

Voix plurielles

Revue de l'Association des professeur.e.s de français des universités et collèges canadiens (APFUCC)



Les chantefables dans l'assiette et au-delà Ethnanalyse des mets circonstanciels en socioculture eton au Cameroun

Antoinette Marcelle Ewolo Ngah

Volume 20, Number 2, 2023

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1108456ar>

DOI: <https://doi.org/10.26522/vp.v20i2.4515>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Association des professeur.e.s de français des universités et collèges canadiens (APFUCC)

ISSN

1925-0614 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Ewolo Ngah, A. (2023). Les chantefables dans l'assiette et au-delà : ethnanalyse des mets circonstanciels en socioculture eton au Cameroun. *Voix plurielles*, 20(2), 14–32. <https://doi.org/10.26522/vp.v20i2.4515>

Article abstract

Définie comme récit de faits, d'aventures imaginaires ou fictives présentées comme véridiques, alternant de la prose récitée et des vers chantés, contenant une moralité et à forte connotation pédagogique, la chantefable, composante de l'oralité africaine, regorge ou subsume des thèmes aussi divers que variés, allant de la mort à la vie, de l'amour à la pauvreté, de la discrimination sociale à la sorcellerie, de l'égoïsme à la cruauté en passant par les abus de pouvoir, la liste étant loin d'être exhaustive. Le mets, fût-il quotidien ou circonstanciel, loin de s'exclure de cet ensemble littéraire, l'enrichit davantage en se déployant de diverses façons. Le présent article se penche sur les systèmes de représentation des mets circonstanciels dans la socioculture eton de l'aire culturelle beti du Cameroun, dans l'optique de voir comment le rapport entre l'aliment, les normes et pratiques sociales, est pris en charge au niveau du conçu, du vécu et du pensé dudit peuple.

© Antoinette Marcelle Ewolo Ngah, 2023



This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

Érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

Les chantefables dans l'assiette et au-delà. Ethnanalyse des mets circonstanciels en socioculture *eton* au Cameroun

Antoinette Marcelle Ewolo Ngah, Université de Yaoundé I, Cameroun

Résumé

Définie comme récit de faits, d'aventures imaginaires ou fictives présentées comme véridiques, alternant de la prose récitée et des vers chantés, contenant une moralité et à forte connotation pédagogique, la chantefable, composante de l'oralité africaine, regorge ou subsume des thèmes aussi divers que variés, allant de la mort à la vie, de l'amour à la pauvreté, de la discrimination sociale à la sorcellerie, de l'égoïsme à la cruauté en passant par les abus de pouvoir, la liste étant loin d'être exhaustive. Le mets, fût-il quotidien ou circonstanciel, loin de s'exclure de cet ensemble littéraire, l'enrichit davantage en se déployant de diverses façons. Le présent article se penche sur les systèmes de représentation des mets circonstanciels dans la socioculture *eton* de l'aire culturelle beti du Cameroun, dans l'optique de voir comment le rapport entre l'aliment, les normes et pratiques sociales, est pris en charge au niveau du conçu, du vécu et du pensé dudit peuple.

Mots-clés

Chantefable ; Mets circonstanciels ; Ethnanalyse ; Anthropophagie ; *Eton*

La tradition des veillées au clair de lune dans les villages *beti* en général et *eton* en particulier se perd de plus en plus sous l'influence des phénomènes d'acculturation. La chantefable, composante de la tradition orale et élément important du processus de socialisation, est également menacée de disparition. Cependant, des efforts de résurgence sont mis en œuvre pour la ressusciter, raison pour laquelle je pense que des recherches actualisées relatives à l'oralité africaine en général et *beti* comme c'est le cas sur les prescriptions et les proscriptions alimentaires dans cet article, exhument ce patrimoine transmis de génération en génération. En dehors de l'exploration de certains textes oraux issus des différents genres littéraires (mythes, légendes, épopées) plus spécialisés et communément réservés aux seuls initiés, les chantefables offrent un terrain propice à l'étude des mets circonstanciels parce que nombreuses, plus accessibles et à contenu évident. Les chantefables choisies à ce niveau de ma réflexion rentrent dans cette classification.

Les chantefables en milieu *eton*, socioculture d'un groupe ethnique du centre du Cameroun, au nombre de quatre, explorées dans cet article, constituent un ensemble de données ethnographiques réunies sur la base des travaux d'Adrien Ongolo et des textes oraux collectés par Paul Abouna, lesquels seront présentés aussi bien dans leurs versions littérale (transcription phonétique) et littéraire. Faisant fond sur la présentation ci-dessus évoquée, qui dessine la

première partie de mon propos, la deuxième partie se déploie dans l'ethnanalyse coextensive et réflexive des mets circonstanciels expectorés desdites chantefables. J'entends par ethnanalyse ici toute analyse de la chantefable dans sa phénoménologie et dans son herméneutique, enracinée dans une socioculture précise et s'exprimant sous plusieurs aspects : « Plutôt que de parler de l'anthropologie avec sa prétention à l'exhaustivité ou à la généralité, l'ethnologie ou plus précisément, l'ethnanalyse, se veut un regard plus ponctuel et ciblé sur un corpus issu d'une socioculture donnée » (Mbonji, « De l'ethnanalyse », 220). La coextensivité et la réflexivité comme principes anthropologiques d'analyse et d'interprétation des mets circonstanciels au prisme des chantefables aideront à rendre intelligible la phénoménologie des nourritures de circonstance, laquelle évoque un événement spécial, une occasion particulière de consommation.

Ethnographie de quatre chantefables *eton*

La valence pédagogique des chantefables sélectionnées dans cet article n'est plus à démontrer, car la chantefable « condense, dans un récit qui suscite l'intérêt, sollicite la curiosité et l'attention de l'assistance, l'ensemble des valeurs positives et négatives régissant la vie sociale [...], vante les mérites du héros courageux, du travailleur intelligent, de l'homme honnête et approuve la sanction du méchant, du paresseux, du poltron » (Ongolo, *Contes*, 2).

Chantefable une : *Ze* (la panthère) simulant la mort :

les épouses de *Ze* à l'épreuve de l'amour

Ze avait deux femmes. Un jour, ne sachant pas laquelle des deux l'aimait, il simula sa mort pour les mettre à l'épreuve de l'amour. Le village tout entier étant réuni, les deux épouses furent convoquées pour sacrifier au rituel des lamentations, lesquelles aideraient à jauger le degré d'amour que chacune lui portait. Pour joindre la parole à l'acte, une chaise fut installée dans la cour, puis une cuvette placée devant la première épouse à qui il fut exigé de se mettre en scène. Elle commença donc à pleurer en chantant de la manière suivante :

Version chantée :

Couplet : Zeě o o mĩnsólé, Zeě o o mĩnsólé

mɔ tárá á líg mēē bwáno

mà jì bɔ já

Refrain (auditoire) : mĩnsólé

mɔ tárá á líg mēē bwáno

mà jì bɔ já

Refrain (auditoire) : mĩnsólé

Couplet : Zeě o o mĩnsólé, Zeě o o mĩnsólé

mɔ tárá á líg mēē bwáno

mà jì kə vé

Refrain (auditoire) : m̄nsólé
mɔ́ tárá á líg mēē bwáno
mà jì kə vé
Refrain (auditoire) : m̄nsólé
Zeě o o m̄nsólé, Zeě o o m̄nsólé

Version traduite :

Couplet : Ze ó ó ó minsolé, Ze ó ó ó minsolé
 Le petit père m'a laissée toute seule, que vais-je faire ?
Refrain (auditoire) : minsolé
Couplet : Le petit père m'a laissée avec les enfants, que vais-je faire ?
Refrain (auditoire) : minsolé
Couplet : Ze ó ó ó minsolé, Ze ó ó ó minsolé
 Le petit père m'a laissée toute seule, que vais-je faire ?
Refrain (auditoire) : minsolé
Couplet : Le petit père m'a laissée avec les enfants, où vais-je aller ?
Refrain (auditoire) : minsolé (Abouna 146).

Les larmes remplirent la cuvette, mais l'assistance, estimant que cela n'était pas assez, lui demanda de pleurer à nouveau. La femme reprit de plus belle. La cuvette fut une fois de plus remplie de larmes. L'assistance prit le soin de la vider. Par la suite, la seconde épouse fut convoquée, il lui fut demandé de sacrifier au même rite, afin de mesurer le degré d'amour qu'elle vouait à son mari. Cette dernière se mit à pleurer en chantant comme ceci :

Version chantée :

Refrain : Zàmbitàmbìn m̄nsólé Zàmbitàmbìn m̄nsólé Zàmbitàmbìn m̄nsólé
Couplet : mə kə ɲɔŋ ókəŋ, : mə kə sàl ləbùm
mə kə ɲɔŋ ɲkɔŋŋgə kpəm óŋgá lígí á tán,
mə kə ɲɔŋ bísək ɔlɔ m̄dzà mə sɔ pūrī ítə

Version traduite

Refrain : Zàmbitàmbìn m̄nsólé Zàmbitàmbìn m̄nsólé Zàmbitàmbìn m̄nsólé
Couplet : je vais chercher le couteau pour ouvrir le ventre,
Je vais chercher le mets de kpem qui est resté au village,
Je vais chercher les viscères et les intestins (sous-entendus ceux de Ze)
Que je vais accommoder ensemble.

Cette dernière pleura, pleura mais sans une larme. L'assistance la soumit une deuxième fois à l'épreuve des pleurs, prétextant n'avoir rien vu et entendu. Elle reprit de plus belle la précédente chanson. Mais toujours sans larmes. A un moment, Ze se leva à l'improviste, saisit cette dernière, la déchira avec ses griffes et la mangea sur le champ.

En première lecture, le texte donne à voir deux comportements sociaux ambivalents : d'une part la première épouse de Ze éplorée, chagrinée parce qu'ayant perdu son époux ; d'autre part la seconde, dure et impitoyable, laissant paraître sa méchanceté et sa cruauté dans l'accommodation d'un mets spécial (circonstanciel) constitué des viscères et des intestins de Ze, au point de vouloir poser un acte alimentaire nécrophage sur la personne de son époux.

Chantefable deux : *Məŋgə m'Ibúni* ou la vengeance de mère *Mbàgà* (la carpe)

Kádá (le crabe) et *Mbàgà* (la carpe) organisèrent une partie de pêche. Une fois sur les lieux, ils pêchèrent tout ce qui est consommable dans les rivières. *Kádá* eut une quantité de poisson considérable. Cependant, la prise de *Mbàgà* était largement supérieure à celle de son compère. *Kádá* proposa donc un partage équitable du poisson, idée qui déplut à *Mbàgà* d'où son refus, suscitant une rixe entre les deux. *Mbàgà* lui brisa la pince. *Kádá* lui coupa la queue, entraînant la mort de *Mbàgà*. Restée au village, la mère de *Mbàgà*, assise près du feu, apprêta la pâte d'arachides qu'elle écrasa sur une meule, laquelle devait être accommodée avec le poisson que son fils était supposé ramener de la pêche. Par la suite, *Kádá* se dépêcha d'aller porter la triste nouvelle à la mère de *Mbàgà* et, par la même occasion, lui décrit les circonstances de la mort de ce dernier. Il se mit donc en route en chantant comme ceci :

Version chantée :

Refrain : Məŋgə m'Ibúni fàlífà Məŋgə m'Ibúni fàlífà

Couplet : ɲɔ mɔn á wú jà fàlífà

á kə bí kə ánā, bí kábnə kɔs, fàlífà

mān kɔs ímèn, fàlífà

à kɔb mā mpùmpénà

màg mə fíg úzùzúru

Ngah Nkoa Abudi, Ngah Atangana ntsama bə bóm' ikùri, fàlífà

Version traduite :

Refrain : Məŋgə m'Ibúni fàlífà Məŋgə m'Ibúni fàlífà

Couplet : ton fils est décédé fàlífà

Après une partie de pêche, il fallait partager du poisson, fàlífà

C'était même du poisson en petite quantité, fàlífà

Il m'a brisé la pince

Moi je lui ai coupé la queue

Ngah Nkoa Abudi, Ngah Atangana Ntsama dormiront affamées, fàlífà (Abouna 149)

Kádá commença à chanter à une bonne distance du village. La mère de *Mbàgà* simula la surdité et tendit bien l'oreille. Pendant ce temps, *Kádá* reprit la chanson. *Kádá* continua de chanter. Une fois sur le seuil de la porte de *Məŋgə m'Ibuni*, cette dernière feignant la sourde oreille, continua de moudre ses arachides. S'adressant à *Kádá*, elle lui demanda de se rapprocher davantage, prétextant ne rien comprendre du message contenu dans la chanson. *Kádá*, s'exécutant, chanta de plus belle. La mère de *Mbàgà* lui dit : « *Rapproche-toi. Que racontes-tu là ? Je ne t'entends pas bien* ». Une fois que ce dernier fut à proximité de la main de *Məŋgə m'Ibuni*, celle-ci l'assomma et le tua avec la meule qui servait à moudre les arachides, l'accommoda avec la pâte d'arachides, en fit un mets et le mangea.

S'agissant du mets circonstanciel, la chantefable sous étude évoque la confection par *Məŋgə m'Ibuni* d'une nourriture dont *Kádá* (le crabe) est une composante essentielle, lequel

mets viendra avec le non-respect des règles de partage du produit de la pêche entre *Kádá* et *Mbàgà*, l'assassinat de ce dernier par *Kádá* qui affiche un sadisme et un cynisme exacerbés en allant porter la triste nouvelle à la mère de la victime. En retour, *Mengue m'Ibuni*, dans l'application de la loi du talion, montra une vengeance ostensible quand elle assomma le crabe, le tua et en fit un mets avec les ingrédients initialement apprêtés pour le repas ordinaire.

Chantefable trois : Le coq « nagual »

Un homme avait une femme. Le couple vivait ensemble et filait le parfait amour. Le mari était un grand chasseur et passait la majeure partie de son temps en brousse. Pendant ce temps, l'épouse restait beaucoup plus au village. Il l'aimait à la folie. Un jour, il lui dit : « Ma chérie, l'amour que je te voue peut te permettre de poser n'importe quel acte. Cependant, ne touche jamais au coq que voici. Tu peux accommoder n'importe quel mets, n'importe quelle nourriture, mais ce coq t'est formellement proscrit de consommation, en période d'abondance, en période soudure ou de disette » (Abouna 151). La femme acquiesça. Cette dernière, à un moment donné, commença à se poser des questions : « Si mon mari me voue un amour sans failles (partage), comment peut-il affectionner un coq à mon détriment » ? (151). Un jour, comme il était de coutume, le mari alla à la chasse. Restée au village, la femme attrapa le coq, le tua, l'accommoda. Après ses expéditions cynégétiques et de retour au village, l'épouse servit le coq pourtant frappé d'interdit de consommation à ce dernier qui le mangea. Un beau jour, le mari demanda à son épouse où était passé le coq. Celle-ci rétorqua en lui disant : « Le coq que tu as mangé la dernière fois était bel et bien celui-là ». Le mari, en guise de réprimande, lui dit : « Ne t'avais-je pas proscrit la consommation de ce coq » ? (151). Après avoir dit cela, le mari tomba et mourut. La femme commença à pleurer son mari en lamentations.

Version chantée :

Refrain : é é é á nnóm wóm tábəgə àndəŋələ é é é á nnóm wóm tábəgə àndəŋələ

Couplet : tábəgə mə zə wə və nnóm kúp

Refrain : àndəŋələ

Couplet : tábəgə àndəŋələ kɔp kɔp

Refrain : àndəŋələ

Version traduite :

Refrain : é é é mon mari, lève-toi àndəŋələ (complètement) é é é mon mari, lève-toi àndəŋələ (complètement)

Couplet : Lève-toi, je viens te donner le coq

Refrain : àndəŋələ (complètement)

Couplet : Lève- toi, àndəŋələ (complètement) kɔp kɔp àndəŋələ (complètement). (151)

La femme chanta, rien n'y fait, l'homme resta de marbre, raide mort. La femme, croyant que le mari ne se levait pas parce qu'elle ne pleurait pas assez, redoubla d'ardeur dans sa plaidoirie. La source des larmes de la femme tarit, sans résultats escomptés. Elle alla chercher un coq dans

son village, en vain. Elle alla chercher tous les coqs à disposition, prononça toutes les paroles susceptibles de ramener le mari à la vie, le mal était fait. Il était mort pour de vrai.

Le non-respect des termes de l'accord ou de la parole donnée entre époux, l'ignorance par la femme des fondements du tabou lié à la consommation du coq, et sa jalousie maladive fondent ou justifient la manducation du coq qui, devenu aliment spécial, semble-t-il, est le « nagual » de son époux, par conséquent parent de ce dernier. La double nature de l'époux qui entretenait une relation sympathique avec le coq faisait de lui un aliment sacré, frappé d'interdit de consommation.

La conjugaison de ces différentes situations a eu raison de l'épouse, qui, n'ayant pas pu maîtriser certaines lois régissant le fonctionnement de la société, s'est retrouvée involontairement en train de commettre un homicide, un « anthropocide » doublé d'un « gallinocide », se privant à jamais de l'élu de son cœur. Elle est également responsable de la pose d'un acte alimentaire anthropophagique par son époux parce qu'ayant sacrifié au rite d'auto-manducation du coq qui n'est autre que lui-même.

Chantefable quatre :

l'épreuve de l'amour et de l'honneur dans la compensation matrimoniale

Un jeune homme alla demander la main d'une jeune fille. Une fois dans sa belle-famille, il lui fut demandé, en plus des biens d'usage, de ramener les intestins d'Antilope (*Nkóg*) en guise de bien devant sceller définitivement la compensation matrimoniale. Il fut mis à sa disposition tout le matériel nécessaire à la capture laborieuse dudit animal. Il alla donc en brousse sacrifier au rituel de la chasse à l'antilope (*Nkóg*). Pendant plusieurs jours, l'activité cynégétique s'avéra infructueuse. Sa conscience morale lui interdisait de rentrer bredouille de la chasse, car le don des intestins de l'antilope était la condition sine qua non du scellage de la promesse de mariage. Etant conscient de la raillerie et de la moquerie que cela pourrait susciter, tant du côté de sa famille que de celui de la prétendante, il entreprit par conséquent de substituer les intestins de l'antilope à ceux d'un autre genre. Il pensa à la promesse, rentra au village de celle-ci sans être vu et la convainquit de le suivre en brousse, prétextant qu'à ses côtés, pendant son activité cynégétique, elle lui porterait chance. Une fois en brousse, il attrapa la promise, la tua, retira ses intestins afin d'aller les présenter à la belle-famille en guise de trophée. L'esprit en peine de la morte entreprit par la suite de prévenir sa famille de ne pas accepter le don d'intestins, de peur de se livrer à la manducation de leur propre fille, à un cannibalisme non autorisé et non légitimé. Elle pleura en chanson et s'exprima comme suit :

Version chantée :

Refrain :

á nna é é é, fíṅ mægəðə
 é á nna é é é, fíṅ mægəðə
 é á nna é é é, fíṅ mægəðə
 é á nna é é é, fíṅ mægəðə

Couplet :

nnà ùbà tà dī ù jàṅgə mə é, fíṅ mægəðə
 nnà ùbà tà dī ù jàṅgə mə é, fíṅ mægəðə
 nnà ùbà tà dī ù jàṅgə mə é, fíṅ mægəðə
 ù zà dī mídzā mí ṅgɔɔn jɔ ànnā ó, fíṅ mægəðə

Refrain :

á nna é é é, fíṅ mægəðə
 é á nna é é é, fíṅ mægəðə
 é á nna é é é, fíṅ mægəðə
 é á nna é é é, fíṅ mægəðə

Couplet :

jəmə nə ṅgə nnóm ṅgɔɔn à dīṅ wɔ, fíṅ mægəðə
 à ì və wɔ nkɔk əð lə mídzà mísə , fíṅ mægəðə
 jəmə nə ṅgə nnóm ṅgɔɔn ā pəm wɔ, fíṅ mægəðə
 à ì və wɔ mídzà mí ṅgɔɔn jɔ nnú dí, fíṅ mægəðə

Version traduite :

Refrain :

á nna é é é, fíṅ mægəðə (signe d'acquiescement de la tête)
 é á nna é é é, fíṅ mægəðə
 é á nna é é é, fíṅ mægəðə
 é á nna é é é, fíṅ mægəðə

Couplet :

Maman, ne mange pas, attends- moi, fíṅ mægəðə
 Maman, ne mange pas, attends- moi, fíṅ mægəðə
 Maman, ne mange pas, attends- moi, fíṅ mægəðə
 Tu risques de manger les intestins de ta fille, fíṅ mægəðə

Refrain :

á nna é é é, fíṅ mægəðə (signe d'acquiescement de la tête)
 é á nna é é é, fíṅ mægəðə
 é á nna é é é, fíṅ mægəðə
 é á nna é é é, fíṅ mægəðə

Couplet :

Saches que si ton beau-fils t'a en estime, fíṅ mægəðə
 Il t'offrira l'antilope avec tous ses intestins, fíṅ mægəðə
 Saches que si ton beau-fils ne t'a pas en estime, fíṅ mægəðə
 Il t'offrira les intestins de ta fille pour que tu les manges, fíṅ mægəðə

Parvenu au village, la communauté étant déjà informée de l'acte crapuleux que le prétendant avait posé, ce dernier fut tué et mangé. Faire prévaloir sa qualité d'homme d'honneur au prix fort, en ôtant la vie à l'élue de son cœur, qui, jusque-là, constituait l'un des termes de l'alliance à conclure dans la compensation matrimoniale, est aux antipodes de la morale admise et est aussi expression du mal dans la méchanceté, la duperie, la ruse. Devenu ennemi de la famille

précédemment alliée sur la base de sa turpitude (le crime de la bien-aimée), le prétendant dont l'amour est mis à rude épreuve, est tué, puis mangé, se substituant ainsi au mets initialement prévu pour le scellage de l'alliance entre la regrettée promue et lui-même : les intestins du *Nkóg* (l'antilope).

Phénoménologie des mets circonstanciels ou des mets spéciaux

Le phénomène alimentaire est consubstantiel à toutes les cultures humaines, en dépit des modalités divergentes y afférant qui changent et prennent la coloration de telle ou telle autre culture, connue ici comme mode de vie global d'un peuple. De par sa nature et sa place dans la socioculture *eton*, la nourriture / le mets dessine, profile ou projette des occurrences, des occasions, des circonstances exceptionnelles assorties à sa consommation. Le modèle ou le système alimentaire en pays *eton* est régi par une taxonomie dont les éléments constitutifs ont pour support écologique les règnes animal, végétal et les éléments minéraux. Les *Eton* savent en effet où trouver les ressources alimentaires existant dans leur environnement naturel. Ils opèrent par ailleurs des choix entre celles que leur offrent la nature environnante et celles qu'ils peuvent ingérer à l'état de nature ou après transformation culturelle. Consommée quotidiennement et la plupart du temps en communauté, selon les saisons, aussi bien chez les nantis que chez les précaires, en temps ordinaire comme lors des fêtes, pendant les moments d'abondance et les moments de soudure voire de disette, la nourriture est omniprésente et inhérente à la quasi-totalité des corps d'idées et d'usages élaborés par les *Eton*.

Si l'ordinaire est ce que l'on a coutume de servir pour un repas, les consommations circonstancielles de nourriture sont celles qui, à des occasions précises, des événements importants jalonnant le cycle de vie des *Eton*, sortent du commun, de l'ordinaire, du quotidien. Le mets circonstanciel ou spécial peut également revêtir le caractère d'inhabituel, de la nature des ingrédients qui la constituent. Défini comme toute nourriture qui se consomme à un moment spécifique donné, le mets circonstanciel rappelle le mets dont la manducation a une occurrence inhabituelle. Dans son sens anthropologique, c'est une préparation qui, dans une socioculture, n'est pas quotidienne, c'est-à-dire ce que la culture ne vit pas tous les jours. Le mets circonstanciel se caractérise par une transition, voire une rupture dans le cours des choses, par son caractère relativement fugace, nonobstant les répercussions ultérieures qu'il pourrait exhumer. En résumé, le mets de circonstance est peu commun ou encore exceptionnel. Dans le cas d'espèce, les chantefables présentent l'être humain comme composante spéciale parce que ne rentrant généralement pas dans la catégorie des ressources alimentaires mangeables.

L'accommodation des mets de circonstances et leurs différentes modalités de consommation adhèrent à des « corps d'idées et des corps d'usages » (Mbonji, « De l'ethnanalyse »), à des structures mentales, à des représentations collectives subsumant l'émergence d'un modèle normatif auquel l'*Eton* s'identifie. Dans les chantefables choisies, l'exceptionnalité s'observe dans la nature des ingrédients qui les composent. Dans la chantefable où *Ze* (la panthère) simule la mort, nous nous trouvons en face de deux types de mets : le mets potentialisé qui ne se mange pas dans le récit, constitué des viscères et des intestins (sous-entendus de *Ze*), du mets de *kpem* préalablement apprêté ; d'autre part, le mets actualisé, celui qui est ingéré dans le récit constitué essentiellement de la seconde épouse de *Ze* qui échoira dans l'estomac de celui-ci.

Dans la chantefable qui a pour titre « *Mengue m'Ibuni* ou la vengeance de mère *Mbàgà* » (carpe), nous sommes en présence d'un seul mets actualisé comprenant comme principaux ingrédients la pâte d'arachides et *Kádá* (le crabe). Le coq « *nagual* », principal ingrédient de la chantefable qui porte son nom, s'identifie et s'assimile à son propriétaire au point de se substituer à lui, de devenir son parent, son double, de former la seule et même chair.

Enfin, le prétendant aux épousailles d'une jeune fille a constitué le mets manifeste mangé par la communauté, potentialisant ainsi celui qui était préconisé dans une première consommation, les intestins de l'antilope (*Nkóg*). Les principes fédérateurs qui président à la saisie du fait alimentaire sous étude, à savoir les mets circonstanciels ou encore le dénominateur commun desdits mets, réside dans une recherche de l'« endosens » (Mbonji 95), c'est-à-dire du sens du dedans, de la signification que les mets spéciaux revêtent à l'intérieur de la culture *eton*, laquelle les a produites.

Ethnanalyse coextensive et réflexive ou intelligibilité endosémique des mets circonstanciels au prisme des chantefables

Les caractères coextensif et réflexif de la manducation des mets circonstanciels dans les chantefables dénotent et rappellent qu'ils couvrent tous les lieux de la circonstancialité / événementialité et ou de la quotidienneté. Ces derniers sont également le miroir de la culture *eton* dans tous ses aspects. Faisant fond sur des travaux scientifiques, « La coextensivité et la réflexivité montrent que l'alimentation via les mets circonstanciels est un fait culturel belvédère, car à partir de celle-ci, on peut retrouver toute la culture » (Ewolo Ngah 506).

La chantefable, au même titre que les autres éléments qui constituent l'oralité africaine en général et *eton* en particulier, subsume ou exhume des messages transmis par un agent à l'intérieur d'un contexte culturel spécifique par le biais de la langue considérée comme outil

ou instrument de communication. La chantefable, pour une assimilation efficiente dans son lieu d'expression, doit s'adresser à un auditoire possédant le triple code linguistique, symbolique et sémique. « Ces 'pôles' élémentaires entretiennent entre eux des relations réciproques qui permettent de définir d'autres caractéristiques fondamentales de la littérature orale », précise Geneviève Calame-Griaule (23).

A l'instar du « fait social total », la chantefable, dans son rapport au mets circonstanciel qu'elle revêt, se déploie à travers un ensemble de règles, de prescriptions et de prohibitions dont l'analyse révèle un système d'oppositions fondamentales ou encore est porteuse en elle-même des matrices explicatives endosémiques tenant des principes de l'épistémologie africaine (clés de décodage du symbolisme), tributaire de l'« ordre vécu » et de l'« ordre conçu » :

L'ordre conçu, c'est le creuset sémantique où s'élabore et s'est élaborée la signification des pratiques culturelles qui fondent l'ordre vécu, c'est-à-dire les faits, gestes et dire de tous les jours. L'ordre vécu et l'ordre conçu dessinent ainsi une dialectique du signifiant et du signifié, du geste et de sa signification. L'ordre conçu est le miroir idéal explicatif de l'ordre vécu en tant que ce dernier en est la dimension concrète au quotidien, le répondant comportemental, le déploiement physique. (Mbonji, *Science*, 58)

En résumé et de manière concrète, dans la logique d'adéquation de ce discours à l'objet d'étude, l'ordre vécu exhume la description des mets circonstanciels répertoriés dans les chantefables, tandis que l'ordre conçu met en relief la quête de sens et de signification liée à la consommation desdits mets. Pour ce faire, une saisie en profondeur des réalités contenues dans les chantefables se déploie dans ce que Louis-Vincent Thomas et René Luneau désignent comme étant le savoir vital (ou ordinaire qui permet de vivre au quotidien) et le savoir social (mythes, rites, cosmologies que détiennent les grands maîtres) de la société. Il n'en va pas autrement chez Jacqueline Roumeguere-Eberhardt qui, recensant les connaissances chez les Rowzy-Venda de l'Afrique du Sud-est des *Milayo* ou lois initiatiques, décrit ce qu'elle nomme « la connaissance éclairée et intelligente » (celle de l'initié qui apprend à mettre les réalités de la vie en ordre). Cette esquisse de typologie des savoirs triés sur le volet parmi d'autres, s'emploiera à rendre intelligible les chantefables.

Avant de mettre en application mon entreprise analytique, et en manière de rappel,

les savoirs sont à entendre comme l'ensemble des connaissances acquises par l'apprentissage ou l'expérience. La transmission et l'acquisition de ces savoirs, de ces normes et pratiques sociales, sont par voie de conséquence, processuelles, différentielles, c'est-à-dire relatives aux paramètres que sont l'âge, le sexe, le statut social, les capacités intellectuelles, physiques et morales [...]. Il s'agit donc d'une pédagogie complexe, multiforme et variée, tenant compte de l'horizontalité et de la verticalité de la communauté. Si cela est également vrai de toutes les sociétés, cela l'est davantage des sociocultures négro-africaines où

le savoir a la réputation d'être initiatique et où ses détenteurs se plaisent à le diluer dans des idéocodes et des idéosystèmes divers à décrypter, et à le transmettre par des biais, des supports, des modalités tantôt additionnelles, tantôt complémentaires ». (Mbonji)¹

Les supports sus-énoncés ne sont autres que les mythes, les rites, les contes, les proverbes, les chantefables.

Savoir vital, savoir social, prégnance du mal et prise en charge dans la culture

Le processus de socialisation suggère l'idée d'intégration ou d'internalisation par l'apprenant, d'appropriation de divers éléments de la culture productrice de normes, de lois, de valeurs, de règles de conduite, de codes idéologiques et symboliques admis par le groupe, et impliquant les multiples aspects de la réalité sociale. Par l'enculturation, les items culturels participent à l'intégration de l'individu dans la vie sociale. Par respect du système normatif assujetti au référentiel culturel *eton*, toute dérogation, toute transgression est porteuse de contre-culture, d'anti-culture, de disharmonie, donc de désordre, et induisent le mal.

Du latin *malum*, le mal confère l'idée de tout ce qui est contraire à l'ethos, à l'harmonie biologique, sociale et cosmique ; c'est ce qui est condamné par la morale, opposable au bien, à la vertu ; c'est ce qui est susceptible de nuire, de faire souffrir ou de porter préjudice à l'individu, à la communauté voire au cosmos. De ce point de vue, l'ethnanalyse du mal chez les peuples du littoral camerounais est référencée dans son rapport à la culture :

Il s'agit [...] de montrer comment un système culturel particulier se représente le mal et élabore des stratégies de neutralisation des effets antisociaux de cette réalité. En nous penchant sur les discours construits en milieu côtier camerounais, il apparaît que la vie sociale est inséparable de l'existence du mal ; [...] traversant de part en part la vie sociale, le mal y est présent et se décèle par conséquent à l'observation de cette dernière, sans pour autant inspirer une métaphysique de la faute à expier, de l'angoisse originelle à exorciser. Ce n'est pas refuser une possible existence de textes étiologiques remontant à la genèse du monde comme l'on en trouve dans beaucoup de sociétés, mais simplement entendre que le contexte retenu offre plus aisément à l'analyse une littérature où le mal se déploie au quotidien. (Mbonji, « Ethnanalyse », 220-221)

A titre de rappel, disons que les chantefables explorées plus haut ont permis d'appréhender le mal sous les modalités suivantes : rupture de serment, bris d'interdit, non-respect de la parole donnée, appropriation du bien d'autrui, fratricide et anthropophagie dans « *Mengue m'Ibuni* » ; jalousie, égoïsme, malice et indécatesse, ignorance ou méconnaissance des lois liées à la transgression du tabou de consommation de nourriture dans « *Le coq nagual* » ; cruauté, méchanceté et absence de compassion dans « *Ze simulant la mort* » ; manque de patience et d'endurance dans les activités cynégétiques, incompétence, non-respect

de la convention d'amour, sadisme et cynisme, meurtre de la promesse dans l'épreuve de l'honneur et de l'amour dans la compensation matrimoniale.

Cette intrusion par effraction du mal dans la communauté des vivants aurait pour effet la mise en péril de l'organisation sociale, des principes de vie fondateurs et structurants de l'ordre conçu et de l'ordre vécu, c'est-à-dire de la culture tout simplement. Admettre et autoriser ces actes turpides serait ériger en modèle le contre-modèle, raison pour laquelle des stratégies de prise en charge, d'exorcisme du mal sont à mettre en branle par souci d'équilibre, d'homéostasie des réalités culturelles qui, dans un principe de « complémentarité antagoniste » issu de l'épistémologie africaine (le bien et le mal) sont appelées à cohabiter dans le référentiel contextuel *eton*.

La thérapie mise en place par la culture afin de transcender le mal et ses multiples incidences réside, dans le monde merveilleux de la chantefable, dans l'application ou l'opérationnalisation de la loi du talion qui exige une punition, une sanction identique à l'offense, à hauteur de l'infraction ou de la faute commise. La logique du « tueur tué » conduit à une sanction cathartique, celle qui appelle la mort, la privation de vie du coupable. La victime première du mal reste son propre auteur dans sa chair. Ladite sanction n'est autre que l'anthropophagie du bourreau qui devient désormais victime.

Mais de manière moins céleste, et plus concrète, les négro-cultures proposent ou envisagent d'autres voies de solutionnement du mal au travers des rituels de sanation ou purification :

Il apparaît que plusieurs sociétés humaines réservent plus qu'une simple application des coutumes juridiques à l'occurrence de certains maux comme l'homicide, l'anthropophagie et autres malheurs menaçant la société dans ses fondements : à cet égard, l'on parle de rituels de purification au travers desquels le coupable et sa famille, la famille de la victime et parfois la société globale organisent des séances de catharsis individuelle et collective pour exorciser, expulser la malédiction et dramatiser le retour à l'ordre culturel [...]. Nous pensons que les rituels funéraires, purificateurs et expiatoires [...], participent de ce champ de pratiques à fonction de réparation, de réintégration, de re-fondation ou de restauration. Quelle que soit l'origine ou la nature du mal, toute culture se veut invention de réponses au problème du mal. (Mbonji, « Ethnanalyse », 226)

Cependant, le cannibalisme et/ou l'anthropophagie est la catharsis préconisée et appliquée dans la résolution du problème des actes hautement répréhensibles par le système normatif et de valeurs socioculturelles *eton*.

Cannibalisme ou anthropophagie comme thérapie du mal

Le cannibalisme rappelle l'action de se nourrir d'un être de la même espèce et devient anthropophagie quand il s'agit de manger de la chair humaine. En socioculture *eton*, dans le domaine normatif, la consommation de la chair humaine est formellement prohibée et rendue taboue. Dans ledit groupe ethnique, la chair humaine et la chair des grands singes anthropoïdes tels le gorille, le chimpanzé ou le babouin, généralement considérés comme des naguals ou même titre que le « coq nagual » de l'une des chantefables explorées, constituent le « *tsit menduga* », littérairement « viande taboue », leur manducation étant réservée à des privilégiés sur la base du statut sociobiologique (sexe, âge, condition sociale).

Compte tenu du caractère flexible de la réalité sociale, de la convention sociale dans une optique de « *relais à l'hégémonie* », la consommation de chair humaine est, selon une périodicité donnée et la survenue, l'occurrence d'une circonstance autorisée et légitimée par le groupe. Dans un souci d'explication et de compréhension du cannibalisme alimentaire,

Il faut donc distinguer entre la consommation collective, rituelle, sacrificielle, non interdite, obligatoire même, sociale d'une part, et, d'autre part, la consommation asociale, interdite, donc renforcée par la sensation de dégoût [...]. Le cannibalisme social sacrificiel et institutionnel se trouve ritualisé. Le corps de la victime n'est pas consommé dans des repas 'ordinaires' [...] et la chair humaine n'est pas considérée comme une viande 'ordinaire'. L'événement possède un caractère sacré. (Sanday, cité dans Millan-Fuertes 238)

Le cannibalisme dont il est question ici ne revêt pas la forme conventionnelle que nous lui connaissons, mais se fonde dans ce que Jean-Pierre Ombolo qualifie d'anthropophagie guerrière ou de cannibalisme de haine :

Nous rangeons sous cette rubrique tous les comportements anthropophagiques qui sont la conséquence des sentiments de haine qu'un être ou un groupe humain peut éprouver vis-à-vis d'un autre. Ces sentiments de haine peuvent éclore à l'occasion d'une guerre ou d'une opposition violente entre des individus ou des communautés. La haine, on le sait, est un état psychologique émotionnel dans lequel on est animé du désir ardent de voir réduit à néant l'objet de sa haine [...] Et lorsqu'il arrive que le sentiment s'extériorise, on aboutit alors à des conduites de destruction plus ou moins complète de l'objet haï, cette destruction pouvant naturellement être matérielle ou symbolique. L'anthropophagie constitue, à l'occasion, l'une de ces conduites. (66)

Les cas de manducation de la « chair humaine » explorés dans les chantefables montrent que nous sommes en présence de situations conflictuelles engageant un déclenchement d'hostilités et des situations de guerre symbolique, voire réelle. Les situations décrites correspondent à des sortes de mise à l'épreuve, d'épreuves test, de jaugeage ou de mensuration de certaines qualités individuelles à envergure sociale, lesquelles seront à considérer comme

modèle de conduite à suivre. Les échecs aux différentes épreuves impliquant des homicides volontaire (*Mbàgà*, la promesse au mariage) et involontaire (le coq nagual n'étant autre que son propriétaire) induisent une situation, d'hostilité, d'inimitié où l'anthropophagie guerrière prendra forme, sera exécutée, concrétisée.

Le fait de ne pas surmonter les épreuves ou la transgression des conventions sociales attribue un statut social minoré au fautif. Autrefois allié, il devient ennemi sans autre forme de procès et est voué soit aux gémonies (l'épouse du propriétaire du coq nagual) soit à la sanction suprême : la mort. Dans les cas sus-évoqués, les manducations de *Kádá* le crabe, de l'épouse de *Ze* et du prétendant convoient l'idée d'humiliation ou encore d'assujettissement permanent de l'ennemi qu'ils sont devenus pour leurs bourreaux.

Cette forme de cannibalisme peut également avoir une connotation magico-religieuse et identitaire ; religieuse d'une part parce que l'intrusion du mal, à travers le meurtre d'un frère *Kádá* qui ôte la vie à *Mbàgà*, est porteuse de désordre individuel, social et cosmique et nécessite réparation pour apaiser la colère de Dieu ou des Dieux dans l'élimination physique voire le sacrifice du porteur de désordre. A cet effet, « Dieux et humains sont interdépendants, leur survie demande le sacrifice, nécessaire tant au renouvellement de l'ordre culturel, au maintien de la domination légitimée du sacrificateur et de la soumission de la victime, comme il l'est au renfort de la cohésion sociale » (Millan-Fuertes 238).

D'autre part, le cannibalisme est un fait identitaire parce qu'impliquant une relation de soi à l'autre, comme le précise P. Sanday : une définition de soi comme faisant partie de la catégorie des humains et de l'autre comme non-humain, animal ou chose, une relation dominant/dominé, un déploiement de stratégies de soumission faisant de la cruauté, de la torture sur la victime la phase d'un rituel qui la transforme. La victime assimilée par le mangeur devient autre. L'appropriation de l'identité de l'autre est l'effet de l'assimilation du mangé par le mangeur.

En fin de compte, dans l'univers socioculturel *eton*, les notions de mal et de bien sont taillables et corvéables à merci et ne convoient pas une signification d'émblée étanche et établie. Par conséquent, les lois qui les régissent, se réfèrent à la juste mesure, au juste milieu, et au principe de complémentarité antagoniste qui oppose les forces potentialisées et actualisées finissant généralement par rétablir l'équilibre dans la communauté et l'ordre dans le monde.

Connaissance éclairée et intelligente et compartimentation du savoir comme voies royales de perpétuation de la culture

L'ethnographie des mets circonstanciels potentialisés, c'est-à-dire ceux évoqués mais non consommés, donne à voir dans leurs compositions respectives des ingrédients tels les intestins, l'estomac, les viscères, domiciliés dans le ventre des principaux personnages des récits, en l'occurrence *Ze* la panthère et la promue aux épousailles. Du latin *venter*, le ventre forme la partie inférieure et antérieure du tronc du corps humain et des animaux. Assimilé à l'abdomen, c'est la région inférieure du tronc de l'être humain et des mammifères, séparée du thorax par le diaphragme, s'ouvrant en bas sur le petit bassin contenant la plus grande partie de l'appareil digestif (localisation de la plupart des appareils physiologiques que sont les viscères : cœur, foie, estomac, intestins, etc.) et de l'appareil urinaire. A l'image des aliments qui connaissent un double traitement mécanique et chimique dans le processus de digestion avec la contribution desdits organes, les faits de culture qui enrobent le savoir, la connaissance, la sagesse (systèmes idéologique, symbolique, cosmogonies, cosmologie, anthropogonies, mythes, rites, pratiques, usages, règles, normes, etc.) sont également sujets à une prise en charge similaire, sinon identique.

Par analogie ou homologie, le ventre est connu en négro-culture comme siège, épicerie de la sagesse, du savoir, de la connaissance, comme lieu de déploiement et de domiciliation desdites modalités. Tout ce qui est élaboré, conçu dans le cerveau est renvoyé dans le ventre. Chez les Eton, l'activité cognitive est à fixer dans le ventre. Toute entreprise de réflexion s'opérationnalise dans cette cavité. Les organes mous qui s'y trouvent, jouent chacun un rôle préalablement défini, à l'instar du cœur qui est le siège des idées, des pensées, des sentiments ; du foie qui fait asseoir le souvenir, la mémoire en son sein. Quelque chose d'oublié, c'est ce qui est allé s'enfouir sous le foie. Les intestins ou « entrailles » sont un instrument de connaissance, un pourvoyeur d'informations. Support de divination ou encore objet oraculaire, ils sont auscultés, scrutés pour autopsier le corps des morts dans la détermination de l'étiologie du décès d'un individu. De ce point de vue, l'on comprend l'insistance de l'épouse de *Ze* à s'en approprier, lesquels intestins sont uniquement réservés aux experts, aux initiés à l'art divinatoire, aux mancies.

C'est également dans cette partie du corps humain que l'*evu* se déploie et s'exprime, l'*evu* étant ici le symbole de la connaissance et de la sagesse. En manière de rappel, *Evu Mana Bodo*, « mythe philosophique *beti* », étudié par Ongolo et nom de l'un des personnages du récit, exhume la personnalité de ce dernier, caractérisée par sa lucidité, sa perspicacité, sa recherche courageuse de la vérité et de la raison par l'intrusion dans la cité des humains des valeurs, telles

la justice, la vérité, la connaissance. Le personnage, soucieux de voir l'être humain accéder à son autonomie, se lance dans une vaste œuvre d'instruction et d'éducation, mais se heurte à la vive opposition des mystificateurs désireux de préserver des privilèges acquis par la force et la duperie, au mépris de la justice, de l'équité et de la probité.

Déçu de voir son entreprise d'acquisition et de partage de la connaissance vouée à l'échec parce que les êtres humains ne parviennent pas à accéder au langage de la raison souveraine, c'est-à-dire de la sagesse, *Evu* prend la décision de s'en retourner vivre auprès des animaux et des génies protecteurs. Mais, de manière inattendue et en guise de récompense pour ses œuvres bénéfiques, *Evu Mana Bodo* est réhabilité, intronisé, « souverainement installé en un lieu secret, intime et inviolable, par les femmes de la cité qui, à l'unanimité, décident à leur tour avec autorité de pérenniser à travers elles la présence et la vie d'*Evu Mana Bodo* dans l'humanité » (Ongolo, *Evu Mana*, 12).

Evu est le symbole vivant, mais aussi réifié et hypostasié de la sagesse. *Evu* est neutre, ambivalent et prend la forme que l'homme lui imprime ou lui donne. Cette plasticité d'*Evu* est au fondement du principe de l'acquisition et de la gestion du savoir, de la connaissance, de la sagesse, principe construit autour du mythe d'*Evu Mana Bodo*. *Ze*, au même titre que le propriétaire du coq, en sont détenteurs, ce qui n'est pas le cas de leurs épouses respectives. D'une manière générale, ces dernières se retrouvent dans la communauté alliée par le biais du mariage défini comme l'union de l'homme et de la femme. Le mariage valorise l'homme dans le statut de chef et responsable de famille, en fait un majeur social en le « supériorisant », tandis que la femme, bien que valorisée également, occupe une position de mineure sociale et subit l'autorité de l'époux. Elle est considérée comme une étrangère venue se mettre au service de la famille de son mari et dont les fautes et les manquements sont sanctionnés par l'application de châtiments aux formes plus ou moins variées.

Pour échapper à ce destin aux allures ambiguës et parfois dramatiques, voire tragiques, l'épouse se trouve dans l'obligation d'adopter un comportement sage, lequel suppose les qualités de quelqu'un qui fait preuve d'un jugement sûr, averti dans ses décisions et ses actions. C'est le comportement de quelqu'un dont la docilité est exacerbée ; il éloigne les audaces ou les outrances.

Vouloir s'approprier les connaissances sans autorisation préalable, de manière illégitime et illégale, prétendre se livrer à leur manducation sous forme de mets, c'est enfreindre les lois, normes et règles qui participent de l'ordonnement et de l'organisation de la cité ; c'est déroger aux différents postulats de transmission de la connaissance. Le savoir étant prioritairement initiatique, échelonné, il est par essence accessible à celles et ceux qui le

méritent et ce, au regard de certaines valeurs, telles le courage, la maîtrise de l'art oratoire, l'éthique, la probité. Rentrer en possession desdites connaissances par effraction, c'est vouloir faire sien la connaissance ou le savoir de l'autre, de toute un groupe, avec ses forces et ses faiblesses. En guise de représailles, la phagocytose et l'assujettissement par l'allié devenu ennemi devient ostensible et opératoire.

Les contrevenants, qui ne sont autres que la seconde épouse de *Ze*, l'épouse du propriétaire du coq et le prétendant soumis à l'épreuve de l'honneur, sont des alliés venus d'ailleurs et ayant généralement une position sociale ambiguë, redoutée et pouvant mettre en péril la vie de toute une communauté. J'en veux pour preuve le déploiement des comportements manifestement répréhensibles des fauteurs et fautrices de troubles, considérés du point de vue normatif comme des actes de haute trahison, lesquels doivent subir des sanctions proportionnelles à l'infraction commise.

Au regard des chantefables une et trois, *Ze* et le mari possédant le coq sont à classer dans la catégorie des détenteurs du savoir et de la sagesse des initiés et des initiateurs, car ils soumettent leurs épouses respectives à l'épreuve de la sagesse et de la convention de la parole tenue. En retour, les épouses de *Ze* et du propriétaire du coq « nagual », n'étant pas instruites et pétries desdits principes, s'illustrent par leur méconnaissance des fondamentaux relatifs à la maîtrise de la connaissance et de la sagesse et y échouent lamentablement.

Dans « Le coq nagual », l'épouse du propriétaire du gallinacé affiche un comportement empreint d'ignorance, de manque de sagesse. Si cette dernière avait eu connaissance de la parenté sympathique qui existait entre le coq et son époux, elle n'aurait pas, indépendamment de sa volonté, commis de gallinocide. Le respect de la parole donnée et du tabou de consommation du coq à l'époux aurait exempté l'épouse à commettre la faute, le bris d'interdit, et par là, la mort de l'époux.

Dans « *Ze* simulant la mort », la deuxième épouse fait preuve d'immatunité d'esprit, de perfidie ou encore d'hypocrisie quand elle envisage d'ouvrir le ventre de son époux pour en extraire le contenu et en faire un mets. Pratiquer une ouverture sur le ventre de *Ze*, offrir les intestins de sa bien-aimée en lieu et place de ceux de l'antilope comme convenu dans la chantefable quatre, c'est exposer ladite connaissance au profane, à l'être ordinaire, fait inadmissible pour des communautés où la connaissance s'arrache, ne se trouve pas à fleur de réalité.

Conclusion

Les chantefables, genre littéraire de la tradition orale, produits de l'imaginaire ou de la conscience collective de différents peuples, convoient des thématiques multiples dans la compréhension du système normatif et dans l'applicabilité de ses règles, au vu des pratiques socioculturelles qui s'y déploient. Dans cet article, elles sont le lieu de sédimentation des mets circonstanciels qui déteignent sur l'univers des lois, normes et pratiques. Relatant le comportement de l'être humain dans son rapport à la nourriture, les chantefables retenues mettent à nu les comportements antisociaux dans la communauté, maux qu'il faut résorber, détruire pour réinstaurer l'ordre à travers l'application de sanctions, parmi lesquelles l'anthropophagie. La pratique sociale est tributaire de la maîtrise de la connaissance, du savoir, de la sagesse, de l'ordonnement et du fonctionnement des institutions. Les méconnaître c'est mettre en péril son existence et celle de la communauté entière. En fin de compte, il faut comprendre qu'en négro-culture, la circonstance n'est pas préétablie, figée, définitive, tout est possible ; la nourriture proscrite aujourd'hui peut être prescrite à un moment donné, et inversement. L'univers est régi par des lois qui, si elles sont transgressées, entraînent l'annulation des autres. L'approbation de cette annulation et, par conséquent, le statut de nourriture, reviennent au briseur d'interdit ou au transgresseur de lois. Les chantefables ainsi explorées et décryptées sont concomitamment art mnésique, école de morale et de vertus cardinales et, enfin, lieu de foisonnement et d'expression de la connaissance « éclairée ». De même, la rhétorique des chantefables imprègne les réalités d'un univers où l'usage de la métaphore et de la métonymie sont des règles d'or, dont l'ensemble systématique des symboles et l'interprétation ont conduit inéluctablement à l'exaltation de la hiérarchisation / gradation du savoir ou de la connaissance en négro-culture en général et en socioculture *eton* en particulier.

Bibliographie

- Abouna, Paul. « Mécanismes mimétiques victimaires comme pédagogie de transmission des connaissances dans les supports acoustiques phonologiques de la communication chez les Beti : le cas des chantefables ». *Langues et communication* 7 (2018). 145-164.
- Calame-Griaule, Geneviève. *Langage et cultures africaines. Essais d'ethnolinguistique*. Paris : Maspéro, 1977.
- Ewolo Ngah, Antoinette Marcelle. « Alimentation et mets circonstanciels en socioculture beti au Cameroun ». Thèse de Doctorat. Yaoundé : Département d'Anthropologie, Université de Yaoundé I, 2020.

- Mbonji Edjenguèlè, « De l'ethnanalyse du mal à travers quelques idéocodes des peuples du littoral camerounais ». *Annales de la Faculté des Arts, Lettres et Science Humaines* 1.4 Yaoundé : PU de Yaoundé. (2006). 200-228.
- . *L'ethno-perspective ou la méthode du discours de l'ethno-anthropologie culturelle*. Yaoundé : PU de Yaoundé, 2005.
- . *La science des sciences humaines. L'anthropologie au péril des cultures ?* Yaoundé : Etoile / MIC, 2001.
- Millan-Fuertes, Amado. « Cannibalisme ». *Dictionnaire des cultures alimentaires*. Dir. Jean-Pierre Poulain. Paris : PUF, 2012. 232-240.
- Ombolo, Jean-Pierre. *Quand l'homme mangeait de l'homme. Le cannibalisme et son visage en Afrique noire*. Yaoundé : PU d'Afrique, 2000.
- Ongolo, Adrien. *Contes Eton I, transcriptions*. Yaoundé : Institut des Sciences Humaines, Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique, 1984.
- . *Evu Eton (Entretiens I et II), traductions*. Yaoundé, Institut des Sciences Humaines, Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche Scientifique, 1984.
- . *Evu Mana Bodo. Mythe philosophique beti*. Yaoundé : Institut des Sciences Humaines, Centre de Recherches et d'Etudes Anthropologiques, 1989.
- Poulain, Jean-Pierre. *Dictionnaire des cultures alimentaires*. Paris : PUF, 2012.
- Roumequere-Eberhardt, Jacqueline. *Pensée et société africaines*. Paris : Publisud, 1986.
- . *Quand le python se déroule*. Paris : Lafond, 1988.
- Sanday, P. *Divine Hunger, Cannibalism as Cultural System*. Cambridge : Cambridge UP, 1986.
- Thomas, Louis-Vincent et René Luneau. *La terre africaine et ses religions*. Paris : Harmattan, 1980.

Note

¹ Mbonji Edjenguèlè, « Verticalité des savoirs et transmission différentielle : le conte, le jeu, le rite et le mythe en négro-culture ». Centre d'Etudes Internationales de Biologie et d'Anthropologie – CEIBA, Université de Yaoundé I, Yaoundé, 16 mai 2013.