante, Faculté de théologie protestante Yaoundé, 1979.

Mathieu, F., « Platon, l'Égypte et la question de l'âme », Mémoire de Master I de philosophie, Université Montpellier III - Paul Valéry, 2013.

Mbah, C « Le sacrifice de l'animal dans les sociétés Africaines précoloniales : le cas des Mbo à la lumière des égyptiens anciens », Mémoire de Master en Histoire, Université de Yaoundé 1, 2017.

Medjom G., « La place de l'au-delà dans la vie quotidienne des Bandjounais modernes au regard des anciens Égyptiens », Mémoire de Master II en Histoire, Université de Yaoundé 1, 2015.

Mitambo, C., « De l'origine historique du Mbo-Ngoe du Cameroun à la lumière de quelques données culturelles comparatives de l'Égypte ancienne », Mémoire de maîtrise en Histoire, Université de Yaoundé I, 2006.

Muscadin, J., « La représentation de l'Afrique et des Africains dans les écrits d'un missionnaire poitevin. Le père Joseph Auzanneau à Kibouendé (Congo français) 1926-1941 », Mémoire de Master 1 en Histoire contemporaine, Université de Poitiers, 2011.

Nganga, E., « Aperçu de l'organisation du régime de l'indigénat dans les colonies françaises », Mémoire de Maitrise en Droit, Université de Montpellier, 1987.

Ngono, Y., « Théologie de l'oblation en Afrique : Essai sur la symbolique des offrandes chez les anciens Égyptiens et les Beti du Sud-Cameroun », Mémoire de Master II en Histoire, Université de Yaoundé I, 2012.

Tessoh, M., « *Les contes égyptiens anciens et les contes de l'Afrique subsaharienne : essai d'une analyse comparée* », Mémoire de Master en littérature et civilisations africaines, Université Yaoundé 1, 2011

- *Séminaires, colloques, tables rondes et expositions*

Andreu-Lanoë ; G., et Morfoisse, F., (éd.), « *Sésostris III et la fin du Moyen Empire* », Actes du colloque des 12-13 décembre 2014 Louvre-Lens et Palais des Beaux-Arts de Lille, Lille, CRIPEL 31, 2017.

Bede, I., et Detante, M. (dir), *Rencontre autour de l'animal en contexte funéraire*, Actes de la rencontre de Saint-Germain-en-Laye, des 30 et 31 mars 2012.

Bede, I., et Detante, M. (dir), *Rencontre autour de l'animal en contexte funéraire*, Actes de la rencontre de Saint-Germain-en-Laye, des 30 et 31 mars 2012.

Buakassa, G., « Impact de la religion africaine sur l'Afrique d'aujourd'hui : latence et patience », in, Colloque du Festival mondial des Arts Négro-africains, Lagos, Janvier 1977.

Cazanove, O., (de) et Scheid, J. (dir.), *Les bois sacrés*. Actes du colloque international de Naples, Naples, Collection du Centre Jean Bésard. 1993.

Coulon, L., (éd.), *Le culte d'Osiris au 1er millénaire av. J.-C. : Table ronde Internationale-Lyon-2005*, Le Caire, IFAO, 2010.

Diouf, I., « La Mort en Afrique noire. Fin d'une vie ou début de la vie ? », in, Conférence organisée au Département Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Guyane à l'Amphithéâtre A, le 09 mars 2018, <https://www.univ-guyane.fr/2018/03/mort-afrique-noire-fin-dune-vie-debut-de-vie/>, consulté le 20 mars 2021.

Durand, J-M., et al., (éds.), *Colères et repentirs divins*, Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 24 et 25 avril 2013.

Konate, D., « Les fondements endogènes d'une culture de paix au Mali. Les mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits », Conférence lors de la semaine de la paix organisée par le gouvernement du Mali, le PNUD, l'UNESCO, le DAP de l'ONU, Bamako, 28 mars 1977, inédit.

Melone, S., « Les juridictions mixtes de droit écrit et de droit coutumier dans les pays en voie de développement. Du bon usage du pluralisme judiciaire en Afrique : l'exemple du Cameroun », *Revue internationale de droit comparé*. Vol. 38 n°2, Avril-juin 1986. Études de droit contemporain. Contributions françaises au 12e Congrès international de droit comparé (Sydney-Melbourne, 18-26 août 1986) pp. 327-346 ; En ligne https://www.persee.fr/doc/ridc_0035-3337_1986_num_38_2_2420, consulté le 25 Mai 2021.

Ngoula, V., « *L'origine des peuples Ngoh et Nsongo* », Actes du KOUPE 98, Premier festival culturel et artistique Ngoh et Nsongo, Nkongsamba le 27, 28 et 29 Novembre 1998, <http://www.peuple.com>, consulté le 16 décembre 2019.

Osumba, S., « La palabre : une institution intangible », communication présentée au colloque de Cerdaf, Université de Fribourg, Suisse, 12 janvier 2002.

Pirenne, V., et Tunca, Ö., (éds), *Représentations du temps dans les religions. Actes du colloque organisé par le Centre d'histoire des religions de l'Université de Liège*, Liège 2003, p. 43-53.

Quaegebeur, J., « L'appel au divin : le bonheur des hommes mis dans la main des dieux », in, *Oracles et Prophéties dans l'Antiquité, Actes du Colloque de Strasbourg, 15-17 juin 1995*, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Paris, 1997.

Quertinmont, A., (éd.), *Dieux, génies et démons d'Égypte. À la rencontre d'Osiris, Anubis, Isis, Hathor, Rê et les autres... [Exposition du 21 mai au 20 novembre 2016 au Musée royal de Mariemont]*, Paris, Morlanwelz, 2016.

Rosny (de), E., « L'art de négocier avec les défunts » (Cameroun), *Colloque C.N.R.S., Université de Picardie et de Paris*, 2002.

Sarr, M., « Conceptions et rites funéraires », séminaire de Master I, année 2009-2010.

Schutz, A., et Luckmann, T., « The Boundaries of Experience and the Boundaries Crossings : Communication in the Life-World », *The Structures of the Life World*, vol 2, Evanston, Northwestern University Press, 1989.

Verdier R., et al., *Les Justices de l'Invisible*, Actes du colloque pluridisciplinaire organisé par le Centre d'Histoire et d'Anthropologie du Droit avec le soutien de l'École doctorale et de l'Association française Droit et Cultures à l'Université Paris-Ouest, les 2 et 3 décembre 2010, Paris, L'Harmattan, 2010, p. 79.

Wane, M., *Sacralité, pouvoir et droit en Afrique, Table ronde préparatoire du 4ème colloque du Centre d'Etudes Juridiques Comparatives organisée par le LAJP*, Paris, Editions du CNRS, 1979.

Zivie-Coche, C., « Conférence de Mme Christiane Zevie-Coche », *Annuaire, Tome 104*, Ecole Pratique des Hautes Etudes, section des sciences religieuses, 1995.

Kedzierska-Manzon, A., « Matières vivantes ou pourquoi les 'fétiches' (mandingues) ont besoin du sang », manuscrit non-publié présenté dans le cadre du colloque « La Forces des Objets », 30 mai-1er juin 2013, à Toulouse.

Heintz, J-G., *Oracles et Prophéties dans l'Antiquité*, Actes du Colloque de Strasbourg, 15-17 juin 1995, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, Paris, 1997.

Gravrand, P., « Les religions africaines traditionnelles, source de civilisation spirituelle » in, *Communication in Colloque de Cotonou 1970*, Paris, Présence Africaine, 1972.

Gomé H., « Forêts sacrées de Côte d'Ivoire : la tradition au secours de l'environnement », Communication à l'atelier de Ouagadougou sur « Les pratiques culturelles. Sauvegarde et conservation de la biodiversité en Afrique de l'Ouest et du Centre », 2001, pp. 33-45

E-Leithy, H., « Letters to the dead in ancient and modern Egypt: Lettres aux morts dans l'Égypte ancienne et moderne », *International Congress of Egyptologists*, n°8, Cairo, 2002, pp. 304-313.

Durand, J-M., et al., (éds.), *Colères et repentirs divins*, Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 24 et 25 avril 2013.

Dictionnaires encyclopédies et lexiques

*Dictionnaires

Bloch, O., et Wartburg, W., (dir.), *Dictionnaire étymologique de la langue française*, PUF, coll. « Quadrige. Dicos poche », Paris, 2008.

Bonnamy, Y., et Sadek, A., *Dictionnaire des hiéroglyphes*, Arles, Actes Sud, 2010.

Bonnefoy, Y., *Dictionnaire des mythologies vol. 2*, Paris, Flammarion, 1999

Damiano-Appia, M., *Dictionnaire encyclopédique de l'Ancienne Égypte et des civilisations nubiennes*, Paris, Gründ, 1999.

Dauzat, A.et al., *Nouveau dictionnaire étymologique et historique*, Paris, Librairie Larousse, 1964

Dictionnaire des Mythologies, Paris, Flammarion/GLM, 1999.

Dictionnaire encyclopédique de droit Afrique, tome 1, Paris, Bordas,1990.

Dictionnaire encyclopédique de l'Ancienne Égypte et des civilisations nubiennes, Paris, Gründ, 1999.

Dictionnaire étymologique de la langue française, Paris, PUF, 1950.

Dictionnaire étymologique de la langue française, PUF, coll. « Quadrige. Dicos poche », Paris, 2008.

Dictionnaire étymologique et historique de la langue française, Paris, Livre de Poche, 1996.

Dictionnaire historique de la Suisse (DHS), version du 20.08.2009, traduit de l'allemand. En ligne : <https://hls-dhs-dss.ch/fr/articles/015993/2009-08-20/> , consulté le 22.07.2021

Dictionnaire Le Robert en ligne, <https://dictionnaire.lerobert.com/> , consulté le 20 février 2021.

Dictionnaire Littré en ligne

Dictionnaire Universel, France, Hachette, Edicef, 2000.

Dictionnaire universel, Paris, 1999.

Dictionnaire universelle, Paris, Hachette, 1995.

Ernout A., et Meillet, A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, 1932

Faulkner, R., *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, London, Griffith Institute, 1981.

Franco, I., *Nouveau dictionnaire de mythologie égyptienne*, Paris, Pygmalion, 1999.

Gauvard, C., et al., *Dictionnaire du Moyen Âge*, Paris, PUF, 1999.

Harari R., et Lambert, G., *Dictionnaire des dieux et des mythes égyptiens*, Paris, Le Grand Livre du Mois, 2002.

Hart, G., *A Dictionary of Egyptian Gods and Goddesses*, London, Routledge & Kegan Paul Inc, London, 1986

Larousse, P., *Grand dictionnaire universel du XIXe siècle*. Nîmes, Gard, C. Lacour, 1866.

Posener, G., (dir.), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, 1959.

Reid, H., *Dictionnaire de droit québécois et canadien*, 5e édition, Montréal, Éditions Wilson & Lafleur, 2015.

Schumann R., et Rossini, S., *Dictionnaire illustré des dieux de l'Égypte*, Monaco, Éd. du Rocher, coll. « Champollion », 2003

Servier J., (dir.), *Dictionnaire critique de l'ésotérisme*, Paris, PUF, 1998, pp. 410-434.

Sidney, L., *Dictionary of National Biography*, vol. 37, Londres, Smith, Elder & Co., 1894.

Stevenson, A., *Little Oxford Dictionary of English Language*, New York, Oxford University Press, 2002.

Vernus P., et Yoyotte, J., *Dictionnaire des pharaons*, Paris, Tempus Perrin, 2004.

Vernus P., et Yoyotte, J., *Dictionnaire des pharaons*, Paris, Tempus Perrin, 2004.

***Lexiques**

Grawitz, M., *Lexique des sciences sociales*, 7^e édition, Paris, Dalloz, 1999.

Guillien, R. et Vincent, J. (dir.), *Lexique des termes Juridiques*, 14^{ème} édition, Toulouse, Dalloz, 2003.

***Encyclopédies**

Alpha Encyclopédie Tome 5, Paris, éd. Grange Batelière, 1970.

Asante M., et Mazama, A., *Encyclopedia of African Religion*, vol. 1 & 2, Paris, Sage, 2009.

Ball, A., *Encyclopedia of Catholic Devotions and Practices*, London, OSV Press, 2003.

Bard, K., *Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt*, New-York, Routledge, 1999.

Bournier, I et. Pottier, M., *La Grande Encyclopédie de la Paix*, Bruxelles, Casterman, 2007

Sources

- Sources Archivistiques

ANY, FA 1/171, Akten btr. Kanzlisten. Ce document est constitué de nombreuses demandes d'emploi comme douanier, interprète et secrétaire. Elle permet de voir la forte aspiration des jeunes diplômés Douala à devenir fonctionnaires.

ANY, FA 1/613, *Einführung, Tätigkeit und Revision der Eingeborenschiedsgerichte im Bezirk Duala 1895- 1910*

ANY, FA 1/614, Einführung der Eingeborenschiedsgerichte, Erteilung von Palaverermächtigungen und sonstige Eingeborenschiedsgerichtsangelegenheiten im Bezirk Edea 1895-1914

ANY, FA, AZ IV B, 32, 919 : Mission de Bâle à Section Coloniale des Aff. Étrangères à Berlin, Bâle, 14 septembre 1899.

ANY, FA, AZ IV B, 32, 919 : Pétition de la société évangélique de Bâle, 8 décembre 1898.

J.O.C., 15 Août 1927, pp. 366-372.

J.O.C., 1933, p. 92, (Arrêté n°. 224 du 4 février 1933 fixant le statut des chefs indigènes)

ANY, FA 59 1/37, *Angelegenheiten der einheimischen Häuptlinge*

J.O.R.F., du 5 août 1944, (Décret du 26 juillet 1944 portant réorganisation de la justice indigène au Cameroun)

J.O.C., 1959, p. 1807 (l'ordonnance n° 59/86 du 17 décembre 1959).

J.O.C., 1959, p. 1814, (décret n° 59-246 du 18 décembre 1959)

ANY, FA 1/68, *Akten btr. Jahresbericht 1906/1907*

- *Sources égyptiennes*

Le Papyrus Boulaq I,

Le Papyrus Bremner Rhind,

Le Papyrus British Museum,

Le Papyrus de Berlin,

Le Papyrus du Louvre

Le Papyrus Ebers

Le Papyrus Sallier,

Le Papyrus Westcar,

Le papyrus de Bremner Rhind,

Papyrus Bremner-Rhind

Papyrus Chester-Beatty

Papyrus de Jumihac

Papyrus n°10183 du British Museum

**Les papyri judiciaires*

Le grand Papyrus hiéroglyphique de Bologne.

Le Papyrus Amhurst.

Le Papyrus Anastasi II

Le Papyrus hiéroglyphique Sait du Musée Britannique,

Le Papyrus judiciaire de Turin

Le Papyrus Lee,

Le Papyrus magique Harris

Papyrus Abbott

Papyrus Amhurst

Papyrus hiéroglyphique du musée de Turin

Papyrus n°10183 du British Museum,

Papyrus Rollin,

- *Sources numériques*

« Ordealie », in *Dictionnaire Litté en ligne*, <https://www.littre.org/> consulté le 22 Avril 2021.

« Présage », in *dictionnaire Littré en ligne*, <https://www.littre.org/definition/pr%C3%A9sage>, consulté le 12 mai 2021.

Adler, A., « Le totémisme en Afrique noire », *Systèmes de pensée en Afrique noire n°15*, 1998, URL : <http://journals.openedition.org/span/1549> ; consulté le 15 mars 2021.

Anonyme, « L'arbre à palabres, concept africain à succès », <http://www.slateafrique.com>, consulté le 2 mars 2021.

Anonyme, « Uraeus », sur www.egyptos.net , consulté le 5 février 2021

Anonyme, « La cuillère cassée (Conte camerounais) », <http://www.bonaberi.com/>, consulté le 25 février 2018. Ce conte est très souvent raconté chez les *Ngoh ni Nsongo* en plusieurs versions. « L'orpheline », « la fourchette perdue », « la vielle et la jeune fille » etc.

Anonyme, « le droit de l'Égypte antique », <https://cours-de-droit.net/droit-egypte-antique/> consulté les 14 avril 2021.

Anonyme, « Les momies et les vases canopes », <http://antikforever.com/Egypte/Tombes/momies.htm>, consulté le 14 Mars 2021.

Anonyme, « les pratiques religieuses », <http://egypte-des-pharaons.over-blog.com/> consulté le 28 Mars 2020

Anonyme, « Les Tambours de Brazza : rites, langage et musique », <https://www.ladepeche.fr>, consulté le 12 février 2021.

Anonyme, « Prêtre Sem, le léopard et les Origines nègres des Égyptiens anciens », <https://africamaat.fr/> consulté le 20 février 2021.

Arnaud, B., « Des tombes de 5500 ans découvertes dans un cimetière d'Abydos en Égypte », in *Magazine Science et avenir*, <https://www.sciencesetavenir.fr> consulté le 28 mars 2020.

Assuté, M., « Au sujet de l'ethnie à laquelle appartiendrait Calibri calibre après une interpellation du Président français le 22 février 2020 », <https://camer-press.com>, consulté le 28 mai 2021.

Aufrere S., « La mesure des céréales », <http://museum.agropolis.fr/pages/expos/egypte/fr/>, consulté le 14 mars 2014

Baldauf, S., « Africa's Elders Seize a Leading Rôle, » *The Christian Science Monitor*, 2008, en ligne sur : <https://www.csmonitor.com>, consulté le 6 juillet 2021.

Benjamin « La titulature : les noms du pharaon » <https://www.egyptos.net> , consulté 10 janvier 2020.

Boisselet P., « Génocide rwandais : avec la fin des Gacaca, le pays clôt un chapitre de son histoire », in, *Jeune Afrique*, 18 juin 2012, <https://www.jeuneafrique.com>, consulté le 12 Aout 2021.

Cakpo, E., « Récits fondateurs et construction de discours religieux : la question du temps des commencements en Afrique subsaharienne », *Cahiers d'études du religieux. Recherches*

interdisciplinaires, n° 20, 2018, [En ligne], URL : <http://journals.openedition.org> consulté le 14 Janvier 2021.

Caldini, C., « Grand format. En 1922, la rocambolesque découverte du tombeau de Toutankhamon, le pharaon oublié », <https://www.francetvinfo.fr>, consulté le 20 avril 2021.

Cartry, M., « Le statut de l'animal dans le système sacrificiel des Gourmantché (Haute-Volta) : Troisième partie », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n° 5, 1981, URL : <http://journals.openedition.org/span/517>, consulté le 25 janvier 2021.

Cicéron, *De la divination*, I, 6, https://fr.wikipedia.org/wiki/Divination#cite_note-9, consulté le 25 janvier 2021.

Claude-Hélène, P., « Du visible à l'invisible : les supports du pouvoir en pays akan (Afrique de l'Ouest) », *Bulletin du Centre de recherche du château de Versailles*, 2005, URL : <http://journals.openedition.org/crcv/359>, consulté le 11 mars 2021.

Davidovits, J., « La stèle de la famine : hiéroglyphe sur la construction des pyramide », *institut Géopolymère*, 2006, www.geopolymer.or, consulté le 24 mars 2021.

Désveaux, E., « Nouvelles considérations sur les Algonquins et le totémisme », *Journal de la Société des américanistes* n°1, 2004, URL : <http://journals.openedition.org/jsa/360>, consulté le 27 août 2019.

Dieng, A., « Les modes alternatifs de règlement de conflits en OHADA », Paris, Cercle horizon club OHADA Orléans et Norton Rose, 2009, p. 4, [en ligne], <http://www.ohada.com/content/newsletters/1078/intervention6.pdf> consulté le 23 mars 2021.

Donnat, S., *Contacts with the dead in Pharaonic Egypt : Ritual relationships and dead classification*, Strasbourg, Université Marc Bloch, <https://www.academia.edu/8304758/>, Consulté le 23 janvier 2021.

Donsimoni, M., « l'Afrique entre communautés traditionnelles et monde virtuel », *Communication, technologies et développement* n° 5, URL : <http://journals.openedition.org/ctd/321>, consulté le 11 juin 2021

Dumas-Champion, F « Le sacrifice comme procès rituel chez les Massa (Tchad) », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n°4, 1979, URL : <http://journals.openedition.org/span/427>, consulté le 21 mars 2021.

Elamé, E., « La prise en compte du magico-religieux dans les problématiques de développement durable : le cas du Ngondo chez les peuples Sawa du Cameroun », *Vertigo, la revue électronique en sciences de l'environnement* [En ligne], Vol. 7, n° 3, 2006, URL : <http://journals.openedition.org/vertigo/2685>, consulté le 16 juillet 2021.

Espagne, M., « La question des imbrications culturelles chez Franz Boas », *Revue germanique internationale* n° 17, 2002, [En ligne] mis en ligne le 21 juillet 2011, URL : <http://journals.openedition.org/rgi/892> . Consulté le 24 janvier 2020.

Essaka, M., « Le peuple Duala. Peuple Sawa », <http://www.peuplesawa.com/fr/bnnews>, consulté le 20 juin 2021.

Fatoyinbo, A. « Les médias en Afrique », *Lettre d'information*, vol.11, n°2, en ligne <http://www.adeanet.org> , consulté le 19 février 2021.

Fédry, J., « Le nom, c'est l'homme », *L'Homme*, n°191, 2009, mis en ligne le 01 janvier 2011, URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/22195>, consulté le 25 mai 2020.

Gaber, H., « Le bien et le mal dans les psychostasies égyptienne et chrétienne », *Revue de l'histoire des religions* n°3, 2016, URL : <http://journals.openedition.org/rhr/8568>, consulté le 12 février 2021.

Gabolde, L., « L'univers, sanctuaire des dieux. Les portes du ciel » in, *Catalogue de l'exposition du Louvre du 6 mars au 29 juin 2009*, 2009, <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-01895072> , consulté le 25 septembre 2020

Gardiner, A., et Sethe, K., *Egyptian Letters to the Dead*, London, Egypt Exploration. Society, 1928.

Guyadec T., (le), « Le pansement dans l'histoire de la médecine du néolithique à nos jours », 2006, [En ligne], <http://www.cicatrisation.info/methodes-therapeutiques>, consulté le 15 Avril 2021.

Keba, P., « Problématique de l'identité culturelle Ngoh et Nsongo », <http://www.peuplesawa.com/fr/bnnews.php> , consulté le 14 décembre 2020.

Khater R., « Décryptage de la religion de l'Égypte Ancienne », <http://www.copyrightdepot.com>, consulté le 25 mars 2021.

Kitsuse, J., « Réactions sociales face aux comportements déviants : problèmes de théorie et de méthode [1962] », *Genre, sexualité & société*, Hors-série n° 1, 2011, [En ligne], URL : <http://journals.openedition.org/gss/1806>, consulté le 25 avril 2021.

Kodombo, P., « La « Palabre Africaine » peut-elle renforcée la démocratie en Afrique ? Partie I » in *Burkina Thinks*, <http://burkinathinks.com/afrique/author/67-pouknifkondombo> , 2 juin 2020.

Leclerc, J., « Cameroun », En ligne : www.axl.cefan.ulaval.ca , consulté le 6 septembre 2020.

Magnant, J-P., « Le droit et la coutume dans l’Afrique contemporaine », *Droit et cultures*, n°, 48, 2004, URL : <http://journals.openedition.org/droitcultures/1775>, consulté le 23 février 2021

Mathieu, B., « Du conflit archaïque au mythe osirien », *Droit et cultures* [En ligne], n°71, 2016, URL : <http://journals.openedition.org/droitcultures/3749> , consulté le 29 mai 2020.

Ménard, H., « L’histoire de la justice à Rome et dans l’empire romain : approches récentes et perspectives », *Criminocorpus*, Varia, URL : <http://journals.openedition.org/criminocorpus/2558> , consulté le 31 mai 2020.

Misuriello, J., « La double perception du sable en Égypte ancienne », *Techniques et Culture*, n° 61, 2013, mis en ligne le 15 décembre 2016, URL : <http://journals.openedition.org/tc/7212>, consulté le 28 août 2019.

Moal, G., (le), « Code sacrificiel et catégories de pensée chez les Bobo de Haute-Volta », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n° 6, 1984, [En ligne]. URL : <http://journals.openedition.org/span/524>, consulté le 3 mai 2020.

Moussa, S., « L'image des Bédouins dans « La Description de l’Égypte » », *Égypte/Monde arabe*, Première série, n° 24, 1995. En ligne. URL: <http://journals.openedition.org/ema/638>, consulté le 24 juillet 2021.

Ndiaye, A., « La parenté plaisante à l’école. Contre les conflits et pour une culture de la tolérance et de la convivialité », http://www.enda-sigie.org/bases/sigie/ressources/edocs-ndi-parent-plais_ecole.pdf , consulté le 22 juin 2021.

Ouedraogo, B., « Revaloriser les mécanismes traditionnels dans les processus de prévention et de gestion non-violente des conflits en Afrique », 2006, <http://www.afrique-gouvernance.net>, consulté le 14 juin 2021.

- Paulet, A.**, « Les Hyksôs », <https://www.egyptologica.be/>, consulté le 21 Juillet 2021.
- Philippe, C.**, *Extrait du chapitre 125 du Livre pour Sortir au Jour (« Livre des morts »), Papyrus du scribe Hunefer (XIXe dynastie, vers 1280 avant J.-C., Thèbes), British Museum, Londres*, disponible sur: <https://www.voyage-immobile.com/000116.aspx>, consulté le 20 octobre 2020. .
- Rouch, J.**, « Sacrifice et transfert des âmes chez les Songhays du Niger », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n° 2, 1976, URL : <http://journals.openedition.org/span/298> ; consulté le 26 septembre 2020.
- Rouffet F.**, « le rituel magique Egyptien comme image du tribunal », *Droit et cultures*, n° 71, 2016, mise En ligne le 14 avril 2016, URL : <http://journals.openediton.org/droitcultures/3817>
- Roussalka, A.**, « Qu'est-ce que la croyance ? », [en ligne], URL : <http://www.cvm.qc.ca/encephi/contenu/> , 1997, consulté le 24 janvier 2019.
- Saenger, A.**, « La palabre dans la sagesse bantoue », [En ligne], <http://www.avs-philo.org>, (Page consulté le 25 avril 2021.
- Schwentzel, C.**, « Pourquoi l'Egyptienne Sekhmet, déesse lionne et femme féline, nous fascine autant », in, *Le Monde Afrique*, 2017, [En ligne], <https://www.lemonde.fr/afrique/article/2017/12/08>, consulté le 2 mai 2020.
- Schwentzel, C-G.**, « Pourquoi l'Egyptienne Sekhmet, déesse lionne et femme féline, nous fascine autant », *Le Monde Afrique*. <http://lemde.fr/2kaUWZw> consulté 21 mai 2020
- Sidler, R.**, "Mutation sociale", in, Dictionnaire historique de la Suisse (DHS), version du 20.08.2009, traduit de l'allemand. En ligne : <https://hls-dhs-dss.ch/fr/articles/015993/2009-08-20/> , consulté le 22.07.2021
- Spieser, C.**, « Meskhenet et les sept Hathors en Egypte ancienne », *Études de lettres* n° 3-4, 2011. URL : <http://journals.openedition.org/edl/141> , consulté le 12 janvier 2021.
- Stamm, A.**, « totémisme » <http://documents.irevues.inist.fr> , consulté le 24 février 2021.
- Suárez, E.**, « Divination et magie », *Kernos* n°26, URL : <http://journals.openedition.org/kernos/2210>, consulté le 10 décembre 2020.
- Surgy (de), A.**, « Le « culte des ancêtres » en pays evhé », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n°1, 1975 URL : <http://journals.openedition.org/span/205>, consulté le 23 octobre 2020.

Surgy (de), A., « Les ingrédients des fétiches », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n° 12, 1993, [En ligne]. URL : <http://journals.openedition.org/span/1323> , consulté le 12 Avril 2021.

Verdier, R., « Malheurs de l'homme et mise à mort rituelle de l'animal domestique dans la société Kabiyé », *systèmes de pensée en Afrique noire* [en ligne], n°5, 1981, mise en ligne le 04 juin 2013, consulté le 29 janvier 2019, URL : <http://journals.openedition.org/span/513> .

Vermeulen, T., « La mort des humbles en Égypte ancienne : présentation des pratiques funéraires des populations égyptiennes du Nouvel Empire », *KEREGOS, Revue et encyclopédie multimédia des arts n° 10*, 2016, <http://koregos.org/fr/koregos/> , consulté le 25 janvier 2021.

Volokhine, Y., « Tristesse rituelle et lamentations funéraires en Egypte ancienne », *Revue de l'histoire des religions*, n° 2, 2008, URL : <http://journals.openedition.org/rhr/6043>, consulté le 23 Janvier 2021.

- *Sources orales*

Nom(s) et prénom(s)	Agés	Fonctions	Lieu(x) et Date(s) de l'interview
Adjeba Antoine	50	Planteur/ Dépositaire de la tradition du village Ekanang,	Ekanang le 24 décembre 2019
Assoua Jennifer	42	Enseignant/Membre du Mouankoum Sanzo,	Mélong le 15 Août 2020.
Aya Ngondi	47	Planteur/Commerçant	Mouandja le 3 Mai 2021
Dipanda, Maurice	62	Instituteur retraité/ Notable du village Bwanibwa	Nkongsamba le 14 juin 2019
Ebongue Isaac	51	Planteur	Ekolkang le 28 décembre 2020
Eboulé Leobert	65	Fonctionnaire de Police à la retraite/dépositaire de la tradition au village Ekanang	Ekanang le 27 Décembre 2019/ 8 mars 2020

Ehode Ntéké	62	Planteur, Ancien président de l'association de la danse traditionnelle N'kamba,	Mbouroukou le 22 décembre, 2019/6 janvier 2020
Ekah Blaise	71	Planteur/ Ahon/Agent des postes à la retraite	Mouandang les 12 octobre 2020
Ekenglo Epanlo	72 (environ)	Chef traditionnel du village Ekom-Nkam	Nkongsamba le 16 juillet 2020.
Ekollo Matthieu	72	Planteur	Manjo le 23 mai 2020
Ekougang Essoh	45	Menuisier/ Sa'an Mbo'oh à Ekanang	Ekanang le 26 février 2021
EKoul Adalbert	38	Chef traditionnel de 3 ^{ème} degré du village Mboriko	Nkongsamba le 16 Juillet 2020
Ekoulong François,	61	Planteur/Tradi-praticien,	Mbouroukou le 22 Aout 2020.
Ekoum Tewal	54	Notable village Nyambang	Nyambang le 10 juillet 2020
Ekoumelong Daniel	58	Tradipraticien/planteur,	Mbouroukou le 3 mars 2020
Ekwelle Jean Bosco	55	Planteur	Ekanang 25 Décembre 2020/ 11 mars 2020.
Elamé Alain	49	Planteur	Mouandja le 18 juillet 2020.
Ellobé Ngwa Bertrant	43	Planteur/Commerçant	Ekanang le 2 mai 2021.
Ematy Guy	42	Jardinier/Planteur	Ekanang le 11 mars 2020.
Enandjoum Bwanga	70	Patriarche Banéka/conseiller régional du littoral	Yaoundé le 28 mai 2020
Enobil Henri	46	Percepteur des finances	Mbouroukou le 13 juillet 2020

Enoné Etamé dit indien	49 ans (environ)	Commerçant/Transporteur	Mélong le 3 mai 2021.
Enonguene Lawrence	72	Agent CDC retraité/ Notable Elong	Nkongsamba le 16 juillet 2020
Epessa Buron	49 (environ)	Planteur/Taximan	Ekanang le 29 Avril 2021
Esseko Benjamin	68	Enseignant retraité	Mbouroukou, 13 mai 2018
Essoh carter	30	Etudiant	Yaoundé le 15 juin 2021
Essoh Manfred	84	Planteur, patriarche du village Mboabi	Mboabi le 21 décembre 2019
Essoh Ndoumbé	60	Planteur et tradi-praticien	Mboabi le 26 mars 2019
Essoh Ngomé	61	Ahon/Enseignant des Universités	Douala le 22 mars 2020.
Essongue dit Zébazé,	63	Notable du village Mouandja/ N'hon	Mbouroukou le 2 janvier 2021/24 Juillet 2020
Essoua Emile	52	Tradipraticien/N'hon,	Mboabi le 12 Août 2020/30 mars 2021
Essoukou Hervé	46	Enseignant/Notable chefferie Supérieure du Canton Mbo	Mboanké le 21decembre 2020
Essouman Blaise	69	Tradipraticien,	Mouanguel le 25 octobre 2020.
Essouman Blaise,	72	Planteur	Mouanguel les 28 aout 2019.
Esssong, Aubert	70	Planteur	Ekanang le 25 juillet 2020.
Etamé Bernard	68	Fonctionnaire de police retraité	Ekanang le 14 mars 2020
Etamé Major	65	Planteur/ Notable de la chefferie supérieure du Canton Mbo	Mboabi le 28, 29 et 30 décembre 2019

Etindélé David	64	Planteur/ Ancien fonctionnaire de Police	Mouandja le 2 mai 2020
Etoh Jeannette	68	Cultivatrice	Ekanang le 29 Décembre 2019
Etongué Mayer	78	Chef du village Denzo	Denzo le 14 et 16 Août 2014
Ewané Beauregard	63	Policier retraité/Planteur	Ekanang le 5 mai 2021
Ewané Bernard	71	Planteur/Agent retraité de la Sonel	Ekanang le 28 décembre 2020.
Ewané Emmanuel	53	Commerçant/ Traitant	Mélong le 21 Novembre 2019
Ewané Joël	33	Étudiant/Chef traditionnel du village Mbokola	Mélong le 29 mai 2019
Ewané Victoire	54	Planteur, Tradi-praticien et chef de famille Mboanké	Mbouroukou le 21 Décembre 2019
Eweck Raphael	76 (environ)	Ancien Préfet/ Notable Sanzo	Nkongsamba le 16 juillet 2020
Eyini	50	Instituteur	Mbouroukou le 22 février 2021
Kah Emile	49	Planteur/ Notable village Ekanang	Ekanang le 29 Décembre 2020
kouty Essoh	62	Douanier retraité, Ekanang	Ekanang le 25 juillet 2020
Kweh Guillaume	61	Commerçant/notable Mouabong	Limbé le 25 aout 2020
Lucas,	74	Tradipraticien	Passim le 3 février 2021.
Manga Ndamé	62 (environ)	Infirmier à la retraite/ N'hon	Mboanké le 21 Décembre 2020
Massango Simplice	36	Commerçant, <i>mo'oh</i> <i>Mouankoum</i> du village Abang	Yaoundé le 2 février 2021

Massango Thomas	75	Planteur/ Tradipraticien	Mekoume le 12 février 2020
Mbah Alain	45 (environ)	Fonctionnaire de Police	Douala le 2 juin 2021
Mbé Zachée	82	Planteur, Notable chefferie d'Ekanang	Ekanang le 20 mars 2020
Mbondi Essongue dit Mabezo	54	Planteur	Mouandja le 10 Juillet 2020
Mbong Jean	54	Contractuel d'administration/ Ahon du canton Elong	Yaoundé le 15 Avril 2021.
Mboué Robert	74 (environ)	Comptable à la retraite	Mouandja le 28 Décembre 2019
Mpah Blaise	52	Enseignant/Notable du village Ekanang	Ekanang le 25 janvier 2019/ 5 mai 2020.
Mpongo Nkwama dit Aya'ang	79	Cultivatrice	Mbouroukou, le 26 décembre 2019
N'Nongo Mispá,	78	Cultivatrice/Pédiatre traditionnel	Mouankwé le 12 février 2021
Ngalla Jean	71 (environ)	Planteur/Ahon,	Mouandja le 9 mars 2020
Ngalla Modeste	65 (environ)	Planteur/N'nhon	Mboango le 2 mai 2021
Ngando Daniel	68	Fonctionnaire de Police à la retraite	Douala le 2 février 2021
Ngoh Anne	56	Cultivatrice/ ancienne membre du groupe de travail collectif RAFAMEL (rassemblement des femmes de Mélong),	Ekanang, le 26 Décembre 2019

Ngoh Moïse	65	Banquier/ dépositaire de la tradition Canton Mbo	Nkongsamba le 15 juillet 2020
Ngollé Kuntz	78	Infirmier retraité/ N'nhon Nkikoh	Bangem le 3 janvier 2019
Ngollé Michel	51	Enseignant à la retraite/ <i>N'hon</i>	Bangem le 23 février 2019
Ngondi Léopold	56	Planteur	Ekanang le 26 Décembre 2020
Ngoul Elie	72 (environ)	Fonctionnaire	Ekanang le 1 ^{er} mai 2021
Ngoulla Richard	72	Conseiller Municipal/ Notable du village Ngal-Mbo	Ngal-Mbo le 10 juillet 2020
Ngoullé Rienti,	62	Commandant de Compagnie de Gendarmerie à la retraite	Yaoundé le 11 février 2021
Ngoupa Abel	89	Planteur	Mbouroukou, 22 Aout, 2020
Ngoupa Ricardo	44 (environ)	Planteur, Ahon	Mouandja le 24 et 25 Décembre 2020
Ngoupa Samson	69	Planteur	, Mboanké le 29 décembre 2020
Nguem Charles	62	Planteur	Mbouango le 28 mai 2019.
Nguesse Bebey	52	Planteur	Mouandja le 24 décembre 2020
Njalla Charles	82	Planteur/Tradipraticien	Ekanang le 6, 7 Janvier 2015 et le 12, 13 et 21 Février 2016
Njalla, Caroline	55	Propharmacienne	Ekanang le 26 février 2021
Njoh François	61	Chef de Bloc à Mbanga-Pongo-Douala/ Militaire retraité,	Ekanang le 10 mars 2020
Nnané Simon	80	Planteur	Ekanang le 27 décembre 2020

Nnoko Zaché	68	Chef de famille/ San Mbo'oh Mien-Ngwedi d'Ekanang	Ekanang le 10 mars 2020/ 4 janvier 2021
Nsang Ngoh Charles	47 (environ)	Chef traditionnel de 3 ^{ème} degré du village Mangamba,	Mangamba le 21 mai 2019.
Nsasso,	41	Tradipraticien	Ekanang le 28 février 2021
Nzellé Modestine	55	Cultivatrice/agent de santé communautaire,	Mouamenam le 4 Août 2020
P'a'a Epié	74	Planteur/ Tradipraticien	Mbouassoum le 25 aout 2018
Serge Matou, Serge	45	Planteur/Tradipraticien	Mouamenam le 25 Mars 2018
Soumelong Etienne	82 (environ)	Ancien chef supérieur du canton Mbo	Mboanké le 17 juillet 2020
Tomba Cyrille	40	Comptable MC ² de Mbouroukou/ Planteur	Mouandja le 3 mai 2021
Yaka Jacqueline	80	Cultivatrice	Ekanang le 10 mai 2018
Yaka Jacqueline	79	Cultivatrice	Ekanang le 25 Août 2019/29 juillet 2020

INDEX ALPHABETIQUE

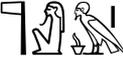
- Afrique noire, xv, 1, 2, 4, 5, 7, 9, 10, 11, 17, 26, 31, 32, 34, 36, 43, 49, 52, 70, 83, 90, 92, 138, 142, 153, 167, 169, 176, 177, 178, 179, 182, 190, 191, 203, 209, 210, 213, 214, 226, 242, 243, 246, 249, 253, 262, 281, 287, 288, 301, 305, 312, 314, 326, 327, 341, 350, 354, 356, 357, 362, 367, 378, 380, 381, 382, 385, 391, 392, 400, 404, 406, 407, 412, 416, 435, 441, 445, 451, 452, 454, 455, 457, 460, 463, 464, 477, 478, 479, 480, 481, 482, 486, 490, 491, 493, 495, 497, 498, 499, 511, 512
- ancêtre, v, 6, 32, 48, 51, 63, 65, 67, 76, 80, 85, 103, 117, 153, 162, 174, 180, 182, 183, 190, 191, 192, 196, 197, 198, 199, 203, 209, 216, 257, 282, 329, 335, 338, 349, 350, 351, 352, 511
- animal**, xv, xvi, 1, 2, 3, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 48, 49, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 63, 65, 66, 67, 69, 70, 74, 75, 76, 77, 80, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 92, 94, 97, 98, 99, 102, 103, 104, 106, 107, 118, 142, 176, 179, 187, 194, 214, 230, 239, 241, 243, 249, 260, 265, 267, 270, 278, 279, 283, 286, 288, 296, 297, 299, 300, 315, 316, 321, 323, 325, 326, 327, 328, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 352, 353, 354, 355, 356, 358, 359, 360, 371, 374, 378, 380, 381, 383, 398, 405, 406, 407, 408, 412, 413, 415, 416, 417, 435, 436, 447, 450, 454, 457, 459, 470, 479, 481, 495, 499, 501, 508, 509, 513, 514
- Cameroun, x, xv, 1, 2, 3, 5, 6, 8, 9, 30, 33, 38, 72, 80, 87, 92, 108, 133, 142, 143, 149, 151, 174, 180, 192, 200, 215, 227, 248, 257, 261, 262, 287, 310, 315, 321, 341, 347, 354, 367, 368, 369, 370, 371, 382, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 396, 397, 409, 410, 411, 412, 417, 435, 436, 437, 443, 445, 452, 453, 455, 456, 457, 458, 461, 462, 465, 478, 482, 486, 487, 488, 492, 495, 497, 499, 500, 501, 502, 514
- coupable, 136, 154, 156, 158, 160, 210, 251, 254, 258, 259, 272, 277, 278, 279, 285, 297, 298, 299, 300, 301, 305, 311, 316, 319, 320, 340, 352, 399, 401, 415, 513
- cours, 4, 20, 40, 47, 57, 89, 99, 101, 103, 125, 128, 133, 135, 136, 140, 150, 151, 152, 161, 162, 167, 174, 175, 208, 220, 229, 240, 256, 260, 266, 273, 286, 306, 321, 367, 396, 400, 414, 415, 449, 457, 493, 510
- dieu, v, vi, vii, xii, 8, 14, 18, 19, 29, 30, 41, 43, 44, 46, 48, 49, 50, 51, 53, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 66, 67, 71, 80, 87, 89, 92, 93, 96, 99, 101, 103, 111, 112, 113, 116, 129, 138, 139, 142, 143, 144, 163, 164, 172, 173, 174, 178, 180, 183, 186, 187, 195, 197, 200, 205, 217, 218, 226, 228, 239, 251, 270, 272, 275, 276, 277, 280, 282, 286, 295, 306, 316, 317, 322, 325, 327, 332, 338, 345, 347, 351, 373, 374, 376, 382, 383, 384, 408, 445, 447, 472, 478
- divinités, v, xv, 14, 30, 40, 42, 43, 48, 49, 50, 51, 59, 60, 65, 66, 67, 68, 69, 83, 87, 90, 91, 92, 96, 97, 99, 101, 102, 103, 105, 106, 107, 109, 143, 146, 148, 149, 150, 170, 178, 182, 200, 209, 210, 213, 233, 234, 238, 239, 242, 252, 268, 269, 281, 285, 287, 288, 289, 297, 300, 312, 316, 330, 339, 350, 352, 358, 359, 373, 374, 382, 384, 397, 398, 406, 408, 415, 416, 508, 509, 512
- Egypte, viii, xv, 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 11, 14, 25, 27, 28, 29, 30, 35, 36, 46, 48, 49, 50, 55,

- 57, 59, 70, 72, 75, 86, 106, 107, 111, 113, 114, 123, 124, 127, 129, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 150, 151, 156, 158, 163, 164, 168, 182, 193, 194, 196, 205, 206, 207, 211, 212, 218, 219, 224, 226, 228, 229, 235, 238, 239, 243, 244, 246, 247, 256, 266, 267, 269, 270, 271, 273, 274, 275, 280, 282, 302, 304, 306, 309, 312, 313, 317, 330, 331, 332, 333, 336, 337, 339, 343, 347, 349, 351, 352, 353, 361, 362, 364, 366, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 377, 383, 390, 392, 393, 394, 404, 405, 408, 413, 417, 440, 442, 443, 448, 449, 450, 451, 454, 456, 457, 460, 461, 464, 466, 468, 469, 470, 471, 472, 473, 474, 475, 476, 491, 493, 494, 496, 498, 499, 501, 502, 508, 514
- interdit, xiii, 92, 93, 100, 101, 102, 128, 137, 144, 162, 210, 211, 213, 231, 245, 351, 356, 386, 477, 485
- judiciaire, xv, 2, 8, 9, 10, 27, 28, 34, 134, 136, 137, 138, 141, 188, 218, 220, 222, 224, 225, 226, 229, 245, 267, 271, 287, 288, 305, 360, 361, 363, 364, 371, 380, 382, 384, 385, 388, 389, 390, 391, 393, 394, 396, 403, 412, 416, 436, 456, 486, 493, 514, 515
- juge, 9, 14, 74, 124, 128, 150, 153, 154, 155, 156, 158, 160, 164, 174, 175, 189, 210, 218, 220, 224, 246, 251, 256, 260, 275, 283, 286, 296, 297, 298, 301, 381, 388, 389, 392, 396, 397, 415, 454, 489
- justice, xv, xvi, 1, 2, 3, 5, 7, 8, 9, 10, 11, 14, 15, 16, 17, 21, 26, 27, 28, 29, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 107, 108, 109, 110, 111, 116, 119, 120, 121, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 146, 147, 149, 150, 151, 153, 154, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 170, 173, 175, 176, 177, 182, 183, 190, 196, 197, 198, 199, 202, 203, 204, 207, 213, 214, 215, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 240, 242, 243, 244, 245, 247, 250, 251, 253, 254, 255, 259, 260, 261, 262, 263, 265, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 274, 278, 279, 282, 285, 286, 287, 288, 296, 297, 299, 300, 301, 309, 311, 313, 314, 315, 316, 320, 321, 322, 328, 329, 336, 340, 341, 358, 359, 360, 361, 363, 371, 372, 374, 378, 379, 380, 381, 382, 384, 385, 386, 388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 396, 397, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 406, 407, 412, 413, 414, 415, 416, 435, 441, 442, 445, 446, 447, 452, 453, 454, 455, 458, 460, 464, 465, 466, 472, 478, 479, 483, 489, 497, 500, 509, 510, 511, 512, 513, 515
- loi, 16, 88, 108, 130, 135, 150, 154, 166, 210, 219, 233, 301, 388, 389, 391, 392, 401, 479, 485
- Maât, vi, xii, xv, 16, 17, 35, 89, 108, 111, 112, 116, 120, 124, 125, 128, 130, 132, 133, 141, 142, 143, 147, 148, 170, 172, 173, 186, 187, 188, 192, 196, 197, 198, 217, 218, 219, 224, 247, 250, 251, 267, 282, 308, 311, 328, 344, 375, 390, 392, 456, 461, 466, 470, 472, 473, 474, 477
- mort, v, 7, 16, 23, 29, 30, 31, 38, 41, 46, 50, 55, 56, 57, 66, 67, 89, 90, 103, 104, 106, 110, 111, 115, 117, 122, 131, 136, 140, 157, 158, 159, 161, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 173, 174, 175, 183, 186, 190, 191, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 200, 203, 205, 218, 223, 233, 236, 265, 267, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 329, 333, 335, 342, 343, 344, 346, 347, 348, 349, 354, 358, 359, 372, 373, 375, 376, 383, 393, 396, 405, 414, 416, 436, 443, 461, 466, 470, 471, 480, 482, 490, 499, 508, 510
- Ngoh ni Nsongo*, vi, xiii, xv, xvi, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 11, 17, 22, 24, 28, 31, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 56, 58, 59, 63, 65, 66, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 80, 82,

- 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 116, 117, 118, 120, 121, 123, 125, 126, 131, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 155, 156, 159, 160, 161, 162, 165, 166, 167, 168, 170, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 183, 186, 190, 191, 192, 194, 196, 197, 198, 199, 202, 203, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 213, 214, 215, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 226, 227, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 239, 240, 242, 243, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 252, 254, 255, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 267, 268, 269, 270, 272, 274, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 285, 286, 287, 288, 289, 296, 299, 300, 301, 305, 306, 308, 309, 310, 311, 312, 314, 316, 319, 320, 321, 322, 326, 327, 328, 329, 334, 335, 336, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 358, 359, 360, 361, 362, 366, 367, 368, 369, 370, 371, 378, 379, 380, 381, 382, 385, 386, 390, 391, 393, 394, 396, 397, 398, 400, 401, 402, 403, 404, 405, 406, 407, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 455, 493, 508, 509, 510, 511, 512, 513, 514, 515
- oracles, 8, 10, 29, 34, 35, 90, 91, 144, 161, 165, 226, 259, 261, 265, 269, 270, 271, 272, 274, 276, 277, 393, 398, 408, 444, 483
- ordalie, 9, 262, 278, 279, 286, 287, 288, 289, 299, 300, 396, 397, 399, 441, 443, 455, 463, 464, 512
- ordre, xii, 1, 2, 8, 12, 15, 16, 18, 19, 26, 32, 34, 39, 40, 44, 47, 58, 88, 89, 91, 102, 108, 110, 111, 112, 116, 120, 123, 128, 130, 132, 133, 134, 136, 138, 141, 142, 143, 147, 149, 175, 176, 180, 190, 191, 192, 198, 199, 200, 201, 207, 210, 213, 214, 219, 225, 226, 229, 231, 237, 239, 240, 244, 250, 251, 253, 300, 302, 308, 320, 328, 341, 344, 358, 359, 373, 374, 383, 385, 386, 388, 389, 399, 402, 403, 410, 413, 414, 416, 443, 453, 456, 473, 478, 507, 509
- palabre, 243, 244, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 258, 259, 269, 280, 281, 286, 297, 415, 436, 498, 500, 512
- prêtre, vii, viii, 93, 96, 97, 98, 99, 101, 140, 145, 147, 192, 193, 194, 195, 218, 228, 229, 262, 270, 273, 275, 277, 278, 280, 297, 312, 317, 318, 324, 363, 373, 374, 375, 378, 379, 380, 473
- rituels, 2, 9, 14, 19, 22, 24, 25, 28, 29, 34, 35, 36, 37, 40, 42, 56, 65, 73, 87, 88, 92, 93, 97, 98, 99, 103, 105, 106, 107, 167, 194, 197, 202, 211, 232, 233, 239, 240, 260, 273, 285, 288, 297, 299, 314, 320, 321, 324, 327, 328, 329, 334, 335, 339, 340, 342, 350, 351, 354, 358, 372, 374, 377, 380, 381, 396, 398, 405, 410, 415, 445, 464, 470
- sentences, 9, 154, 226, 242, 255, 288, 300, 397, 398
- totem, v, 33, 51, 52, 55, 56, 65, 76, 80, 86, 103, 230, 233, 238, 239, 240, 268, 336, 338, 339, 407, 408, 415, 456
- traditionnel, v, 8, 9, 28, 34, 73, 76, 77, 80, 82, 134, 153, 161, 191, 207, 208, 209, 243, 246, 249, 281, 361, 374, 385, 387, 388, 389, 394, 397, 403, 409, 412, 416, 428, 429, 431, 432, 434, 451
- tribunal, vi, viii, xv, 7, 8, 16, 38, 131, 133, 150, 153, 154, 156, 159, 160, 161, 165, 167, 168, 170, 171, 174, 186, 187, 188, 192, 196, 199, 221, 222, 223, 225, 245, 250, 267, 269, 271, 288, 308, 311, 313, 314, 343, 344, 348, 388, 392, 460, 498, 510

TABLE DES MATIERES

SOMMAIRE
DEDICACE	ii
REMERCIEMENTS	iii
LISTE DES ILLUSTRATIONS	v
LISTE DES ABREVIATIONS, SIGLES ET ACRONYMES	ix
GLOSSAIRE	xii
RESUMÉ	xv
ABSTRACT	xvi
INTRODUCTION GENERALE	1
I-MOTIVATIONS DU CHOIX ET INTERET DU SUJET	1
a-Les raisons d’ordre idéologiques	1
b-Le souhait de suivre la pensée de Cheikh Anta Diop	2
c-Les raisons épistémologiques.....	4
II-CADRE D’ETUDE	5
III-OBJECTIF D’ETUDE	10
IV-CLARIFICATION DES CONCEPTS	11
a-Animal.....	12
b-Justice.....	15
c-Rite	18
d-Croyance	20
V-CADRE THEORIQUE	32
VI-REVUE DE LA LITTERATURE	22
a-En Zone Eurasienne	22
b-En Egypte antique	24
c-En Afrique subsaharienne	28
VII-PROBLEMATIQUE	32
VIII-HYPOTHESES D’ETUDE	35
a-Hypothèse principale.....	35
b-Hypothèses spécifiques	36
IX-APPROCHE METHODOLOGIQUE	36
a-Données de terrain.....	37
b-Données documentaires	38

X-DIFFICULTES RENCONTREES	39
XI-STUCTURATION DU TRAVAIL	40
LA PREMIERE PARTIE : LES FONDEMENTS DU CHOIX DE L'ANIMAL DANS LES RITES, ET PRATIQUES JUDICAIRES CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES NGOH NI NSONGO	
CHAPITRE I : FONDEMENTS RELIGIEUX DE LA PRESENCE DE L'ANIMAL DANS LE SYSTEME JUDICIAIRE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET NGOH NI NSONGO	45
I-L'ANIMAL, L'ETRE POUR IMAGINER ET IMAGER L'INCONNU DIVIN CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET NGOH NI NSONGO.....	46
A-DU CARACTERE CACHE DES DIEUX À L'ASPECT DEVOILE PAR LE BESTIAIRE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET NGOH NI NSONGO	47
1-Le caractère inconnu du divin dans l'univers égyptien ancien et <i>Ngoh ni Nsongo</i>	47
2-L'animal comme réceptacle du  <i>B3 ntr</i> et  (<i>K3 ntr</i>) ou énergie divine chez les anciens Egyptiens et <i>Ngoh ni Nsongo</i>	53
3-La posture de l'Homme face à la mort des animaux sacrés chez les anciens Egyptiens et <i>Ngoh ni Nsongo</i>	59
B-L'ANIMAL DANS LES REPRESENTATIONS MORPHOLOGIQUES DES DIEUX CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET NGOH NI NSONGO	63
1-Représentations zoo-morphologiques des dieux sous l'iconographie et les discours théologiques des anciens Egyptiens et les <i>Ngoh ni Nsongo</i>	63
2-L'image des divinités sous les représentations l'anthropo-zoomorphiques en Égypte antique et chez les <i>Ngoh ni Nsongo</i>	69
II-LA SYMBOLIQUE DE L'ANIMAL CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES NGOH NI NSONGO	73
A-L'ANIMAL COMME SYMBOLE DU POUVOIR CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES NGOH NI NSONGO	73
1- L'animal : un <i>regalia</i> du pouvoir chez les anciens Egyptiens et <i>Ngoh ni Nsongo</i> : Le cas des diadèmes de coiffes.....	74
2- L'animal comme bestiaire du pouvoir chez les anciens Egyptiens et les <i>Ngoh ni Nsongo</i>	78
B-LA SYMBOLIQUE DE L'ANIMAL DANS LA DATION DES NOMS CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES NGOH NI NSONGO	85
III- L'ANIMAL COMME SUBSTRAT DE COMMUNICATION ENTRE LE MONDE VISIBLE ET INVISIBLE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET NGOH NI NSONGO ...	89
A- DYNAMIQUE DU CONTACT AVEC L'INVISIBLE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES NGOH NI NSONGO	90

1- Circonstances d'entrée en contact avec le monde invisible chez les anciens Egyptiens et les <i>Ngoh ni Nsongo</i>	91
2- Le sanctuaire comme lieu de d'entrée en contact avec le monde des divinités chez les anciens Egyptiens et <i>Ngoh ni Nsongo</i>	95
B- L'ANIMAL COMME SUBSTRAT DU CONTACT ENTRE LES MONDE DES DIVINITES ET CELUI DES HOMMES CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	99
1- Les prêtres <i>hm-ntr</i> et <i>N'koum</i> sous le couvert de l'animal au contact du monde des divinités chez les anciens Egyptiens et les <i>Ngoh ni Nsongo</i>	100
2- Le règne animal à l'orée de l'au-delà et l'ici-bas chez les anciens Egyptiens et les <i>Ngoh ni Nsongo</i> : Les Animaux et dérivés	105
CHAPITRE II : ASSISES, CONCEPTIONS ET STRUCTURATION DE LA JUSTICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	111
I- LES TRADITIONS ORALES COMME ASSISES DE LA JUSTICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	112
A- LES MYTHES <i>NGOH</i> ET D'OSIRIS COMME CADRE D'ORIGINE DE LA JUSTICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	113
1- L'humanisme dans les mythes d'Osiris et <i>Ngoh</i> comme référence de la justice chez les anciens Egyptiens et les <i>Ngoh ni Nsongo</i>	114
a- De la conception cosmogonique d'Héliopolis au mythe d'Osiris : Une victoire de l'ordre sur le désordre	114
b- Mythe <i>Ngoh</i> chez les <i>Ngoh ni Nsongo</i>	119
2- La pédagogie des contes, proverbes et Enseignements comme sources du droit chez les anciens Egyptiens et <i>Ngoh ni Nsongo</i>	123
a- L'éthique des contes comme assises de la notion de justice chez les anciens Egyptiens et <i>Ngoh ni Nsongo</i>	123
b- Les Enseignements chez les anciens Egyptiens et les proverbes <i>Ngoh ni Nsongo</i> : cadre de référence des pratiques de la justice	129
II- LES CONCEPTIONS DE LA JUSTICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	135
A- LA JUSTICE OU SOCLE DE LA DYNAMIQUE SOCIALE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	135
1- Institutions judiciaires pour l'équilibre sociale chez les anciens Egyptiens et <i>Ngoh ni Nsongo</i>	135
2- La magie comme tremplin de l'action judiciaire chez les anciens Egyptiens et les <i>Ngoh ni Nsongo</i>	140
B- LA JUSTICE COMME QUÊTE DE L'EQUILIBRE COSMIQUE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	144

1-	La religion comme lieu d'exercice de la justice cosmique chez les anciens Egyptiens et les <i>Ngoh ni Nsongo</i>	144
2-	Le culte comme justice ou équilibre cosmique chez les anciens Egyptiens et les <i>Ngoh ni Nsongo</i>	149
III-	ORGANISATION DU SYSTEME JUDICIAIRE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	153
A-	LES COURS DE JUSTICE PAR LES HUMAINS CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS S ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	154
1-	Les cours de justice inferieures chez les anciens Egyptiens et les <i>Ngoh ni Nsongo</i> : les tribunaux de conciliation.....	154
a-	Le conseil <i>Srw</i> (Seru) et <i>Njéeh</i> ou les tribunaux de premier degré chez les anciens Egyptiens et les <i>Ngoh ni Nsongo</i>	155
b-	Le conseil <i>péeh ngweeh</i> et <i>djadjat</i> ou <i>kenebet</i> , les tribunaux de deuxième degré chez les anciens Egyptiens et les <i>Ngoh ni Nsongo</i>	159
2-	La cour supérieure de justice : le grand <i>qenbet</i> chez les anciens Egyptiens et <i>koupé</i> chez les <i>Ngoh ni Nsongo</i>	163
B-	LA COUR DE JUSTICE PRESIDEE PAR LES DIEUX CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	168
1-	Le concept de la mort et de l'au-delà chez les anciens Egyptiens et les <i>Ngoh ni Nsongo</i>	169
2-	Le tribunal des dieux ou jugement des morts chez les anciens Egyptiens et les <i>Ngoh ni Nsongo</i>	173
LA DEUXIEME PARTIE : LES ACTEURS DE JUSTICE ET LEURS PROCEDES DE RECHERCHE DE LA VERITE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>		
CHAPITRE III : ACTEURS DE LA JUSTICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET <i>NGOH NI NSONGO</i>		
180		
I-	LES DIVINITES OU ACTEURS DIVINS DE LA JUSTICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	180
A-	DIEU UNIQUE ET DIEUX SECONDAIRES COMME ACTEURS DE LA JUSTICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	181
1-	Prolégomènes sur la notion du Dieu-unique en Afrique noire : le cas des anciens Egyptiens et les <i>Ngoh ni Nsongo</i>	182
2-	Les dieux et ancêtres lointains (<i>ntjrw</i> et <i>o-yemeuh</i>) comme acteurs de la justice chez les anciens Egyptiens et les <i>Ngoh ni Nsongo</i>	186
B-	<i>Imyw-h3t</i> (<i>IMYOU-HAT</i>) ET <i>BA-SE</i> OU ANCETRES PROCHES COMME ACTEURS DE JUSTICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	194

1- Les conditions pour devenir ancêtre chez les anciens Egyptiens et les <i>Ngoh ni Nsongo</i>	194
2- Le rôle des ancêtres proches dans la justice chez les anciens Egyptiens et les <i>Ngoh ni Nsongo</i>	201
C-LES ESPRITS TUTELAIRES COMME ACTEURS DE JUSTICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	207
1-Essai d'analyse de la notion d'esprits tutélaires dans la pensée négro-africaine, chez les anciens Egyptiens et <i>Ngoh ni Nsongo</i>	207
2-Le caractère du droit égyptien ancien et <i>Ngoh ni Nsongo</i>	210
3-Les génies comme organe divine de censure et de veille des normes juridiques chez les anciens Egyptiens et les <i>Ngoh ni Nsongo</i>	212
II-LES ACTEURS VIVANTS DE LA JUSTICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	217
A-LES ETRES HUMAINS DANS LA CHAINE DE JUSTICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET <i>NGOH NI NSONGO</i>	217
1-Pharaon chez les anciens Egyptiens et <i>Sor-mbeuh</i> chez les <i>Ngoh ni Nsongo</i> : Les dirigeants au pouvoir immanent.....	217
2-Les juges, substituts et auxiliaires de justice chez les anciens Egyptiens et les <i>Ngoh ni Nsongo</i>	222
3- Les prêtres et devins comme acteurs de justice chez les anciens Egyptiens et <i>Ngoh ni Nsongo</i>	229
B-LES TOTEMS COMME ACTEURS DE LA JUSTICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	233
1-La phytolâtrie dans le système d'interdits chez les anciens Egyptiens et les <i>Ngoh ni Nsongo</i>	233
2-La zoolâtrie dans la pensée juridique des anciens Egyptiens et des <i>Ngoh ni Nsongo</i>	241
CHAPITRE IV : DESIGNATION DU COUPABLE DANS LE SYSTEME JUDICIAIRE DES ANCIENS EGYPTIENS ET <i>NGOH NI NSONGO</i>	244
I-LA PALABRE COMME PROCEDURE INITIAL DE RECHERCHE DU COUPABLE CHEZ LES <i>NGOH NI NSONGO</i> ET LES ANCIENS EGYPTIENS COMME CADRE DE JUSTICE	245
A-LES PRINCIPES DE LA PALABRE DANS L'UNIVERS EGYPTIEN ANCIEN ET <i>NGOH NI NSONGO</i>	246
1- La prédisposition.....	246
2- Le lieu et temps de palabre	249
3- La participation du public	251
4- Le principe sacro-saint.....	252

B- LE DEROULEMENT DES NEGOCIATIONS CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	254
1- Logique des négociations dans la justice à palabre en Afrique noire	255
2-La voie des médiations comme socle de la justice à palabre chez les anciens Egyptiens et les <i>Ngoh ni Nsongo</i>	257
II-L'ANIMAL DANS LES TECHNIQUES ET ARTS DIVINATOIRES CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	262
A-L'ANIMAL DANS LES PRESAGES CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET <i>NGOH NI NSONGO</i>	262
1-Définition et conception de la divination chez les anciens Egyptiens et les <i>Ngoh ni Nsongo</i>	263
2-Les animaux des présages en instance de justice et consultations oraculaires chez les anciens Egyptiens et les <i>Ngoh ni Nsongo</i>	267
B-LES ANIMAUX DANS LES VOIES ORACULAIRES EN INSTANCE DE JUSTICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	271
1-Procédés et finalité des consultations oraculaires chez les anciens Egyptiens et les <i>Ngoh ni Nsongo</i>	271
2-Les pratiques oraculaires en instance de justice chez les anciens Egyptiens et <i>Ngoh ni Nsongo</i>	276
III-L'ANIMAL ET LES ORDALIES CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET <i>NGOH NI NSONGO</i>	281
A-L'ANIMAL DANS LES SERMENTS CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET <i>NGOH NI NSONGO</i>	281
1-La symbolique de la parole juratoire chez les anciens Egyptiens et <i>Ngoh ni Nsongo</i>	282
2-Les assermentations de vérité en contexte de justice chez les anciens Egyptiens et les <i>Ngoh ni Nsongo</i>	284
B-L'ANIMAL DANS LES ORDALIES CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET <i>NGOH NI NSONGO</i>	288
1-La caractéristique de l'ordalie chez les anciens Egyptiens et les <i>Ngoh ni Nsongo</i>	288
2-Les épreuves ordaliques et verdicts des divinités chez les anciens Egyptiens et <i>Ngoh ni Nsongo</i>	290
LA TROISIEME PARTIE : TRAITEMENT DU COUPABLE, MUTATIONS, PERMANENCES ET IMPACTS DE LA JUSTICE PAR L'ANIMAL CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	
CHAPITRE V : L'ANIMAL DANS LE TRAITEMENT DE LA CULPABILITE, LA JUSTICE DE « LA CENSURE PREALABLE » ET RESTAURATIVE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET <i>NGOH NI NSONGO</i>	301

I-LE TRAITEMENT DE LA CULPABILITE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET <i>NGOH NI NSONGO</i>	302
A-LES SANCTIONS PRISES PAR LES HOMMES DANS LE SYSTEME JUDICIAIRE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET <i>NGOH NI NSONGO</i>	302
1-Les châtiments corporels chez les anciens Egyptiens et <i>Ngoh ni Nsongo</i>	303
2-Les peines liées aux biens du coupable ou l'amende chez les anciens Egyptiens et <i>Ngoh ni Nsongo</i>	307
3-Sanctions sociales ou l'ostracisme chez les anciens Egyptiens et <i>Ngoh ni Nsongo</i>	311
B-LES SANCTIONS DECOULANT DE LA JUSTICE RENDUE PAR LES DIVINITES CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET <i>NGOH NI NSONGO</i>	313
1-Les voies de recours à la justice de punitive des dieux et ancêtres chez les anciens Egyptiens et <i>Ngoh ni Nsongo</i>	314
2-Les châtiments divins chez les anciens Egyptiens et les <i>Ngoh ni Nsongo</i>	318
II-L'ANIMAL DANS LA JUSTICE PAR « LA CENSURE PREALABLE » CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	322
A-DEFINITION ET MENSURATION SPIRITUELLE DES FETICHES CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET <i>NGOH NI NSONGO</i>	323
1-Définition du terme « fétiche »	323
2-De la dimension spirituelle du fétiche en négro-culture	326
B-LE FETICHE ANIMALIER ET CENSURE IMMANENTE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	329
1-Les talismans et amulettes comme exutoires de la justice préventive chez les anciens Egyptiens et <i>Ngoh ni Nsongo</i>	330
2-L'animal dans la protection des domaines et biens chez les anciens Egyptiens et les <i>Ngoh ni Nsongo</i>	337
III-L'ANIMAL DANS LA JUSTICE RESTAURATRICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET <i>NGOH NI NSONGO</i>	342
A-L'ONTOLOGIE EGYPTIENNE ANCIENNE ET <i>NGOH NI NSONGO</i>	342
1-Les éléments matériels ou physique de la personne chez les anciens Egyptiens et les <i>Ngoh ni Nsongo</i>	343
<i>a-Djet</i> et <i>Khat</i> ou <i>Ekheu</i> : corps physique	343
<i>b-Ib, ab, haty</i> ou <i>N'lem</i> : le cœur.....	344
2-Les éléments immatériels ou spirituels de la personne chez les anciens Egyptiens et les <i>Ngoh ni Nsongo</i>	347
<i>a-Ba</i> ou <i>Ebweuh</i> : corps spirituel (âme).....	347
<i>b-Ka</i> ou <i>Nkukeu</i> : le double	347
<i>c-Khaibit</i> ou <i>éden-den</i> : ombre.....	348

<i>d-Akh ou khu</i> ou esprit lumineux.....	349
<i>e-Sahu</i> ou <i>shé</i> : corps spirituel.....	350
<i>f-Sekhem</i> ou <i>Akhem</i> : puissance intrinsèque.....	351
<i>i- Ren</i> ou <i>Den</i> : le nom	351
B-L'ANIMAL DANS L'EVACUATION DE LA MALEDICTION DES DIVINITES CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET <i>NGOH NI NSONGO</i>	353
1-L'animal dans la thérapie « biomédicale » des maladies liées à la malédiction divine chez les anciens Egyptiens et les <i>Ngoh ni Nsongo</i>	353
2-L'animal : le bouc-émissaire de l'expiation rituelle de la malédiction chez les anciens Egyptiens et <i>Ngoh ni Nsongo</i>	356
CHAPITRE VI : MUTATIONS, PERMANENCES ET RETOMBEES DE LA PRESENCE DE L'ANIMAL DANS LA JUSTICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	361
I- LES CAUSES EXOGENES CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	362
A-DOMINATIONS DE L'ANCIENNE EGYPTTE PAR LES BEDOUINS, LES HYKSOS PUIS LES ALLEMANDS, LES ANGLAIS ET LES FRANÇAIS CHEZ LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	362
1-Les incursions asiatiques en Egypte pendant les deux périodes intermédiaires	363
2-La colonisation européenne sur l'aire <i>Ngoh ni Nsongo</i> au Cameroun.....	368
B-LES CAUSES ENDOGENES LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	372
1-Estivages religieuses, conspirations royales et congédiions cléricales en Egypte antique	373
2-Les problèmes de charlatanisme et d'exigences exorbitantes de la part des prêtres et devins chez les <i>Ngoh ni Nsongo</i>	379
II-MANIFESTATION DES MUTATIONS ET PERMANENCES DE LA JUSTICE PAR L'ANIMAL CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	382
A-DES INFLUENCES RECIPROQUES ENTRE LES SYSTEMES JUDICIAIRES ENDOGENES ET ETRANGERS CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	382
1-L'adoption du système judiciaire des <i>KMTW</i> par les « rois pasteurs » d'Asie : une assimilation volontaire	383
2-L'imposition du « droit positif » par le colon européen chez les <i>Ngoh ni Nsongo</i> : Un impérialisme culturel de la mission civilisatrice	386
B-PERMANENCES DES ANIMAUX DANS LE RENDUE DE LA JUSTICE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i> : ENTRE DROIT ETRANGER ET DROIT COUTUMIER	391

1-De la double valence du système judiciaire égyptien ancien et Camerounais.....	391
2-La justice coutumière comme recours en cas de <i>deadlock</i> judiciaire chez les anciens Egyptiens et les <i>Ngoh ni Nsongo</i>	395
III-IMPACTS ET RETOMBEES DE LA JUSTICE PAR L'ANIMAL CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	399
A-LA JUSTICE PAR L'ANIMAL COMME CREUSET ECOLOGIQUE ET DE LA COHESION SOCIALE CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	399
1-Le souci de la réinsertion sociale du fautif	399
2-La promotion de la culture du pardon et de réconciliation	402
3-Le recours aux alliances sacrificielles via les animaux.....	404
B-IMPACTS ECOLOGIQUES DE LA JUSTICE PAR L'ANIMAL CHEZ LES ANCIENS EGYPTIENS ET LES <i>NGOH NI NSONGO</i>	407
1-La sacralisation des animaux de justice chez les anciens Egyptiens et les <i>Ngoh ni Nsongo</i> : Une pratique traditionnelle de protection de la biodiversité animale.....	408
2-L'impact environnemental des sites et forêts sacrés chez les anciens Egyptiens et les <i>Ngoh ni Nsongo</i>	410
CONCLUSION GENERALE	414
ANNEXES	419
SOURCES ET ORIENTATIONS BIBLIOGRAPHIQUES	428
INDEX ALPHABETIQUE	502
TABLE DES MATIERES	505