

DAVID ZEITLYN

L'ÂGE, LE POUVOIR ET LA RHÉTORIQUE

Le cas des Mambila au Cameroun

J'aimerais commencer en disant à quel point je suis heureux d'être ici et reconnaissant qu'on m'ait donné l'occasion de faire cet exposé. Je dois insister sur le fait que j'approche la question en ethnographe plutôt qu'en linguiste, mais je suis fermement convaincu que les ethnographes ne peuvent ignorer la linguistique qu'à leurs risques. Exprimée simplement, ma question d'aujourd'hui est de savoir pourquoi les phrases suivantes ont été prononcées au moment où elles l'ont été.

[1]

Je vous ai reconnu.

Ne le cachez pas. Notre suàgà est une chose vénérable.

Cet exposé peut être considéré comme un ensemble de remarques contextualisantes menant, sans peut-être jamais y parvenir, aux courtes transcriptions données par la suite. Pour commencer, je vais rapidement présenter les Mambila.

Introduction ethnographique

Les Mambila vivent de part et d'autre de la frontière entre le Nigéria et le Cameroun, mais on les trouve également entre « le nord » et « le sud » de ces deux pays. Ils sont à peu près soixante-quinze mille (75 000) au Nigéria et vingt mille (20 000) au Cameroun, où je travaille. Leur langue est définie comme

bantoïde non-bantu, que l'on classe en général dans le groupe des langues mambiloïdes qui semble être réservé aux langues comme le mambila et le wute, que l'on n'arrive pas à classer ailleurs. Mon étude s'est limitée au village de Somié. Selon les chiffres officiels, la population du canton de Somié était, en 1986, de mille sept cent soixante-dix-sept (1 777) habitants, et cela comprenait les habitants des hameaux périphériques. Ils cultivent le café comme culture de rapport depuis la fin des années cinquante ; la principale culture alimentaire est celle du maïs, et elle leur permet d'être auto-suffisants. Ils vivent dans une zone écologiquement favorisée, avec des sols fertiles et des pluies régulières. Politiquement, les Mambila nigériens sont traditionnellement acéphales, c'est-à-dire qu'ils ont un chef rituel mais pas de chefs au pouvoir politique. Par contraste, au Cameroun, ils semblent avoir emprunté à leurs voisins, les Tikar, l'institution du Chef, un emprunt qui a été appuyé par les administrations coloniales et indépendantes, dont l'autorité a renforcé le rôle et le statut du Chef ⁽¹⁾. La résidence est en général viri-patrilocale, avec un système de parenté bilatérale sans généalogies maintenues, ni de groupes de parentés.

Je passe maintenant à la question de la religion. D'autres éléments ethnographiques de base sur les structures politiques locales seront donnés plus loin. A peu près tout le monde dans le village se considère maintenant membre d'une des grandes religions mondiales, les musulmans formant une toute petite minorité. A l'église, les chrétiens discutent les serments-rituels *suàgà*, la divination, et font écho aux condamnations des missionnaires à l'égard de ces pratiques. Cependant, en dehors de l'église, le système traditionnel continue d'avoir une influence profonde sur les actions des gens, et ma théorie est que ce que j'ai vu ne s'explique pas tant par l'acculturation ou l'adaptation aux religions mondiales que par le fait que les différentes

1. La relation entre les Mambila et les Tikar est assez complexe et jusqu'à maintenant il n'y a pas eu beaucoup d'écrits sur l'histoire de l'arrivée des Mambila dans la plaine tikar. Mohammadou (1964, 1967, 1971, 1978, 1981, 1990) a évoqué ce sujet dans son oeuvre et moi-même j'ai commencé à exposer une petite partie de cette histoire (Zeitlyn, à paraître). Mais la plus grande part reste à faire.

pratiques sont « compartimentées » (d'après FERNANDEZ, 1982 : 286).

Quiconque ayant une connaissance superficielle de la littérature sur le Cameroun occidental ou le Nigéria oriental est frappé, en ce qui concerne les Mambila, par certaines absences. En particulier l'absence (presque complète) de tradition mythologique, de culte des ancêtres, de culte des crânes, d'un ensemble d'esprits mineurs ou de réfractations de la divinité suprême qui ont avec les gens une relation de réciprocité. Par exemple, je n'ai trouvé aucun mythe de la création, ni aucune explication mythique du *statu quo* ou de la structure cosmologique. Ceci contraste avec au moins un certain nombre de leurs voisins. Les similitudes les plus importantes et les mieux documentées se trouvent dans les travaux de BAEKE, mais elle a trouvé des mythes chez les Wuli, dans le village de Lus, situé tout près des Mambila nigériens, de l'autre côté du fleuve Donga.

Cet ensemble d'absences semble étonnant si l'on considère à quel point les Mambila sont proches des royaumes des Grassfields et du Cameroun occidental (dont l'accès leur est facilité par la route de la cola, cf. WARNIER, 1985 : 145). Bien sûr, il y a toujours la possibilité qu'une étude plus approfondie révèle la présence d'un système de mythes, mais ni mes recherches ni celles de Farnham REHFISCH n'en ont trouvé trace.

S'il n'y a ni ancêtres, ni esprits, ni mythes, dans ce cas qu'y a-t-il ? Le mot utilisé pour désigner Dieu et l'esprit personnel : *chang* ; et celui utilisé pour désigner un ensemble de serments-rituels apparentés, ainsi que des mascarades ⁽²⁾ d'hommes comme de femmes : *suàgà*. La majeure partie de mon travail est consacrée à l'analyse de ces concepts. J'espère aujourd'hui pouvoir laisser de côté autant que possible la question de leur portée et de leur importance, de façon à me concentrer sur un seul aspect. Cet aspect est la relation entre pouvoir, autorité et âge, et son maniement linguistique, en particulier dans le contexte d'audiences à la chefferie ayant abouti à diverses formes du serment-rituel *suàgà*.

2. Le terme « mascarade » est utilisé pour désigner n'importe quel costume spécifique comprenant ou non un masque.

Une thèse bien documentée – cf. Lugbara (MIDDLETON, 1960) ; Yakö (FORDE, 1939) ; Tiv (BOHANNAN, 1957) ; Meta (DILLON, 1979) – est celle selon laquelle dans les sociétés gérontocratiques, les anciens ont plus de mal à maintenir leur autorité lorsque les institutions coloniales et post-coloniales offrent aux jeunes de nouvelles possibilités (en particulier celles liées à l'éducation). Une stratégie commune, dans ces situations, consiste à accentuer le contrôle sur les ressources rituelles, de façon à légitimer l'exercice du pouvoir. Sans ce déploiement, aucun succès important ou durable n'est possible, en dépit de l'acquisition du Baccalauréat ou (plus probablement là où je travaille) d'un diplôme de dactylographie.

Quelques exemples :

[2] :

Pour moi, moi, mon suàgà c'est le vieux droit

[3]

*Parce qu'on dit la chose : suàgà c'est quelque chose qui est vieux
ce n'est pas quelque chose qui est nouveau*

L'absence d'autres institutions religieuses rend le rôle politique de l'utilisation rhétorique de l'âge encore plus important. Il est intéressant, à ce niveau, de remarquer que la terminologie de la parenté (qui est de type nommé « hawaïen ») insiste sur l'âge relatif (entre personnes du même sexe), bien plus que sur les différences entre génération. Cependant, ce parallèle, et la correspondance étroite entre le système politique et le système de parenté, ne peuvent être considérés comme établissant clairement une relation. Nous pouvons remarquer l'harmonie, mais nous ne pouvons pas nous fonder dessus pour tirer des conclusions.

La question du pouvoir et de l'autorité entre immédiatement en ligne de compte lorsqu'il s'agit de régler un différend. Contrairement à ce qui se passe dans le système centralisé et hiérarchisé des Grassfields, il n'y a chez les Mambila aucun moyen d'imposer aux parties en conflit une solution à leur différend. Le Chef n'a pas d'institution exécutive. Les mascarades existent, mais elles ne sont pas utilisées, comme c'est le cas dans d'autres régions du Cameroun, par des sociétés à la structure compacte. Elles n'ont aucun rapport avec l'autorité du

Chef. En l'absence de telles institutions, l'utilisation de la rhétorique est indispensable pour mettre fin à un désaccord. Il faut persuader les parties en conflit d'accepter l'arrangement proposé par le Chef et les Notables. Certains cas passent plusieurs fois devant la chefferie précisément parce que quelqu'un n'est pas d'accord avec la décision et refuse de s'y tenir. Les sanctions surnaturelles sont souvent décisives. La maladie d'un enfant peut influencer quelqu'un jusqu'à lui faire accepter une décision que, pendant des mois, il a refusé d'honorer.

On insiste fortement à la chefferie pour que les problèmes soient réglés rapidement, pour qu'il ne traînent pas en longueur et ne requièrent pas plusieurs audiences, bien que ce soit souvent ce qui se passe. Il est bon de faire un serment-rituel *suàgà* pour sceller un accord, car l'on considère que cela empêche les sorciers d'attaquer l'une des parties concernées. L'on craint que les sorciers n'utilisent une dispute connue de tous pour dissimuler leur intervention. Si l'une des parties tombe malade à la suite d'un différend public resté sans solution, on soupçonnera immédiatement l'autre partie d'en être la cause.

Le Chef est à la disposition de tous, et il est tenu au courant d'à peu près tout ce qui se passe dans le village. Les Mambila entrent dans la cour intérieure pour lui parler s'il n'est pas dans le *Jolori* (bâtiment public de la Chefferie). Il joue le rôle d'arbitre dans bien des cas qui n'arrivent jamais au niveau de l'audience officielle. Une des parties vient lui expliquer le problème, et (dans les jours qui suivent) il va en discuter avec l'autre partie. Il se peut qu'il les convoque toutes les deux et discute du problème avec elles jusqu'à ce qu'il soit réglé. Si cela se fait en présence de Notables, cela ressemble tout à fait à une audience. Il n'y a pas de séparation formelle entre l'arbitrage et l'audience officielle, qu'en général suivent ceux qui vivent dans le centre de Somié. Les gens qui vivent dans les hameaux périphériques ne viennent généralement à la chefferie que pour une audience, bien qu'il soit très probable que le Chef ait été par avance informé du différend. Les audiences officielles se distinguent par la présence de « Notables », et par la position des parties en conflit, qui sont assises de part et d'autre sur les marches qui mènent à la Chefferie. Si elles ne faisaient que discuter d'un problème avec le Chef, elles ne seraient pas assises là, et les

seraient pas nécessairement présents. Si une discussion entre les parties en conflit et le Chef s'échauffe, les « Notables » s'approchent, attirés par le bruit des voix, et l'arbitrage sera devenu audience. Le Chef agit de concert avec *B̄ Kuku B̄* (littéralement : les grands), qui sont les Notables du village. Ce sont des anciens, mais tous les vieillards du village ne sont pas classés parmi les Notables. Lorsque j'ai demandé à des gens de dresser la liste des Notables, on m'a donné des listes qui correspondaient presque exactement les unes aux autres.

Les Notables sont recrutés selon des critères qui combinent l'âge et le choix de l'individu par lui-même et par ses pairs. Le recrutement nécessite que l'on investisse un temps considérable, car pour être admis parmi les Notables, il faut être prêt à perdre un jour de travail dans les champs, même à l'époque où il y a le plus de travail, pour discuter un cas urgent. Certains hommes ne sont pas prêts à le faire car, à part la bière, il n'y a aucun avantage financier à être compté parmi les Notables. Inversement, la richesse n'est pas un critère important dans le recrutement des Notables.

En l'absence du Chef, les Notables peuvent entendre les causes (et dans un cas dont j'ai été témoin, ils ont organisé un serment-rituel *suàgà*). Pour des différends mineurs entre individus, le Chef peut déléguer un seul Notable pour régler l'affaire ; celle-ci ne parviendra alors au niveau de l'audience officielle à la chefferie que si la solution à laquelle sont arrivés le Notable et les parties en conflit n'a pas été acceptée et appliquée. Bien sûr, cela commence par des discussions avec le Chef, et donc avec son arbitrage.

Avant de considérer un cas particulier, il nous fait examiner brièvement le mariage en général.

Mariage et compensation matrimoniale

D'abord, le mariage a lieu lorsqu'une femme atteint 17 ou 18 ans, après quelques années de fiançailles pendant lesquelles elle reste chez ses parents ⁽³⁾. Son mari a entre 20 et 23 ans.

3. Si ses parents vivent dans une ville, elle peut continuer l'école secondaire. La première génération d'émigrants pousse activement leurs enfants à épouser d'autres Mambila. Il reste à voir dans quelle mesure ils y parviendront.

Les fiançailles et le mariage qui s'ensuit sont de consentement mutuel et les désirs des deux parties sont de toute première importance. Les fiançailles peuvent être rompues à l'instigation de l'une ou de l'autre partie. Les cadeaux que la famille du marié fait à celle de la mariée et qui scellent les fiançailles (paniers, sel et huile) ne sont pas rendus.

Historiquement, la compensation matrimoniale et les mariages d'échange coexistaient, les différents types de mariage donnant lieu, pour les enfants, à différentes sortes d'affiliation ⁽⁴⁾. Le mariage d'échange fut réprimé par les Britanniques (MEEK, 1936) ainsi que par les Français, à en juger par son absence au Cameroun où il existe pourtant des preuves généalogiques de son existence. Les sources ne le décrivent cependant pas comme une institution primordiale, ce que semblent en revanche suggérer les descriptions des Mambila nigériens.

Le mariage est viri-patrilocal, et n'aura souvent lieu que lorsque le mari aura construit une nouvelle maison à côté de celle de son père. Lorsque la mariée arrive dans sa nouvelle maison, les jeunes dansent une danse appelée *tadup*, et pendant trois jours elle est « exposée », couverte de padouk (*Baphia nitida* ou « acajou » en français de brousse), sur un grand tabouret sculpté et peint. Elle a honte, dit-on, à cause des implications sexuelles de son changement de résidence. Pour marquer son arrivée, le marié donne un poulet et une lance à son frère aîné. Puis il fait rôti le poulet à la broche sur un chemin près de sa maison.

Une fois que le couple est co-résident, le père de la mariée annonce au représentant du marié (en général un frère aîné) le montant de la compensation matrimoniale qu'il exige. Le dogme veut que cela ne soit pas négociable, une fois que le montant est établi, c'est au marié de le fournir. Cependant, il est reconnu que le représentant peut demander une réduction si les exigences du beau-père paraissent exorbitantes, et cela arrive dans les cas où le beau-père veut obtenir un paiement rapide.

Le divorce est répandu parmi les mariages récents, et la compensation matrimoniale peut être remboursée si le couple est resté sans enfant. L'absence d'enfant peut être invoquée comme cause de divorce par les deux parties. S'il y a eu des

4. Cf. Rehfish, 1972 et Percival, 1938.

enfants, aucune compensation matrimoniale n'est remboursée et le père garde les enfants – mais ceci est sujet à d'éventuelles variations selon les détails de la situation familiale.

Le mariage d'une divorcée ou d'une veuve est un événement beaucoup plus calme en ce qui concerne le rituel : à son arrivée, le poulet et la lance sont donnés à son frère. Le poulet est rôti à la broche près de sa maison comme à son premier mariage. Mais aucun autre rituel n'a lieu. La compensation matrimoniale devient alors un problème. Pour le remariage d'une veuve, aucune compensation matrimoniale n'est officiellement requise, mais il se peut qu'une certaine somme soit offerte à des membres de son ancienne belle-famille (en particulier au frère cadet de son mari, qui peut envisager ou est censé envisager de l'épouser léviratiquement) de façon qu'ils soient satisfaits du dénouement de l'affaire.

A la fin de 1985, 35 % des hommes mariés habitant dans le centre de Somié avaient fait des mariages polygéniques.

En cas de remariage, il est possible de transformer la séparation en divorce. Pour ce faire, l'ancien mari fait présent d'un poulet qui sera rôti et mangé par toutes les personnes présentes. Le nouveau mari pourra avoir à payer à l'ancien mari l'amende pour adultère fixée, en général, à 20 000 CFA, et à rembourser une partie de la compensation matrimoniale.

S'il n'y a eu aucun enfant né du premier mariage, le nouveau mari est censé rembourser la totalité de la compensation matrimoniale payée par l'ancien, et la valeur des cadeaux (par exemple : outils de cuisine, vêtements, etc.) fait parfois l'objet de différends. L'huile, les lances et les binettes ne sont pas remboursables, et n'entrent donc pas en ligne de compte dans le calcul du montant de la compensation matrimoniale. S'il y a des enfants, alors une partie seulement de la compensation matrimoniale est remboursée, et le père garde l'enfant. Si l'enfant est encore un bébé, la totalité de la compensation matrimoniale est remboursée, et le bébé est accueilli avec sa mère dans la nouvelle famille. S'il y a plusieurs enfants, aucune compensation matrimoniale ne sera alors remboursée. Les cas particuliers sont réglés par arbitrage, parfois devant le Chef, en accord avec ces principes généraux.

L'adultère en général

On enjoint véritablement aux femmes d'avouer un adultère, de crainte qu'il n'en résulte une maladie au sein de la famille. En fait, on leur enjoint d'avouer avec au moins autant d'énergie qu'on leur enjoint de ne pas commettre l'adultère lui-même ! En pratique elles ne passent aux aveux que lorsqu'une maladie se déclare et devient motif de divorce, ou pour rendre public un conflit entre époux. La cause est entendue à la Chefferie. La preuve de l'adultère est faite (généralement en l'absence de la femme), et le coupable est contraint de payer une amende. 20 000 CFA et quelques poulets étaient le montant habituel entre 1985 et 1988, au moment de mon séjour dans le village. Après le paiement, ou une fois que l'on s'est mis d'accord sur les modalités du paiement, le mari se réconcilie avec le coupable par le rite du *kulu suàgà*. Les deux hommes descendent dans la cour de la Chefferie et s'agenouillent face à l'est, pendant qu'un Notable frotte le *ndurugu suàgà* sur leurs paumes tendues. La femme adultère est parfois traitée séparément dans sa maison, mais dans ce cas le *ndurugu suàgà* n'est pas utilisé, mais un Notable la bénit d'un crachat. La réconciliation du mari avec sa femme (si elle se fait) se fait en privé et sans aucun écho public ou rituel. Le *ndurugu suàgà* est un bâton triangulaire (d'environ 40 cm de long, 10 cm de large tout au plus, et de moins d'un centimètre d'épaisseur). Il est d'origine kwanja, et chacun des deux Mambila qui en possède un a répondu, quand je l'ai interrogé, qu'il ne savait pas de quel bois son bâton était fait. Les bâtons s'achètent chez les Kwanja, les voisins des Mambila.

Dans ma recherche sur la religion traditionnelle, j'ai fait l'analyse d'un ensemble de transcriptions qui illustrent les différentes variétés de serment-rituel *suàgà*. J'ai aussi fait la transcription de deux longs enregistrements d'un cas d'adultère dont l'audience a eu lieu à la Chefferie, qui s'est terminé par le rite de *kulu suàgà*, qui marque, par la réconciliation du mari et de la femme adultère, la fin de l'affaire.

Dans les transcriptions on peut trouver des exemples de l'utilisation rhétorique de l'âge pour revendiquer, imposer et maintenir l'autorité. La stratégie particulière employée ici

consiste à effectuer un déplacement entre les Notables avec leur autorité et le *suàgà* avec son pouvoir.

Par exemple, on a le suivant :

[4]

242 *Nj ; Suàgà, c'est une chose vénérable*
Ce n'est pas quelque chose de nouveau qui est là
C'est vieux, vieux

Plus tard, la même bande :

296 *Nj ; Notre suàgà est une chose vénérable*
Ga ; c'est une chose vieille

Un cas d'adultère

Dans un cas instruit par le tribunal du chef, une femme qui était mariée depuis une année fut accusée d'avoir commis l'adultère avec deux jeunes gens du hameau Gumbe dans une maison du village de Somié. Tous deux nièrent les faits et l'un d'eux persista dans son déni, refusant même d'assister aux audiences. Elle ne fut jamais interrogée ouvertement à la chefferie, et en dépit de la liberté d'action qui m'était accordée, je n'ai pas pu lui demander explicitement si les accusations étaient fondées.

J'ai transcrit les enregistrements des deux principales audiences de l'affaire, la seconde se terminant par le rite du *kulu suàgà* qui réconcilie son mari avec l'un des accusés. La discussion portait essentiellement sur la question de savoir si le rite pouvait être accompli avant que le problème avec l'autre jeune homme ne soit réglé. Les deux jeunes venaient du hameau de Gumbe, dont le Chef, appelé le Papa de Somié, est l'un des deux « faiseurs de chefs », un homme très important. C'est lui qui est l'auteur des phrases citées plus haut.

Si l'on considère les relations d'autorité mises en jeu, le refus d'assister aux audiences revêt plus d'importance que les faits eux-mêmes. La stratégie des deux accusés peut être résumée de la façon suivante :

Le premier, qui a assisté aux audiences, et qui était prêt à payer l'amende, acceptait sa position dans la structure sociale existante, en même temps qu'il tentait sa chance pour obtenir, au

sein même de cette structure, un statut plus élevé. Ceci se comprend par son succès économique en tant que planteur de caféiers et peut être considéré comme une tentative pour être reconnu comme étant pleinement adulte.

L'autre accusé est son contemporain, planteur de caféiers lui aussi et marié. Il vit cependant avec son grand frère, ce qui fait qu'il est toujours mineur. Pourtant, ce qui semble poser le plus grand problème, c'est son refus d'accepter la juridiction du tribunal du Chef. En effet, un accusé ne peut pas persister dans son déni. La culpabilité est prescrite, et l'amende qui découle de cette culpabilité ne peut pas être évitée. En refusant de participer, le jeune insistait avant tout sur sa protestation d'innocence. Le Chef aurait pu retourner la situation en l'envoyant aux autorités civiles à Bankim, mais le Chef répugne à faire cela pour des affaires de tous les jours, car cela nuit à son autorité, à la fois aux yeux du village et aux yeux des autorités. Ces dernières sont particulièrement importantes, car les trois principaux chefs Mambila sont en compétition pour devenir « Chef de district », avec simultanément la charge d'une « cour traditionnelle » officiellement reconnue. Pourtant les actes du deuxième accusé n'étaient pas ceux d'un adulte responsable. La vie sociale du village fait qu'il est plus important de payer l'amende et d'accomplir le rituel du *kulu suàgà* que de mettre en avant le problème de la vérité des accusations. En refusant de participer, il mettait en danger la santé du mari de la femme et des parents de celui-ci, ainsi que celle de sa propre famille. Ses actes, bien que démontrant son indépendance et sa force de caractère, ne prouvaient pas, à l'instar de ceux du premier accusé, sa maturité. Et la reconnaissance de la maturité s'accompagne de la probabilité qu'on donnera crédit aux protestations d'innocence.

De plus, ainsi que je l'ai déjà dit, en refusant d'assister aux audiences et en refusant dans son déni, le deuxième accusé menaçait l'autorité du chef de hameau. D'où l'énergie de ce notable au moment des audiences à la Chefferie. Il fut indigné lorsque quelqu'un suggéra d'aller chercher le deuxième accusé, car ce n'était pas lui qui en avait eu l'idée. En conclusion, lorsque nous revenons aux extraits de l'affaire, nous constatons sans surprise que c'est le chef de hameau qui invoqua le vieux *suàgà*, comme moyen de subordonner un jeune désobéissant.

Bibliographie

- BOHANNAN, P., 1957. *Justice and Judgment among the Tiv*. London, Oxford University Press for the International African Institute.
- DILLON, R.G., 1979. « Limits to Ritual Resolution in Meta'Society ». *Paideuma* 25 : 35-40.
- FERNANDEZ, J.W., 1982. *Bwiti : An Ethnography of the religious imagination in Africa*. Princeton, Princeton UP.
- FORDE, D., 1939. « Government in Umor », *Africa* 12 : 129-162.
- MEEK, C.K., 1936. « Marriage by exchange in Nigeria : a disappearing institution », *Africa* 9 : 64-74.
- MOHAMMADOU, E., 1964. « L'histoire des Lamidats de Tchamba et Tibati », *Abbia* 6, 15-158.
- MOHAMMADOU, E., 1967. « Pour une Histoire du Cameroun Central : les Traditions historiques des Voute ou Baboute », *Abbia* 16, 59-127.
- MOHAMMADOU, E., 1971. *Traditions d'origine des Peuples du Centre et de l'Ouest du Cameroun : Bamiléké, Bamoun, Bamenda, Bansa, Tikar et Mboum*. Yaoundé : Centre Fédéral Linguistique et Culturel.
- MOHAMMADOU, E., 1978. *Fulbe Hooseere : les Royaumes Foulbe du Plateau de l'Adamaoua au XIX^e siècle*. Tokyo, ILCAA.
- MOHAMMADOU, E., 1981. « L'implantation des Peul dans l'Adamaoua (Approche chronologique) », in *Contribution de la recherche ethnologique à l'Histoire des civilisations du Cameroun* C. Tardits (ed.). Paris, CNRS.
- MOHAMMADOU, E., 1990. *Traditions historiques des peuples du Cameroun central*. Vol. 1 : « Mbéré, Mboum, Tikar ». Tokyo, ILCAA.
- MIDDLETON, J., 1960. *Lugbara Religion*. Oxford, Oxford University Press.
- WARNIER, J.-P., 1985. *Echanges, développement et hiérarchies dans le Bamenda pré-colonial (Cameroun)*. Studien zur Kulturkunde, 76, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag.
- ZEITLYN, D., 1987. « Mambila Divination ». *Cambridge Anthropology* 12 (1), 21-51.

- ZEITLYN, D., 1989. « Mambila Bibliography ». *The Nigerian Field* 54, 65-76.
- ZEITLYN, D., 1990a. *Mambila Traditional Religion. Sua in Somié*. PhD thesis. University of Cambridge.
- ZEITLYN, D., 1990b. *Sua in Somié. Mambila Traditional Religion*. Revised version of Cambridge PhD, Privately circulated.

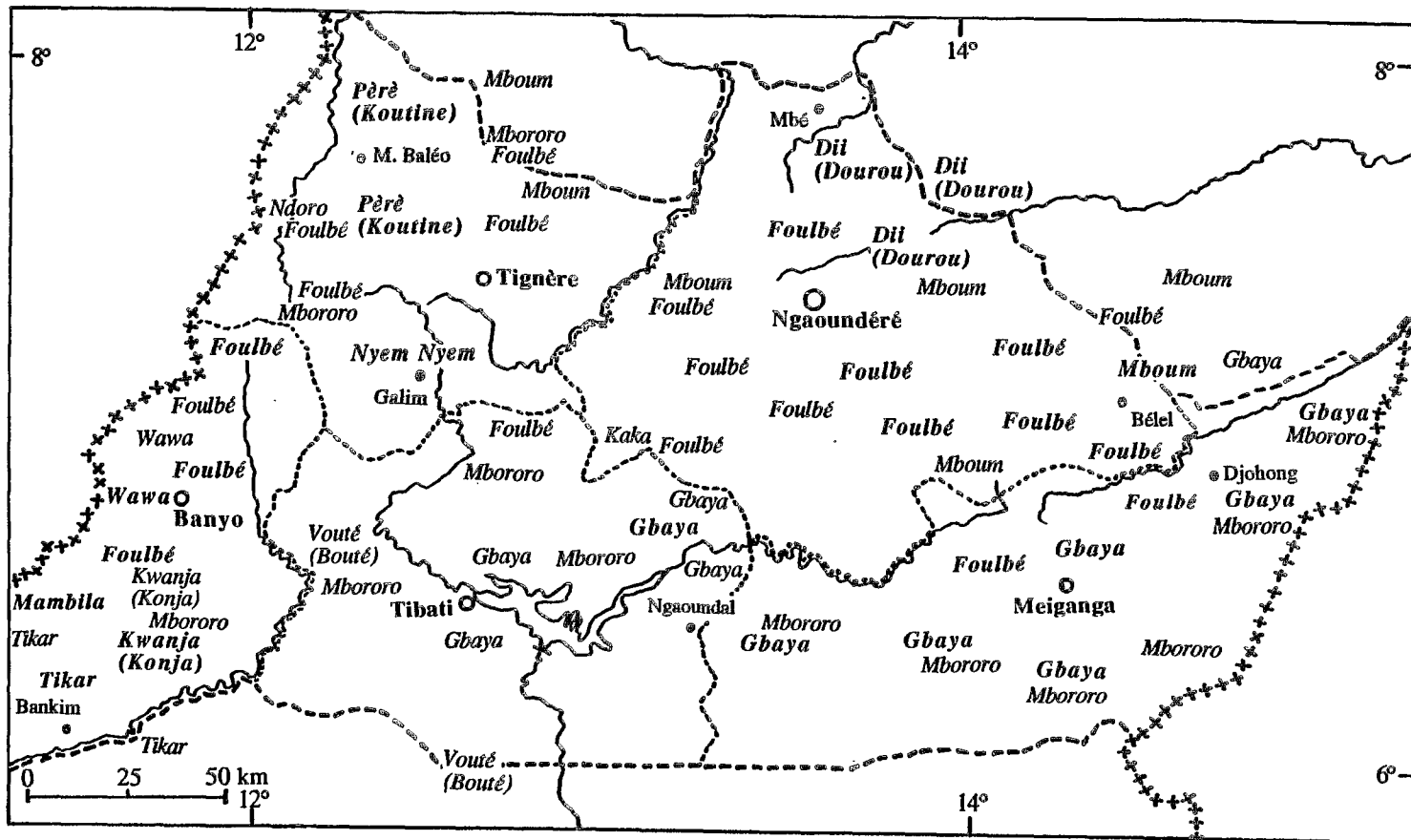


Fig. 3 : Localisation des populations de l'Adamaoua camerounais