

## LES MENTALITÉS HYBRIDES AU CŒUR DU DÉVELOPPEMENT DES SOCIÉTÉS BETI-BULU-FANG : UNE LECTURE ARCHÉOLOGIQUE DE QUELQUES TEXTES LITTÉRAIRES CAMEROUNAIS

Hilaire ATIOGO

Université de Dschang, Cameroun

[hilareatiogo555@gmail.com](mailto:hilareatiogo555@gmail.com)

**Résumé :** La rencontre entre l'Afrique et les étrangers continue de constituer la trame de nombreux textes africains. Ces derniers, de manière subtile, montrent les influences de ce contact sur les mentalités africaines, socles de tout développement. Cet article postule que le modèle de développement africain d'aujourd'hui, tel que présenté dans le corpus, repose inéluctablement sur la construction des mentalités rhizomiques ou composites. En nous appuyant donc sur une approche qui considère l'œuvre, au sens de Ngetcham, au-delà de sa dimension esthétique, comme un champ potentiel de vestiges d'un monde réel dans l'univers de l'écriture, il ressort de cette étude que la nouvelle société hétérogène ou hybride, faite de mentalités endogènes, issues du passé des ancêtres, et exogènes, nées de la rencontre avec l'Autre, constitue le modèle de développement africain proposé par les auteurs, susceptible d'éclairer et d'orienter les sociétés africaines, notamment les Beti-Bulu-Fang du Cameroun, dans ce monde en perpétuel changement.

**Mots-clés :** traces, mentalités, modèle de développement africain, Beti-Bulu-Fang, changement social.

### HYBRID MENTALITIES AT THE HEART OF THE DEVELOPMENT OF BETI-BULU-FANG SOCIETIES: AN ARCHAEOLOGICAL READING OF SOME CAMEROONIAN LITERARY TEXTS

**Abstract:** The confluence between Africa and foreigners keeps constituting the thread of many African writings. These show in a subtle way the impact of this contact on African mentalities, which are the socle of all African development. This research article postulates that the model of African development nowadays completely relies on the construction of rhizomic or composite mentalities. Basing on an approach of Ngetcham which consider work beyond his esthetic aspect as a potential field of vestiges of a real world in the writing universe. This study spring out that the new heterogeneous or hybrid society is made up of endogenous mentality from ancestors past, and exogenous arise from the contact with the other. This constitutes the African model development suggest by the authors and susceptible to illuminate and direct the Beti-Bulu-Fang societies of Cameroon in this ecosphere in perpetual change.

**Keywords :** Trace, Mentalities, African development model, Beti-Bulu-Fang, social change.

### Introduction

L'échec de l'Afrique est dû à l'abandon de ses mentalités originelles et au mauvais modèle de développement imposé par les cultures occidentales Cécile-Robert, A. (2006) ; essentiellement centré sur le matériel. Les textes choisis pour cette étude proposent une conception africaine du développement qui, une fois cernée, pourrait servir de base pour les

projections africaines d'aujourd'hui et de demain. Ils dressent le profil d'une société camerounaise, prise entre tradition et modernité, dont seules l'affirmation et l'acceptation des comportements composites peuvent sauver les personnages dans cet univers changeant. *Afrika ba'a*<sup>1</sup>, *Yobo la spirale de l'épreuve*<sup>2</sup> et *Le sorcier blanc et l'usine maudite*<sup>3</sup> décrivent une société Beti-Bulu-Fang où la misère, le tribalisme, la corruption, les traditions anciennes, le choc de civilisations et le conflit de générations sont les principaux freins au développement. *Afrika ba'a* est roman offre une lecture de la société Beti au lendemain des indépendances, en mettant en exergue un jeune du village « Afrika-Ba'a » qui, malgré ses études jusqu'en Seconde, reste coincé dans la misère avec son peuple. Le jeune Kambara ne voit qu'une seule possibilité de sortir de la misère : partir en ville. C'est donc un récit qui rend compte des mésaventures du jeune Kambara, au village puis en ville, jusqu'à ce qu'il prenne conscience que le lieu de vie n'influence pas la pauvreté, que seul le travail, la révolution culturelle et la promotion des valeurs du clan peuvent l'aider, lui et de manière générale son groupe, à sortir de la misère. *Yobo, la spirale de l'épreuve* est un roman de Joseph Befé Ateba. Dans ce texte, le narrateur, à travers les personnages, retrace le désastre subi par les traditions et les coutumes des peuples de la forêt, au Sud du Cameroun pendant la présence occidentale. Ce formatage identitaire, comme il a toujours été le cas dans toutes les colonies, commence toujours par les croyances, à partir desquelles les activités culturelles locales sont traitées de mystiques et leurs adeptes qualifiés de païens. Yobo, le héros de l'histoire, porte en lui toutes les marques de l'acculturation. Autrefois initié en bon beti, plus tard façonné par l'école du Blanc où il s'affirme en fervent catéchiste, le nouveau converti semble avoir trouvé chez les religieux installés dans la plupart des coins du pays et précisément à « Einsiendehln »<sup>4</sup> une nouvelle famille. Tout comme ce personnage, les autres convertis acceptent un autre nom ; puisque, selon les missionnaires, ils ne peuvent pas être baptisés avec les noms issus des croyances païennes. Au lieu de Yobo, le héros se fait baptiser sous le nom de Jude. Cependant, les habitudes de vie traditionnelle acquises dès l'enfance et un entourage marqué par une conception ancestrale du réel ne cessent d'influencer les attitudes du jeune héros. *Le sorcier blanc et l'usine maudite* est un roman qui met en toile de fond des personnages en quête du changement depuis l'arrivée des étrangers. En effet, c'est un roman où se confrontent les traditions, les cultures et la modernité. *Le sorcier blanc et l'usine maudite* ouvre subtilement la fenêtre de l'imaginaire africain vers une littérature des profondeurs sociales. Le personnage principal Biwole est le prototype du changement social. C'est un individu vivant sous l'influence de la modernité et qui décide de tout changer dans son environnement d'origine. Alors, il plonge le peuple dans une quête volontaire de nouveaux systèmes de référence implicites.

Les différents récits nous permettent de dresser une historiographie de la société beti depuis ses origines. Leurs personnages, incarnant la mentalité révolutionnaire, plongent le peuple au cœur de la vie sociale où « il existe un perpétuel échange entre les individus, les divers cercles et sous-groupes de la société » (BOUTHOUL, G., 1981 : 35). En s'éloignant des recherches antérieures axées sur l'étude des croyances et de leur rôle dans l'identification des peuples Beti, Bulu et Fang (NGETCHAM, 2018), notre recherche s'appuie sur la gastronomie, l'espace, le temps et les traces du changement social, pour

<sup>1</sup>Ce texte sera présenté dans l'analyse sous la forme *Ab*.

<sup>2</sup> Il sera présenté dans l'étude sous l'indice *Yse*.

<sup>3</sup>Il apparaîtra dans le travail sous cette forme *Sbum*.

<sup>4</sup> Ville fictive dans le texte.

remonter une société essentiellement hétérogène au sein de laquelle l'affirmation et l'attachement aux mentalités hybrides constituent l'essor d'un modèle de développement typiquement africain. Ainsi, ces histoires similaires chez les peuples de la forêt constituent la surface en-dessous de laquelle se pose une problématique éloignée des théories anciennes fondées sur le style et la structure interne du récit. Alors, la question centrale de cette étude est la suivante : comment les traces du patrimoine culturel Beti-Bulu-Fang au carrefour de cultures se transforment-elles et à quelles fins ? Cette question constitue le socle de cette analyse qui s'appuiera sur une approche qui invite le critique-archéologue à considérer les textes de fiction comme des sites où s'insèrent des traces pouvant nous renseigner sur le vécu d'un peuple à une période précise. Nous pensons à une approche qui, « délaissant la construction de l'anecdote ou toute philologie réductrice, sonde les profondeurs des textes à partir des traces, des signes qui, sous leur apparence anodine, recèlent de considérables secrets d'interprétation » (Ngetcham, 2019 : 1). Pour ce, les fouilles s'attèleront à lire la gastronomie de l'espace, le socle de valeurs et les représentations ancrées dans la mémoire collective des personnages présents sur le site. Ensuite elles examineront les causes du changement social dans cette société. Il sera question à chaque fois de proposer un discours sur les schèmes conceptuels d'un passé révolu ou sur des projections de mentalités en cours d'élaboration. C'est pourquoi cet article se chargera, en dernier ressort, de montrer que l'archéographie des auteurs valorise la naissance d'une nouvelle société aux élans hybrides et donc aux mentalités composites, gages de tout développement possible en Afrique.

### 1. Espace et traces de gastronomie

Le cadre de vie est un élément archéologique important dans la construction de l'histoire mentale des peuples. C'est pourquoi il est important de « considérer les personnages au prisme du milieu auquel ils appartiennent du fait de leur origine » (Ngetcham, 2016 : 21). Il suffit de lire Montesquieu et sa théorie des milieux. « Pour lui, le milieu physique et en particulier le climat, exerce, par l'intermédiaire des corps, une action déterminante sur la psychologie des populations » (cité par Muchielli, 1985 : 50). L'espace qui abrite les personnages du corpus est la forêt. La perception que ceux-ci ont du lieu nous permet de remonter aux goûts alimentaires locaux. Pour les individus qui y vivent, la forêt est considérée comme une source d'alimentation. Elle permet à ceux-ci de renforcer leur gastronomie *via* de multiples pratiques. La forêt équatoriale impose à la communauté un mode de vie qui repose sur la pêche, la chasse, la cueillette, l'élevage et les travaux de champs. Ces pratiques auxquelles se livrent les personnages sont essentiellement de subsistance et ne sont d'aucune nuisance pour le cadre existentiel. Au contraire, elles éduquent l'individu et le forment à de multiples tâches. C'est le cas de Yobo : « Il savait tout faire : la vannerie, la cueillette du vin de palme et des fruits. Il n'ignorait rien de la chasse : battue, courre comme la pêche sous toutes ses formes ; il possédait toutes (sic.) les arcanes de son univers rural, au stade où il en était à ce moment-là » (Yse, p.18). Le passage dessine le décor d'un mode de vie qui se résume à l'exploitation du milieu à travers plusieurs pratiques. Tout d'abord, la chasse et la pêche sont d'une importance capitale pour les membres du groupe. Le rabattage est réservé particulièrement aux hommes qui utilisent « une panoplie de pièges de toutes sortes, un arsenal d'instruments de chasse allant de la fronde-catapulte à la lance » (Yse, p.9). Les objets utilisés pour la chasse révèlent une société aux outils de patrouille encore élémentaires. En filigrane, ils témoignent la force et l'habileté de leurs maîtres en matière de pistage. En outre, les produits ramenés de ces activités sont destinés à des consommations quotidiennes modérées. Dans ce sens, « le gibier et le poisson

seraient vendus en partie, le reste serait séché et conservé » (*Ab*, p.157). On note une activité pratiquée au quotidien par les hommes du groupe ainsi que le mode de conservation de la viande qui trahit le recours au feu de bois par la communauté.

Par ailleurs, l'extrait de texte « révèle le sens de *l'éthique communautaire* qui prévaut les attitudes des personnages et par lesquels la formation de l'individu en terroir Beti-Bulu-Fang est assurée » (Hilaire ATIOGO : 195). Le personnage des sciences naturelles chez Ndinda Ndinda rappelle aussi les traces de cet esprit d'équipe chez les anciens beti du Cameroun. Il poursuit donc en renforçant ce principe communautaire, dans l'organisation de la société chez les anciens bulu, en ces termes :

La société africaine, avant l'intrusion de l'Occident, était gérée selon un modèle qu'on pourrait qualifier de communautarisme libéral. Chacun était libre d'entreprendre et de réaliser ce qu'il voulait. Mais, tous les biens et fruits engrangés appartenaient à la communauté. Lorsqu'une ou plusieurs personnes décidaient d'aller chasser ou pêcher, c'était leur initiative. Mais ils ramenaient du gibier, celui-ci était partagé à tout le village. Le partage était la règle fondamentale. On pouvait partager tout : la nourriture, les champs, les troupeaux, les femmes, les enfants, etc. On enseignait aux enfants le sens du partage qui les accompagnait tout au long de leur vie. [...] La culture de l'époque consistait à préparer le jeune homme et la jeune femme à vivre selon ce modèle.

*Le sorcier blanc et l'usine maudite* :174-175

Les différents passages montrent au final une communauté en quête des valeurs anciennes. De cette glorification du passé, se lit une volonté de retourner dans l'ancien temps des ancêtres, de reconstituer et de conserver ces principes anciens qui animaient la communauté et la faisaient avancer. Les traces de la cueillette, de la chasse et de la pêche, sur le site du texte, rendent de ce fait compte des habitudes gastronomiques du groupe. C'est un peuple carnivore qui exploite les ressources du milieu dans lequel il vit. L'attachement et la dépendance à la nature sont très ancrés dans les modes alimentaires de cette communauté. C'est pourquoi la misère s'installe lorsque « le gibier [semble] connaître les pistes piégées » (*Ab*, p.9). On peut également comprendre l'anxiété de Membwa qui questionne son fils et s'interroge sur les jours à venir : « Tu ne vas plus visiter tes pièges ? Que va-t-on manger la semaine prochaine ? » (*Ab*, p.19). Ce village, « alors peuplé de quatre cent cinquante personnes environ, de quelques troupeaux de moutons, de chèvres et de volailles » (*Sbum*, p.33), se soucie des jours à venir. Les activités sont révélatrices donc de goûts alimentaires basés sur la consommation de viande et de poisson. En effet, « le malheur des animaux s'est abattu aussi sur les poissons. Il n'y a pas longtemps, les femmes pouvaient encore rentrer de la pêche le panier fatigué d'énormes silures aux têtes grosses comme des boas » (*Yse*, p.11). Dans ce passage, en plus de déceler les attitudes d'un groupe aux goûts alimentaires endogènes, tournés vers le milieu de vie, on note une centralisation des tâches liées à la pêche aux femmes. Dans cette communauté, la pêche est donc une activité principalement pratiquée par les dames et Pierre Alexandre (1965 : 513) de confirmer en ces termes : « La pêche, réservée surtout aux femmes, se pratiquait déjà comme de nos jours : empoisonnement du poisson, barrages, pièges à poissons, plus rarement pêche à ligne ». Ainsi, il ressort de ces analyses que ces peuples sont des carnivores tout comme ces femmes chez Mvomo qui « mangeaient, plus exactement, elles dégustaient un plat de chenilles grillées à l'huile de palme [accompagné] des bâtons de manioc » (*Ab*, p.34).

En plus des fruits que portent plusieurs d'entre eux, les arbres des forêts décrites dans le corpus sont aussi le biotope préféré de certains êtres vivants parmi lesquels les

fourmis et d'innombrables chenilles. Certaines d'entre elles sont comestibles comme nous le constatons dans l'extrait précédent. Les indices comme « chenilles » et « huile de palme » renseignent au-delà de la gastronomie l'autonomie d'un peuple sur le plan économique. Bien plus, les traces végétales, « bâtons de manioc » et « huile de palme », révèlent que ces peuples sont aussi des végétariens. C'est pourquoi, « tout le groupe avait été invité à manger les feuilles de manioc chez Ada » (*Ab*, p.39). De ce fait, les produits provenant de l'environnement immédiat cessent d'être seulement les traces d'une économie entièrement endogène pour devenir aussi des motifs de retrouvaille, de regroupement et de festivité. En ceci se lit une société aux valeurs centrées sur le partage, l'hospitalité et le collectivisme.

Le milieu de vie habité par les personnages se remarque donc par sa richesse, sa capacité à développer la localité et à le rendre indépendant sur le plan gastronomique. Le village Zouameyong se démarque des autres espaces environnants par ces aspects sus cités. En effet, l'abondance d'arbres à exploiter pour des fins alimentaires dans cette campagne lui donne une place de choix aux yeux du colon. Cette perception matérialiste de l'espace par le Blanc se justifie par son projet d'exploitation des richesses locales. Le choix du lieu à exploiter rime avec l'abondance des richesses qui s'y trouvent. C'est ce qui permet à Zouameyong d'être le lieu qui doit « accueillir l'usine d'extraction d'huile végétale : l'huile de moabi. Le moabi est un très grand arbre qui donne des fruits dont l'amende est à plus de 50 constituée d'huile. Les vertus de cette huile végétale sont nombreuses. Elles vont de l'alimentation au cosmétique ; c'est le karité de la forêt équatoriale » (*Sbum*, p.34). La trace de la modernisation des techniques d'exploitation du milieu trahit d'ores et déjà la rencontre avec l'autre<sup>5</sup>. Les richesses de la forêt ne sont pas uniquement destinées aux hommes. Les animaux également trouvent leur compte dans ce milieu sylvestre. En effet,

Le petit village était entouré d'immenses forêts de moabis, véritables champs naturels exploités par les populations locales pour leurs besoins domestiques. Les fruits de moabi ainsi que ses feuilles servaient d'alimentation de base à toute une variété d'animaux. Du singe à l'éléphant, en passant par les antilopes et d'autres buffles, presque toutes les bêtes herbivores et frugivores appréciaient les fruits du moabi.

*Sbum* : 34-35

L'analyse précédente montre une parfaite maîtrise de l'environnement par les personnages qui l'habitent. Ceux-ci ont une bonne gestion des données écologiques ; ce qui leur permet de capturer d'importantes quantités de produits animaux et végétaux que regorge leur espace de vie. Le travail de champ est une autre activité pratiquée par les femmes du groupe, inscrites sur le site du texte. Pour P. Alexandre (1965 : 512), « Les nourritures de base étaient, il y a un siècle, le plantain, *ékon*, le manioc, *mbôn* ». C'est un groupe qui vit des revenus des champs au point où le manque engendre la misère et la famine comme le note Kambara : « Ma mère se lamente car depuis trois semaines les vivres manquent. Ce matin, je suis allé couper l'avant dernier régime de plantain et, quand il n'y en aura plus, il faudra nous mettre au manioc, mais là il ne reste plus grand-chose ; les sangliers ravagent tout » (*Ab*, p.41). De là, on note que le manque de vivres est dû à leur destruction par les parasites. Sinon le travail de la terre, comme le note le père Ekoto, « récompense toujours de quelque façon. Si ce n'est en argent, c'est en dignité de l'homme. Un homme qui travaille ne devrait jamais avoir honte d'être homme. Un homme qui travaille c'est comme une plante en terre fertile » (*Ab*, p.52). Tel un discours pédagogique qui invite

<sup>5</sup>Cette idée sera mieux analysée dans le troisième axe de cet article.

l'homme à revoir et à repenser ses rapports avec la nature, la trace des travaux de champ inscrite sur le site du texte signale le mode de revenus alimentaires des membres de cette communauté. Le champ, grenier de la localité, devient le lieu d'exercice de tout le groupe. Le narrateur, à ce sujet, fait un constat : « Les gens de Biouhi sont des gros travailleurs. Inutile de les chercher pendant la semaine : ils sont tous aux champs, loin en forêt, dans leurs exploitations sylvicoles où ils se sont construits de secondes demeures » (*Yse*, p.14). Le champ apparaît donc comme second domicile en ce sens qu'il regorge tout ce qui caractérise le village « délaissé » ou « abandonné ». Dès cet instant se tisse une relation étroite entre l'espace et le repas, car l'essentiel qui constitue une maison se trouve encore au champ. Le champ est un lieu de retrouvaille et, ses revenus, des objets de regroupement et de célébration. En effet, pour ces groupes culturels, tout est centré sur le champ et, à partir du moment où ce lieu offre à manger, il devient un cadre de vie propice pour la communauté. Les multiples aliments provenant du travail de la terre valorisent donc cette pratique qui permet au groupe de survivre, de manifester leur indépendance en matière de nutrition, d'exprimer leur générosité et leur humanisme, socle des valeurs communautaires en terroir Beti. Alors,

les produits issus de ces activités, au-delà de la consommation personnelle, permettent aux propriétaires d'exprimer leur gratitude à l'égard d'un service qui leur est rendu. Pour remercier les promoteurs du projet d'implantation de l'usine à Zouameyong, « un vieillard proposa même un présent en plus de la motion ; il cita à titre d'exemple : une chèvre, un mouton, un sac de macabos ou quelque chose dans le genre

*Sbum* : 38

Nous pouvons de ce fait comprendre qu'

en Afrique, l'hospitalité demeure malgré les difficultés sociales, économiques et sanitaires, une valeur fondamentale. Cette attitude traditionnelle trouve son origine dans la nécessité de pouvoir compter sur les autres en cas de besoin. [...] C'est ce sens de l'accueil qui a favorisé, au départ, la pénétration européenne en Afrique.

Anne-Cécile (2006 : 146-147)

La gastronomie, partie intégrante de la culture d'un peuple, regorge des repas sacrés et symboliques. Remontant aux productions de Mveng (1974 :121), nous pouvons noter que « l'expérience culturelle des peuples de la forêt s'est toujours manifestée à travers le symbole ». Dans le même sens, Bernard Zadi (1975 : 449) souligne ainsi le lien symboles-valeurs qui, dans le texte littéraire, permet d'élucider certaines valeurs fondamentales du peuple beti. En effet, « La symbolisation ne révèle pas seulement la puissance créatrice du peuple africain, elle est aussi une manière de fixer dans l'absolu ce que la société considère comme l'essentiel de ses valeurs ». C'est le même constat que nous réalisons dans le corpus. Sur le site textuel, nous notons le vin de palme, « le bon vin de palme du pays » (*Yes*, p.48) comme classé parmi les aliments symboliques en terroir Beti. Cet aliment joue diverses fonctions selon la situation où il est convoqué. Principale boisson consommée sur ce territoire, les différents emplois du vin de palme sur le site trahissent le sens du partage qui fonde les conduites des personnages. En effet, « l'hospitalité africaine et plus particulièrement chez les Bantous de la forêt, veut qu'on offre à boire ou à manger à toute personne qui franchit le seuil de votre maison. C'est ce que m'avait appris mon père » (*Sbum*, p.57). Il se lit d'ores et déjà dans ce passage la place primordiale des anciens dans la

pérennisation du patrimoine culturel de la communauté. Le père du personnage est celui qui éduque et fait triompher la culture du village de générations en générations. C'est pourquoi le vin de palme, dans cet extrait, remplit la fonction d'aliment d'accueil. Le chef l'utilise pour recevoir ses invités :

La bande se regroupa chez le père Ngo'o, dans la soirée. Il y avait là un grand nombre d'hommes [...]. Le père Ngo'o, le chef, le père Ekoto, Zaka frère de Dali et Ngo'o, et d'autres hommes étaient assis dans un coin. [...]. Les adultes bavardaient en grignotant des arachides nouvelles et en buvant du vin de palme.

(Ab, p.33)

Utilisé comme signe d'hospitalité de la part du chef, « le vin de palme » rappelle aussi sa présence chez Befé Ateba ou chez Ndinda Ndinda. En le consommant lors des assises, les personnages lui donnent une valeur primordiale, car il consolide les relations entre les membres de la communauté tout en trahissant ce collectivisme sur lequel reposent les valeurs du groupe. Le récit n'hésite pas de justifier le socle des attitudes des personnages. En effet, « dans les pratiques coutumières Bulu, Fang et Beti<sup>6</sup>, tout rassemblement devrait finir par des agapes ou tout au moins par une tournée générale de vin de palme » (*Sbum*, p.42). Lors de la dot, le vin de palme a d'autre part une valeur symbolique, voire sacrée. Lors de cette pratique culturelle, il marque la communion entre deux clans qui marient leurs enfants. C'est ainsi qu'après les transactions effectuées convenablement lors de la dot, « comme impassible, Medili proposa d'ouvrir un des tonnelets qu'il avait apportés pour boire à l'union des deux familles » (*Yse*, p.53). Au final, les analyses précédentes décrivent un univers forestier qui constitue le magasin, la boutique et le restaurant de la communauté. Elles informent de ce fait sur l'importance de la nature pour l'autonomie et le développement d'un peuple sur le plan économique. L'attachement des personnages aux goûts locaux, tirés de l'environnement immédiat, traduit cette grande indépendance alimentaire.

## 2. Espace et temps chez les anciens Beti, Bulu et Fang

Selon le sociologue français Mucchielli (1985 : 25), « toute mentalité peut être située par rapport à des axes doctrinaux et à des jugements de valeurs fondamentaux. Toute mentalité peut aussi être située par un nombre limité d'objets nodaux fondamentaux et de prises de position (ou choix) envers ces objets ». Il s'agit, selon cet auteur des mentalités, des situations qui interpellent tout peuple et auxquelles celui-ci doit nécessairement aborder et faire des choix. Nous aurons par exemple la *représentation du temps*. La question du temps chez les peuples de la forêt équatoriale est d'une importance capitale. La lecture de cet objet nodal vise à montrer en quoi les socles de perception ou de choix, faits sur certaines données de l'existence, sont révélateurs d'attitudes, de mentalités ou de visions collectives de la communauté Beti. En empruntant à Mucchielli, par *représentation* ici, il faut entendre conception, imaginaire africain face aux faits de l'existence. Il s'agit de dégager la mentalité des personnages *via* leur perception de certaines données temporelles.

Du latin « tempus », sous un angle plus philosophique, le temps induit la division de la durée ; il est un moment, un instant. C'est le moment homogène et indéfini pendant lequel se déroulent les événements<sup>7</sup>. Dans le corpus, nous dégagons deux types de moments qui permettent de remonter aux schèmes conceptuels des peuples présents dans cet espace qu'est la forêt. Chez les peuples de la forêt, le *temps* est cyclique et, contrairement à la

<sup>6</sup>Les grandes ethnies de la forêt équatoriale.

<sup>7</sup><https://la-philosophie.com/le-temps-en-philosophie> (consulté en ligne le 15/02/2019.)



mentalité judéo-chrétienne, il ne se compte pas en années, mais en saisons ou en lunes. Il s'agit d'une représentation cyclique du temps qui stipule un certain mimétisme dans l'apparition des événements. C'est un instant qui se compte à partir de la succession des cultures de l'espace forestier. Il ne se détache donc pas des activités du milieu. De ce point de vue, nous pouvons voir apparaître sur le site du texte le « temps des mangues » ou le « temps d'une saison de cacao » (*Yse*, p.70). Cette donnée fondamentale, en rapport avec les activités de l'espace, est « réglé[e] uniquement sur l'alternance des récoltes dans l'année » (*Yse*, p.17). Les peuples décrits entretiennent donc une relation très étroite avec la question du temps. Ce dernier, dans cet espace, n'est pas seulement vu sur le plan diachronique ou en rapport avec les cultures locales. Il est par ailleurs considéré comme le moment propice pour le déroulement de certains événements. C'est l'instant des événements symboliques. Alors, le socle mental de ce peuple montre que le temps ne permet plus seulement de compter, mais aussi et surtout d'agir et d'entrer en contact avec les esprits : c'est le temps spirituel symbolique ou sacré. En effet, le moment du déroulement des danses culturelles et de certains rites montre une conception particulière de la nuit. La pratique du « feu de bois » renseigne sur le moment des actions. C'est donc un indice temporel qui nous informe sur l'assombrissement, le noir et le mystère. Selon Tolra, « la nuit, *alù*, est pour les Beti le temps où l'on œuvre en secret, dérobé au regard d'autrui. C'est donc par excellence le temps ou le lieu symbolique de l'« œuvre au noir », des sorciers criminels ; mais c'est aussi l'espace-temps des mystères de la procréation et des palingénésies » (Tolra, : 1984). Cette perception mystérieuse de la nébulosité se lit chez Befé Ateba :

Par une de ces nuits à la belle étoile, l'obscurité tombait du ciel comme une poudre fongicide noire ; le village lui-même avait déjà congédié au lit les vivants pour laisser libre cours aux ombres et à leurs suppôts noctambules. [...] Ici se racontent tant d'histoires sur la nuit. Nuit de frayeur, nuit des sorciers, nuit de la malveillance. Soudain, elle suspecta un essaim de lucioles qui s'avançaient vers elles, elle se dressa à demi du sol, l'oreille et l'œil rivés sur le mur opaque qui s'étendait à l'infini. L'essaim se rapprochait. Mauvais signe, car les lucioles, dit-on, sont le garde avant-coureur d'une présence sorcière. Les grenouilles, elles, croassaient allégrement dans cet immense océan de ténèbres, ou plutôt elles essayaient d'annoncer, mais en vain, un danger imminent à ces deux infortunées incapables de déchiffrer leur langage.

(*Yse*, p.40)

La nuit se présente dans ce passage comme le moment du malheur, du mystère. C'est le temps par excellence de la présence des forces occultes et du surnaturel. En cela, le temps sacré inscrit la culture Beti au cœur du spiritualisme, des croyances occultes, socles de la mentalité authentique des peuples africains.

### 3. Les traces du changement social

Selon Mucchielli (1985 : 65), reprenant Decoufle, le changement social est à un moment donné, le résultat sur la société des transformations dans les attitudes et les comportements des individus. Le nouveau contexte pousse les personnages locaux « à adopter d'autres comportements et donc acquérir une autre mentalité en accord avec la logique situationnelle nouvelle ». Ainsi, les manières de faire et d'être changent, avec des conséquences sur la gastronomie, sur l'économie et sur les représentations collectives. Il se pose donc la question de savoir quelles traces induisent à une nouvelle vision du monde



dans le corpus. D'emblée, le choc de civilisations, l'argent, les problèmes de l'existence et la modernité sont au cœur du changement social dans le corpus. Dans celui-ci, le contact avec l'autre participe à un renouvellement d'attitudes, de goûts et de perceptions. En effet,

Pendant la période de construction de l'usine et des cités, une communauté d'européens avoisinant cinquante personnes vinrent vivre en permanence à Zouameyong [...]. Comme il fallait s'y attendre, l'arrivée de tout ce monde troubla énormément la vie du village et transforma brutalement les habitudes et les mœurs des paysans. Les cas les plus spectaculaires se produisirent chez les femmes. En effet, beaucoup de jeunes filles se laissèrent très vite tenter par la facilité. On les vit aller très souvent le soir vers le campement des européens pour ne rentrer qu'au lever du jour.

(*Sbum*, p.45)

Le passage informe sur les conséquences du choc de civilisations sur les personnages locaux. Ces derniers, surtout les femmes, ne prônent plus les valeurs tirées du passé des ancêtres, mais s'adaptent plutôt à un nouveau contexte pour survivre. La facilité est ce qui les caractérise dorénavant. C'est ce qui justifie l'attitude des filles d'« Afrika ba » chez Mvomo. Alors, à cause de la misère, « les jeunes filles ne dansaient plus. Elles trouvaient gênant, humiliant de faire onduler leurs hanches autour d'un feu de bois et de faire tressauter leurs seins durs et brillants sous l'œil admiratif des mâles en transe [...] Tout ce qu'elles voulaient c'était de sauter dans la voiture du premier venu pour [aller en ville] » (*Ab*, p.9).

Sur le plan gastronomique, on note aussi des influences. La « bouteille de whisky de grande marque » (*Sbum*, p.121) présente chez le Chef du village, sa Majesté Ndo, et la « bière » présente chez Esther trahissent une nouvelle société en cours de construction avec des goûts alimentaires extravertis. Esther reçoit Kambara chez elle, hors du village. Son comportement nous permet de mieux comprendre ce mimétisme gastronomique qui survient au contact avec la ville et de son cosmopolitisme. En effet, « Kambara et son jeune cousin prirent place. La femme apporta des verres, déboucha deux bouteilles de bière » (*Ab*, p.70). Dans le village Zouameyong,

Il eut ensuite la création des débits de boissons alcoolisées à l'intérieur même des foyers [...]. Et le plat le plus apprécié et le plus vendu était l'*ovianga*<sup>8</sup>, gibier chassé sous toutes les formes et avec des moyens de plus en plus sophistiqués, tels que les armes à feu. Plus la demande de ce plat augmentait, plus la disparition des espèces les plus appréciées, porc-épic, pangolin, vipère, biche, etc., s'accélérait.

(*Sbum*, p.46)

Nous remarquons que l'arrivée du Blanc constitue le socle du changement d'attitudes et de goûts alimentaires. Les techniques sophistiquées pour la chasse, contrairement aux outils rudimentaires observés plus haut dans la culture ancestrale de ce peuple (lance, pièges, catapulte, etc.), trahissent cette forte pression de l'autre sur les pratiques locales ; ce qui bouleverse complètement les comportements envers la nature forestière du village. La quête du gain est donc en rupture avec les usages traditionnels de cette communauté animiste qui vit dans le respect de la nature. C'est au narrateur de souligner : « il n'y avait plus un seul être qui vivait à Zouameyong comme il l'avait fait six mois plus tôt » (*Sbum*,

<sup>8</sup>Plat fait à base de viande de brousse.

p.50). L'espace forestier n'est plus le magasin de la communauté, les anciennes activités abandonnées :

Le temps des champs semblait définitivement révolu pour les habitants de Zouameyong. Le village s'approvisionnait maintenant en nourriture depuis les villages voisins et, surtout, depuis la ville. De nouvelles traditions alimentaires étaient en train de naître. C'est ainsi que la consommation du riz, des pâtes alimentaires et des boîtes de conserve était en pleine expansion. Pour ces habitants de la forêt équatoriale, grands amateurs de tubercules et de racines tels que le manioc, l'igname, ou patate douce, les céréales et les produits agro-alimentaires, faciles à obtenir et à cuire prenaient de plus en plus place dans la consommation de tous les jours.

(Sbum, p.33)

En conséquence, les marqueurs gastronomiques témoignent d'une présence de l'ailleurs chez les peuples de la forêt de Zouameyong. Dans cette nouvelle société camerounaise aux élans mondains, la gastronomie locale perd légèrement ses valeurs. Le vin de palme traditionnellement symbolique lors des rencontres cède peu à peu place à la bière, aux boissons alcoolisées. Ces vins occidentaux se classent au rang des priorités de consommation si bien que les nouvelles générations les préfèrent comme objet de vente. C'est ce qui justifie la « création des débits de boissons alcoolisées à l'intérieur même des foyers » (Sbum, p.46). Ces indices informent sur des alimentations exogènes ; ce qui dénotent un goût de plus en plus tourné vers l'extérieur. Les habitations présentes dans le site littéraire révèlent également des techniques architecturales inspirées de la tradition occidentale :

Les premières sommes d'argent qui furent versées aux villageois, en dehors des investissements dans les commerces d'alcool, changèrent le décor intérieur des maisons. Celles-ci furent équipées de grands salons en mousse, de tapis, de grosses radio-cassettes et même de ventilateurs ou de réfrigérateurs qui ne fonctionnaient qu'avec des groupes électrogènes.

(Sbum, p.51)

Dans ce passage, l'arrivée de l'autre conduit à l'avènement du commerce et donc de l'argent. Ce dernier devient l'un des principaux vecteurs du changement des modes d'habitat. De plus, les attitudes vestimentaires des personnages locaux dévoilent ou plutôt confirment une ouverture excessive à l'autre : « Les femmes remplacèrent le pagne traditionnel par les robes achetées dans des boutiques dites « prêt à porter » de la capitale. Du côté des hommes, le costume et la cravate plus ou moins bien nouée faisaient école » (Sbum, pp.51-52). Enfin, le contact avec l'autre implique des bouleversements sur les perceptions temporelles : « Le Blanc avait apporté son système et ses méthodes de datation, bouleversant de fond en comble le compteur de temps de nos ancêtres » (Yse, p.17). Il se dégage donc « une hybridité mentalitaire, manifestation d'un ensemble de comportements qui traduisent des convictions ambiguës, des perceptions de l'existence influencées par un mode de vie emprunté d'ailleurs » (Ngetcham ; 2016 : 47) des êtres vivants campés dans un espace précis.

#### 4. Un hybridisme chez les personnages

Les analyses précédentes informent d'emblée sur la mise en place d'une nouvelle société de plus en plus composite à plusieurs niveaux : gastronomique, identitaire,

vestimentaire et architecturale. La rencontre avec l'Autre ne tarde pas à faire apparaître ses traces dans la vie d'une communauté autrefois essentiellement tournée vers la consommation des aliments du milieu immédiat. Ainsi, en s'appuyant sur ces données présentes sur le site du texte, nous constatons que « les influences d'un environnement de plus en plus cosmopolite sont de nature à brouiller les repères initiaux du champ mental » (Ngetcham ; 2016 : .23). Sur les sites textuels, le vin de palme, auprès du Whisky, sert de gastronomie d'accueil, de réjouissance et d'harmonie entre les membres de la communauté. La société décrite au contact de l'autre et de la modernité se caractérise par des inflexions dans les goûts alimentaires car, s'y côtoient des formes d'aliments endogènes et exogènes. Cette marque gastronomique que les jeunes de la ville empruntent aux autres groupes étrangers est une trace révélatrice d'une disponibilité manifeste à s'accommoder à l'autre ; ils trahissent donc leur intégration dans les « microclimats culturels » (Glissant, 1996 : 19) originellement hors de leur portée car, précise Ngetcham (*op. cit.*, p.9), « l'individu ne recourt plus systématiquement au passé pour s'exprimer ou agir, mais intègre les ressorts d'un présent changeant, donnée en perpétuelle mutation ». C'est ce qui se lit également dans l'habitat, le vestimentaire et le système de valeurs des personnages. Le texte dresse donc le profil d'une société hétérogène où se manifestent plusieurs mentalités composites (Glissant, *op. cit.* p.22), traditionalistes et modernistes, clés pour une intrusion réussie dans ce monde changeant. C'est ce qui justifie l'union de toutes les communautés présentes chez Ndinda Ndinda dans le but de sauver l'usine maudite. Ainsi, le patrimoine culturel originel des Beti-Bulu-Fang évolue sur un site hétérogène sur lequel les langues, l'habitat, la gastronomie, les mœurs vestimentaires et les mentalités se côtoient pour former un *melting-pot*, point de départ des mentalités créoles, au prisme duquel le continent noir doit s'observer dans le cadre de la mondialisation.

## Conclusion

L'espace convoqué dans le texte constitue le socle des mentalités et des représentations collectives. Le corpus révèle une civilisation camerounaise campée sur un espace précis et caractérisée par une gestion particulière des écosystèmes forestiers. Il en ressort que l'espace forestier beti est saisi d'une part comme le magasin, la boutique, la pharmacie de la communauté, bref « une mère nourricière » pour les personnages locaux. D'autre part, il représente le refuge des ancêtres, des esprits qui protègent le village. Le discours environnemental prononcé par les auteurs révèle des attitudes éco-éthiques prévalues par le caractère divin de l'espace africain. Par la suite, l'étude des représentations du temps en terroir Beti-Bulu-Fang permet de remonter à un temps non seulement chronologique mais aussi et surtout spirituel. L'analyse révèle donc des schèmes conceptuels marqués, comme souligne Tolra, par « la fréquence et l'intensité des relations avec l'invisible ». De plus, au cœur du changement social, les mentalités ressorties des attitudes des personnages, principalement les jeunes Beti, lors du contact avec l'Autre, servent de supports pédagogiques pour une insertion réussie dans ce monde postmoderne de plus en plus dominé par des mentalités rhizomiques. Leur gestion du colon met en lumière des comportements collectifs marqués par des mentalités hybrides, inspirées à la fois de la culture locale et étrangère. Cette rencontre pose les jalons d'une nouvelle société hétérogène en cours de construction où se manifestent plusieurs mentalités. Ce « mélange culturel, qui n'est pas un simple *melting-pot* » (Glissant, *op. cit.* p.19), caractérise l'univers dans lequel se moulent les nouvelles générations à partir desquels les auteurs proposent ainsi une histoire qui, réconciliant l'ancien et le nouveau monde, place le Beti au centre des

paradigmes et des mécanismes de développement et de redéfinition identitaire ou de réécriture de soi, pour reprendre Achille Mbembé. En effet, réactualiser son patrimoine culturel c'est reprendre en soi toutes ses traditions, son histoire, ses manières d'être et d'agir, et de les projeter dans l'espace-temps. C'est donc ce modèle de développement à l'africain, qui s'appuie des réalités locales, des expériences vécues et des mentalités locales, que proposent les auteurs du corpus analysé. Au final, le texte littéraire, constitué de mots entremêlant des traces culturellement connotées et historiquement datables, appelle ainsi un renouvellement des manières de lire et d'analyser. Autant dire que le roman camerounais de l'après colonisation jusqu'à nos jours suscite une reconfiguration des canons littéraires traditionnels dont l'archéologie littéraire entend ouvrir ses voies en exigeant un lecteur « qui doit entrer en « intelligence » avec les traces pour les comprendre comme forme et signification. Cette redéfinition des canons littéraires permettrait davantage d'inscrire les études littéraires dans les paradigmes de développement.

### Références bibliographiques

- Ateba Befe, J. (2006). *Yobo, la spirale de l'épreuve*, CLE, Yaoundé.
- Bouthoul, G. (1981). *Les Mentalités, Que sais-je ?* Paris, PUF
- Glissant, É. (1996). *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard.
- Laburthe, T. (1984). *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun*, Paris, Karthala.
- Medou Mvomo, R. (2007). *Afrika ba'a*, Éditions CLE, Yaoundé.
- Mucchielli, A. (1985). *Les mentalités*, Paris, PUF.
- Mveng, E. (1974). *L'Art d'Afrique noire*, Yaoundé, CLE.
- Ndinda Ndinda, F. (2016). *Le sorcier blanc et l'usine maudite*, Afrédit.
- Ngetcham. (2019). *Les Traces des mentalités Béti chez Calixthe Beyala et Gaston-Paul Effa. Lecture socio-anthropologique des cultures Eton et Fang dans Les arbres en parlent encore et Nous, enfants de la tradition.*, Actes du colloque international de Libreville, du 14 au 15 juin 2018, *Revue Oudja en Ligne*, 2(1)1 :1-11.
- Ngetcham. (2016). *Traces et construction des mentalités dans des œuvres d'art et textes littéraires de langue française. Proposition pour une archéologie des arts littéraires et visuels. Habilitation à diriger des recherches (HDR), Université de Yaoundé I, (1)*
- Nomo Fouda, F. (2019). *Arts, médias et ouverture esthétique dans l'œuvre de Camille Nkoa Atenga. Revue internationale d'art et d'artologie*, 3 :62-76.
- Pierre, Alexandre. (1965). *Proto-histoire du groupe béti-bulu-fang : essai de synthèse provisoire. Cahiers d'études africaines*, (5)20 : 523-540.
- Robert, A. C. (2006). *L'Afrique au secours de l'Occident*, Paris, PUF.
- Zadi Zaourou, B. (1975). *Expérience africaine de la parole : problèmes théoriques de l'application de la linguistique à la littérature. Canadian journal of African Studies* (9)3 : 449-478. [En ligne], consultable sur URL : <https://la-philosophie.com/le-temps-en-philosophie>