



Le pouvoir de l'écriture bamum aux prises avec la colonisation : approche sémiotique et historique.

Valentin Moulin

► To cite this version:

Valentin Moulin. Le pouvoir de l'écriture bamum aux prises avec la colonisation : approche sémiotique et historique.. Linguistique. Université de Limoges, 2024. Français. ⟨NNT : 2024LIMO0125⟩. ⟨tel-05014727⟩

HAL Id: tel-05014727

<https://theses.hal.science/tel-05014727v1>

Submitted on 31 Mar 2025

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization



Université de Limoges

**ED 654 - Littératures, Sciences de l'Homme et de la Société (LSHS)
CeReS**

Thèse pour obtenir le grade de
Docteur de l'Université de Limoges
Science du Langage

Présentée et soutenue par
Valentin Moulin

Le 21 décembre 2024

**Le pouvoir de l'écriture bamum aux prises avec la colonisation :
approche historique et sémiotique**

Thèse dirigée par Isabelle Klock-Fontanille

JURY :

Président du jury

M. Mbondobari Sylvère, PR, LAM, Université de Bordeaux

Rapporteurs

Mme. Cardillo Monica, PR, CDMO, Nantes Université

M. Mbondobari Sylvère, PR, LAM, Université de Bordeaux

Examineurs

M. Testenoire Pierre-Yves, HTL, Sorbonne Université

M. Fontanille Jacques, PR émérite, CeReS, Université de Limoges



« Les livres ne sont pas faits pour être crus, mais pour être soumis à l'examen. Devant un livre, nous ne devons pas nous demander ce qu'il dit mais ce qu'il veut dire. »

Umberto Eco

À ma grand-mère qui n'a jamais compris ce que je faisais, mais qui en était pourtant fière. Je ne compte plus le nombre de fois où tu m'as téléphoné pour que j'explique ce que je faisais à tes copines. J'aurais aimé que tu puisses voir ce moment.

Remerciements

Arriver à cette étape de la thèse, après six ans de travail, je peux sans aucun doute dire qu'il n'existe pas d'exercice plus difficile que celui des remerciements. Car, en définitive, une thèse est autant un aboutissement personnel qu'un témoignage de la présence, du soutien et de la bienveillance de nombreuses personnes qui m'ont accompagné sur ce chemin. Après autant d'années, je ne peux compter le nombre de personnes que j'ai pu croiser et qui ont été associées, de près ou de loin, à cette recherche. Si je ne peux pas tous et toutes vous citer, je tiens ici à vous exprimer ma profonde reconnaissance.

Pour commencer, je remercie l'ensemble du jury qui a accepté de lire et examiner ce travail. C'est un immense honneur de pouvoir avoir vos avis, vos critiques et vos analyses. Et, si je me réfère à la date de soutenance, je ne peux rêver de meilleur cadeau de Noël.

Si cette thèse existe, c'est aussi grâce à une personne, ma directrice de thèse, Isabelle Klock-Fontanille. Qui aurait pensé, qu'à la suite d'un banal cours et d'une discussion autour d'un roi il y a maintenant si longtemps nous aurait amené ici. Même si le protocole voudrait que je te vouvoie, je pense que nous savons tous les deux que ça ne me ressemblerait pas. Je tiens à t'exprimer toute ma gratitude, toi qui as été bien plus qu'une simple directrice de thèse pour moi. Au fil des années, nos échanges, tes conseils avisés et ton soutien inconditionnel m'ont non seulement guidé dans cette aventure académique, mais aussi dans bien des moments plus personnels. Travailler avec toi a été un honneur et m'a non seulement permis d'avancer dans ma recherche, mais m'a également offert l'amitié et le soutien d'une personne que je respecte profondément. Merci pour tout ce que tu m'as apporté et je pense que je n'oublierai pas ce fameux séjour au Gabon.

À mes amis les plus chers, qui ont été là à chaque instant de cette aventure, je vous remercie du fond du cœur. Vous avez été bien plus que des soutiens : vous avez été ma force, mes éclats de rire, mes moments de répit quand le chemin se faisait plus rude. Vos encouragements, vos conseils ou vos distractions bienvenues, m'ont permis de garder le cap,

même dans les moments de doute. Cette thèse, c'est un peu la vôtre aussi, car sans votre présence et votre amitié indéfectible, elle n'aurait pas la même saveur. Merci pour votre patience, pour toutes les fois où vous avez écouté mes blagues pas drôles, mes hésitations et mes histoires, et pour être toujours là, comme les piliers d'une amitié qui m'est précieuse au-delà des mots. Alexandre, Camille, Marion, Kamrane, Farès, Justine. Nous avons grandi ensemble depuis les bancs de la fac. Entre mariage, naissance (dédicace à notre Nana d'amour et Thaïs, bien sûr), surprise et moments volés à droite ou à gauche. Merci, vous occuperez à jamais une place spéciale dans mon cœur. A mes Marie's, le temps ne nous éloignera jamais.

Mais il y a une chose que je n'imaginais pas en entrant en thèse : les rencontres que j'allais faire. Que ce soient les collègues professeurs, doctorants, je ne peux tous vous citer, mais merci d'avoir été là. Je m'arrête plus longuement sur toi Valéria que je remercie d'être toi et tous ces moments échangés ensemble. Je sais que ce n'est que le début de notre aventure ! Vincent, merci pour tout. A mes piou-pious, Clovis, Louanne, Owen, Julien, Justine, Anaïs, Pauline et ceux que j'oublie très certainement, nous avons dans un sens commencé et fini ensemble cette aventure. Soyez fiers de vous, car moi, je le suis. Ça a été un immense plaisir de vous accompagner. Et une mention particulière à mes anciens collègues de l'AVRUL. Benjamin, Julie, Pascal, Alexis, Gaëlle, Taissir, Ahmed, Sylvie, Laure, Youssef, merci d'avoir été là à un moment important de ma vie. Claire, Geoffrey, Christophe, Benoît, Laurent, Adrien, Clément, c'est vous qui me supportez aujourd'hui, pas de chance... Même si ces remerciements sont déjà beaucoup trop longs, je tenais à faire part d'une aventure qui a changé ma vie : les JEDI. Être un doctorant, ce n'est pas rester dans son coin et j'ai eu la chance de pouvoir faire partie du groupe à l'origine de la création d'un évènement rassemblant les doctorants de toutes les disciplines. Les JEDI, Journées d'Echanges des Doctorants autour de l'Interdisciplinarité. Les rencontres entre doctorants de différentes disciplines sont primordiales, et merci ADP Lim d'avoir été là. Kenza, Clarisse, Milène, je pense à vous. Mais mes pensées vont également vers notre génération, Cédric, Léa, Julie, Stecy, Arthur. Un

immense plaisir d'avoir été à vos côtés. Et je ne peux que citer à part Dylan Châtelain. Une de ces rencontres qui vous bouleverse et qui change votre vie. Alors merci d'être là. Nos soirées jeux, mes chutes improbables, les conneries que tu me fais encore faire. Mes blagues qui t'insupportent, mais qui arrivent de temps en temps à t'arracher un sourire. Et je n'ai pas oublié les remerciements de ta thèse, alors je te réponds ici : parce qu'il n'y a pas de Bélufilles ! Dans cette thèse, tu as été là à tous les moments, surtout les pires. Je n'oublierai jamais ce que toi et Camille avez fait pour moi. Simon, Elise, Arthur, on en fait une belle bande d'idiots, mais je suis ravi de vous avoir rencontré. Quentin, une dédicace spéciale pour toi et ton sens du timing ! Je termine cette partie sur vous deux, Aurélien et Kenza. Nos rituels, souvenirs me sont précieux. Vous savez combien je tiens à vous et ce que vous représentez pour moi, ne changez pas.

Je terminerai ces interminables remerciements avec une pensée pour ma famille qui ne lira très probablement jamais ces lignes. Et mes derniers mots vont à toi, Justine. Je n'aurais pas assez de place ici pour dire tout ce que j'ai à dire. Et je n'en ai pas envie car ceci nous appartient. Je conclus seulement avec un mot qui représente tout : *Always*.

Droits d'auteurs

Cette création est mise à disposition selon le Contrat :

« **Attribution-Pas d'Utilisation Commerciale-Pas de modification 3.0 France** »

disponible en ligne : <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/fr/>



Table des matières

Remerciements	5
Droits d'auteurs	8
Table des matières	9
Table des illustrations	11
Table des tableaux	12
Introduction	13
Chapitre I. Le royaume bamum et Ibrahim Njoya : quand l'écrit prend racine dans sa société.....	32
I.1. Faire l'histoire.....	32
I.1.1. Première approche, la nature du fait historique.	32
I.1.2. Faire de l'histoire : une méthode historique ?	40
I.1.3. Faire de l'histoire au prisme de la colonisation	48
I.1.4. Faire de l'histoire : les sources au prisme du particularisme africain	78
I.2. Le royaume bamum : histoire d'une chefferie précoloniale.....	92
I.2.1. L'origine du royaume	92
I.2.2. La naissance du royaume bamum.....	94
I.2.3. La succession de Nchare : les souverains obscurs.....	103
I.2.4. La transformation du royaume bamum : le règne de Mbuembue	105
I.2.5. De l'usurpation au retour en grâce de la dynastie de Nchare	111
I.2.6. Avant Njoya : la question de la datation.....	114
I.3. Njoya : roi au cœur de la colonisation	121
I.3.1. Un début de règne incertain	121
I.3.2. De la grandeur à la décadence.....	124
Chapitre II. Ce que Njoya a écrit	131
II.1. Approche théorique.....	131
II.1.1. Approche préliminaire : de la Rose à la rose	131
II.1.2. De la sémiotique à l'écriture	141
II.2. Qu'est-ce que l'écriture ?	153
II.2.1. Critique des approches traditionnelles de l'écriture	153
II.2.2. L'écriture et la transformation de la pensée	167
II.2.3. L'écriture comme instrument de pouvoir et d'asservissement.....	176
II.2.4. Ecrire en Afrique.....	185
II.3. L'écriture bamum	197
II.3.1. Emergence d'une écriture : du rêve à la concrétisation.....	197
II.3.2. Des prémices à la fin de l'écriture	206
II.4. Analyse de deux syllabaires.....	225
II.4.1. Quel prérequis linguistique ?	225
II.4.2. Le <i>lerewa</i> : quand l'écriture asservie.....	230
II.4.3. Le <i>a ka u ku</i> : symbole d'une transformation réussie	339
Chapitre III. Ce que Njoya nous a transmis	358

III.1. La personnalité de Njoya : du souverain à l'homme, de l'homme au monarque.	358
III.1.1. Se convertir, un « médicament de guerre » nécessaire pour régner ?	358
III.1.2. Ibrahim Njoya : un homme sous le regard de différentes perceptions	378
III.1.3. De l'art de la déformation chez Njoya	391
III.2. De l'écriture bamum à l'écriture krakoane : continuités théoriques et enjeux de pouvoir	403
III.2.1. Propos préliminaire	403
III.2.2. L'identité éclatée des mutants : une absence de cohésion.	408
III.2.3. L'univers des X-Men réinventé : la transformation de Krakoa et son impact sur les lecteurs	416
Conclusion	431
Références bibliographiques	440
Annexe 1. Carte des Grassfields représentant le royaume bamum	458
Annexe 2. Carte du royaume réalisée par Ibrahim Njoya	459
Annexe 3. Le Petit Parisien, 3 décembre 1933, « Mort de l'ex-sultan Njoya »	460
Annexe 4. Acte général de la conférence de Berlin	461
Annexe 5. Ibrahim Njoya	465
Annexe 6. Communication autour du Mandombe	467
Annexe 7. Exemple de découverte du Krakoa	469

Table des illustrations

Figure 1 : Première table de signe de l'écriture bamum : le Lerewa.....	204.
Figure 2 – Erreur de copie dans le lerewa.....	205
Figure 3 – La deuxième table de signe : le Mbima.....	207
Figure 4 – La troisième table de signe : le nyi nyi nja mfw.....	208
Figure 5 – Lettre rapportée par Dugast et Jeffreys.....	210
Figure 6 – La cinquième table de signe : rii nyi mfw men.....	213
Figure 7 – Alphabet syllabo-phonétique : le a ka u ku.....	215
Figure 8 – Variation du a ka u ku : le a ka u ku mfemfe.....	216
Figure 9 – Variation du a ka u ku : le a ka u ku mi ntwnb.....	217
Figure 10 – Le Lerewa annoté.....	227
Figure 11 – Système du Tengwar.....	402
Figure 12 – Découverte du Krakoan.....	413
Figure 13 – Introduction de la culture krakoane.....	417
Figure 14 – Présentation de l'écriture.....	418
Figure 15– Discours de Magneto.....	419
Figure 16 – Alphabet Krakoan.....	422
Figure 17 – Quatrième de couverture.....	424

Table des tableaux

Tableau 1 : Datation des règnes des souverains bamums selon Njoya	111
Tableau 2 : Datation des règnes des souverains bamums proposée par Valentin Moulin...	115
Tableau 3 : Exemple sur l'arbitraire du signe.....	141
Tableau 4 : La triade de Peirce : representamen, objet et interprétant.....	144
Tableau 5 : Syllabaire Vaï, encodé depuis Unicode 5.1.....	186
Tableau 6 – Première approche du lerewa.....	236
Tableau 7 – Récapitulatif de notre analyse du Lerewa : du signifié au signifiant.....	331
Tableau 8 – Utilisation du Toukouen.....	340
Tableau 9 – Exemple des pronoms voisés.....	340
Tableau 10 – Utilisation du Toukouentis.....	341
Tableau 11 : Analyse du a ka u ku.....	343

Introduction

« Il est beau d'écrire parce que cela réunit les deux joies : parler tout seul et parler à une foule »¹. A travers son journal intime, Cesare Pavese, dans une œuvre posthume après son suicide en 1950, s'appuie sur une certitude : vivre, c'est écrire. Ce qui retient ici notre attention, c'est la manière dont il découpe les joies d'écrire « parler tout seul » et « parler à une foule ». D'emblée, la question de l'importance de l'écriture se pose. Qu'est-elle ? Un système de communication symbolique qui permet de représenter des idées, des sons, des mots et des concepts au moyen de symboles graphiques ou de caractères ? Certes, elle est utilisée pour enregistrer et transmettre des informations, des pensées, des connaissances et des histoires à travers le temps et l'espace, transcendant le principe de l'oral, par définition éphémère. Mais l'écriture est universelle, et revêt différentes formes à travers les cultures et les langues. Les systèmes d'écriture peuvent être fondés sur des alphabets, des syllabaires, des logogrammes ou des caractères pictographiques et idéographiques. Chaque système d'écriture a ses propres règles et conventions pour représenter les sons et les significations. Mais est-ce suffisant pour définir ce qu'est l'écriture ? Alors que, comme nous le verrons, elle joue un rôle central dans la préservation de la mémoire culturelle et historique, permettant aux idées et aux connaissances de traverser les générations, elle est utilisée dans une variété de domaines, tels que la littérature, la science, le droit, l'administration et la communication quotidienne. Outre sa fonction pratique, l'écriture peut également avoir une dimension artistique, exprimant la créativité et le style d'un écrivain. Elle peut être utilisée pour raconter des histoires, transmettre des émotions, persuader, informer ou divertir. L'écriture est un outil polyvalent qui façonne la manière dont nous communiquons, apprenons et partageons nos idées avec le monde. Mais il serait faux de seulement s'arrêter à ces éléments. L'écriture n'est pas simplement un moyen de transcription, mais une fenêtre ouverte sur les pensées, les croyances et les aspirations d'une société. Pour reprendre Jean-Marie Klinkenberg, l'écriture

¹ PAVESE Cesare, *Le métier de vivre*, Paris, Gallimard, 2014, p.371

connait un grand nombre de définitions² sur lesquelles nous reviendrons plus en détail. Mais dans un premier temps, nous partons du principe qu'elle transcende les limites de la parole, préservant et perpétuant les récits et les savoirs à travers les générations. Témoin privilégié de l'histoire, notamment, l'écriture garde les empreintes des événements, des luttes et des victoires. Sa puissance réside dans sa capacité à lier le passé au présent, à transcender le temps et à donner une voix aux sans-voix. Ecrire, c'est quelque chose que l'on fait seul, pour revenir à la vision de Pavese sur son métier, mais surtout, c'est quelque chose que l'on fait seul à destination de quelqu'un. Par ce biais, ce système de communication qu'est l'écriture se résume avec un parallèle entre le destinataire, qui détient la convention du code que représente l'écriture à travers le signifiant et le signifié, et le destinataire. Ce qui nous renvoie directement à la sémiotique qui est, entre autres, l'étude des signes, de leurs significations et de leur production. Nous nous intéressons ici plus spécifiquement à la sémiotique de l'écriture qui est une branche de la sémiotique qui se concentre sur l'analyse et la compréhension des aspects sémiotiques de l'écriture en tant que système de signes. Si nous concentrerons une partie sur ce qu'elle représente et sa méthodologie, il faut ici noter qu'elle se penche sur les éléments spécifiques qui composent les textes écrits, en examinant comment les signes graphiques, les lettres, les mots, les phrases et la mise en page, par exemple, contribuent à la création de sens. Elle explore comment les choix stylistiques, la ponctuation, la disposition et d'autres caractéristiques visuelles des textes écrits influencent la façon dont ils sont interprétés. Mais elle s'intéresse également à l'écriture elle-même, sa fonction et ses différentes interactions avec ce qui l'entoure. Cette approche peut également tenir compte de la manière dont l'écriture s'inscrit dans des contextes culturels, historiques et sociaux plus larges, et comment elle véhicule des significations au-delà de la simple transmission d'informations.

² KLINKENBERG Jean-Marie, « Entre dépendance et autonomie. Pour une définition de l'écriture dans les sciences du langage et du sens », *Signata* [En ligne], n°9, 2018, <https://journals.openedition.org/signata/1780?lang=en> (consulté le 15 février 2019).

L'étude de ces différentes sciences du signe permet de mieux comprendre les mécanismes qui sous-tendent la production et la réception des signes visuels, ainsi que leur impact sur la société et la culture. Elle est particulièrement importante dans un monde où la communication visuelle est omniprésente, que ce soit dans les médias, la publicité, le design ou l'art. Le développement des sciences du signe a connu un parcours complexe, allant de la linguistique de Saussure à la sémiologie barthésienne, en passant par la sémiotique visuelle, cognitive et post-greimassienne ou encore la sémiologie graphique et typographique. Cette sémiotique orientée vers l'art explore la façon dont les signes sont utilisés dans les arts visuels, comme la peinture, la photographie, la sculpture ou l'architecture. L'écriture revêt finalement un sujet de recherche important dans la compréhension du signe et la façon dont les sociétés évoluent au travers de l'écriture comme l'explique en 2016 Isabelle Klock-Fontanille en préambule du dossier « Ecriture(s) » de la revue *Actes Sémiotiques* :

La recherche sur les écritures est restée longtemps inféodée à la linguistique, tout en étant le parent pauvre de cette discipline. Et c'est une conception représentative simplifiée, dans laquelle l'écriture s'est trouvée assujettie à la langue, qui a prévalu longtemps.³

Si le langage est présent dans toutes les sociétés humaines, l'écriture ne l'est que dans certaines d'entre elles. La langue parlée et l'écriture sont deux symboles importants de chaque société qui les possède, expliquant l'importance qui y est consacrée : en 1520, Cortès, après avoir conquis l'Empire aztèque, donne l'ordre d'incinérer l'ensemble des ouvrages locaux. Dans quel but ? Concentrons-nous sur Claude Lévi-Strauss et son ouvrage *Tristes Tropiques*. En août 1938, Claude Lévi-Strauss étudie les Indiens Nambikwara à Utiariti, près de la frontière bolivienne. Une épidémie d'infection oculaire affecte les Indiens et la mission scientifique dirigée par Lévi-Strauss. Ce dernier organise une dernière expédition dirigée par

³ KLOCK-FONTANILLE Isabelle, Présentation du dossier [en ligne], Limoges, *Actes Sémiotiques*, n°119, 2016, disponible sur <https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/5620&file=1/> (consulté le 15 novembre 2020).

le chef nambikwara avec qui il établit un contact. L'objectif est de rassembler différents sous-groupes nambikwara pour collecter des objets utiles à la mission ethnologique du chercheur et terminer la mission avec une cérémonie de remise de cadeaux.

En plus des tensions dues à l'épidémie et aux relations potentiellement conflictuelles entre les sous-groupes, l'autorité du chef est remise en question. Un rassemblement a lieu entre les membres de l'expédition, le groupe nambikwara dirigé par Júlio et les sous-groupes invités. L'échange de « cadeaux » débute : les Nambikwara offrent arcs, flèches, calebasses, Lévi-Strauss donne machettes et perles de verre. C'est ici que survient l'anecdote célèbre de la *Leçon d'écriture*⁴, que nous reproduisons ici dans sa totalité, tant elle est importante pour la suite de notre propos :

On se doute que les Nambikwara ne savent pas écrire ; mais ils ne dessinent pas davantage, à l'exception de quelques pointillés ou zigzags sur leurs calebasses. Comme chez les Caduveo, je distribuai pourtant des feuilles de papier et des crayons dont ils ne firent rien au début ; puis un jour je les vis tous occupés à tracer sur le papier des lignes horizontales ondulées. Que voulaient-ils donc faire ? Je dus me rendre à l'évidence : ils écrivaient ou, plus exactement, cherchaient à faire de leurs crayons le même usage que moi, le seul qu'ils pussent alors concevoir, car je n'avais pas encore essayé de les distraire par mes dessins. Pour la plupart, l'effort s'arrêtait là ; mais le chef de bande voyait plus loin. Seul, sans doute, il avait compris la fonction de l'écriture. Aussi m'a-t-il réclamé un bloc-notes et nous sommes pareillement équipés quand nous travaillons ensemble. Il ne me communique pas verbalement les informations que je lui demande, mais trace sur son papier des lignes sinueuses et me les présente, comme si je devais lire sa réponse. Lui-même est à moitié dupe de sa comédie ; chaque fois que sa main achève une ligne, il l'examine anxieusement comme si la signification devait en jaillir, et la même désillusion se peint sur son visage. Mais il n'en convient pas ; et il est tacitement entendu entre nous que son grimoire possède un sens que je feins de déchiffrer ; le

⁴ LÉVI-STRAUSS Claude, *Tristes Tropiques*, Paris, Pocket, 2002, p. 393.

commentaire verbal suit presque aussitôt et me dispense de réclamer les éclaircissements nécessaires.

Or, à peine avait-il rassemblé tout son monde qu'il tira d'une hotte un papier couvert de lignes tortillées qu'il fit semblant de lire et où il cherchait, avec une hésitation affectée, la liste des objets que je devais donner en retour des cadeaux offerts : À celui-ci, contre un arc et des flèches, un sabre d'abatis ! à tel autre, des perles ! pour ces colliers... Cette comédie se prolongea pendant deux heures. Qu'espérait-il ? Se tromper lui-même, peut-être ; mais plutôt étonner ses compagnons, les persuader que les marchandises passaient par son intermédiaire, qu'il avait obtenu l'alliance du blanc et qu'il participait à ses secrets. [...]

L'écriture avait donc fait son apparition chez les Nambikwara ; mais non point, comme on aurait pu l'imaginer, au terme d'un apprentissage laborieux. Son symbole avait été emprunté tandis que sa réalité demeurerait étrangère. Et cela, en vue d'une fin sociologique plutôt qu'intellectuelle. Il ne s'agissait pas de connaître, de retenir ou de comprendre, mais d'accroître le prestige et l'autorité d'un individu – ou d'une fonction – aux dépens d'autrui.⁵

Avant de poursuivre :

C'est une étrange chose que l'écriture. Il semblerait que son apparition n'eût pu manquer de déterminer des changements profonds dans les conditions d'existence de l'humanité ; et que ces transformations dussent être surtout de nature intellectuelle. La possession de l'écriture multiplie prodigieusement l'aptitude des hommes à préserver les connaissances. [...] Si l'on veut mettre en corrélation l'apparition de l'écriture avec certains traits caractéristiques de la civilisation, il faut chercher dans une autre direction. Le seul phénomène qui l'ait fidèlement accompagnée est la formation des cités et des

⁵ LÉVI-STRAUSS Claude, *op.cit*, p.397-398.

*empires, c'est-à-dire l'intégration dans un système politique d'un nombre considérable d'individus et leur hiérarchisation en castes et en classes. Telle est, en tout cas, l'évolution typique à laquelle on assiste, depuis l'Égypte jusqu'à la Chine, au moment où l'écriture fait son début : elle paraît favoriser l'exploitation des hommes avant leur illumination. Cette exploitation, qui permettait de rassembler des milliers de travailleurs pour les astreindre à des tâches exténuantes, rend mieux compte de la naissance de l'architecture que la relation directe envisagée tout à l'heure. Si mon hypothèse est exacte, il faut admettre que la fonction primaire de la communication écrite est de faciliter l'asservissement.*⁶

Cette anecdote tirée du passage de Lévi-Strauss au sein de cette tribu met en évidence une hypothèse centrale dans ce présent travail : « la fonction primaire de la communication écrite est de faciliter l'asservissement ». Pour lui, l'écriture a été développée pour des raisons pratiques telles que la tenue de comptes, l'administration, ou encore la conservation de textes religieux, il soutient donc que l'écriture a été utilisée pour asservir les populations, car elle permet de contrôler et de réguler les flux d'information et les relations sociales. En effet, selon Lévi-Strauss, l'écriture est un moyen de capturer les idées, les pensées et les expériences des individus et de les représenter de manière abstraite. Elle permet ainsi de les soustraire à la mémoire collective et de les contrôler, en les figeant dans des symboles codifiés. Au-delà de l'asservissement reconnu par Lévi-Strauss, même l'historien Marc Bloch reconnaît son importance, à quel point elle est vitale. Il loue l'historien qui fait avancer l'histoire en fouillant de plus en plus dans les bibliothèques, les archives, et regrette le manque de documents qui provoque des lacunes de notre histoire⁷. L'écriture devient alors un outil de domination, utilisé par les élites pour maintenir leur pouvoir en empêchant les populations de transmettre librement leur culture, leur histoire et leur savoir-faire : ici, le choix de Cortès se comprend, au même titre que les autodafés nazis. Surtout, l'écriture est souvent associée à la civilisation et

⁶ LÉVI-STRAUSS Claude, *op.cit*, p.399-401.

⁷ BLOCH Marc, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Cahier des annales, Paris, Armand Colin, n°3, 1949, p.37.

à la supériorité culturelle, ce qui peut conduire à une forme de mépris ou de dévalorisation des cultures orales. L'écriture peut ainsi servir de justification pour l'assimilation, la domination et la colonisation de peuples considérés comme « primitifs » ou « barbares ». Pour terminer, Lévi-Strauss souligne les enjeux de pouvoir et de domination liés à l'écriture : elle est associée de façon permanente et dès leur origine aux sociétés fondées sur l'exploitation de l'homme par l'homme. Elle sert l'autorité des maîtres et des savants, comme l'exprime lui-même l'anthropologue⁸. Il est largement accepté que l'émergence de l'écriture est liée à la naissance de petits États centralisés. De plus, son utilisation et sa persistance sont généralement observées dans des sociétés fortement hiérarchisées : l'écriture est indéniablement liée à diverses instances de pouvoir au sein des sociétés humaines. Et, précision importante, il serait faux de s'en tenir à l'aspect purement politique de l'écriture : il ne faut pas nier l'aspect économique et religieux. Il s'agit d'une réponse spécifique à une série de problèmes techniques dans des sociétés hiérarchisées. De là, notre étude présente tout son sens : étudier l'évolution d'une société en tant que réponse spécifique dans un environnement tiraillé par différents pouvoirs.

Pour expliquer notre propos, il nous faut rappeler qu'en sémiotique de l'écriture, un continent en particulier attire notre attention : l'Afrique. Un continent qui connaît un XIX^{ème} siècle sous le prisme de la colonisation. Comme nous l'expliquerons en détail en analysant les discours de Jules Ferry, les Africains sont considérés comme inférieurs aux Européens⁹. Surtout, on part du principe qu'il n'y a pas d'histoire africaine puisqu'il n'y a aucun écrit africain, rappelant le caractère immuable de ce dernier comme le précise lui-même Amadou Hampâté Bâ lorsqu'il devient membre du conseil exécutif de l'UNESCO entre 1962 et 1970. D'origine peule, cet écrivain et ethnologue malien s'intéresse à la tradition orale africaine. Retenons une phrase qu'il prononce lors du débat concernant la construction du barrage d'Assouan en 1962 : « En

⁸ LÉVI-STRAUSS Claude, dans CHARBONNIER Georges, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris, Plon et Julliard, 1961, p.32-33.

⁹ Séance de l'Assemblée Nationale du 28 juillet 1885, disponible en ligne sur : <https://www2.assemblee-nationale.fr/decouvrir-l-assemblee/histoire/grands-discours-parlementaires/jules-ferry-28-juillet-1885>

Afrique, quand un vieillard traditionaliste meurt, c'est une bibliothèque inexploitée qui brûle ». Une phrase qui est adoptée comme une vérité. Il s'agit aussi d'un appel qui vise à sauver un patrimoine incarné par la tradition orale. Avec la disparition d'anciens, on peut donc considérer qu'une partie des savoirs disparaît également, faute de transmission. Amadou Hampâté Bâ milite donc pour la conservation du patrimoine africain :

*Il disait à la tribune de l'UNESCO en 1960 : « Puisque nous avons admis que l'humanité de chaque peuple est le patrimoine de toute l'humanité, si les traditions africaines ne sont recueillies à temps et couchées sur le papier, elles manqueront un jour dans les archives universelles de l'humanité. ».*¹⁰

Une sauvegarde qu'Amadou Hampâté Bâ prend à cœur puisque jusqu'à sa mort en 1991, il collecte et consigne par écrit la tradition orale. Mais peut-on vraiment considérer que l'ethnologue est le premier à écrire la tradition orale ? Surtout, l'Afrique est-elle réellement une terre sans écriture ? Non. Si Amadou Hampâté Bâ a raison d'affirmer que l'Afrique connaît une tradition surtout orale, il est faux d'affirmer qu'aucun écrit ne consigne cette dernière. En effet, dans la deuxième moitié du XX^{ème} siècle, en parallèle des discours de l'ethnologue, des chercheurs découvrent et redécouvrent des écritures africaines comme le Vaï créé par Bukele au Libéria dans les années 1830, le N'ko de Souleymane Kanté dans les années 1940 ou encore le nsibidi datant probablement du XV^{ème} siècle. On découvre alors qu'hormis l'écriture arabe qui est utilisée dans les pays musulmans, comme en Afrique du Nord, il existe d'autres écritures et manuscrits. C'est notamment le cas au Cameroun actuel avec un peuple : les Bamums¹¹. Le nom de ce peuple est dû à la déformation de la formulation *Pa mum*¹² : le

¹⁰ Cité par THERY Benoît, *Le management interculturel en Afrique*, Caen, EMS Editions, 2020, p.31.

¹¹ Précisons tout de suite qu'il ne s'agit pas de l'unique nomenclature possible : on trouve également majoritairement la notation Bamoum ou Bamoun en Français. Nous préférons utiliser le terme Bamum, notamment utilisé en allemand, afin de rester au plus proche de l'étymologie du terme, mais il ne s'agit donc pas d'une erreur lorsque, dans certains titres d'ouvrages, les autres versions sont utilisées.

¹² Précisons ici qu'il s'agit d'une proposition de notre part et non d'une définition officielle. Cette proposition part de l'existence du terme « Pa » pour désigner le mot peuple et que de coutume, les termes *mum*, *mom* ou *moun* sont régulièrement utilisés dans la culture bamum. Citons ici par exemple l'écriture que l'on retrouve également sous le nom Shu-mom

peuple s'appelle en réalité *mum* et le mot *Pa* est utilisé en langue *mum* pour désigner le mot « peuple ». *Pa mum* signifie donc « peuple mum », mais est traduit par Bamum par les premiers colons allemands. Situé dans l'actuelle région de l'Ouest autour de Foumban, la capitale et aujourd'hui préfecture, l'ancien royaume s'étend sur près de 8 000 km², entre le fleuve Mbam à l'Est et le fleuve Noun à l'Ouest. Il est entouré des Bamiléké à l'Ouest, des Tikar à l'Est et des Peuls¹³ au Nord¹⁴.

Un peuple étudié au XX^{ème} siècle avec notamment Claude Tardits et son œuvre *Le Royaume Bamoun*¹⁵, Idelette Dugast en collaboration avec Mervyn David Waldegrave Jeffreys avec leur ouvrage *L'écriture des Bamums : sa naissance, son évolution, sa valeur phonétique, son utilisation*¹⁶ et Alexandra Loumpet-Galitzine qui regroupe les informations récoltées par les missions évangéliques présentes en pays bamum au début du XX^{ème} siècle dans le recueil *Njoya et le royaume bamoun : Les archives de la société des missions évangéliques de Paris, 1917-1937*¹⁷. Le royaume bamum prend ses origines vraisemblablement au XVI^{ème} siècle et est démantelé, puis incorporé par les Français dans le Cameroun français en 1924. L'écriture bamum apparaît sous le règne du roi Ibrahim Njoya, entre les années 1880 et 1933. Un monarque qui cristallise l'attention des colonisateurs, qui modernise son royaume sur les plans culturel, économique ou encore militaire, réussissant un temps à garder son pouvoir intact dans la colonisation. Il met en place une bureaucratie d'État moderne, part en expédition pour établir la carte de son royaume¹⁸, voit l'arrivée de l'Islam et du Christianisme, introduit la cavalerie dans l'armée, révolutionne l'agriculture avec l'arrivée de plantes européennes... Le roi Njoya est la preuve évidente qu'il n'y a pas besoin de côtoyer l'école occidentale pour être un savant. Car savant, il l'est, tout comme il est linguiste de par la création de son écriture. Il est créateur d'une religion qui synthétise l'Islam et le christianisme dans une volonté de

¹³ On les trouve également mentionnés sous le nom de Foulbe, Fulbe ou Peuhl.

¹⁴ Une carte du royaume est présente dans l'annexe 1.

¹⁵ TARDITS Claude, *Le Royaume Bamoun*, Paris Armand Colin, 1980, 1078 p.

¹⁶ DUGAST Idelette et JEFFREYS Mervyn D.W., *L'écriture des Bamums : sa naissance, son évolution, sa valeur phonétique*, Paris, Editions L.C.L., 1950, 109 p.

¹⁷ LOUMPET-GALITZINE Alexandra, *Njoya et le royaume Bamoun : Les archives de la société des missions évangéliques de Paris, 1917-1937*, Paris, Karthala, 2006, 580 p.

¹⁸ Présente dans l'annexe 2.

tolérance. Il est tour à tour cartographe, thérapeute, psychiatre, architecte, formateur selon ses motivations et ses ouvrages. Souverain éclairé¹⁹ qui modernise son royaume, une de ses principales occupations reste la construction d'une écriture : Njoya voit en celle arabe qu'il connaît un atout de puissance indéniable. Mais ne souhaitant pas simplement imiter, il lui vient alors l'idée de créer sa propre écriture capable de consigner les paroles et de transcrire le langage bamum. Chose faite entre 1896 et 1918 où, aidé de serviteurs²⁰ comme Mama, il crée un système graphique et le travaille afin d'obtenir un alphabet syllabo-phonétique facile à utiliser et à apprendre, composé de quatre-vingts signes. L'objectif est de le rendre accessible à tous, d'où la création d'une école au palais de Foumban puis dans l'ensemble du royaume. Njoya profite surtout de l'écriture pour consigner les traditions orales : comme Amadou Hampâté Bâ plus tard, il voit l'intérêt de conserver une trace de l'histoire. Sous sa direction, il fait écrire un ouvrage aujourd'hui au Pitt-Rivers museum à Oxford : *Histoire et coutumes des Bamums*. Une œuvre traduite en 1952 par le pasteur Henri Martin et qui est une source fondamentale dans l'étude des traditions bamum. L'intérêt de cet alphabet réside dans sa construction même : en quelques années, Njoya passe d'un système d'écriture idéographique à un système d'écriture syllabo-phonétique. Une représentation graphique qui correspond dans notre cas à des pictogrammes, c'est-à-dire des dessins, des signes, représentant le mot – par exemple une tête de singe pour transcrire le singe – ou à des idéogrammes, des dessins, des signes qui transcrivent une idée. Des représentations graphiques qui, pour autant, ne traduisent pas la langue orale. Chose qui change avec le système syllabique : il faut voir ici

¹⁹ Le choix du terme « souverain éclairé » pour désigner Njoya ne vise pas à lui imposer un cadre eurocentrique, mais à reconnaître une rationalité et une innovation comparables à celles du despotisme éclairé européen, tout en les ancrant dans le contexte bamoun. Comme le souligne Achille Mbembe dans son *On the postcolony, op. citem*, les catégories universelles peuvent être réappropriées pour penser les réalités africaines sans les subordonner. Ici, ce terme met en dialogue les histoires globales, subvertit son origine coloniale en valorisant l'agency de Njoya face à l'impérialisme, et affirme la portée de son écriture comme acte de progrès culturel. Un choix également motivé par le fait que Njoya est régulièrement nommé de cette façon, avec par exemple Mark Delancey qui parle de « souverain éclairé musulman » lorsqu'il étudie son palais dans DELANCEY Mark, *Conquest and construction : palace architecture in northern Cameroon*, Boston, Brill, 2016.

²⁰ Le terme de serviteur ne sera pas ici employé péjorativement, il s'agit de vassaux du roi qui travaillent pour lui au palais. Il existe néanmoins une différence entre ceux appelés grands serviteurs et les autres. La servitude est liée, quant à elle, aux esclaves.

l'importance de la phonologie que Njoya découvre peut-être instinctivement. Il découvre la syllabe, traduisant un son : un mot n'est pas une entité unique, mais peut être décomposé en plusieurs syllabes. C'est ce qui permet à Njoya de passer de la pictographie au syllabisme et d'obtenir un alphabet de signes pouvant traduire une infinité de mots. Une infinité qui est aidée par le phonème qui permet d'éviter les homonymies : dans la langue africaine qui est la sienne, le ton est important et le phonème permet de différencier les sons différents dans chaque langue. Par exemple, c'est ce qui nous permet de différencier « cote » de « côte ».

Si Njoya en profite pour mettre par écrit les traditions orales, pour dessiner les cartes ou encore écrire des traités médicaux et botaniques, il est intéressant d'étudier l'utilisation de l'écriture par le roi : s'il conserve l'histoire du royaume dans son ouvrage, une des premières parties qu'il fait écrire le concerne. En effet, comme nous le verrons en détail, dans le règne de son prédécesseur, son père Nsangou, il apparaît plusieurs fois, jeune, avec des anecdotes sans grand intérêt : c'est une façon de se légitimer, de mettre par écrit qu'il est bien le fils de son père et qu'il mérite le trône. Chose que l'on comprend en observant le passé du royaume avec une seconde partie du XIX^{ème} emplies de troubles et d'usurpations. Subissant en plus une guerre civile au début de son règne, Njoya peut voir en l'écriture un moyen d'affirmer son pouvoir, rappelant l'hypothèse de Lévi-Strauss. L'écriture bamum, portée par l'histoire du royaume éponyme, se dresse en tant qu'élément de singularité culturelle au sein du continent africain. Cette écriture apparue ex-nihilo, dont l'usage est à la fois témoignage et énigme, est le reflet d'une société riche en traditions et en complexités soumise à de fortes influences : à la fois religieuses à travers l'Islam et le Christianisme et coloniale avec l'arrivée des Européens. Cependant, la genèse et l'évolution de cette écriture demeurent ancrées dans les ombres de l'histoire du royaume bamum, invitent à l'interroger au-delà des contours linguistiques. Cette thèse se propose d'explorer l'écriture bamum, et le pouvoir royal qu'elle exprime, et son interaction avec le colonialisme, économique, religieux et administratif, à travers une approche théorique et sémiotique.

Dans la perspective de cette recherche, il est essentiel de justifier d'emblée pourquoi la linguistique n'offre pas la clé d'accès privilégiée à cette étude. Comme le souligne André Martinet :

On apprend à parler avant d'apprendre à lire : la lecture vient doubler la parole, jamais l'inverse. L'étude de l'écriture représente une discipline distincte de la linguistique, encore que, pratiquement, une de ses annexes. Le linguiste fait donc par principe abstraction des faits de graphie.²¹

Cette distinction ouvre la voie à d'autres perspectives, notamment celles de la sémiotique, comme nous l'avons vu, et de l'histoire. En effet, face à l'écriture bamum, le questionnement s'élargit. Il ne s'agit pas seulement d'analyser des signes graphiques, mais d'interroger les mécanismes de la signification. L'écriture est plus qu'une simple graphie ; elle est l'articulation et l'inscription de la trace, en lien avec le pouvoir et l'histoire. C'est dans cette optique que s'inscrit notre recherche, cherchant à dévoiler les strates de signification qui se cachent derrière les signes graphiques et à comprendre comment l'écriture bamum s'est trouvée au cœur des rapports de pouvoir et de la domination coloniale. L'objectif n'est pas de revenir sur l'abstraction du signe mis en avant par Saussure, mais de travailler sur sa motivation. Pour aborder ces enjeux, nous explorerons plusieurs approches complémentaires. D'abord, nous mettrons en évidence l'importance de l'histoire, en suivant les traces de Marc Bloch et Jacques Le Goff notamment. Le premier s'appuie sur les découvertes contemporaines faites sur l'Égypte et l'Asie centrale, tandis que de notre côté, nous découvrons l'Afrique et son histoire riche.

L'histoire ne se limite pas à l'étude du passé, mais elle nous permet de comprendre le présent et ses enjeux. En considérant l'évolution de l'écriture bamum au fil du temps, nous pourrions saisir comment elle s'est enracinée dans le contexte politique et social du royaume, notamment lors du règne d'Ibrahim Njoya.

²¹ MARTINET André, *Éléments de linguistique générale*, Paris, Armand Colin, 1970, p. 8.

Néanmoins, la méthodologie historique seule ne suffit pas à décrypter toute la signification de l'écriture bamum. Dans notre cas, l'élément que nous pouvons mettre en avant, c'est l'étude de l'écriture du roi Njoya. La méthode historique nous permet de comprendre son évolution, comment elle est construite. Elle nous permet d'en extraire les symboles qui ont été sauvegardés. Mais, ce n'est qu'à l'aune d'une méthodologie nouvelle, la sémiotique, que nous pouvons aller plus loin. Les pictogrammes et idéogrammes du *Ierewa* (première table de signes) sont passés sous le prisme de l'œil du sémioticien afin de comprendre leur motivation, leur construction. Cette observation, expérimentation, est ensuite à jumeler avec la méthode historique afin d'avoir une compréhension globale de cette écriture, la comprendre, et comprendre la façon de penser d'Ibrahim Njoya. Illustrons cette approche à l'aide d'un exemple :



A première vue, nous constatons qu'il s'agit d'un signe. Une recherche dans des documents nous permet de conclure qu'il s'agit du mot signifiant « chien ». La méthode historique s'arrête là. Que dire de plus ? En analysant d'un point de vue sémiotique, c'est-à-dire en travaillant sur la construction des signes eux-mêmes et sur leur appartenance à un système de signes, on constate rapidement que dans l'ensemble de la table, il n'y a que peu de signes dits « pleins », c'est-à-dire avec un remplissage du signe en noir. Ce premier élément est à souligner. Njoya a tenu à ce que ce signe soit noir. De plus, on constate qu'au contraire de certains pictogrammes d'animaux, celui-ci n'est pas iconique, sans lien avec la représentation d'un chien. Le signifiant ne nous permet pas d'identifier le signifié. Cette première observation est alors à coupler avec la méthode historique. En étudiant les manuscrits bamums, et notamment l'ouvrage d'Ibrahim Njoya, on apprend que les chiens sont très peu présents dans le royaume. Quel intérêt alors de créer un signe pour le désigner ? Comme nous le verrons, Njoya est dans une position délicate, puisqu'il sort d'une guerre civile lorsqu'il devient roi. En revenant aux documents, on apprend que pour les princes, apporter au roi un chien noir est signe de

puissance. On comprend alors la motivation du signe. Sa création répond au besoin de prouver la légitimité du roi : on peut émettre l'hypothèse que Njoya invente ce signe afin de l'utiliser pour expliquer que lui-même, lorsqu'il était prince, a présenté un chien noir à son père le roi, prouvant que par sa vigueur qu'il est le plus à même de régner. Le signifié prend alors son sens : dans ce pictogramme, ce n'est pas la ressemblance avec le chien qui importe, mais sa couleur, noir, là pour mettre en avant la rareté et l'importance de l'animal. L'importance de lier méthode historique et sémiotique dans notre travail est réelle.

L'écriture est une *cosa mentale* comme l'entend Mandel²². L'écriture n'est pas qu'un simple reflet de l'histoire : elle est aussi un acteur influent dans les arènes du pouvoir. L'exemple que nous venons de donner illustre le besoin de cette méthodologie double. Cette nature de l'écriture, à la fois outil de préservation culturelle et instrument de pouvoir, éclaire les multiples facettes que nous devons explorer dans le contexte de l'écriture bamum et son interaction avec le colonialisme. Cette thèse s'attelle à dévoiler l'écriture bamum dans toute sa complexité, en révélant les interactions entre les aspects religieux, culturels et politiques. En examinant son évolution, ses choix de signes et son rôle dans la préservation des traditions, nous tenterons d'éclairer comment l'écriture bamum a navigué entre sa fonction de conservation et son utilisation comme outil de pouvoir et de résistance face aux bouleversements coloniaux. Cette approche multidisciplinaire, nourrie par la sémiotique et l'histoire, aspire à rendre compte de la richesse de ce territoire unique.

Dans un premier temps, nous nous intéresserons à l'histoire d'un royaume atypique. Faire l'histoire, c'est faire l'histoire des sociétés, mais également voir leur évolution dans le temps. Marc Bloch prend l'exemple d'un objet radioactif²³ : pour le scientifique, la durée nécessaire pour que le corps change est importante et on n'examine pas un objet radioactif qui a quelques secondes, années ou siècles. Il s'agit de la même chose dans notre cas. Pour nous, il s'agit de comprendre comment à travers l'histoire de ce royaume, de ses débuts au règne de Njoya,

²² MANDEL Ladislav, *Ecriture, miroir des hommes et des sociétés*, Paris, Atelier Perrousseaux Editeur, 1998, p. 15.

²³ BLOCH Marc, *op.cit.*, p.19.

l'idée de la création a pu germer. Les éléments qui nous permettent de comprendre les enjeux derrière ce choix de Njoya dans un lieu où, pourtant, l'oralité est omniprésente. En revanche, Bloch continue sur un élément intéressant : l'utilisation du passé. L'étude des origines n'est pas quelque chose qui doit être systématique et qui explique tout²⁴. Par-là, Bloch explique que l'étude du passé peut être intéressante, mais il ne faut pas en oublier le moment présent, celui qu'on étudie. Il prend pour exemple Seignobos qui tente d'expliquer que la Révolution Française tient ses origines de l'Angleterre²⁵, sans réfléchir aux autres interactions présentes. Dans notre cas, il ne s'agit pas d'étudier le passé du royaume pour expliquer que Njoya doit tout à ses pères. Ce serait tomber dans une facilité aussi fausse que déroutante. Au contraire, ce passé doit être utilisé comme un cheminement, pour expliquer seulement la situation du royaume lorsque Njoya prend le pouvoir, au sens où Michelet l'entend : « Celui qui veut s'en tenir au présent, à l'actuel, ne comprendra pas l'actuel »²⁶ et que Bloch reprend en partant du principe que l'on ne peut envisager le présent sans s'intéresser au passé²⁷. Cette partie nous aidera donc à comprendre dans quelle société le roi se trouve, et quelles en sont les coutumes. C'est seulement en partant de ce principe que l'utilisation du passé devient pertinente, nécessaire. Surtout, on ne peut séparer présent et passé. Car, dans notre cas, et nous y reviendrons, les traditions sont transmises de génération en génération oralement. Ne pas tenir compte du passé, ce n'est pas tenir compte d'elles, et Njoya s'appuyant sur elles, tout comme la société en elle-même, elles sont obligatoirement à prendre en compte. A l'inverse, il faut pouvoir dissocier ce passé du présent afin de savoir les interroger et comprendre pourquoi Njoya utilise certaines et non d'autres. Ce lien entre passé et présent fait partie intégrante du travail de l'historien. Cette première approche est déterminante dans la compréhension de l'écriture bamum, comme en témoigne Bloch qui s'intéresse aux transferts de pensées²⁸ : l'historien doit savoir les replacer dans leur milieu, dans une atmosphère unique

²⁴ *Ibid*, p.23.

²⁵ *Ibid*, p.22.

²⁶ MICHELET Jules, *Le Peuple*, Paris, Calmann Lévy (5^{ème} édition), 1877, p.17.

²⁷ BLOCH Marc, *op.cit*, p.27.

²⁸ *Ibid*, p.26.

aux contemporains de ces pensées. Car au final, l'histoire, pour reprendre Bloch, c'est « unir l'étude des morts à celle de vivants »²⁹.

Dans un second temps, nous nous intéresserons plus longuement aux dynamiques entourant l'écriture bamum et en particulier l'analyse de deux syllabaires. La théorie de Claude Lévi-Strauss sur l'écriture, qui la présente comme un instrument de domination, a ouvert de nombreuses perspectives sur le rôle central que joue l'écriture dans la structuration des sociétés. Rappelons que pour Lévi-Strauss, l'écriture ne sert pas seulement à transmettre des informations, mais elle est principalement un moyen pour les élites de maintenir leur pouvoir, en codifiant les relations sociales et en régulant les interactions au sein d'une société. Elle est donc indissociable des rapports de domination et de contrôle qui sous-tendent toute organisation sociale. Cependant, une partie de la littérature anthropologique autour de Lévi-Strauss s'est concentrée sur des sociétés précoloniales ou indigènes sans toujours examiner le rôle de l'écriture dans un contexte colonial ou postcolonial, où les dynamiques de domination externe (colonisation³⁰) et interne (élites locales) coexistent et se renforcent mutuellement³¹. C'est précisément à cette intersection que notre travail sur le roi Njoya et l'écriture bamum vient apporter une contribution à l'étude de la théorie lévi-straussienne. L'écriture bamum, loin d'être simplement un outil d'émancipation culturelle face à la domination coloniale française,

²⁹ *Ibid*, p.29.

³⁰ Nous englobons dans ce terme ici la colonisation administrative et religieuse avec l'arrivée des missions protestantes et catholiques.

³¹ Dans la plupart des travaux de Claude Lévi-Strauss, notamment dans *Tristes Tropiques* et *Les Structures élémentaires de la parenté*, l'accent est mis sur l'étude des sociétés précoloniales ou indigènes. Il s'intéresse principalement à la manière dont ces sociétés, souvent non alphabétisées, organisent les rapports sociaux à travers des mythes, des récits oraux, et des rituels. Il analyse des sociétés indigènes d'Amérique du Sud, telles que les Nambikwara comme nous l'avons vu ou les Bororo, en se focalisant sur des systèmes symboliques complexes sans écriture, pour étudier comment elles produisent et maintiennent des hiérarchies et des formes de pouvoir. Dans *La pensée sauvage*, Lévi-Strauss soutient que l'écriture n'est pas nécessairement un trait universel des sociétés complexes, et qu'il existe d'autres systèmes symboliques capables de réguler les relations de pouvoir. Il prend comme exemple des sociétés sans écriture, où l'organisation sociale passe par la mémoire collective, les mythes et la répétition rituelle des histoires ancestrales, montrant ainsi que l'écriture n'est qu'une des façons possibles de codifier l'autorité. Et c'est pour cela que nous précisons l'intérêt d'étudier dans un cadre de colonisation, car Lévi-Strauss n'explore pas explicitement le rôle de l'écriture dans des contextes où des sociétés non alphabétisées sont confrontées à des puissances coloniales, ni comment les élites locales peuvent se réappropriier l'écriture pour centraliser leur pouvoir. Son approche se concentre sur les structures précoloniales, et bien que cela éclaire les dynamiques internes, cela laisse un vide concernant l'interaction entre pouvoir indigène et domination coloniale, notamment dans le cadre de l'introduction de l'écriture par les colons ou sa création par des élites locales.

incarne une double dynamique : émancipation vis-à-vis des colons et centralisation du pouvoir interne au sein du royaume Bamum. En d'autres termes, l'écriture, dans ce cas particulier, joue un rôle simultanément résistant et régulateur, en fonction des différentes échelles de pouvoir. Cette dualité n'est pas suffisamment explorée dans les études antérieures. Dans cette partie, afin de comprendre l'écriture bamum, nous nous intéresserons dès lors aux différents mécanismes opérant autour de l'écriture. Pour cela, et rappelons le, il est important de préciser dès le départ que l'objectif de cette thèse n'est pas de proposer une analyse linguistique de l'écriture bamum, ni de développer une nouvelle méthodologie en sémiotique de l'écriture. Le roi Njoya, en créant cette écriture pour son peuple, ne cherche pas, comme nous le verrons, à établir au départ un système linguistique complexe comparable à ceux étudiés par les théories linguistiques modernes. De la même manière, cette étude ne vise pas à retracer en l'évolution détaillée de la structure grammaticale ou syntaxique de l'écriture bamum, ni à en proposer une analyse formelle selon les cadres de la linguistique³². En ce sens, comme nous l'avons précisé cette étude s'inscrit dans une démarche historique et sémiotique. L'analyse historique que nous présentons dans un premier temps permet de replacer la création de l'écriture bamum dans son contexte colonial, en montrant comment elle est utilisée comme outil d'émancipation culturelle face aux colons français. En parallèle, l'analyse sémiotique se concentre sur l'écriture en elle-même et la manière dont les pictogrammes bamum, dans leur construction visuelle, véhiculent des dynamiques de pouvoir au sein du royaume. Cependant, cette approche sémiotique ne cherche pas à repousser les limites de la discipline ou à proposer une nouvelle grille d'interprétation théorique³³. Elle sert avant tout à éclairer un aspect précis de la théorie lévi-straussienne, à savoir que l'écriture est avant tout un instrument de pouvoir et de domination sociale. Cette thèse a pour but d'explorer comment l'écriture

³² Nous tenons tout de même à mettre en avant le travail de Abdoulaye Laziz NCHARE, qui, pour un travail de mémoire au sein de l'Université de Yaoundé, propose un travail remarquable sur la linguistique bamum et qui aboutit sur une thèse sur la grammaire bamum. Si nous ne travaillerons pas sur ces aspects, nous souhaitons mettre en avant ce travail. Voir NCHARE Abdoulaye Laziz, *The Grammar of Shupamem*, New-York, Université de New-York, 2012, 571p.

³³ Nous saluerons en cela le travail de Ali Yambula MBANZILA qui, dans sa thèse *Réinventer l'écriture, de la tradition à la modernité dans l'espace culturel Kongo*, présente un chapitre dédié à une analyse complète du système peircien (p.249.349). Voir MBANZILA Ali Yambula, *Réinventer l'écriture, de la tradition à la modernité dans l'espace culturel Kongo*, Limoges, Université de Limoges, 2018.

bamum, en tant que système symbolique, reflète et renforce les rapports de pouvoir au sein du royaume de Njoya, en accord avec les concepts anthropologiques développés par Lévi-Strauss. Ce dernier voit dans l'écriture un moyen pour les élites de structurer la société, en codifiant les lois, en régulant l'accès à l'information, et en organisant les relations sociales. C'est précisément dans ce cadre que s'inscrit mon analyse de l'écriture bamum, qui se veut avant tout une illustration concrète de ces dynamiques. Pour conclure, cette partie s'inscrit dans le prolongement des travaux de Lévi-Strauss, en fournissant une application spécifique de sa théorie dans un contexte colonial africain.

Pour terminer, après avoir analysé l'écriture bamum et compris ses mécanismes, nous prendrons le temps d'explorer comment l'écriture bamum et les symboles religieux deviennent des outils fondamentaux pour structurer le pouvoir et l'identité au sein du royaume de Bamum, sous la direction du roi Ibrahim Njoya. Après avoir abordé dans les parties précédentes l'évolution de l'écriture bamum et ses applications, ce chapitre se concentre sur la façon dont Njoya utilise l'écriture et les institutions religieuses pour asseoir sa légitimité et maintenir la cohésion du royaume dans un contexte d'influences coloniales croissantes. Nous montrons ici que Njoya développe un système où écriture et religion se rejoignent pour créer un ordre social stable, tout en affirmant une identité culturelle propre et une résistance face aux forces coloniales. L'intégration de la religion dans la stratégie de pouvoir de Njoya souligne également l'importance des croyances dans le maintien de la stabilité sociale et la légitimation de l'autorité royale. Ce chapitre examine comment Njoya instrumentalise des éléments religieux pour renforcer sa position face aux pressions de l'Islam au nord et du christianisme importé par les colons européens. En introduisant des éléments spirituels dans les textes et les symboles de l'écriture bamum, Njoya parvient à conférer à son autorité une dimension sacrée, reliant les récits royaux aux traditions et valeurs ancestrales. Cette alliance entre écriture et religion permet de renforcer la légitimité du roi, qui n'est plus seulement un chef politique, mais aussi un guide spirituel qui relie son peuple à un passé valorisé et aux ancêtres protecteurs du royaume. Dans ce contexte, la théorie de Lévi-Strauss sur l'écriture comme mécanisme de

domination sociale prend une dimension particulière : l'écriture bamum également un moyen d'assurer la transmission d'une idéologie monarchique centralisée. Cette idéologie s'incarne dans des récits qui célèbrent la continuité dynastique, les exploits des ancêtres et la figure du roi en tant que garant de l'ordre et de la justice, mais également dans l'image des colons. En effet, nous mettrons en lumière les limites et les défis de cette stratégie. Si l'écriture permet à Njoya de structurer son royaume et d'affirmer une autonomie culturelle, elle n'en demeure pas moins sujette aux tensions induites par la colonisation française. L'interdiction de l'écriture bamum par les autorités coloniales dans les années 1920 souligne la fragilité de ce projet face aux impératifs d'assimilation coloniale, qui perçoit dans cette écriture un potentiel de résistance et de rébellion. L'étude de cette période permettra de comprendre en quoi l'écriture bamum représente une tentative complexe d'équilibrer autonomie et modernité dans un contexte de domination coloniale. Ainsi ce chapitre se propose-t-il d'étudier la manière dont l'écriture et la religion, combinées dans la politique de Njoya, servent de moyens pour structurer, légitimer et défendre le pouvoir royal face aux forces de domination extérieure. En suivant la théorie de Lévi-Strauss, nous examinerons en quoi l'écriture bamum incarne un acte de résistance autant qu'un outil de régulation sociale, permettant à Njoya de construire une mémoire collective qui préserve l'identité du royaume tout en consolidant son autorité. Cette étude culminera par une analyse comparative avec le système d'écriture Krakoa, issu de l'univers des X-Men, pour souligner comment une écriture propre peut incarner un projet de souveraineté identitaire dans des contextes variés. Le Krakoa, utilisé pour unifier les mutants en une communauté distincte, est ici examiné comme une expression parallèle des dynamiques de pouvoir et de structuration identitaire. En mettant en lumière l'ingéniosité et la complexité des stratégies politiques de Njoya dans un contexte colonial, cette analyse croisée entre le Bamum et Krakoa nous permettra de mieux comprendre l'écriture comme levier de pouvoir dans les dynamiques de résistance et de cohésion culturelle.

Chapitre I. Le royaume bamum et Ibrahim Njoya : quand l'écrit prend racine dans sa société.

I.1. Faire l'histoire.

I.1.1. Première approche, la nature du fait historique.

Pour Marc Bloch³⁴, le principe même de l'histoire est ancien, « si vieux qu'on s'en est parfois lassé »³⁵. En effet, l'histoire, science humaine et sociale sur laquelle nous nous attarderons, est une discipline et méthodologie qui, en France, a muté au fil des siècles au gré des différents courants, du romantisme de Jules Michelet à la Nouvelle Histoire de Jacques Le Goff en passant par l'école des Méthodiques et des Annales. Mais au-delà des différentes utilisations de l'histoire, un fait est réel. Comme l'énonce Marc Bloch, l'ancienneté de l'histoire n'est pas à prouver. Dans son ouvrage *Des difficultés avec la philosophie de l'histoire*, le philosophe Odo Marquard, à l'instar de l'historien, estime, lui aussi, que dater l'histoire est presque impossible, puisque, selon lui, « on définit une formation philosophique datable en la datant. C'est précisément cela qui pose des problèmes avec la philosophie de l'histoire, notamment pour ce qui concerne son commencement »³⁶. Cette philosophie de l'histoire traite du sens et des finalités du devenir historique. Et Marquard s'y intéressant arrive à la même conclusion que Bloch : l'histoire existe, mais est indatable. Son intérêt réside dans son existence et son utilisation. Hérodote lui-même, considéré comme le « père de l'histoire »³⁷, ne consacre-t-il pas les premiers mots de son œuvre à l'explication de ce qu'il fait ?

³⁴ Marc Bloch est un historien (1886-1944) français. Avec Lucien Febvre, il fonde en 1929 la revue des *Annales d'Histoire économique et sociale* qui apporte une nouvelle approche et méthodologie de l'Histoire. Il exerce une influence sur le renouvellement de la science historique en l'ouvrant aux méthodes des autres sciences sociales.

³⁵ BLOCH Marc, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Paris, Cahier des annales, Armand Colin, n°3, 1949, p.15.

³⁶ ODO Marquard, *Des difficultés avec la philosophie de l'histoire*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Paris, 2002, p.5.

³⁷ Hérodote (environ 484-425 av. J-C) est considéré depuis Cicéron comme le premier historien grec par rapport à son récit des guerres médiques. Il voyage tout au long de sa vie, en Asie, Afrique et en Europe, se renseignant et en prenant des notes de tout ce qu'il pouvait. Même s'il doit parfois s'appuyer sur des sources peu fiables, et si la croyance dans les dieux ne permet pas une analyse complète, il s'efforce de faire la distinction entre faits et légendes. Si ce n'est pas la première tentative pour faire de l'histoire, c'est à lui qu'on donne la paternité du premier ouvrage pourvu d'une méthodologie historique.

Hérodote d'Halicarnasse consigne dans cette histoire le résultat de ses recherches, afin que les actions des hommes ne soient pas effacées par le temps et que les grands et prodigieux exploits accomplis, tant par les Grecs que par les barbares, ne tombent pas dans l'oubli ; il exposera les causes de ces luttes sanglantes et divers événements qui les ont précédées.³⁸

Par ces propos, il explique ce qui fait l'histoire : laisser une trace et empêcher l'oubli. C'est par ce rapport au témoignage direct du fait historique et l'envie de le conserver qu'une première notion d'histoire apparaît. Un élément notable qui est lié au développement de l'Histoire comme discipline à partir du XIX^{ème} siècle³⁹. Concernant l'étude du fait historique, si l'oubli semble un leitmotiv important chez Hérodote, c'est un élément qui ne doit pas entrer en considération selon Charles Seignobos :

Mais dès qu'on cherche à délimiter pratiquement le terrain de l'histoire, dès qu'on essaie de tracer les limites entre une science historique des faits humains du passé et une science actuelle des faits humains du présent, on s'aperçoit que cette limite ne peut pas être établie, parce qu'en réalité il n'y a pas de faits qui soient historiques par leur nature, comme il y a des faits physiologiques ou biologiques. Dans l'usage vulgaire le mot « historique » est pris encore dans le sens antique : digne d'être raconté ; on dit en ce sens une « journée historique », un « mot historique ». Mais cette notion de l'histoire est abandonnée ; tout incident passé fait partie de l'histoire, aussi bien le costume porté par un paysan du XVIII^{ème} siècle que la prise de la Bastille ; et les motifs qui font paraître un fait digne de mention sont infiniment variables. L'histoire embrasse l'étude de tous les faits passés, politiques, intellectuels, économiques, dont la plupart ont passé inaperçus. Il semblerait donc que les faits historiques puissent être définis : les « faits passés », par opposition aux faits actuels qui sont l'objet des sciences descriptives de

³⁸ Hérodote, *Histoires*, Paris, Collection XIX [en ligne], 2016.

³⁹ Les universités européennes ont été les pionnières de l'enseignement de l'Histoire en tant que discipline universitaire, avec la création de chaires d'Histoire dans les grandes universités allemandes telles que Bonn, Berlin, Göttingen et Leipzig dès 1860.

l'humanité. C'est précisément cette opposition qu'il est impossible de maintenir en pratique. Être présent ou passé n'est pas une différence de caractère interne, tenant à la nature d'un fait ; ce n'est qu'une différence de position par rapport à un observateur donné. [...]

Il n'y a donc pas de faits historiques par leur nature ; il n'y a de faits historiques que par position. Est historique tout fait qu'on ne peut plus observer directement parce qu'il a cessé d'exister. Il n'y a pas de caractère historiquement inhérent aux faits, il n'y a d'historique que la façon de les connaître. L'histoire n'est pas une science, elle est procédée de connaissance.⁴⁰

Pour Seignobos, donc, l'histoire ne répond pas aux exigences d'une science⁴¹, reposant sur une observation indirecte que représente le travail sur sources. Cette nuance permet de construire une vision historique non pas comme un chercheur en face du réel, mais comme chercheur face à la représentation du réel. C'est-à-dire que la source, le document, est assujettie à critique, à remise en question. Seignobos, en tant qu'historien, ne se positionne pas en tant que garant du temps, mais comme rempart d'une histoire « sincère », comme en

⁴⁰ SEIGNOBOS Charles, *La Méthode historique appliquée aux sciences sociales*, Paris, Hachette Livre BNF, 2018, p. 2-3.

⁴¹ La place de l'histoire en tant que science mérite que l'on s'attarde dessus plus longuement. Seignobos s'inscrit dans une tradition ancienne qui s'interroge sur la réelle place de l'Histoire. Aristote lui-même la place en dessous de la poésie dans sa relation avec la philosophie. Au final, la question de savoir si l'histoire est une science a fait et fait encore l'objet de débats parmi les historiens, les philosophes et chercheurs de manière globale. Si le but de ce propos n'est pas de mettre un terme à ce débat, il faut souligner l'importance de celui-ci. En effet, si certains considèrent que l'histoire est une science, d'autres soutiennent qu'elle n'est qu'une discipline distincte avec ses propres méthodes et objectifs parmi les sciences sociales. La notion au temps est l'un des points importants de ce débat : si certains historiens soutiennent que l'histoire est une science parce qu'elle suit une méthode rigoureuse et systématique pour étudier et analyser des événements passés, il est retorqué que l'histoire est une discipline qui diffère des sciences naturelles en raison de sa relation avec le temps et l'interprétation des événements passés. Selon eux, contrairement aux sciences naturelles, les événements historiques ne peuvent pas être répétés ou reproduits dans un laboratoire, ce qui rend difficile la formulation d'hypothèses scientifiques rigoureuses. Il n'y a pas de possibilité d'observation. De plus, les historiens doivent faire face à des sources qui sont souvent biaisées ou incomplètes, ce qui rend la collecte de preuves difficile et l'interprétation complexe. Pour notre part, dans l'ensemble, nous considérons que l'Histoire peut être considérée comme une discipline scientifique dans la mesure où elle suit une méthode sur laquelle nous reviendrons pour étudier les événements passés. De là, il faut prendre en considération que l'histoire est une discipline complexe qui combine des éléments des sciences, des arts et des lettres pour étudier les événements passés et leur influence sur le présent. Par cette précision, cela nous amène à réfléchir sur l'importance de l'interdisciplinarité sur laquelle nous reviendrons.

témoigne son ouvrage *Histoire sincère de la nation française*⁴². Son objectif est de remettre en question les sources afin de pouvoir disposer d'une meilleure connaissance et l'utiliser à bon escient. Accompagné de Charles-Victor Langlois, dans son *Introduction aux études historiques*, Seignobos met en avant une méthode critique centrée sur une analyse objective : il préfère s'intéresser à l'opposition entre exactitude et précision. Pour que l'histoire rencontre la science, il propose dès lors que l'on utilise cette connaissance en la combinant afin d'obtenir des faits à un moment donné de l'histoire⁴³. De là, pour Seignobos, l'histoire vise à comprendre les événements passés dans leur contexte et à étudier les causes et les conséquences de ces événements. Pour lui, chaque fait historique mérite une analyse précise et rigoureuse : cela consiste à étudier les sources historiques, qui peuvent être des documents écrits, des artefacts, des témoignages oraux, des vestiges archéologiques, ou tout autre type de preuve matérielle qui peut aider à reconstituer les événements passés. C'est également un leitmotiv important pour Jacques Le Goff qui, dans l'ensemble de ses travaux, distille une pensée équivalente : être historien, c'est avant tout être un chercheur de la vérité, capable de s'immerger dans les sources historiques pour comprendre les événements et les processus sociaux qui ont façonné le passé. Mais au contraire de Seignobos, lui, pense que l'histoire est une science sociale qui vise à comprendre la complexité de l'expérience humaine à travers le temps⁴⁴.

De cette première vision, on comprend que l'histoire a un rapport indéniable au temps. Et ce dernier point est important. Le temps. La temporalité, qui permet à l'historien de dater, périodiser. Chez Durkheim⁴⁵, le temps, en lien avec l'espace, est fondamental pour la naissance de toute société. Ces représentations fondamentales sont les plus intériorisées et

⁴² Publiée en 1933, l'adjectif sincère vaut à Seignobos de vives critiques, en témoignent celles de Lucien Febvre qui estiment que par sa volonté d'être sincère, il ne peut être plus subjectif car apporte un jugement sur sa façon de considérer l'histoire. FÉBVRE Lucien, « Entre l'histoire à thèse et l'histoire-manuel. Deux esquisses récentes d'Histoire de France », *Revue de synthèse*, décembre 1933, p. 217-218.

⁴³ SEIGNOBOS Charles, *op.cit* Chapitre XIII.

⁴⁴ Cette notion est le préambule de l'ouvrage *Faire l'histoire* qu'il co-dirige avec Pierre Nora. L'objectif est de redéfinir l'histoire au sein des sciences sociales et comment elle doit évoluer.

⁴⁵ DURKHEIM Emile., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1990.

les plus difficiles à expliciter. La question du temps est légitime et nous nous attarderons plus longuement sur ce sujet lorsque nous aborderons le sujet du problème de chronologie dans *l'Histoire du royaume Bamum*⁴⁶, ouvrage écrit par le roi Njoya lui-même. Mais dans la question de ce qu'est l'histoire et comment l'aborder, la temporalité est nécessaire. Faire de l'histoire, c'est comprendre qu'il existe un lien entre passé, présent et futur. C'est en cela que certains, à l'instar de Philippe Ariès⁴⁷, estiment qu'il faut réaliser ce que le terme « Histoire » implique et que de là, les historiens gréco-latins ne font pas de l'histoire au sens où on l'entend aujourd'hui : « il [Hérodote] a voulu « helléniser » l'Égypte parce que c'était la seule manière de la comprendre. Quoi qu'on en dise, il n'a rien élaboré de semblable à ce que l'on croit devoir être l'histoire comme discipline scientifique »⁴⁸. Cela revient à estimer que les historiens gréco-latins se contentent de relater un présent sans se préoccuper d'une relation causale entre passé et présent. Michel Foucault va dans ce sens, estimant que « l'historien, dans la pensée grecque, a bien été celui qui voit et qui raconte à partir de son regard »⁴⁹. Pour aller plus loin, Hannah Arendt explique dans son essai, *Le Concept d'histoire ancienne et moderne*⁵⁰, qu'il ne s'agit que d'une description successive d'événements et que les historiens modernes ont tendance à seulement évaluer le passé à l'aune de la modernité. Une critique motivée par Arendt sur le principe que cette approche ignore la singularité de chaque époque historique et conduit à une compréhension erronée de l'histoire, due en partie à ce problème de subjectivité. De là, pour elle, il faut reconnaître les spécificités de chaque époque historique et éviter de juger le passé en fonction des normes modernes. Les successions d'événements ne sont pas à réfléchir selon une norme précise et en effet, il n'existe pas une définition unique du mot Histoire propre à l'ensemble de son existence. Cette notion est importante car elle met en exergue une particularité de la langue française : il n'existe qu'un mot pour désigner l'histoire et ses multiples facettes. Cette particularité s'efface en anglais, par exemple, devant

⁴⁶ NJOYA Ibrahim (trad. Henri Martin), *Histoire et coutume des Bamum*, Yaoundé, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, 1952.

⁴⁷ ARIÈS Philippe, *Le Temps dans l'histoire*, Paris, Seuil, 2014.

⁴⁸ *Ibid*, p.90.

⁴⁹ FOUCAULT Michel, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p.142.

⁵⁰ ARENDT Hannah, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.

les termes *stories* et *history*⁵¹. Et dans son œuvre, pour noter le besoin de distinguer les différentes compréhensions du fait historique au cours de l'histoire, c'est bien le terme *stories* qu'Hannah Arendt utilise pour désigner l'histoire faite par les historiens gréco-latins. De ce point de vue, Javier Barrycoa dans son œuvre *La mort du temps*⁵², propose une analyse complète sur la distinction entre les différentes notions entourant le concept d'histoire, en partant de l'exemple allemand :

Si la langue espagnole n'a qu'un seul terme pour en désigner les différents concepts, d'autres langues offrent des pistes pour les distinguer ; c'est le cas de la langue allemande qui possède deux termes pour désigner ce mot histoire. Le plus ancien est celui d'Historie, qui désigne surtout l'histoire au sens d'expérience vitale et personnelle. Il s'agit alors d'histoires ou de récits (stories), bibliographiques ou transmettant une morale. Le deuxième terme, plus récent – et ce n'est pas un hasard – est celui de Geschichte (history), par lequel on prétend établir un lien entre les événements en les dotant d'une unité compréhensible au moyen d'une structure temporelle accueillant aussi bien le passé que l'avenir.⁵³

Cette nuance, bien que légère, nous permet d'adapter notre regard aux sources que nous avons et de pouvoir adapter notre position. Et tout comme Arendt souligne l'importance de comprendre l'histoire dans sa singularité, nous devons ici mettre en exergue le particularisme africain qui est sujet à question concernant le fait historique comme nous le verrons plus tard. Ce n'est ici que reprendre les travaux de Leopold Von Ranke, considéré comme le fondateur

⁵¹ Une *story*, singulier de *stories*, désigne l'histoire que l'on raconte, qu'elle soit réelle (un enfant racontant sa journée, par exemple), ou imaginaire (conte de Cendrillon, par exemple). Au contraire, *history*, est utilisée pour désigner les événements ayant déjà eu lieu. Ils sont donc obligatoirement réels.

⁵² BARRYCOA Javier, *La mort du temps : tribalisme, civilisation et néotribalisme dans la construction culturelle du temps*, Limoges, PULIM, 2009.

⁵³ BARRYCOA Javier, *op.cit*, p.82-83.

de l'école historique allemande⁵⁴ qui estime que le rôle de l'historien est de rechercher et rapporter les faits tels qu'ils se sont produits, sans biais ni interprétation subjective⁵⁵.

L'histoire est donc cette discipline dont le commencement est indatable. Elle demande une compréhension et une acceptation du temps en période que l'on peut lier et qui prend son sens lorsqu'on s'attarde sur la vision de Seignobos et le fait historique. Tout comme la temporalité est multiple, l'histoire l'est aussi. C'est pour cela que cette discipline ne cesse d'évoluer, se questionner, réfléchir à sa façon de penser. D'une histoire unique, romancée, en passant par une histoire collective, économique, divers courants proposent d'analyser différemment le fait historique. En cela, Michel de Certeau, dans « L'opération historique », explique employer le terme « histoire » au sens historiographique : « c'est-à-dire que j'entends par histoire une pratique (une discipline), son résultat (un discours) et leur rapport. »⁵⁶. Le fait historique n'a de sens que par son utilisation, sa production : comment s'en sert-on, comment l'utilise-t-on, et pour quelle finalité. C'est en interrogeant le rapport entre le fait historique et son résultat que nous pouvons nous en affranchir : toute époque, toute ère, nous laisse des traces, sous la forme d'objets, de géologie, de bâtiments, d'écrits⁵⁷, plus ou moins de manière directe et accessible. L'exploitation de ses sources en un résultat fiable et intelligible est le propre de l'historien du présent afin de proposer une explication au passé. Et c'est ici qu'intervient la discipline qu'est l'histoire. Paul Valéry dans son célèbre réquisitoire en 1931 commence, dans la partie dédiée à l'Histoire, dans son ouvrage *Regards sur le monde*⁵⁸ par un questionnement profond :

⁵⁴ Né en 1795 et décédé en 1886, il participe au renouveau de la discipline historique en partant du principe qu'il existe un lien fort entre la religion et l'histoire de l'humanité : la croyance en Dieu fait qu'il est impossible de penser l'Histoire comme une suite chaotique d'événement. Dès 1825, il obtient un poste à l'Université de Berlin et commence dès 1824 des publications sur ce que doit être un historien.

⁵⁵ VON RANKE Leopold., *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535*, Leipzig, Reimer, 1824.

⁵⁶ DE CERTEAU Michel, « Faire de l'histoire », dans *Recherches de science religieuse*, 1970, n°58, p. 481-520.

⁵⁷ Nous reviendrons sur la définition d'écrit. Nous entendons par écrit toute trace scripturale.

⁵⁸ VALÉRY Paul, *Regards sur le monde actuel*, Paris, Librairie Stock, 1931.

L'Histoire est le produit le plus dangereux que la chimie de l'intellect ait élaboré. Ses propriétés sont bien connues. Il fait rêver, il enivre les peuples, leur engendre de faux souvenirs, exagère leurs réflexes, entretient leurs vieilles plaies, les tourmente dans leur repos, les conduit au délire des grandeurs ou à celui de la persécution, et rend les nations amères, superbes, insupportables et vaines.

L'Histoire justifie ce que l'on veut. Elle n'enseigne rigoureusement rien, car elle contient tout, et donne des exemples du tout. [...] L'Histoire telle qu'on la concevait jadis, se présentait comme un ensemble de tables chronologiques parallèles, entre lesquelles quelquefois des transversales accidentelles étaient çà et là indiquées. Quelques essais de synchronisme n'avaient pas donné de résultats, si ce n'est une sorte de démonstration de leur inutilité. Ce qui se passait à Pékin du temps de César, ce qui se passait au Zambèze du temps de Napoléon, se passait dans une autre planète. Mais l'histoire mélodique n'est plus possible. Tous les thèmes politiques sont enchevêtrés, et chaque événement qui vient à se produire prend aussitôt une pluralité de significations simultanées et inséparables.⁵⁹

Volontairement provocant, ce réquisitoire de Paul Valéry récuse fondamentalement les certitudes de la scientificité des historiens dans une période où se démultiplient les courants, les pensées, l'appel aux autres disciplines des sciences humaines et sociales afin de mettre en avant une histoire globale et collective. Mais au-delà de cet aspect provocant, cette pensée de Paul Valéry nous permet de rappeler qu'au-delà de la multiplicité de l'Histoire, il est impossible de l'analyser entièrement sous un prisme particulier. Nicolas Offensdadt dans son ouvrage *Qu'est-ce que l'historiographie* précise que :

La multiplication des producteurs d'histoire (médias, collectivités territoriales, agences de communication...) interroge, plus qu'auparavant sans doute, le rôle de l'histoire dans des sociétés fortes consommatrices de passé. [...] Ainsi, l'historiographie qui s'est

⁵⁹ VALÉRY Paul, *op.cit.*, p.63-66.

*longtemps consacrée à l'histoire des idées sur l'histoire, à l'analyse des œuvres des historiens, est désormais plus attentive à situer les discours et les pratiques des historiens dans leurs sociétés, à rattacher leurs écrits à des contextes, à des mondes sociaux.*⁶⁰

Un fait historique dépend de la méthode d'analyse employée. Le résultat découle directement de l'approche historique et de la méthodologie appliquée. Que ce soit Bloch, Febvre, Seignobos, Michelet, Valéry ou tout historien, tous reconnaissent la véracité du fait historique. De cette trace parvenue jusqu'au temps présent, il ne reste plus qu'à l'historien de s'en emparer.

I.1.2. Faire de l'histoire : une méthode historique ?

L'histoire, en tant que discipline académique, est intrinsèquement mouvante de par sa nature et ses objets d'étude. En effet, l'histoire s'intéresse aux faits humains et sociaux, qui sont eux-mêmes profondément influencés par le temps, la culture, et les perspectives idéologiques. Ainsi l'histoire est-elle multiple non seulement par la diversité de ses objets d'étude, mais aussi par la variété des approches méthodologiques qu'elle mobilise.

Puisque « faire de l'histoire » peut être interprété de différentes manières, il devient évident que cette science est sujette à des révisions constantes et à des évolutions méthodologiques. Seignobos, en parlant du « fait historique », souligne que l'histoire dépend de la connaissance des faits passés. Cependant, la manière dont ces faits sont interprétés, contextualisés, et compris peut varier grandement en fonction de la méthodologie adoptée. L'importance de la méthodologie dans l'étude historique ne peut être sous-estimée, car elle détermine la manière dont les faits sont sélectionnés, analysés et présentés. En insistant sur la rigueur méthodologique, Seignobos reconnaît implicitement que l'histoire exige des méthodes pour assurer la validité et la fiabilité des conclusions. Pour aller plus loin, précisons que l'histoire est aussi une discipline dynamique précisément parce que les méthodes historiographiques

⁶⁰ OFFENSTADT Nicolas, *Qu'est-ce que l'historiographie*, Paris, PUF, 2011, 123 p.

ne sont pas figées. Elles évoluent au gré des nouvelles découvertes, des avancées théoriques, et des changements dans les sensibilités culturelles et sociales.

L'histoire ne consiste pas seulement à collecter des faits passés, mais aussi à les interpréter selon les prismes changeants de chaque époque. Par exemple, une même période historique peut être réévaluée à la lumière de nouvelles preuves ou selon des cadres théoriques différents, comme l'histoire sociale, l'histoire culturelle, ou l'histoire des idées. De plus, l'intérêt pour certains événements ou personnages peut fluctuer en fonction des préoccupations contemporaines, ce qui montre que l'histoire est toujours en dialogue avec le présent.

Il est donc crucial de comprendre que l'histoire est mouvante non seulement parce qu'elle repose sur l'étude du passé, qui est lui-même vaste et complexe, mais aussi parce qu'elle doit constamment s'adapter aux nouvelles questions, aux nouvelles méthodes et aux nouvelles sources qui émergent. Cette nature changeante de la discipline souligne son importance en tant que science capable de s'adapter et de réinterpréter le passé pour mieux comprendre le présent et éclairer l'avenir.

Par conséquent, puisque l'histoire est une discipline dynamique et plurielle, la méthodologie joue un rôle clé dans sa pratique et il est tout aussi important de reconnaître que les méthodes historiographiques sont elles-mêmes sujettes à l'évolution. En partant de ce postulat, repartons de Seignobos qui met en avant l'importance de pouvoir appliquer une méthode :

Mais souvent les faits disparus ont laissé des traces, quelquefois directement sous forme d'objets matériels, le plus souvent indirectement sous la forme d'écrits rédigés par des gens qui ont eux-mêmes vu ces faits. Ces traces, ce sont les documents, et la méthode historique consiste à examiner les documents pour arriver à déterminer les faits anciens dont ces documents sont les traces. Elle prend pour point de départ le document observé directement ; de là elle remonte, par une série de raisonnements compliqués, jusqu'au fait ancien qu'il s'agit de connaître. Elle diffère donc radicalement de toutes les méthodes

*des autres sciences. Au lieu d'observer directement des faits, elle opère indirectement en raisonnant sur des documents.*⁶¹.

Dans cette optique, Seignobos souligne que la recherche en histoire nécessite une analyse critique et rigoureuse des sources pour comprendre le passé de manière précise et objective. Il ne s'agit pas de simplement observer, mais avant tout de raisonner sur des sources. Et c'est parce que la raison est impliquée qu'un élément notable entre en considération : la question de l'objectivité. Car cette objectivité est un enjeu que nombre d'historiens ont à cœur de mener comme le précise lui-même Paul Ricoeur : « Nous attendons de l'histoire une certaine objectivité, l'objectivité qui lui convient : c'est de là que nous devons partir et non de l'autre terme. »⁶². La question de l'objectivité en histoire, cruciale dans les débats historiographiques, souligne l'enjeu d'une restitution honnête et rigoureuse du passé et est primordiale depuis l'influence de Leopold von Ranke. Ce dernier est souvent considéré comme le père de l'historiographie moderne en raison de son insistance sur la rigueur méthodologique et l'objectivité :

*On a attribué à l'historien la mission de juger le passé, d'enseigner le monde contemporain pour servir aux années futures : notre tentative ne s'inscrit pas dans des missions aussi hautes ; elle cherche seulement à montrer comment les choses ont vraiment été.*⁶³

Ranke, cherchant à fonder l'histoire sur une base scientifique, insiste sur l'importance des sources primaires. Il croit que l'historien doit s'engager dans une analyse critique rigoureuse des sources pour reconstruire fidèlement le passé. Par cette approche, Ranke vise une objectivité pure, s'oppose aux récits moralisateurs ou téléologiques qui sont fréquents avant lui. Malgré cette aspiration à l'objectivité, plusieurs défis se posent. Tout d'abord, l'acte même

⁶¹ SEIGNOBOS Charles, *La Méthode historique appliquée aux sciences sociales*, Paris, Hachette Livre BNF, 2018, p. 5.

⁶² RICOEUR Paul, *Histoire et Vérité*, Paris, édition du Seuil, 1955, p.23-24.

⁶³ VON RANKE Leopold., *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535*, Leipzig, Reimer, 1874, cité par NOIRIEL Gérard, *Sur la « crise » de l'histoire*, Paris, Folio Histoire, 2005, p.76.

de sélectionner des faits pour construire un récit historique implique une certaine subjectivité. L'historien choisit ce qu'il considère comme pertinent, et ce choix est souvent influencé par ses propres valeurs et le contexte dans lequel il travaille comme le pense Ernst Mayr :

On exhorte traditionnellement les historiens à être strictement objectifs. Cet idéal fut défini par le grand historien Leopold von Ranke lorsqu'il a déclaré que l'historien devait « montrer comment ça se passait en réalité ». Il regardait l'histoire comme la reconstruction précise de séries d'événements passés. Une telle objectivité est tout à fait appropriée lorsqu'on se propose de répondre aux questions : qui, quand, quoi et où ? Cependant, il faut garder à l'esprit que l'historien, relatant des faits reste malgré tout subjectif, parce qu'il porte des jugements de valeur lorsqu'il trie ces faits, et qu'il se montre sélectif quand il décide lesquels il conserve, et comment il les reliera les uns aux autres. La subjectivité imprègne chacune des étapes du travail de l'historien, surtout lorsque l'on cherche des réponses aux « pourquoi », comme c'est le cas quand on fait de l'histoire problématique. On ne peut arriver à formuler des explications sans faire usage de son propre jugement personnel, et celui-ci est inévitablement subjectif.

Mais un exposé subjectif est, en règle générale, beaucoup plus stimulant qu'une analyse froidement objective, parce qu'il a une plus grande valeur heuristique.⁶⁴

De là, même avec les meilleures intentions, l'interprétation des sources est inévitablement colorée par la perspective de l'historien. Ranke lui-même admet que les sources sont muettes sans l'historien pour les interpréter. De plus, n'oublions pas que le contexte contemporain influence inévitablement la manière dont l'histoire est écrite. L'histoire, bien que centrée sur le passé, est produite dans le présent, et les préoccupations contemporaines de l'historien façonnent souvent la manière dont les événements passés sont interprétés. Cela rappelle que l'histoire est aussi un dialogue avec les réalités contemporaines. Michel Foucault, par exemple, dans *L'Archéologie du Savoir* paru en 1969 propose une approche selon laquelle l'histoire

⁶⁴ MAYR Ernst, *Histoire de la biologie*, Paris, Fayard, 1989, p. 27.

racontée n'est jamais neutre, les récits historiques sont souvent produits par ceux qui détiennent le pouvoir, ou au moins influencés par des structures de pouvoir comme nous le verront plus tard. Pour en terminer avec cette question d'objectivité, l'histoire en pratique est toujours un acte d'interprétation. Car l'histoire ne se limite pas à une simple collecte de faits, mais requiert une méthode qui puisse tenir compte des limites de l'objectivité. Ainsi, elle doit être vue non pas comme un absolu, mais comme un idéal régulateur, un guide pour mener des recherches aussi rigoureuses et honnêtes que possible, tout en étant conscient des limites inhérentes à toute entreprise humaine.

La question de l'objectivité historique posée, il est temps de s'intéresser à nouveau à ce qu'est réellement l'histoire en tant qu'existant. Repartons de Seignobos pour qui l'histoire est une discipline qui vise à comprendre les événements passés dans leur contexte, en étudiant les causes et les conséquences de ces événements à travers une analyse critique des sources historiques. La recherche en histoire implique une analyse rigoureuse et objective des sources, avec une conscience de la subjectivité et des préjugés de l'historien comme nous venons de le constater.

Pour répondre à cette problématique de l'objectivité et faire de l'histoire, il semble indéniable qu'il faut pouvoir étudier des sources, des documents sur lesquels on peut travailler. La discipline historique a admis plusieurs courants, ayant chacun leur propre rapport à cette méthode, leur propre façon d'analyser les sources. Dans son *Apologie pour l'histoire ou le Métier d'historien*⁶⁵, Marc Bloch est face à une question d'un de ses enfants : « Papa, explique-moi donc à quoi sert l'histoire. »⁶⁶. Une demande simple, mais hautement révélatrice : « L'histoire, c'est ce que font les historiens »⁶⁷ pourrait-on répondre, à l'instar d'Antoine Prost. Mais Bloch y voit un besoin de justification, une envie de rendre des comptes, posant la

⁶⁵ Bloch commence la rédaction de son œuvre au début des années 1940 mais, résistant, il est torturé et exécuté à la fin de la Seconde Guerre mondiale en 1944. C'est Lucien Febvre de qui il est très proche qui publie à titre posthume en 1949 ce que Bloch avait déjà écrit. Il est mis en lumière par Jacques Le Goff qui en fait une réédition en 1993.

⁶⁶ BLOCH Marc, *op.cit.*, p.6.

⁶⁷ PROST Alain, *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, Editions du Seuil, 2010, p.13

question de la mémoire et ce qu'on en fait. En effet, pour lui, être un historien signifie être engagé dans l'étude de l'histoire, non seulement en tant que profession, mais également en tant que vocation. En tant que responsable de la vérité et de l'exactitude⁶⁸, l'historien est un penseur critique capable de remettre en question les interprétations existantes et de développer de nouvelles perspectives sur le passé, reprenant dès lors à son compte la notion d'objectivité : les historiens, pour Bloch, doivent être conscients de leurs propres présuppositions et biais, et doivent travailler pour éviter les préjugés et les stéréotypes dans leur travail.

Cette discipline n'est-elle pas une réalité tangible, située dans le temps et dans l'espace, maniée avec précaution par certains professionnels nommés historiens ? Cette notion d'espace et de temps est impérative, comme nous le soulignons, permettant de comprendre que « le domaine historique aujourd'hui est sans limites »⁶⁹, comme l'énoncent Jacques Le Goff et Pierre Nora en préambule de leur *Faire de l'histoire*⁷⁰. Il faut souligner ici l'apport de Fernand Braudel qui s'intéresse à l'étude des structures économiques, sociales et culturelles à long terme et en profite pour repenser la façon de faire l'histoire par son approche globale. En 1958, dans sa conférence « L'histoire et les sciences sociales » prononcée à l'Université de Chicago, Braudel explique que l'histoire doit être une science sociale, c'est-à-dire qu'elle doit prendre en compte tous les aspects de la société, qu'ils soient économiques, sociaux, politiques, culturels ou environnementaux. La remarque de Braudel sur l'histoire comme science sociale est particulièrement pertinente dans le contexte du royaume bamum et du règne de Njoya, car elle met en avant une vision de l'histoire qui dépasse l'analyse des événements isolés pour se concentrer sur les structures et les dynamiques de longue durée qui façonnent une société. Dans le cas du royaume bamum, comprendre l'histoire sous cet angle permettrait d'explorer comment les transformations sociales, économiques et culturelles ont influencé et soutenu la création de l'écriture bamum, initiée par Njoya, en tant que réponse

⁶⁸ BLOCH Marc, *op.cit.*

⁶⁹ LE GOFF Jacques et NORA Pierre, *Faire de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2011, p.7.

⁷⁰ *Ibid.*

à des enjeux de pouvoir, d'identité et de modernisation. Plutôt que de voir l'écriture bamum comme une simple invention individuelle ou un événement isolé, l'approche globale de Braudel nous invite à examiner les conditions qui ont rendu possible l'émergence de cette écriture : les échanges culturels, les influences religieuses, les transformations politiques, et l'impact du colonialisme. Cette perspective permet d'analyser comment Njoya s'est appuyé sur une approche holistique de son royaume pour structurer son pouvoir et tenter de préserver l'identité culturelle bamum face aux pressions extérieures. Ainsi, l'insistance de Braudel sur une histoire « totale » enrichit notre compréhension de l'écriture bamum, non seulement comme un acte symbolique, mais comme un instrument sociopolitique façonné par les réalités sociales et économiques de son temps. De là, nous comprenons que l'histoire doit être « globale », c'est-à-dire qu'elle doit étudier l'ensemble des phénomènes qui ont une influence sur une société à un moment donné, et non pas seulement certains aspects isolés :

L'histoire, c'est-à-dire une science sociale du passé, doit être capable de saisir le tout, l'ensemble, le global. C'est ce que j'appellerais une histoire globale, ou totale, une histoire qui, dans chaque cas, nous rende compte des économies, des sociétés, des cultures, des mentalités, des écologies, des environnements, bref, des totalités historiques. Cette entreprise, qui est très vaste et très difficile, exige des instruments, des méthodes et des équipes appropriées.⁷¹

S'il est impossible pour lui d'obtenir une vision exhaustive du passé, il faut prendre en compte l'ensemble des relations présentes dans un domaine de recherche historique afin de pouvoir réussir à s'approcher de cette vision globale, c'est-à-dire une idée générale d'éléments du passé. Il faut comprendre que pour Braudel, l'histoire ne peut être comprise que si l'on prend en compte les structures profondes de la société, qui sont plus durables et plus significatives que les événements ou les personnalités individuelles. C'est ici que reviennent les notions de différentes échelles de temps et d'espace dans l'étude de l'histoire. Elle ne peut être en effet

⁷¹ BRAUDEL Fernand, « L'histoire et les sciences sociales. » *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1958, vol. 13, no. 2, p. 238-246.

être comprise qu'en prenant en compte les phénomènes qui se produisent à différentes échelles de temps, allant de la vie quotidienne à court terme aux structures économiques et sociales à long terme, en passant par les événements politiques et les mouvements culturels à moyen terme. Dans notre cas, c'est précisé que si le roi Njoya a un règne notable que nous analyserons, c'est l'ensemble du royaume et son évolution au fil des siècles qui nous permettront de réellement comprendre la naissance d'une écriture ex-nihilo. Quelles que soient les sources et les façons dont on les analyse, si l'histoire est sans limite comme l'estiment Nora et Le Goff, on peut tenter d'appliquer le principe d'histoire globale cher à Braudel afin de proposer une analyse complète et méthodique de l'histoire du royaume bamum.

Pour faire suite à ces visions, il paraît évident qu'il n'y a pas une seule façon de faire l'histoire car elle est en constante évolution, sans limite en termes d'espace, mais aussi en termes de temps comme le précisent Le Goff et Nora :

*La nouveauté nous paraît tenir à trois processus : de nouveaux problèmes remettent en cause l'histoire elle-même ; de nouvelles approches modifient, enrichissent, bouleversent les secteurs traditionnels de l'histoire ; de nouveaux objets enfin apparaissent dans le champ épistémologique de l'histoire.*⁷²

Entre l'école des *Annales* de Bloch et Febvre et cette Nouvelle Histoire portée entre autres par Le Goff, nous pouvons donc comprendre que l'histoire prend en compte les faits de société dans leur ensemble, sur un temps long, tout en mettant en avant une volonté de transdisciplinarité. De la même manière que l'école des Annales a élargi les perspectives historiques, la Nouvelle Histoire portée par Le Goff poursuit cette tendance en s'intéressant à des objets historiographiques inédits. Tout l'intérêt de l'histoire est sa malléabilité, elle n'est aucunement absolue, en constante évolution et mutation : il s'agit d'une discipline qui se questionne, se pense et se repense avec non pas une méthodologie, mais plusieurs qui

⁷² LE GOFF Jacques et NORA Pierre, *op.cit*, p.8-9.

s'adaptent aux objets qu'elle interroge, aux disciplines qu'elle associe. En fin de compte, cette pluralité méthodologique démontre que l'histoire, loin d'être une science figée, évolue constamment pour répondre aux nouvelles questions que lui posent les chercheurs. Comme le précisent Jacques Le Goff et Pierre Nora, finalement, l'histoire « devient le laboratoire d'expérimentation des hypothèses de ces disciplines »⁷³. Imaginer l'histoire comme le fait de comprendre les sociétés demande nécessairement de prendre conscience que faire l'histoire n'admet pas une méthode unique permettant de comprendre l'entièreté de l'histoire passée. Ce qui importe, c'est l'examen des sources primaires tels que les documents écrits et témoignages oraux à travers une analyse critique de ces derniers. Et pour finir, c'est cette multiplicité d'approche qui importe : faire de l'histoire, c'est entrer sur un terrain d'expérimentation, un laboratoire, à l'instar de la recherche aujourd'hui qui doit s'adapter aux différentes disciplines qui lui permettent d'élargir son spectre de compétence.

I.1.3. Faire de l'histoire au prisme de la colonisation

I.1.3.1. La « situation coloniale »

Notre sujet d'étude se place au croisement d'un événement majeur du continent africain : la colonisation. Au XIX^{ème} siècle, le développement de la navigation et des communications renforce l'intérêt pour l'Afrique. Les explorateurs européens pénètrent alors plus profondément dans les terres, après avoir établi des postes commerciaux le long des côtes. Le royaume bamum, au cœur du Cameroun actuel, n'échappe pas à cette exploration et l'étude de l'écriture du roi Njoya nécessite de s'intéresser à la colonisation puisque, comme nous le constaterons, cette dernière arrive dans son royaume dès les débuts de la création des signes par Njoya.

⁷³ *Idem*. Ici, Jacques Le Goff et Pierre Nora prennent l'exemple de l'histoire face à différentes sciences sociales qui apparaissent dans le spectre historique : la démographie et l'économie. C'est dans ce sens que Jacques Le Goff et Pierre Nora présentent leur ouvrage *Faire l'histoire* afin de penser et repenser l'histoire à l'aube du XXI^{ème} siècle. De « victime des autres sciences sociales », l'historien doit évoluer et l'ouvrage propose « d'éclairer l'histoire à faire » afin de ne pas tomber dans la facilité de la vulgarisation à outrance due à une méconnaissance des disciplines que l'on interroge.

Par sa proximité temporelle, la colonisation est un sujet qui connaît une historiographie riche⁷⁴ et qui mérite que l'on s'y attarde. Bien que notre objectif ne soit pas d'être exhaustif sur cette historiographie, il est crucial de prendre en compte la notion « situation coloniale »⁷⁵ définie par Georges Balandier en 1951 puis développée dans plusieurs articles et dans son ouvrage *Afrique ambiguë* en 1957. Anthropologue et sociologue français, Balandier, dans son ouvrage, examine les dynamiques sociales et politiques en Afrique pendant la colonisation et analyse la complexité des relations entre les colonisés, sociétés africaines, et les colonisateurs, les puissances coloniales européennes. Dès 1951, il s'intéresse donc aux différents liens entourant ces dernières et en arrive à définir la situation coloniale comme étant :

La domination imposée par une minorité étrangère, racialement (ou ethniquement) et culturellement différente au nom d'une supériorité raciale (ou ethnique) et culturelle dogmatiquement affirmée, à une majorité autochtone matériellement inférieure ; cette domination entraîne la mise en rapport de civilisations radicalement hétérogènes : une civilisation à machinisme, à économie puissante, à rythme rapide et d'origine chrétienne, s'imposant à des civilisations sans technique complexe, à économie retardée, à rythme lent, et radicalement non chrétienne ; le caractère fondamentalement antagoniste des relations existant entre ces deux sociétés qui s'explique par le rôle d'instrument auquel est condamnée la société colonisée ; la nécessité, pour maintenir la domination de

⁷⁴ L'historiographie de la colonisation en Afrique connaît différentes phases et évolutions depuis le début du XIX^{ème} siècle : les premiers récits coloniaux sont souvent écrits par les colonisateurs eux-mêmes, mettant en avant le point de vue de l'expansion européenne et la mission civilisatrice. La décolonisation apporte une critique de la colonisation avec nombre d'auteurs africains comme Cheikh Anta Diop, Aimé Césaire ou Frantz Fanon qui dénoncent les injustices du colonialisme. Depuis, il y a eu un travail fait sur la déconstruction des mythes apportés par les missions civilisatrices par des chercheurs et auteurs comme Jan Vansina. Les voix africaines sont également prépondérantes et importantes afin d'apporter leur contribution à la révision et l'enrichissement de l'histoire coloniale africaine comme Cheikh Anta Diop. C'est par ces nombreuses contributions que l'on comprend que travailler dans une perspective postcoloniale demande un travail minutieux sur les sources : selon d'où elles proviennent et le contexte dans lequel elles se placent, nous ne pourrions les exploiter de la même manière.

⁷⁵ BALANDIER Georges, « La situation coloniale. Approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, 1951, vol. 11.

*recourir non seulement à la « force » mais encore à un système de pseudo-justifications et de comportements stéréotypés, etc.*⁷⁶

Cette situation est d'abord perçue comme une relation de domination, un lien entre deux sociétés idéologiquement opposées. Mais cette perspective réductrice ne suffit pas à saisir pleinement la complexité de la colonisation. C'est pourquoi l'auteur la conceptualise plutôt comme un modèle, un système qui relie les divers aspects de la colonisation :

*Cette totalité met en cause les « groupements » composant « la société globale » (la colonie) comme les représentations collectives propres à chacun de ceux-ci : elle se sait à tous les niveaux de la réalité sociale. Mais en raison même du caractère hétérogène des groupements, des « modèles » culturels, des représentations mises en contact, des transformations apportées au système chargé de maintenir artificiellement les rapports de domination et de soumission, la situation coloniale se modifie profondément et à un rythme rapide.*⁷⁷

Ces précisions de Balandier visent à saisir l'ensemble des rapports et interactions qui caractérisent la domination coloniale dans une société donnée, pour en comprendre toute la complexité. De là, il s'agit d'explorer les mécanismes par lesquels les colonisateurs exercent leur autorité et leur contrôle sur les peuples colonisés, ici africains, tout en soulignant que cette domination n'est jamais totale et que, puisqu'elle se modifie, elle n'est jamais intégrale, mais sujette à résistance et adaptation. Finalement, cette « situation coloniale » énoncée par Balandier est une situation d'ambiguïté, de tension et de dynamisme, caractérisée par des relations complexes entre colonisateurs et colonisés : si la colonisation se caractérise par des relations de pouvoir asymétriques⁷⁸, Balandier insiste sur le fait que les sociétés africaines colonisées ne sont pas de simples objets passifs de la colonisation. Puisque les rapports de

⁷⁶ *Ibid*, p.75.

⁷⁷ *Ibid*, p.76.

⁷⁸ On entend par là que les colonisateurs exercent un contrôle politique, économique et culturel sur les colonisés.

domination sont artificiels, les sociétés colonisées sont actives dans leur propre résistance et leur adaptation à la domination coloniale, que cela soit par des mécanismes de contestation, de négociation ou de recomposition sociale. Cette notion permet d'appréhender la colonisation en tant que fait immuable, avec ses mécanismes propres permettant d'étudier les interactions que peut avoir l'écriture bamum avec la colonisation. En élargissant cette réflexion, les théoriciens postcoloniaux, tels qu'Edward Said, ont introduit une nouvelle dimension au débat sur la colonisation, en s'intéressant notamment aux implications idéologiques de la production de savoir colonial comme nous allons le voir.

Pour aller plus loin, Frédéric Cooper, dans *Le colonialisme en question. Théorie, connaissance, histoire*⁷⁹, explique que l'intérêt pour l'étude autour de la colonisation correspond à l'évolution des pays européens, anciennement colonisateurs, qui, au cours de la deuxième moitié du XX^{ème} siècle, ont perdu de leur importance sur l'échiquier international⁸⁰. En 1978, Edward W. Said, par son ouvrage *L'orientalisme : l'Orient créé par l'Occident*⁸¹ est fondateur des études postcoloniales : en s'appuyant notamment sur Foucault, Said s'intéresse à la vision de l'autre, en partant de l'Orient colonisé et sa différence ontologique et épistémologique avec l'Europe. Malgré des critiques sur la rigueur, ce travail est unanimement reconnu et pose les bases d'une nouvelle vision :

Said n'est certes pas le premier à travailler sur la production coloniale de connaissances et sur des implications idéologiques. Mais il parvient à formuler un programme intellectuellement séduisant au moment où retombent les espoirs révolutionnaires soulevés par la période des indépendances et à tenir la balance égale entre érudition et engagement politique. Il propose un nouvel objet : le « discours colonial », des méthodes d'analyse : la reconstitution des structures et des modalités de ce discours et l'étude textuelle des documents qui le constituent, enfin et surtout, il donne un sens politique à

⁷⁹ COOPER Frédéric, *Le colonialisme en question. Théorie, connaissance, histoire*, Paris, Payot, 2010

⁸⁰ Sans s'attarder, il s'agit simplement de préciser qu'après la Seconde Guerre mondiale, la géopolitique internationale change et les grandes puissances européennes n'ont plus les mêmes intérêts à l'échelle internationale.

⁸¹ SAID Edward W., *L'orientalisme : L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Points, 2013.

cette entreprise critique qui doit permettre la construction d'un autre discours faisant une place à ceux que le discours colonial a exclus ou renvoyés dans les marges. Ce programme est en outre en phase avec ceux que commencent à lancer les Cultural Studies.⁸²

Liée à la question politique, la colonisation pose donc question. Cette « situation » est reprise par les théoriciens postcoloniaux avec notamment la question du rapport à l'universalité qui provient du siècle des Lumières⁸³. Dès lors, il est essentiel d'aborder les sources en tenant compte de la situation coloniale, sans jugement, afin de les replacer dans leur contexte et de les étudier de manière globale. Pour en revenir à Cooper, ce dernier s'interroge sur la posture à adopter en 2005 :

Je reconnais, avec les critiques postcoloniaux, que les maux du colonialisme des XIX^{ème} et XX^{ème} siècles sont fortement ancrés dans les structures, valeurs et conceptions politiques de cette période ; le colonialisme ne fut pas une survivance atavique du passé. Je suis moins convaincu en revanche par la juxtaposition de l'universalité héritée des Lumières et de la particularité coloniale isolée de la dynamique résultant des tensions au sein de toute formation idéologique, et de celles générées par les efforts des empires pour installer des administrations réelles gouvernant des peuples réels. Une telle approche privilégie la posture du critique, qui décode ce phénomène transhistorique ; d'où le nom que Gyan Prakash et d'autres ont donné à leur projet : « la critique coloniale ». Cette critique a eu ces mérites, surtout parce qu'elle a obligé les historiens – et les anthropologues ou d'autres spécialistes des sciences sociales – à remettre en cause leur propres positions épistémologiques.⁸⁴

⁸² SIBEUD Emmanuelle, « Post-Colonial et Colonial Studies : enjeux et débats », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, 2004, n°51, p.87-95.

⁸³ On peut citer ici Denis Scott et son hypothèse sur le libéralisme et la démocratie comme privilège particulier.

⁸⁴ COOPER Frédéric, *op.cit.*, p. 26-27.

Concrètement, Cooper explique qu'il faut pouvoir parler de la colonisation de manière décomplexée : même si elle a été stressante et meurtrière pour les colonisés, elle existe et il faut mettre en parallèle les différents outils à notre disposition pour l'étudier. Il alerte sur les approches qu'il juge anhistoriques : les récits choisis, les héritages saute-mouton, la vision rétrospective et l'illusion de l'époque⁸⁵. On ne peut séparer colonisateur et colonisé, le pouvoir colonial lui-même étant un pouvoir comme un autre, avec ses propres caractéristiques. Cela nous renvoie directement à la « situation coloniale » de Georges Balandier. De là, nos choix de sources sont guidés par la prise en compte de la « situation coloniale » tout en restant vigilant aux alertes de Cooper : il faut questionner chaque texte et en juger l'importance tout en prenant la colonisation dans sa globalité pour ne pas faire de raccourcis ou en proposer une explication biaisée. Citons ici Cooper qui prend l'exemple⁸⁶ de Mahmood Mamdani et son ouvrage *Citoyen et sujet : l'Afrique contemporaine et l'héritage du colonialisme tardif*⁸⁷ :

*Le politologue Mahmood Mamdani établit un lien causal direct entre, d'une part, la politique coloniale – importante dans les années 1920 et 1930 – de gouvernement par l'intermédiaire d'une autorité accordée aux chefferies africaines sous les auspices coloniaux, d'autre part, la fragile politique d'autoritarisme et d'ethnicité conduite dans l'Afrique des années 1980 et 1990.*⁸⁸

A travers cette hypothèse, Cooper permet de mettre en avant ce qu'est l'héritage saute-mouton : Mamdani saute une étape en passant des années 1920-1930 (point A) aux années 1980-1990 (point C) pour prouver que la colonisation est le problème de l'Afrique d'aujourd'hui. Ici, Cooper ne tend pas à dire que la colonisation n'a rien à voir avec la problématique que Mamdani soulève, mais qu'entre le point A et le point C, il existe d'autres éléments à prendre en compte :

⁸⁵ *Ibid*, p.27-34.

⁸⁶ *Ibid*, p.28-29.

⁸⁷ MAMDANI Mahmood, *Citoyen et sujet : l'Afrique contemporaine et l'héritage du colonialisme tardif*, Karthala, Paris, 2004.

⁸⁸ COOPER Frédéric, *op.cit.*, p. 28.

Son livre ne dit presque rien sur les années 1950 et 1960, et donc ne considère pas une autre dimension du malaise africain, à savoir qu'il y eut en fait, durant ces années, une mobilisation efficace qui transcenda les divisions ethniques et la distinction urbain/rural. Ces mobilisations permirent aux Africains de revendiquer avec force la citoyenneté. Les hommes politiques africains posèrent un sérieux problème aux régimes coloniaux. [...] Mais une fois au pouvoir, ces hommes politiques ne comprirent que trop bien le danger de telles revendications. L'explosion de la citoyenneté dans les dernières années de domination coloniale n'apparaît nulle part dans le livre de Mamdani. Il passe ainsi à côté non seulement de la séquence de processus liés à la période de décolonisation, mais aussi de la tragédie de l'histoire récente de l'Afrique, du sentiment très aigu qu'avaient les peuples des perspectives qui s'ouvraient devant eux et des coups portés à leurs espoirs.⁸⁹

Ici, puisque Mamdani élabore son propos chronologiquement en passant directement du point A au point C, sans s'arrêter au point B, à savoir les années 1950-1980, aurait permis à l'auteur d'étayer son hypothèse, ou de la revoir. Si l'objet de ce travail n'est pas l'étude ou la remise en question de cette thèse, elle nous donne l'exemple de la méthode à adopter dans l'étude de nos sources : il ne faut pas séparer colonisateur et colonisé, il faut prendre la « situation coloniale » dans son ensemble, étudiant l'ensemble des interactions possibles afin de ne pas être dans une posture anhistorique. Citons ici le discours attribué à Léopold II⁹⁰, apparu en 1972 et possédant plusieurs versions avec des changements mineurs. En voici un exemple rapporté par Kakaka Ngalamulume sur son étude sur Léopold. Pour le bien de notre exposé, nous publions le discours en entier pour ensuite pouvoir l'analyser :

Document : un faux. Discours du roi Léopold II aux missionnaires accueillis au Congo belge en 1883

⁸⁹ *Idem*

⁹⁰ Roi des Belges de 1865 à 1909 et fondant l'Etat indépendant du Congo, il autorise notamment des exactions dans les territoires colonisés.

DEVOIRS DES PRÊTRES ET PASTEURS BLANCS DANS CETTE PATRIE DU CONGO BELGE

Révérands Pères, Pasteurs et Chers Compatriotes,

Soyez les bienvenus dans notre grande patrie du Congo belge, la tâche qui vous est confiée de remplir est très délicate et demande beaucoup de tact. Prêtres et Pasteurs, vous venez certes, pour évangéliser, mais cette évangélisation s'inspire de notre grand principe : avant tout, les intérêts de la métropole. Le but essentiel de votre mission n'est point d'apprendre aux Noirs à connaître Dieu.

Ils le connaissent déjà depuis leurs ancêtres. Ils prient et se soumettent à Nzambi Mpungu, que je sache, et aussi à Nzambi Mawesi, etc.

Ils savent que tuer, voler, coucher avec la femme d'autrui, calomnier, insulter, etc. est mauvais. Ayons le courage de l'avouer, vous ne venez pas leur apprendre ce qu'ils savent déjà. Votre rôle est essentiellement de faciliter les administrateurs et les industriels. C'est-à-dire que vous interpréterez l'évangile de la façon qui sert le mieux nos intérêts dans cette partie du monde. Pour ce faire, vous veillerez entre autres à désintéresser nos sauvages noirs des richesses dont regorgent leur sous-sol afin d'éviter qu'ils s'y intéressent ou qu'ils nous fassent une concurrence meurtrière rêvant un jour à nous déloger de cette partie avant que nous ne nous enrichissions.

Votre connaissance de l'Évangile vous permettra de trouver des textes qui recommandent et qui font aimer la pauvreté. Par exemple : « Heureux les pauvres car le Royaume des Cieux leur appartient ; il est plus difficile pour un riche d'entrer au ciel qu'à un chameau de passer par le trou d'une aiguille, etc. » Vous ferez donc tout pour que les nègres aient peur de s'enrichir pour mieux mériter le ciel, les soutenir petit à petit pour qu'ils ne se révoltent jamais un jour. Les industriels et les administratifs seront obligés de se conformer à ce que je vous recommanderai, à vous Prêtres et Pasteurs

Blancs, de temps en temps pour vous faire craindre de ne pas avoir peur de recourir à la violence (injurier, battre).

Il ne faudra pas que les nègres ripostent ou se nourrissent de vengeance. Pour cela, vous leur enseignerez par tous les moyens et vous insisterez pour qu'ils suivent l'exemple de tous les Saints qui ont tendu les joues, qui ont pardonné les offenses, qui ont reçu les crachats et les insultes sans tressaillir, il faudra les décourager et les détacher de tout ce qui pourrait leur donner le courage de nous affronter. Je songe ici spécialement à leurs nombreux fétiches de guerre qu'ils prétendent ne point abandonner.

Votre action doit porter essentiellement sur les jeunes afin qu'ils n'hésitent point de nous saluer. Quand le commandement du Père (Dieu) est en contradiction avec celui des missionnaires qui sont les pères spirituels de leurs âmes, vous insisterez particulièrement sur la soumission et l'obéissance même aveugle. Cette vertu se pratique mieux quand il y a absence de critique. Apprendre aux élèves à croire et non à raisonner. Ce sont là, chers Prêtres, Pasteurs et Compatriotes, quelques-uns des principes que vous appliquerez sans faute. Vous en trouverez beaucoup d'autres dans les livres et textes qui vous seront remis à la fin de cette séance. Vous verrez donc ce que je recommanderai à vous, Prêtres et Pasteurs Blancs :

1- Évangélisez les noirs jusqu'à la moelle des os afin qu'ils ne se révoltent jamais contre les injustices que vous leur ferez subir. Faites-leur réciter chaque jour : « heureux ceux qui pleurent, car le Royaume des Cieux leur appartient ».

2- Convertissez les noirs au moyen des chicottes, gardez leurs femmes à la mission pendant neuf mois afin qu'elles travaillent pour vous. Courtisez-les s'il le faut et exigez ensuite à ces convertis qu'ils offrent en signe de reconnaissance des bonnes viandes, poules, coqs et œufs chaque fois que vous visitez leurs villages. Faites tout pour éviter que les Noirs ne deviennent riches. Pour ce faire, chantez-leur chaque jour qu'il est

impossible à un homme riche d'entrer dans le Royaume des Cieux. Faites-leur payer une taxe chaque semaine à la messe de Dimanche. Détournez cet argent prétendument destiné aux pauvres, pour avoir des magasins importants là où vous êtes (Paroisse, Procure) et transformez vos missions ainsi en de gros centres commerciaux florissants et aidez légèrement les pauvres pour encourager d'autres Blancs à investir régulièrement.

3- Demandez aux noirs de mourir de faim et vous autres, vous mangerez cinq fois par jour ; en plus, que vos ventres soient toujours pleins de bonnes choses et que vos bouches exhalent partout l'odeur des oignons.

4- Instituez pour eux un système de confession qui fera de vous de bons détecteurs pour dénoncer tout noir à une prise de conscience pour la revendication de l'indépendance nationale.

5- Enseignez une doctrine que vous ne mettrez pas en pratique et peut-être s'ils vous demandent pourquoi vous comportez-vous contrairement à ce que vous prêchez, répondez-leur : « vous les noirs, suivez ce que nous disons, et non pas ce que nous faisons ». Et s'ils répliquent en disant qu'une foi sans œuvres est une foi morte, fâchez-vous en appliquant le fouet et répondez-leur : « heureux ceux qui croient sans protester ».

6- Dites-leur que les statuettes que vous gardez chez vous sont l'œuvre de Satan, confisquez-les et allez remplir vos Musées au Vatican ainsi que ceux de Tervueren. Faites oublier aux noirs leurs ancêtres afin qu'ils adorent les vôtres qui ne les écouteront jamais ; par exemple les saintes : la Vierge Marie, Sainte Thérèse, Saint Martin, etc.

7- Faites-leur prier en les mettant à genoux comme punition et obligez-leur à réciter le chapelet dix fois ou plus.

8- Ne présentez jamais une chaise à un Noir qui vient vous voir. Ne l'invitez jamais, donnez-lui tout au plus une cigarette. Ne l'invitez jamais à manger avec vous même s'il égorge pour vous une poule ou un coq chaque fois que vous arrivez chez lui. Bref, lorsque vous aurez accompli tout cela, notre pays la Belgique sera très riche et c'est plus tard seulement, lorsque les Noirs auront compris, que nous essayerons de les aider pour l'amour de Dieu, car on ne réveille pas un chat qui dort.

Je vous en remercie vivement.

S.E. Le Roi des Belges

*Léopold II*⁹¹

Ce texte vindicatif a été démontré comme anachronique depuis 1984 par François Bontinck, qui souligne ses nombreuses inexactitudes⁹². Selon lui, il s'agit probablement d'un faux fabriqué dans le contexte des luttes entre l'Église et le gouvernement post-colonial du Zaïre. L'intérêt de ce document réside dans sa persistance à réapparaître dans le temps, y compris dans les milieux scientifiques. En 2006, Kalala Ngalamulume étudie ce document dans le cadre de son article *Léopold II et les missionnaires : les circulations contemporaines d'un faux*⁹³. Si le document profite d'Internet pour se faire une réputation⁹⁴, il apparaît comme source et document d'appui dans de nombreux ouvrages scientifiques, francophones ou anglophones, comme Fokam ou Chinweizu. La longévité de ce faux et son utilisation fréquente sont autant d'alertes méthodologiques qui rappellent l'importance de la rigueur dans l'analyse historique : pour citer Ngalalulume « cette trajectoire témoigne du poids de la colonisation dans les imaginaires contemporains en Afrique »⁹⁵. Ici, le rappel de Ranke sur l'objectivité s'impose :

⁹¹ NGALAMULUME Kalala, « Léopold II et les missionnaires. Les circulations contemporaines d'un faux », *Politique africaine*, 2006, vol. 102, n° 2, p. 128-133

⁹² BONTINCK François, « En marge du centenaire de la Conférence de Berlin (1884-85) », *Zaire-Afrique*, n°24, 1984, p. 245-252.

⁹³ NGALAMULUME Kalala. *Op.cit.*

⁹⁴ Nous pouvons citer ici son apparition comme sujet d'entraînement au texte argumentatif pour une épreuve de français au bac sur la plateforme educanet en 2017 ou les nombreux articles et vidéos proposés en ligne par *La Tribune franco-rwandaise*.

⁹⁵ NGALAMULUME Kalala. *Op.cit.*, p 133.

son approche souligne que sans analyse rigoureuse des sources, il est aisé de tomber dans le piège de la désinformation ou de documents apocryphes dans l'interprétation historique.

C'est donc en analysant rigoureusement le fait colonial, ses dimensions multiples, ses sources et ses pratiques que l'on peut prétendre à apporter une vision globale à notre sujet d'étude, à savoir le royaume bamum. Le rapport à la discipline qu'est l'histoire trouve tout son sens : la question historique et historiographie est au cœur de la compréhension de la société vivant au sein du royaume bamum. Dans ce sens, citons l'historien américain John Hope Franklin qui a consacré sa carrière à redéfinir la manière dont l'histoire des Etats-Unis est comprise et enseignée. Franklin conçoit l'histoire comme un outil de justice sociale, au-delà de sa dimension académique, et comme un moyen de corriger les récits biaisés qui dominent la conscience collective. Même s'il est conscient de la question de l'objectivité, reconnaissant qu'elle est essentielle à la pratique historique, est un idéal difficile à atteindre, surtout dans un contexte marqué par des inégalités raciales et sociales. Dans son ouvrage fondamental publié en 1947, *From Slavery to Freedom: A History of African Americans*⁹⁶, il reconnaît l'influence des facteurs personnels et sociaux sur l'écriture de l'histoire et donc, des limites de l'objectivité. Par son statut d'Afro-Américain, Franklin voit l'histoire non pas comme un simple récit des événements passés, mais comme un acte d'engagement social. Il soutient que les historiens ont la responsabilité de corriger les omissions et les déformations du passé, en intégrant les voix et les expériences qui ont été longtemps ignorées ou marginalisées. Cette conception de l'histoire comme acte d'engagement social s'avère particulièrement pertinente dans le contexte de l'étude du royaume bamum, où la colonisation constitue un facteur essentiel dans l'évolution historique du Cameroun. Pour revenir à Franklin, pour lui, l'historien a un rôle actif dans la construction du savoir historique, d'où son engagement dans son ouvrage précédemment cité. Cette vision se reflète dans ses efforts pour réintégrer l'histoire afro-américaine dans le récit national. Franklin estime que l'histoire des États-Unis ne peut être comprise dans sa totalité sans reconnaître l'impact de l'esclavage, de la ségrégation et du

⁹⁶ FRANKLIN John Hope, *From Slavery to Freedom: A History of African Americans*, New York, Knopf, 2000.

racisme systémique. A travers son livre, *From Slavery to Freedom: A History of African Americans*, Il voit son rôle non seulement comme celui d'un historien, mais aussi comme celui d'un correcteur des torts historiques. Cette posture le conduit à dépasser son rôle d'historien pour participer activement aux débats sur les droits civiques et à conseiller des figures politiques et juridiques dans leurs efforts pour promouvoir l'égalité. Nicolas Martin-Breteau, dans ses recherches sur les historiens afro-américains, remarque :

*Si Franklin s'était départi de ses opinions, Franklin aurait écrit une « histoire impersonnelle et neutre, c'est-à-dire précisément, sans intérêt ni politique ni surtout scientifique. Si Franklin atteignit le pinacle de la profession historique dans les années 1960-1990, c'est parce que son engagement politique lui permit de proposer une histoire scientifique novatrice, aujourd'hui largement validée. »*⁹⁷

Interrogeant dès lors la subjectivité, Franklin considère que sa reconnaissance peut être une force pour l'historien. En étant conscient des biais et des influences personnelles, l'historien peut mieux s'engager dans un processus de critique et de révision, cherchant à approcher la vérité historique avec une plus grande précision. Au final, il faut être conscient des préjugés, non pas pour les éliminer, mais pour les comprendre et les intégrer dans notre travail de manière à enrichir notre compréhension. Pour Franklin, l'historien doit constamment interroger ses propres perspectives tout en s'efforçant de présenter une histoire qui reflète la complexité du passé. Il plaide pour une histoire qui ne soit pas seulement une collection de faits, mais un espace de dialogue où différentes voix et expériences sont mises en avant, y compris celles qui ont été historiquement marginalisées. Cette approche ne se limite pas à une simple aspiration à l'impartialité, mais s'articule autour de la reconnaissance des biais et de l'importance de la pluralité des voix. Dans un cas comme le nôtre, où la colonisation reste un fait important dans la construction de l'histoire du Cameroun, et, de facto, dans celle de

⁹⁷ MARTIN-BRETEAU Nicolas, « Hélène Le Dantec-Lowry, Claire Parfait, Matthieu Renault, Marie-Jeanne Rossignol et Pauline Vermeren (dir.), Écrire l'histoire depuis les marges : une anthologie d'historiens africains-américains, 1855-1965 », *Transatlantica* [En ligne], 1 | 2018, mis en ligne le 01 septembre 2019, consulté le 23 mars 2023. URL : <http://journals.openedition.org/transatlantica/11752>

l'évolution du royaume bamoun, il nous faudra prêter attention autant aux écrits qu'à ceux qui les ont écrits tout en tenant compte du particularisme local sur lequel nous reviendrons.

Pour terminer, bien que la situation coloniale et ses prolongements postcoloniaux constituent des axes majeurs de l'historiographie africaine, ce travail ne s'attarde pas spécifiquement sur les études postcoloniales africaines. Ce choix méthodologique repose sur plusieurs considérations. D'une part, l'objectif central de cette thèse est l'analyse sémiotique et historique du pouvoir de l'écriture bamum sous le règne du roi Ibrahim Njoya, et non une étude exhaustive de la colonisation et de ses suites. D'autre part, le cadre théorique des études postcoloniales, bien qu'extrêmement fécond, nécessite une approche et des outils d'analyse spécifiques qui dépassent le champ de cette recherche. Cela ne signifie pas pour autant que ces dynamiques sont ignorées, mais plutôt qu'elles sont mobilisées dans la mesure où elles éclairent le sujet principal, sans en détourner l'axe central.

Les études postcoloniales, en tant que champ intellectuel, ont émergé principalement à partir des années 1980, avec des figures comme Edward Said, Homi Bhabha et Gayatri Spivak, qui ont renouvelé la réflexion sur les rapports de domination, l'hybridation culturelle et la question du subalterne. Appliquées au contexte africain, ces perspectives ont permis de repenser l'héritage colonial en insistant sur la nécessité d'une réappropriation des récits et des savoirs. En Afrique francophone, Achille Mbembe et Joseph Ki-Zerbo comptent parmi les penseurs les de cette approche. Mbembe, avec sa notion de « postcolonie »⁹⁸, analyse la persistance des logiques coloniales dans les structures étatiques et sociales contemporaines, tandis que Ki-Zerbo milite pour une écriture de l'histoire africaine par les Africains eux-mêmes, en dehors du prisme européen⁹⁹.

Dans cette perspective, l'exemple du roi Njoya est à mettre en avant : ce dernier, en créant une écriture et un système éducatif propre à son royaume, anticipait déjà cette volonté de réappropriation des savoirs. En fondant des écoles où l'écriture bamum est enseignée, il

⁹⁸ MBEMBE Achille, *On the postcolony*, Berkeley, University of California Press, 2001, 274p.

⁹⁹ KI-ZERBO Joseph, *Histoire Critique de l'Afrique*, Dakar, Panafrika, 2008, 97 p.

participe à la construction d'une autonomie intellectuelle face aux systèmes d'éducation imposés par les colonisateurs¹⁰⁰. Ki-Zerbo souligne l'importance de ces initiatives dans la formation d'une conscience historique africaine, insistant sur le fait que l'éducation doit être enracinée dans les réalités locales pour éviter une aliénation culturelle¹⁰¹. Pour aller plus loin, Catherine Coquery-Vidrovitch contribue à renouveler l'approche de l'histoire coloniale en adoptant une perspective qui prend en compte les logiques africaines propres et la complexité des interactions coloniales. À travers ses recherches, notamment dans *Afrique Noire : Permanences et Ruptures* et *Petite histoire de l'Afrique*, elle a montré que l'histoire africaine ne peut être réduite à un simple récit de domination européenne, mais qu'elle doit être comprise comme un processus dans lequel les sociétés africaines ont joué un rôle actif, oscillant entre adaptation, résistance et réappropriation. Cette perspective rejoint certaines problématiques des études postcoloniales, qui interrogent les dynamiques de pouvoir et la production des savoirs en contexte colonial et postcolonial¹⁰². Enfin, dans cette démarche, nous nous appuyons également sur les recherches de François-Xavier Fauvelle et notamment *Le Rhinocéros d'or*, dans lequel le chercheur insiste sur la richesse et la complexité des

¹⁰⁰ Nous pouvons ici citer également Sophie Duluc qui dans son *Ecrire l'histoire de l'Afrique à l'époque coloniale*, interroge les modalités de production des savoirs historiques sur l'Afrique durant la période coloniale et leur impact sur la construction des récits postcoloniaux. Son travail met en évidence le biais inhérent aux récits produits sous l'égide des administrations coloniales, qui ont souvent occulté ou réinterprété les dynamiques locales pour les conformer à un prisme eurocentrique. Appliquée à l'étude de Njoya, cette perspective souligne l'importance d'une lecture critique des sources coloniales, qui ont pu minimiser ou déformer la portée de ses innovations. L'approche de Dulucq permet ainsi de réévaluer l'historiographie bamum en intégrant les voix et les logiques propres aux acteurs locaux, au-delà des cadres imposés par le discours colonial. Un prolongement intéressant de cette thèse serait justement de pouvoir travailler sur ces approches postcoloniales sur lesquelles nous n'avons pu qu'en parler brièvement ici.

¹⁰¹ *Idem*.

¹⁰² Dans le cas du royaume bamum sous Njoya, les analyses de Coquery-Vidrovitch permettent d'éclairer la manière dont les élites africaines ont pu négocier leur place dans le nouvel ordre colonial comme nous le constaterons dans notre troisième partie. Son travail sur l'histoire urbaine et les mutations socio-politiques en contexte colonial met en évidence la capacité des sociétés africaines à instrumentaliser certaines structures coloniales pour préserver leur autonomie et structurer leurs propres institutions. Ce qui rejoint ici la théorie de la « politique du ventre » mis en avant par Jean-François Bayart : les élites africaines ont développé des stratégies d'appropriation et de négociation avec les pouvoirs coloniaux, tirant profit des structures existantes tout en poursuivant des objectifs propres. La politique scripturaire éducative de Njoya peut ainsi être interprétée à travers ce prisme : plutôt qu'une simple opposition au pouvoir colonial, il s'agissait d'un projet visant à ancrer une modernité proprement bamum, intégrant à la fois des éléments exogènes et des traditions locales.

civilisations précoloniales. En déconstruisant l'idée d'une Afrique sans histoire avant la colonisation, Fauvelle met en lumière les dynamiques politiques, économiques et culturelles propres aux sociétés africaines bien avant l'arrivée des Européens¹⁰³. Dans le cas de Njoya, cette approche permet de replacer l'invention de l'écriture bamum et la mise en place de ses écoles dans une continuité historique interne à l'Afrique, plutôt que comme une simple réaction à la présence coloniale car, ne l'oublions pas, le roi invente son écriture avant l'arrivée des colonisateurs. Njoya s'inscrit alors dans une tradition plus large de souverains africains qui ont cherché à structurer et à formaliser le savoir, à l'instar des bibliothèques de Tombouctou ou des traditions lettrées de la vallée du Niger. Ainsi, face à l'ampleur des perspectives ouvertes par ces différentes approches historiographiques, le choix a été fait de privilégier la théorie de la situation coloniale de Balandier comme cadre d'analyse principal. Ce choix repose sur la nécessité de recentrer l'étude sur son objet premier : l'écriture du royaume bamum et son rôle dans le contexte colonial. L'approche de Balandier permet en effet de saisir les interactions complexes entre les structures coloniales et les dynamiques locales sans s'éloigner du cœur du sujet. Ainsi, tout en reconnaissant la richesse des études postcoloniales et de l'histoire précoloniale, cette thèse s'attache avant tout à comprendre comment l'écriture bamum s'est inscrite dans une situation coloniale spécifique, en tant qu'outil de pouvoir, d'adaptation et de résistance.

I.1.3.2. Le mythe du sauvage africain

Comme nous avons pu le constater, la colonisation a une connotation et des enjeux qui lui sont propres : une particularité qui se trouve même dans ses définitions : à la fois vue comme l'« occupation, l'exploitation la mise en tutelle d'un territoire sous-développé et sous-peuplé par les ressortissants d'une métropole »¹⁰⁴ et comme l'« occupation et exploitation abusives d'un domaine particulier »¹⁰⁵. D'où le travail sous un angle particulier, à savoir celui de la

¹⁰³ FAUVELLE François-Xavier, *Le Rhinocéros d'or : Histoires du Moyen Âge africain*, Paris, TALLANDIER, 2024, 386 p.

¹⁰⁴ CNRTL, dans <https://www.cnrtl.fr>. Extrait le 12 février 2023 de <https://www.cnrtl.fr/definition/colonisation>

¹⁰⁵ KI-ZERBO Joseph, *op. citem*.

« situation coloniale » précédemment évoquée. Pour aller plus loin sur cette notion, Isabelle Merle prend exemple sur :

La contradiction entre l'origine bourgeoise d'hommes issus des élites européennes de la fin du XIX^{ème} siècle et les valeurs « héroïques » ou « féodales » qu'ils défendent en colonies tirées d'un référentiel de l'Ancien Régime. Ces hommes estiment à une véritable caste, soucieuse de maintenir ses distances et d'éviter tout familiarité avec ceux qui n'en sont pas. Représentants de la France et de la race française, ils défendent la distinction, le prestige et les privilèges attachés à leur statut et leur rang. [...] Balandier lance ainsi l'idée que les terrains coloniaux peuvent être, en quelque sorte, des espaces de restaurations de références puisées dans un vocabulaire politique ancien.¹⁰⁶

Par cette remarque, Isabelle Merle pose la question de la colonisation sous le prisme de la conception de l'être humain dans son ensemble : au moment des grandes explorations européennes en Afrique, les Européens ont été confrontés à des cultures et des sociétés africaines très différentes des leurs, ce qui les a amenés à les percevoir comme étrangères et « sauvages ». Les explorateurs rapportaient souvent des récits sur les rencontres avec les peuples issus d'Afrique en accentuant les aspects jugés exotiques et donc primitifs¹⁰⁷. Naît alors le mythe du « sauvage africain », sans avoir de réelle paternité, qui est une représentation stéréotypée des peuples africains qui les décrit comme étant primitifs, sauvages, barbares et sous-développés sur le plan culturel, social et intellectuel.

Ce concept est propagé et influencé par plusieurs facteurs historiques, culturels et politiques. Au cours de la période coloniale, les Européens ont cherché à justifier leur domination et leur exploitation des peuples africains en les dépeignant comme inférieurs et incapables de se

¹⁰⁶ MERLE Isabelle, « « La situation coloniale » chez Georges Balandier. Relecture historique », *Monde(s)*, 2013 N°4, p.211-232.

¹⁰⁷ On peut citer ici en exemple Sir Henry Morton Stanley (1841-1904) ou Carl Peters (1856-1918). Le premier, explorateur britannique, parcourt l'Afrique durant la fin du XIX^{ème} siècle avec notamment une exploration du Congo à partir de 1877 et juge les peuples africains comme sauvages et primitifs. Le deuxième, allemand, promeut la supériorité des européens sur les africains, lui permettant de justifier l'expansion coloniale allemande en Afrique.

gouverner eux-mêmes ce qui amène à légitimer leur politique coloniale. Mais il est faux de penser que ce mythe s'arrête à la sphère politique puisqu'il se retrouve dans divers aspects de la société. En effet, culturellement parlant, ce concept grandit avec notamment les artistes qui le prennent à leur compte comme l'auteur Joseph Conrad et son *Au cœur des ténèbres*¹⁰⁸ ou encore des peintres comme Henry Ossawa Tanner et son *La page noire*¹⁰⁹. Dans le rapport idéologique porté par la « situation coloniale », les métropoles voient en cette différence fondamentale la justification à continuer les explorations et assujettir la population locale. Un concept qui est intimement lié à celui de Balandier et repris par Cooper : la société des colonisateurs, même si elle ne prend pas part activement à la colonisation, est intrinsèquement liée à son schéma de pensée et ce qu'elle véhicule. Les rapports entre individus en seront donc affectés et seront à prendre en compte lorsque nous étudierons plus en profondeur l'impact de la colonisation sur la gestion du royaume bamum.

Mais pour prendre un cas concret, illustrons nos propos sur la « situation coloniale » et la gestion du mythe du sauvage à travers un exemple : celui de la France. Si, comme nous le verrons, l'année 1885 est une année cruciale dans le tournant de la colonisation africaine, aux enjeux multiples et révélateurs d'une nouvelle vision, elle l'est également à un autre niveau pour la France. En effet, dans le pays qui, un siècle plus tôt, voit apparaître la déclaration des droits de l'homme et dont la devise est Liberté, Fraternité, Égalité, la question de la colonisation divise. Comment considérer les colonies ? Dans ce contexte d'expansion et de questionnement national, la décennie 1880 apporte une vision nouvelle qui marque durablement le pays jusqu'à la fin de la III^{ème} république : l'idée que la France, en tant que race dite supérieure, a un devoir, celui de civiliser les races dites inférieures.

¹⁰⁸ Publié en 1899, ce roman relate l'aventure d'un voyageur européen au cœur de l'Afrique et véhicule le stéréotype du peuple africain sauvage et primitif. De nombreux ouvrages connus comprennent des connotations stéréotypées, comme l'attestent Edgar Rice Burroughs et son *Tarzan, seigneur de la jungle* en 1897, ouvrage dans lequel Tarzan est un sauvage blanc capable de dominer la nature, ou encore William Shakespeare avec sa pièce de théâtre *Othello* dans laquelle est reproché le fait que le personnage éponyme, un Maure africain, soit représenté comme un Africain jaloux et violent.

¹⁰⁹ *The Negro Page*, peinture datant de 1897, présente un jeune homme africain portant un plateau avec des fruits.

Il faut revenir quelques années auparavant pour comprendre que la question coloniale traverse les différents régimes politiques sans pour autant être résolue. La fin de la monarchie de Juillet à la suite des journées révolutionnaires de 1848 et la proclamation de la République relancent la question de la représentation parlementaire des colonies. Puisqu'elles sont peu nombreuses, le Gouvernement Provisoire¹¹⁰ accorde une représentation parlementaire coloniale¹¹¹ avec 16 députés. Néanmoins, cette représentation n'est que de courte durée car dès la même année, la Constitution démocratique de novembre 1848 maintient le principe d'une représentation parlementaire, mais réduit le nombre des députés aussi bien en France métropolitaine qu'outre-mer¹¹². Au total la représentation de l'outre-mer est de 11 députés pour les colonies. Puis, c'est le coup d'État de Louis Napoléon Bonaparte. La représentation de l'Algérie et des colonies disparaît. Le décret de Napoléon III du 2 février 1852 retire aux territoires d'outre-mer toute représentation parlementaire. Cette disparition de 1852, après celle de 1799, renforce l'image d'une représentation d'outre-mer solidaire des institutions républicaines et démocratiques. Si les réclamations des colonies continuent lors du Second Empire, il faut attendre sa chute pour que la III^{ème} République requestionne la colonisation. En effet, la question coloniale est un enjeu majeur de la politique française et est mise en avant dès 1880 par Jules Ferry, alors élu président du Conseil. Opposants de la première heure à la colonisation à l'image de Léon Gambetta, les Républicains s'emparent de la question et changent leurs positions, jouant de leur influence pour rallier la cause coloniale. A l'heure où l'envie est d'en découdre avec la Prusse, l'opposition fustige cette position, coûteuse en

¹¹⁰ Lorsque le roi Louis-Philippe abdique le 24 février 1848 et part en exil à la suite d'émeutes, la monarchie de Juillet s'effondre et une période de transition politique a lieu avec l'avènement de la II^{ème} République. Mais entre les deux, un gouvernement provisoire est mis en place, composé de personnalités politiques libérales et républicaines comme Alphonse de Lamartine ou Louis Blanc. Leur objectif est d'établir un cadre politique et de préparer l'organiser des élections pour une Assemblée nationale constituante permettant l'avènement de la Deuxième République et l'élection de Louis-Napoléon Bonaparte.

¹¹¹ L'Algérie, par le nombre important de colons y résidant (environ 63 000), obtient quatre sièges ; les territoires de la Martinique, de la Guadeloupe et de la Réunion sont représentés par trois députés chacun ; la Guyane, l'Inde et le Sénégal, un député chacun. A noter que les « petites » colonies comme les îles du Pacifique et de l'océan Indien ainsi que certaines colonies africaines ne sont donc pas représentées.

¹¹² La loi du 8 février 1849 répartit les sièges ainsi : Algérie 3, Martinique 2, Guadeloupe 2, Réunion 2, Guyane 1, Sénégal 1. Le siège de l'Inde est supprimé.

homme et matériel et contraire aux idéaux de la République. La question est simple : comment faire cohabiter deux idées diamétralement opposées, à savoir le principe d'égalité et liberté pour tous et le principe de la domination coloniale, à savoir la privation de liberté ?

Le débat s'agrandit en juillet 1885 avec un cas particulier, à savoir la déclaration de guerre de la France à Madagascar. L'étude de la journée du 28 juillet et notamment du discours de Jules Ferry nous permet dès lors de comprendre la nouvelle forme de colonisation. Ancien président du conseil et désormais député, il tente alors d'expliquer comment doit se dérouler la colonisation, mettant en avant l'intérêt économique, civilisateur et géopolitique comme il le dit lui-même en ouverture de son discours :

Je disais, pour appuyer cette proposition, à savoir qu'en fait, comme on le dit, la politique d'expansion coloniale est un système politique et économique, je disais qu'on pouvait rattacher ce système à trois ordres d'idées ; à des idées économiques, à des idées de civilisation de la plus haute portée et à des idées d'ordre politique et patriotique.¹¹³

Jules Ferry présente donc à travers le débat sa thèse. La question économique n'est pas remise en cause, puisque acceptée par tous et toutes. Néanmoins la deuxième partie de son argumentaire pose question : la France a-t-elle vocation à devenir civilisatrice ? Ferry précise en préambule d'un débat houleux : « qu'il y a un second point, un second ordre d'idées que je dois également aborder, le plus rapidement possible, croyez-le bien : c'est le côté humanitaire et civilisateur de la question. »¹¹⁴. Face aux députés qui le harangent, à l'instar de Camille Pelletant, Ferry se défend d'avoir un point de vue d'esclavagiste, bien au contraire. Pour lui, les Français, en tant que race supérieure, ont vocation à civiliser les races inférieures. Et ne penser qu'au volet économique de la colonisation, c'est échouer dans cette mission comme il le précise lui-même :

¹¹³ Séance de l'Assemblée Nationale du 28 juillet 1885, disponible en ligne sur : <https://www2.assemblee-nationale.fr/decouvrir-l-assemblee/histoire/grands-discours-parlementaires/jules-ferry-28-juillet-1885>

¹¹⁴ *Idem*.

Ces devoirs, messieurs, ont été souvent méconnus dans l'histoire des siècles précédents, et certainement, quand les soldats et les explorateurs espagnols introduisaient l'esclavage dans l'Amérique centrale, ils n'accomplissaient pas leur devoir d'hommes de race supérieure. (Très bien ! très bien !) Mais, de nos jours, je soutiens que les nations européennes s'acquittent avec largeur, avec grandeur et honnêteté, de ce devoir supérieur de civilisation.¹¹⁵

Avant de continuer :

Est-ce que vous pouvez nier, est-ce que quelqu'un peut nier qu'il y a plus de justice, plus d'ordre matériel et moral, plus d'équité, plus de vertus sociales dans l'Afrique du Nord depuis que la France a fait sa conquête ? Quand nous sommes allés à Alger pour détruire la piraterie, et assurer la liberté du commerce dans la Méditerranée, est-ce que nous faisons œuvre de forbans, de conquérants, de dévastateurs ? Est-il possible de nier que, dans l'Inde, et malgré les épisodes douloureux qui se rencontrent dans l'histoire de cette conquête, il y a aujourd'hui infiniment plus de justice, plus de lumière, d'ordre, de vertus publiques et privées depuis la conquête anglaise qu'auparavant ?¹¹⁶

George Clémenceau, pour sa part, est un fervent défenseur de la déclaration des droits de l'homme et s'oppose. Si la thèse de Ferry l'emporte à la séance du 28, 3 jours plus tard, Clémenceau prend la parole pour répliquer :

Les races supérieures ont sur les races inférieures un droit qu'elles exercent, ce droit, par une transformation particulière, est en même temps un devoir de civilisation. Voilà en propres termes la thèse de M. Ferry, et l'on voit le gouvernement français exerçant son droit sur les races inférieures en allant guerroyer contre elles et les convertissant de force aux bienfaits de la civilisation. Races supérieures ? races inférieures, c'est bientôt dit ! Pour ma part, j'en rabats singulièrement depuis que j'ai vu des savants allemands

¹¹⁵ *Idem*

¹¹⁶ *Idem*

démontrer scientifiquement que la France devait être vaincue dans la guerre franco-allemande parce que le Français est d'une race inférieure à l'Allemand. Depuis ce temps, je l'avoue, j'y regarde à deux fois avant de me retourner vers un homme et vers une civilisation, et de prononcer : homme ou civilisation inférieurs. Race inférieure, les Hindous ! Avec cette grande civilisation raffinée qui se perd dans la nuit des temps ! avec cette grande religion bouddhiste qui a quitté l'Inde pour la Chine, avec cette grande efflorescence d'art dont nous voyons encore aujourd'hui les magnifiques vestiges ! Race inférieure, les Chinois ! avec cette civilisation dont les origines sont inconnues et qui paraît avoir été poussée tout d'abord jusqu'à ses extrêmes limites. Inférieur Confucius ! En vérité, aujourd'hui même, permettez-moi de dire que, quand les diplomates chinois sont aux prises avec certains diplomates européens... (rires et applaudissements sur divers bancs), ils font bonne figure et que, si l'un veut consulter les annales diplomatiques de certains peuples, on y peut voir des documents qui prouvent assurément que la race jaune, au point de vue de l'entente des affaires, de la bonne conduite d'opération infiniment délicates, n'est en rien inférieure à ceux qui se hâtent trop de proclamer leur suprématie. ¹¹⁷

Cette joute verbale montre l'enjeu évoqué par Isabelle Merle sur le paradoxe entre une société prônant la liberté tout en faisant son inverse dans les colonies. Gilles Manceron, dans *Marianne et les colonies*, s'interroge justement sur la notion d'égalité entre colonisateur et colonisé et en arrive à la conclusion suivante :

Cette naissance de l'autre barbare est capitale dans la notion de nouvelle colonisation : L'idée de « races supérieures » et de « races inférieures », elle, élimine au contraire toute symétrie. Il n'y a plus de réversibilité possible. Des réflexions comme : « Que ferions-nous à leur place ? » n'ont plus cours. Car nous ne pouvons pas être à leur place, puisque nous ne sommes pas comme eux et qu'ils ne sont pas comme nous. La

¹¹⁷ Discours à la Chambre des députés du 31 juillet 1885, disponible sur <https://www.assemblee-nationale.fr/histoire/7ec.asp>.

remarque de Passy en 1885 sur ces territoires qui sont « leur Alsace et leur Lorraine à eux » suscite un tollé sur les bancs qui soutiennent le gouvernement car elle est subversive : elle détruit l'idée de base de la colonisation républicaine selon laquelle nous avons le droit de faire cela car ces gens-là ne sont vraiment pas comme nous.¹¹⁸

La situation asymétrique présentée par Balandier permet dès lors de comprendre le mythe du sauvage primitif. Elle découle de cette dichotomie entre la société du colonisateur et le reste du monde qui n'est pas pareil. Qui est autre chose. Le rapport à l'autre qui a toujours été sujet à question : par exemple, les Romains n'avaient pas la même vision de la vie et de la composition sociale que certains autres peuples, comme le cas des Huns au V^{ème} siècle de notre ère. Ils ont souvent été décrits comme les plus barbares de l'ennemi romain avec très peu de civilisation, sans même utiliser le feu. L'historien romain Priscus a pu observer la cour d'Attila le Hun lors d'une mission diplomatique et donne une vision complètement différente. Il a eu l'occasion d'observer et de discuter des coutumes hunniques et des différences entre les Romains avec un membre de la cour d'Attila. Priscus conclut que, même si les Huns mènent une vie non conforme aux normes romaines, ils sont un ennemi humain et ne sont pas aussi barbares qu'on pourrait le penser¹¹⁹. Dans le même ordre d'idée, la France est la Rome qui n'a pas la même vision de la vie et de la composition sociale que les colonisés, justifiant la différenciation de traitement.

Pour en revenir à notre exemple sur la France, et afin de prouver le principe de race supérieure, il faut avant tout exclure les personnes concernées par l'humanité. Et c'est en cela que le sophisme est l'arme principale de Jules Ferry et des ardents défenseurs de la colonisation. On ne peut la justifier de manière rationnelle, par des faits scientifiques. Et c'est en cela que la lecture des séances de la chambre des députés permet de comprendre l'argumentation et l'acceptation progressive de l'idée de race supérieure : le cas de

¹¹⁸ MANCERON Gilles. « 5. « Les hommes naissent et demeurent égaux... » ou seulement certains d'entre eux ? », *Marianne et les colonies. Une introduction à l'histoire coloniale de la France*, sous la direction de MANCERON Gilles, Paris, La Découverte, 2005, p. 100-116.

¹¹⁹ Priscus Panita, *Excerpta et fragmenta*, édition de Carolla Pia, Éditions W. De Gruyter, Berlin et New-York, 2008, 140 p.

Madagascar est le premier exemple que nous ayons. Après avoir invité une délégation issue de l'île, Jules Ferry se moque d'eux lors de la séance du 27 mars 1884 : « Quand je vois, autour des tapis verts de la diplomatie, le cercle des grands représentants des grandes puissances s'accroître de quelques visages cuivrés ou noirs, je ne ris pas, je salue un progrès de la civilisation. ». Avant d'ajouter : « Dans la nuit, ils ont quitté le Grand Hôtel, ne laissant d'autre souvenir de leur passage que la note à payer. ».¹²⁰

Dernière phrase qui provoque selon le compte rendu de la séance l'hilarité générale. Le raisonnement de Jules Ferry se fait en deux temps. D'abord, il met au même niveau la délégation de Madagascar et les grandes puissances. Autrement dit, la civilisation ne passe que par son appartenance ou non à ce groupe. On juge la capacité à y être inclus ou exclus. L'homme politique se place comme protecteur de l'humanité : c'est une progression d'être associé aux plus grands. Cette posture entre alors en contradiction avec sa future révélation : la délégation de Madagascar est mauvais payeur. En soi, elle ne se montre pas digne d'être au même niveau que les grandes puissances. Par logique, puisque la politesse la plus basique n'est pas comprise, on peut aisément mettre en avant une hiérarchisation des races. Il faut civiliser pour permettre à la France de déployer sa volonté et sa puissance militaire. Ce sophisme est d'autant plus voulu que Jules Ferry sait pertinemment que la délégation n'a pas payé pour une raison simple : leur séjour était offert par la France, comme le précise le débuté Georges Perin lors de la séance du 25 juillet 1885, ce que reconnaît aussitôt l'accusateur. Mais au lieu de débattre sur une potentielle inégalité des races, un sophisme visant à faire rire est une arme plus efficace, que l'on double notamment avec les expositions universelles que l'on met en place dès 1889 avec des zoos humains. A la mission civilisatrice de la France se greffe une façon d'exposer la supériorité d'une race par la décrédibilisation qui permet de comprendre comment est perçu Njoya. Dans une vision purement assimilatrice, pour prouver qu'on a affaire à un despote, un tyran, on joue sur le pathos et non l'ethos. On met en avant les éléments heurtant la société française, permettant de justifier le besoin de civiliser. Cette

¹²⁰ Séance de la Chambre des députés du 27 mars 1884.

perception dépréciative des sociétés colonisées se retrouve dans les descriptions du sultan Njoya comme l'atteste l'annonce de la mort de Njoya dans le journal *Le petit parisien* du dimanche 3 septembre 1933 qui confirme la nécessité de la mission française en pays bamum :

Njoya, dernier sultan des Bamouns, vient de mourir à Yaoundé, où il avait été, en 1931, placé en résidence libre. La commission des mandats a connu l'an passé des raisons qui avaient motivé la déposition de Njoya, et le commissaire de la République, entendu à ce propos, a complété les renseignements du rapport annuel. Tyran et despote, maitre de la vie et des biens de ses sujets, Njoya se souciant fort peu du bien-être matériel et moral des populations qu'il commandait. Excédés de ses abus, les Bamouns avaient demandé à la haute administration du pays de le mettre à la raison et d'assurer directement l'administration du pays. Le départ de Njoya (avril 1931) fut accueilli avec la plus grande satisfaction dans le pays : « Le grand rocher est arraché, le fromager est déraciné », disaient les gens. Njoya, polygame, a laissé en mourant 173 enfants et 210 petits-enfants.¹²¹

Tyran et despote, Njoya répond parfaitement au critère du sauvage primitif. Si nous avons présenté notre façon d'aborder la colonisation à travers le concept de la « situation coloniale », il faut y agréger ce nouveau biais, celui de la perception de l'autre, inférieur, afin de pouvoir analyser les rapports d'époque en comprenant la vision de la société contemporaine.

I.1.3.3. Le traité de Berlin : à l'aube d'une nouvelle colonisation

Nous nous appuyons pour cette partie sur les travaux de Christine de Gemeaux et Amaury Lorin et leur ouvrage *L'Europe coloniale et le grand tournant de la Conférence de Berlin (1884-1885)*¹²² ainsi que l'ouvrage de Henri Wesseling *Le partage de l'Afrique, 1880-1914*¹²³.

¹²¹ *Le Petit Parisien*, 3 septembre 1933, p.8. Disponible en Annexe 3.

¹²² DE GEMEAUX Christine, LORIN Amaury, *L'Europe coloniale et le grand tournant de la Conférence de Berlin (1884-1885)*, Paris, Le Manuscrit, 2013.

¹²³ WESSELING Henri, *Le Partage de l'Afrique 1880-1914*, Paris, Folio histoire, 2002.

Le 12 septembre 1876, à Bruxelles, le roi Léopold II organise la Conférence de géographie dédiée à l'Afrique qui rassemble une trentaine de personnalités du monde entier, géographes ou explorateurs, autour de la question de l'Afrique. Parmi ces derniers, des noms connus de l'exploration de l'Afrique :

- Henry Morton Stanley : Explorateur gallois de renom, Stanley est reconnu pour ses expéditions en Afrique, y compris la quête de David Livingstone, mondialement connue. Il joue un rôle central dans l'exploration de l'intérieur du continent africain.
- Pierre Savorgnan de Brazza : De double nationalité franco-italienne, Brazza s'est distingué par ses explorations en Afrique centrale, en particulier dans la région du Congo. Son nom est lié à l'établissement de la colonie française du Congo, connue aujourd'hui sous son nom.
- Alphonse Pinart : Géographe et ethnologue français, Pinart s'est passionné pour l'étude des cultures autochtones et des langues africaines. Ses recherches ont contribué à la collecte d'informations ethnographiques dans différentes parties du continent.
- Camille Allard : Explorateur et géographe belge, Allard concentre ses efforts sur l'exploration de l'Afrique centrale et a participé à diverses expéditions dans la région du Congo.
- Edouard Foà : Journaliste et explorateur français, Foà est célèbre pour ses voyages en Afrique australe et centrale et les récits qu'il en a fait.
- Joseph Thomson : Explorateur et géologue écossais, Thomson a exploré plusieurs régions d'Afrique, en particulier l'Afrique de l'Est. Ses expéditions ont apporté une contribution significative à la compréhension de la géologie et de la géographie de ces régions.

- Gerhard Rohlfs : Explorateur et linguiste allemand, Rohlfs s'est principalement consacré à l'exploration de l'Afrique du Nord et de l'Ouest. Ses explorations ont enrichi la connaissance de ces régions.

Ces discussions entre ces personnalités éminentes de l'exploration de l'Afrique prennent place à une époque où les différents pays européens se précipitent pour étendre leurs empires coloniaux : l'objectif de la conférence est de discuter des progrès de l'exploration de l'intérieur de l'Afrique. Cette conférence joue un rôle crucial dans la perception que l'on se fait de l'Afrique : à travers les discussions, la promotion et l'intérêt pour l'exploration du continent africain sont assurés. Le roi Léopold II de Belgique avait un intérêt personnel dans l'exploration de l'Afrique, notamment en ce qui concerne la région du Congo. Il a profité de cette conférence pour promouvoir la coopération internationale dans l'exploration et pour susciter l'intérêt des autres puissances européennes pour les opportunités en Afrique. Une coopération qui, finalement, accrût la compétition entre les puissances coloniales européennes pour la colonisation de l'Afrique. Le bassin du Congo, vierge de tout colonisateur et riche en ressources (caoutchouc, ivoire, minéraux...), devient le lieu de toutes les convoitises : Léopold II se sert de la conférence, pour, en point d'orgue, créer l'Association internationale pour l'exploration et la civilisation de l'Afrique centrale dont il est le président. Cette conférence et association donnent à Léopold le crédit et les connaissances nécessaires pour lancer l'établissement d'une colonie au Congo, en s'associant notamment avec Henri Morton Stanley avec qui il signe un contrat dès le 23 novembre 1878. De leur côté, les Français, via Savorgnan de Brazza, installés à l'embouchure du Congo commencent à négocier avec les chefs locaux tandis que Britanniques et Portugais s'écharpent au Sud et notamment en Angola avec en trame de fond la volonté pour les Britanniques de relier leurs colonies du Cap au Caire.

L'accélération de l'appropriation du bassin du Congo se produit en 1884, débutant dès le 24 février avec l'annonce de l'implantation allemande au Togo et Cameroun actuel tandis que le 26 février, les Britanniques et Portugais règlent leur différend via la signature d'un traité reconnaissant la souveraineté du Portugal sur l'embouchure du Congo en réponse à la

signature au bénéfice de la France du traité entre Savorgnan de Brazza et le chef Makoko sur la rive droite du fleuve Congo. Cet accord est majoritairement contesté par les marchands et politiques :

Le parlement anglais, majoritairement hostile au Portugal, refuse certes de le ratifier [le traité], mais l'onde de choc s'est déjà propagée : la France s'oppose à cet accord, la Belgique (ou du moins le Roi Léopold) intervient également, ... et Bismarck voit dans cette suite d'incidents une possibilité d'entrer dans ce jeu à bandes multiples et qui plus est d'en fixer les règles.¹²⁴

Otto von Bismarck, chancelier allemand de 1871 à 1890 ayant participé activement à l'unification de la Prusse et à l'établissement de sa puissance s'établit en médiateur alors qu'il vient à peine d'entrer dans le jeu colonial avec la Prusse. En effet, dès 1871, il précisait : « Les colonies seraient pour nous, Allemands, semblables aux manteaux de zibeline doublée de soie des nobles polonais qui n'ont pas de chemise pour porter en dessous. [...] Nous ne sommes pas encore assez riches pour nous permettre le luxe de posséder des colonies »¹²⁵. Néanmoins, la tenue et le succès d'un premier congrès de Berlin qu'il conduit en 1878 sur la question des Balkans¹²⁶ en font la personne idéale pour organiser une concertation internationale sur le sujet du Congo, envie qu'il évoque avec l'ambassadeur de la France dès le 24 avril 1884.

Ainsi s'ouvre, le samedi 15 novembre 1884, au palais de Radzwill, résidence du chancelier Bismarck, la conférence de Berlin avec les puissances en présence dans le bassin du Congo,

¹²⁴ ALCANDRE Jean-Jacques, « La Conférence de Berlin 15 novembre 1884- 26 février 1885 », *Allemagne d'aujourd'hui*, 2016, n°216, p.92.

¹²⁵ WESSELING Henri, *op.cit.*, p. 212.

¹²⁶ Le Congrès de Berlin de 1878, dirigé par le chancelier allemand Otto von Bismarck, a été convoqué pour réviser le traité de San Stefano et réajuster les frontières des Balkans après la guerre russo-turque. Sous la médiation de Bismarck, les grandes puissances européennes ont réduit la Grande Bulgarie créée par le traité initial, tout en reconnaissant l'indépendance de la Serbie, du Monténégro et de la Roumanie. La Bosnie-Herzégovine a été placée sous administration autrichienne, tandis que la Macédoine est restée sous contrôle ottoman. Bien que le Congrès ait réussi à éviter un conflit immédiat, il a semé les graines de futures tensions nationalistes dans les Balkans, contribuant ainsi à l'instabilité de la région à long terme.

à savoir la Prusse, la France, la Belgique, le Royaume-Uni, le Portugal, mais également les Pays-Bas, les Etats-Unis, l'empire austro-hongrois, la Suède-Norvège, le Danemark, l'Italie, la Russie et l'Empire ottoman. Ces derniers, bien que non présents, sont invités afin de marquer l'aspect international des décisions à venir. Absents de marque, les Africains eux-mêmes : « *Seul l'ambassadeur du Royaume Uni à Berlin, Sir Edward Malet, avait constaté au cours de la séance inaugurale la non-représentation des Africains. Celle-ci ne choqua personne* »¹²⁷.

Les principaux objectifs de la Conférence de Berlin étaient de régler les questions liées à la liberté de commerce et de navigation dans le bassin du Congo et du Niger, ainsi que de définir les règles à observer pour les futures occupations des côtes africaines :

*Les questions à aborder lors de la Conférence concernent : *la liberté de commerce dans le bassin du Congo ; * la liberté de navigation (réglée pour l'Europe lors du Congrès de Vienne) pour le bassin du Congo et du Niger ; *la définition de règles à observer pour les occupations futures qui interviendraient sur les côtes africaines. Ces questions fort concrètes étaient cependant placées sous le principe englobant d'une visée humaniste que Bismarck lui-même souligne dès l'ouverture de la Conférence dans son bref discours inaugural le 15 novembre 1884 : il s'agit, à travers toutes les décisions qui seront prises, d'ouvrir l'Afrique à la civilisation et aux bienfaits de l'économie et du commerce dans un monde en marche vers le progrès.*¹²⁸

Après huit réunions et presque quatre mois de négociations, est conclu l'acte général de la conférence le 26 février 1885¹²⁹ avec, en résumé :

Un partage de l'Afrique centrale [qui] ne pouvait qu'être improductif, et une fois les concessions nécessaires faites au Portugal pour l'embouchure du fleuve, à la France pour la partie inférieure de sa rive droite, et à l'Angleterre pour éviter d'empiéter sur la

¹²⁷ M'BOKOLO Elikia, *Afrique noire, histoire et Civilisations - Tome II*, Paris, Hatier-AUPELF, 1992, p. 278.

¹²⁸ ALCANDRE Jean Jacques, *op.cit*, p.92.

¹²⁹ Extrait de l'acte disponible annexe 4.

partie orientale de l'Afrique centrale, il se dégagait un immense Etat indépendant du Congo dont Léopold II devint, dès août 1885, le « Roi-souverain ». Les frontières de cet Etat furent les seules à avoir été dessinées à l'occasion de la Conférence, Bismarck ayant demandé qu'on lui fournisse malgré tout une carte indiquant ses limites. On sait que Léopold et Stanley répondirent eux-mêmes par des esquisses à cette demande, et qu'à la suite d'une exigence française dans le Bas-Congo (Niari Kwilu), Léopold s'attribua en compensation d'un coup de crayon...l'ensemble du Katanga (sans d'ailleurs être conscient des richesses que l'on découvrirait plus tard dans cette région).¹³⁰

A travers ces décisions, le traité de Berlin change la dynamique de la colonisation africaine en formalisant et en légitimant le partage territorial entre les puissances coloniales européennes : si factuellement, seul le tracé du Congo Belge est réalisé, les autres puissances européennes vont, dans les années succédant le traité, passer d'une colonisation côtière à une colonisation intérieure avec une division arbitraire de l'Afrique :

La Conférence de Berlin n'a donc pas, nous l'avons constaté, accompli le partage de l'Afrique, mais elle en a déterminé le cadre et a permis de tester les lignes de fracture et les champs de compromis possibles entre les puissances européennes. Il est certes curieux de voir l'Allemagne de Bismarck, très réservée à l'origine sur le plan de la colonisation effective de l'Afrique, devenir en si peu de temps une des parties prenantes de cette colonisation et même l'organisatrice de la Conférence internationale qui en a fixé – du moins sur le papier – les règles juridiques et diplomatiques et ainsi validé l'entreprise de domination européenne sur l'Afrique.¹³¹

Pour finir, on constate donc que la colonisation a eu plusieurs moteurs, mais le découpage en lot d'un immense espace délimité sans aucune participation des intéressés, à savoir les

¹³⁰ ALCANDRE Jean Jacques, op.cit, p. 94-95.

¹³¹ *Ibid*, p.96.

Africains, accentué par l'organisation à vitesse accélérée le partage fébrile de tout un continent a entraîné des conséquences induites pour les peuples africains. Notre sujet d'étude se déroulant en plein Cameroun actuel, ce traité et ces décisions européennes ont eu un impact certain sur l'évolution du royaume bamum comme nous le verrons, avec, au gré des guerres, une colonisation allemande, anglaise et française.

I.1.4. Faire de l'histoire : les sources au prisme du particularisme africain

I.1.4.1. La tradition orale : une source historique ?

Lorsque l'on parle d'histoire, les sources écrites prédominent. Comme nous l'avons constaté, faire de l'histoire, c'est s'appuyer sur des faits historiques. Sur des preuves quelles qu'elles soient. Mais si les sources primaires visibles, c'est-à-dire graphiques, sont facilement analysables, quelle place pour l'oral ? Pour aller plus loin et reprendre notre sujet d'étude, la question de l'Afrique et de son histoire revêt un nouvel enjeu depuis les dernières décennies : que penser de ce continent ? Que faire de savoirs que nous croyions acquis et transmis, apportés depuis des générations par le colonialisme, de ce « partage de culture » comme l'entend François Fillon lors des primaires de la droite en 2016 ? Dans le même esprit, en 2007, Nicolas Sarkozy alors président de la France fait un discours décrié à Dakar sur la position de l'Afrique dans le monde dans lequel nous pouvons tirer ce paragraphe :

*Mais il est vrai que jadis, les Européens sont venus en Afrique en conquérants. Ils ont pris la terre de vos ancêtres. Ils ont banni les dieux, les langues, les croyances, les coutumes de vos pères. Ils ont dit à vos pères ce qu'ils devaient penser, ce qu'ils devaient croire, ce qu'ils devaient faire.*¹³²

Le plus important ici est la partie sur les croyances et les coutumes des pères. A quoi est-il fait référence ? Ce que l'on appelle tradition tout simplement, le même terme que l'on retrouve

¹³² Ecrite par Henri Guaino alors conseiller spécial du président de la République Nicolas Sarkozy, et prononcée par ce dernier le 26 juillet 2007 à l'université Cheikh Anta Diop de Dakar au Sénégal, lors d'une tournée en Afrique sur la question de la Françafrique. Le discours est reçu majoritairement négativement, véhiculant des clichés et stéréotypes.

dans la dénomination des territoires précoloniaux en Afrique : « chefferie traditionnelle ». Lorsque l'on parle de l'Afrique, l'oralité et la tradition figurent comme des éléments indissociables comme le prouve Amadou Hampâté Bâ qui, durant son mandat à l'Unesco, exhorte dès 1960 les officiels à sauvegarder le patrimoine africain, à sauvegarder ce que savent les « vieillards-bibliothèques », terme qui servira dès lors à désigner les anciens, ceux qui sont détenteurs des connaissances en Afrique et garant des traditions. Avant d'en venir à notre sujet principal, à savoir le règne du roi Njoya et son écriture, il faut comprendre ce qu'est la tradition en Afrique et le rôle prépondérant de l'oralité dans la transmission. Pour dire qu'il y a changement avec l'apparition de l'écriture, il faut expliquer ce qu'est la tradition et comment Njoya l'ancre et la transmet. Mais concrètement, qu'est-ce qu'une tradition ?

Si l'on reprend la définition de Jean Pouillon « la tradition se définit comme ce qui d'un passé persiste dans le présent où elle est transmise et demeure agissante et acceptée par ceux qui la reçoivent et qui, à leur tour, au fil des générations, la transmettent »¹³³. Elle est d'autant plus vraie si l'on prend le cas Bamum puisque comme nous le verrons, la création du royaume influe directement sur la société tout au long de son histoire. Pour sa part, l'académicien Emile Littré la définit par quatre sens dans son dictionnaire dont « l'action de livrer quelque chose à quelqu'un » ou la « transmission de faits historiques, de doctrines religieuses, de légendes, d'âge en âge par voie orale et sans preuve authentique et écrite », faisant dans le dernier cas référence aux mythes. Lorsque l'on pense à l'Afrique, il est bien évidemment impossible de mettre en avant un modèle de tradition qui sera unique pour l'ensemble du continent, mais on peut néanmoins en déterminer un élément majeur : sa transmission majoritairement orale. Bien évidemment, l'oralité n'est pas propre à cette partie du monde, mais elle a ici un rôle prépondérant : si l'on reprend Mario Corcuera Ibañez en résumé de *Tradition et littérature orale en Afrique noire*, pour lui, « dans le monde africain, la tradition et la littérature ont été transmises à travers la parole, c'est-à-dire à travers l'oralité. La parole transmet le savoir et la sagesse, les croyances religieuses autant que ce qui concerne le monde réel : elle bâtit la

¹³³ POUILLON Jean, « Tradition », dans BONTE Pierre et IZARD Michel (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 2010, p.710.

cohésion sociale »¹³⁴. Tradition et transmission ne font alors qu'un avec l'oralité, puisque les traditions sont transmises par définition et sont véhiculées de génération en génération par la parole. Pour aller plus loin et questionner la méthodologie à adopter, partons de Simon Muke :

La tradition orale africaine est moins connue du monde occidental que l'art africain, car elle a été peu étudiée et n'a pas connu les mêmes formes de diffusion. Et pourtant, bien avant l'arrivée des Européens, avant même le développement de l'écriture, les peuples de l'Afrique sub-saharienne ont exprimé de façon artistique leurs pensées, leurs sentiments et leurs préoccupations les plus profonds, sous la forme de mythes et de légendes, de paraboles et de contes, de l'épopée et des généalogies, de proverbes, de devinettes et d'énigmes, de chants

Selon les européocentristes de l'époque, « l'acte écrit est le support principal qui intervient dans la fixation des réalisations jugées fondamentales ». Dès lors, les sociétés africaines n'étant pas caractérisées par l'écrit, l'existence d'une histoire africaine devient improbable, les sources orales n'étant pas dignes de foi.¹³⁵

Si nous revenons plus en détail sur la définition de l'écriture et ses mécanismes, en fait-elle pour autant le seul garant de la vérité ? L'oralité prédominante en Afrique n'indique aucunement un déficit de vérité. Comme le dit Marc Bloch : « La diversité des témoignages historiques est presque infinie. Tout ce que l'homme dit ou écrit, tout ce qu'il fabrique, tout ce qu'il touche peut et doit renseigner sur lui »¹³⁶. Ces traditions orales se caractérisant par les témoignages transmis verbalement par un peuple sur son passé à un instant T sont donc des sources que nous pouvons étudier. Cela nous permet de reprendre Paul Ricoeur pour qui « la tradition représente le côté de la dette à l'égard du passé et rappelle que nul ne commence

¹³⁴ IBANEZ Mario Corcuera, *Tradition et littérature orale en Afrique Noire*, Paris, L'Harmattan, 2010.

¹³⁵ MUKE Simon, « Transmission de la tradition orale africaine en exil », *Héritier, transmettre : le bagage de bébé*, Toulouse, Erès, 2008, p.119.

¹³⁶ BLOCH Marc, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Cahier des annales, Paris, Armand Colin, 1949, n°3, p.27.

rien à partir de rien »¹³⁷. Une définition qui rappelle celle de Bloch : la tradition orale est infinie et dépend exclusivement de la personne qui la raconte. L'étudier, c'est d'un point de vue méthodologique, lier « passé interprété » et « présent interprétant ». Bloch insiste ici sur le fait que chaque témoignage oral n'est pas simplement un reflet du passé, mais une construction façonnée par le présent du narrateur. Ainsi la tradition orale n'est-elle jamais une simple répétition du passé, mais une réinterprétation continue. A travers son ouvrage *Temps et récit*¹³⁸ publié en 1983, Paul Ricoeur explore justement la notion de mémoire et d'identité narrative. Cet ouvrage souligne l'importance du récit dans la structuration du passé et montre que chaque transmission orale réactualise le passé à travers le prisme du présent. Pour lui, nos récits sont « le moyen privilégié grâce auquel nous reconfigurons notre expérience temporelle, confuse, informe, et, à la limite muette. »¹³⁹. Avant de préciser le rôle important du récit dans notre vie : « Il s'agit de suivre le destin d'un temps préfiguré à un temps refiguré par la médiation d'un temps configuré. »¹⁴⁰. C'est-à-dire que la construction du récit nous inscrit dans le temps, que chaque transmission orale réactualise le passé, le présent du narrateur reconfigurant le sens des événements narrés. En combinant les perspectives de Bloch et de Ricoeur, on comprend que la tradition orale doit être appréhendée non pas simplement comme une source d'information historique, mais comme un espace de dialogue entre passé et présent, où chaque récit constitue à la fois une mémoire du passé et une création du présent. Cette approche méthodologique permet de mieux saisir la complexité des récits oraux et leur rôle dans la construction des identités collectives et individuelles. Et comment, dans certains cas, ils deviennent mythes.

Afin de poursuivre la réflexion, il convient de s'intéresser au contexte des traditions orales, en précisant que l'on s'intéresse ici aux traditions provenant des cultures orales, ne disposant pas

¹³⁷ RICOEUR Paul, « Quel éthos nouveau pour l'Europe ? », KOSLOWSKI Peter, *Imaginer l'Europe : le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992, p. 112

¹³⁸ RICOEUR Paul, *Temps et récits, tome 1*, Paris, Edition du Seuil, 1983.

¹³⁹ *Ibid*, p.13.

¹⁴⁰ *Ibid*, p.87.

de l'écrit. Citons ici Jack Goody qui insiste sur la différence entre tradition orale dans une culture orale et une culture écrite :

La performance orale dans les sociétés de l'écrit est sans aucun doute influencée, à divers degrés, par la présence de l'écrit, et ne devrait pas être assimilée aux produits des cultures purement orales. Il ne s'agit pas d'une simple distinction théorique car elle affecte notre compréhension d'une bonne partie de la littérature et des procédés littéraires primitifs que de nombreux chercheurs considèrent comme marqués par un style prétendument oral. [...] Ainsi ces caractéristiques sont plus typiques des exécutions orales dans les cultures de l'écrit, où la mémorisation et la restitution mot à mot sont hautement valorisées (et c'est là un point très important), que des traditions plus souples que j'ai rencontrées dans les cultures purement orales. Arrêtons-nous un instant sur cette différence primordiale.

Dans les cultures orales, la communication a lieu presque exclusivement dans des situations de face-à-face. De manière générale, l'information est stockée dans la mémoire, dans l'esprit. Sans écriture, il n'existe aucun stockage de l'information en dehors du cerveau humain, et en conséquence, pas de communication à distance ou sur de longues périodes.¹⁴¹

De là, contrairement à l'écriture, qui repose sur des supports matériels, la tradition orale est fondée sur la communication verbale comme le précise Goody. Cette nuance, couplée à l'apport de Ricoeur, est importante et nous permettra de comprendre la mutation des traditions dans la société bamum lorsque le roi Njoya commencera à les mettre par écrit, changeant dès lors de paradigme.

Cependant, la tradition orale peut également présenter des défis, car elle est vulnérable à la perte et à la déformation d'informations au fil du temps. Les changements linguistiques, les migrations, les influences extérieures et d'autres facteurs peuvent altérer la précision des récits

¹⁴¹ GOODY Jack, *Pouvoir et savoirs de l'écrit*, Paris, La Dispute, 2007, p.51-53.

transmis par voie orale. Citons ici l'apport de Isabelle Klock-Fontanille¹⁴² qui définit la tradition comme un vecteur qui relie le passé et le présent. Elle est caractérisée par deux aspects importants : d'une part, elle actualise la distance temporelle et/ou culturelle en permettant la transmission et la réception de connaissances et de valeurs d'une génération à l'autre. D'autre part, la tradition n'est pas un simple dépôt inerte, mais une opération qui se comprend dans l'échange entre le passé interprété et le présent interprétant. Elle permet de donner du sens aux événements passés et de les relier à la réalité présente. La tradition est également liée à l'écriture, qui joue un rôle essentiel dans la fiabilité de la transmission de l'information et dans la fixation du sens, rappelant la différence présentée par Goody. De là, la tradition est un processus dynamique qui permet de relier le passé et le présent, de transmettre des connaissances et des valeurs, et de donner du sens aux événements.

I.1.4.2. La tradition orale au prisme de la vérité

Dans le cadre d'une interview donnée à Chantal Cabé pour le journal du Monde, Souleymane Bachir Diagne¹⁴³ est interrogé sur la question de la tradition orale et son apport sur nos connaissances sur l'Afrique ancienne et donne la réponse suivante :

Chaque type de source en histoire pose ses propres problèmes et défis. Pour le continent africain, la tradition orale est essentielle. Elle est la mémoire humaine, celle des récits et des témoignages. Reconstituer les principes sur lesquels reposait l'empire du Mali dans l'Ouest africain demande, par exemple, de confronter plusieurs récits de griots¹⁴⁴. Dans cette approche du « calcul des témoignages », on évalue, soupèse et recoupe les propos recueillis, puis, comme mesure de leur crédibilité, on les croise avec des sources archéologiques et d'anthropologie linguistique. Car chaque langue est une

¹⁴² KLOCK-FONTANILLE Isabelle « Des faits à leur construction comme discours et à leur transmission. Stratégies et procédés de transmission de l'information dans l'Antiquité », Limoges, Journée d'études – Programme « Mémoire » ANDRA, 2017.

¹⁴³ Philosophe sénégalais et professeur dans les départements d'Etudes francophones et de Philosophie de l'université de Columbia dont il dirige l'Institut d'études Africaines. Auteurs de nombreux ouvrages, il obtient en 2011 et 2021 des prix pour ses travaux.

¹⁴⁴ Conteur africain dépositaire de la tradition orale : c'est lui qui l'enseigne et la transmet.

*archive, chaque langue est porteuse d'une histoire. Grâce à ces différentes sources, les historiens africains et les africanistes accèdent à une vision de plus en plus précise de l'histoire du continent.*¹⁴⁵

Comme l'évoque Souleymane Bachir Diagne, ces traditions n'en demeurent pas moins une source précieuse comme en témoigne par exemple la Charte du Mandé. Proclamé en 1222 par Soundiata Keita, fondateur de l'empire du Mali, *Le Serment du chasseur* est transmis oralement de siècle en siècle par les confréries de chasseur jusqu'à ce que Youssouf Tata Cissé, historien malien et initié « maître-chasseur », la consigne et qu'elle soit inscrite au Patrimoine universel de l'UNESCO en 2009¹⁴⁶. Une décision critiquée par des chercheurs qui n'estiment pas crédible cette charte¹⁴⁷. Mais ce qui nous intéresse ici, c'est la façon dont elle a traversé les époques pour être transcrite : doit-on estimer que chaque tradition est immuable ? Citons ici Eric Jolly, anthropologue français :

*Certes, on peut dire que l'Unesco a patrimonialisé - et d'une certaine façon figé - un texte qui est en fait un mixte du Serment des Chasseurs et de la Charte de Kurukan Fuga. Mais je ne parlerai pas d'invention pour autant. Ce sont des textes qui se sont transformés au fil du temps en fonction des enjeux du moment et des revendications des différents groupes qui défendent ce type de charte. Il n'y a pas d'invention, il y a plutôt transformation. Comme dans tout récit de la littérature orale, il ne faut pas voir dans ces textes la traduction d'une réalité historique objective mais plutôt celle de points de vue politiques, voire d'une philosophie politique complexe. C'est cela qui les rend intéressants.*¹⁴⁸

¹⁴⁵ CABE Chantal, « L'histoire de l'Afrique a été écrite sur la base de préjugés », *Le Monde Afrique Hors-série La Vie*, juillet 2020, N°32, p.34.

¹⁴⁶ Disponible dans l'ouvrage de THERY Benoît, *op.cit.*, p.35-37.

¹⁴⁷ Nous pouvons citer ici Francis Simonis qui regrette la protection par l'UNESCO sans réelle expertise de la charte.

¹⁴⁸ JOLLY Éric, « L'épopée en contexte Variantes et usages politiques de deux récits épiques (Mali/Guinée) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2010, p. 885-912

Cette question de la réalité historique que soulève Eric Jolly est cruciale : elle nous interroge sur la relation qu'entretient la tradition orale avec la transmission, notamment celle du mythe. Pour reprendre Roland Barthes¹⁴⁹, le mythe est une transformation du réel en un langage symbolique qui le dépasse et le transcende. Cela se produit lorsque les éléments de la réalité sont sélectionnés et combinés pour former un récit cohérent qui est alors accepté comme une vérité naturelle ou universelle. En d'autres termes, le mythe prend des éléments de la réalité et les transforme en un discours qui sert à maintenir une certaine vision du monde ou des relations de pouvoir. Le mythe se distingue ainsi du simple récit en ce qu'il est construit pour donner une signification particulière à des événements, des objets ou des personnes, et qu'il est présenté comme une réalité intangible. Cette naturalisation du mythe est rendue possible par la puissance du langage symbolique qui est capable de donner une signification à tout ce qui l'entoure. Et c'est là toute la force de la tradition orale : cette réalité intangible traverse les époques, comme l'explique Albert Lord dans son *The Singer of Tales*¹⁵⁰. S'intéressant aux traditions orales à travers notamment l'exemple des contes des Balkans, il conclut que ces premières, à travers les mythes, sont des formes vivantes de narration qui évoluent dans le temps tout en conservant leur essence fondamentale. Ce que rejoint Richard Bauman¹⁵¹ en 1986 en expliquant que la tradition orale est un espace où le mythe est revu, transformé et interprété par la créativité des conteurs. Pour reprendre Barthes, il insiste sur le fait que le mythe n'est pas simplement une erreur ou une illusion, mais qu'il a une fonction sociale importante, car il permet de donner un sens aux événements de la vie quotidienne et de fournir une justification pour certaines pratiques ou croyances. Dans le cadre de la tradition orale, il est essentiel de comprendre la distinction entre la mémoire générative et la mémoire mécanique. La mémoire générative, contrairement à la mémoire mécanique qui transmet les récits de manière rigide et inaltérable, permet une adaptation continue des mythes et des récits en fonction des besoins contemporains des sociétés. C'est cette capacité d'adaptation qui

¹⁴⁹ BARTHES Roland, *Mythologies*, Paris Points, 2014, 288p.

¹⁵⁰ LORD Albert, *The Singer of Tales*, Cambridge, Harvard University Press, 1981.

¹⁵¹ BAUMAN Richard, *Story, performance, and event, Cambridge Studies in Oral and Literate Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

confère à la tradition orale un rôle crucial, tel que souligné par Jack Goody¹⁵², en assurant non seulement la continuité des mythes, mais aussi leur pertinence et leur vitalité dans un monde en constante évolution. La tradition orale, grâce à sa mémoire générative, devient ainsi un outil dynamique qui répond aux exigences des sociétés modernes tout en préservant leur héritage culturel.

D'un point de vue méthodologique, il serait faux de dire que le mythe se résume à une simple fable ou histoire : il s'agit d'une construction idéologique et culturelle qui transforme le réel en quelque chose de symbolique et de mythique. Ainsi le mythe ne raconte-t-il pas une histoire, mais il donne un sens à des faits, des événements ou des comportements, et les rend cohérents avec un ensemble de valeurs et de croyances partagées par une société donnée. Leur étude, à travers les traditions orales prend tout son sens car elle nous permet, à travers leur écoute, d'en déduire une justification. En effet, le processus de transformation du réel en mythe est un processus social et historique qui se fait souvent de manière inconsciente et naturelle. Les mythes sont construits par les discours et les représentations collectives d'une société, mais ils ont tendance à masquer leur propre construction idéologique et à donner l'impression d'une évidence naturelle. Les mythes se révèlent ainsi comme des représentations idéologiques du monde social, qui sont susceptibles de masquer les véritables rapports de force et les conflits qui les traversent. Pour reprendre Dominique Kunz Westerhoff dans *L'autobiographie mythique* :

*Le mythe revêt dès lors une fonction sociale fondamentale : il conduit à l'identification et à la structuration d'une communauté. Il est également investi de valeurs affectives très fortes, en mettant en œuvre des éléments primordiaux de la condition humaine : en premier lieu, la génération et la mort.*¹⁵³

¹⁵² GOODY Jack, *La raison graphique, la domestication de la pensée sauvage*, Paris, Les éditions de minuit, 1979.

¹⁵³ KUNZ WESTERHOFF Dominique, *L'autobiographie mythique*, Université Genève, Ambroise, 2005. Disponible en ligne sur : <https://www.unige.ch/lettres/framo/enseignements/methodes/automythe/amintegr.html#amsommar>

De là, le mythe est donc une forme de langage, qui permet de donner un sens au monde en le réduisant à des catégories simples et stables comme le précise Barthes¹⁵⁴. Les mythes ont une fonction de naturalisation des différences et des hiérarchies sociales, et ils peuvent contribuer à renforcer les rapports de domination et d'oppression comme nous l'avons évoqué avec le mythe du sauvage africain fait pour renforcer le besoin de civiliser : à travers ses prises de position à l'Assemblée Nationale, Jules Ferry renforce le mythe qu'il met lui-même en avant. C'est pourquoi il est important de déconstruire ces mythes et de les critiquer, afin de révéler leur construction idéologique et de rendre visible les enjeux politiques et sociaux qui les sous-tendent. En ça, l'écriture bamum offre une opportunité unique d'examiner la transcription des traditions orales, y compris les mythes transmis à travers les générations. Comme l'explique Claude Lévi-Strauss dans *Du mythe et roman*¹⁵⁵, le passage de l'oralité au texte littéraire constitue une étape cruciale pour les mythes, car il les fixe définitivement dans une forme écrite. Ce processus de fixation, tout comme la transcription de la charte du Mandé vieille de 800 ans, permet d'étudier et de préserver ces récits pour les générations futures. La transcription des traditions orales par le roi Njoya représente ainsi non seulement un acte de préservation culturelle, mais aussi un tournant majeur dans l'évolution de la société bamum elle-même, transformant les modes de transmission et influençant la manière dont les mythes et les récits sont perçus et interprétés.

Car tout l'intérêt de la tradition orale comme source est là : orale pendant des générations, elle nous parvient transcrite. Comment l'étudier ? Citons ici Jack Goody, anthropologue et chercheur britannique, qui étudie notamment la tradition orale et de son rôle dans les sociétés¹⁵⁶. Comme nous l'expliquerons plus en détail, Goody avance l'idée que l'écriture, en tant que forme de communication, joue un rôle crucial dans le développement de la pensée abstraite, la réflexion critique et la complexité sociale – c'est ce que le savant appelle « la raison graphique. Il suggère que les sociétés ayant adopté l'écriture ont tendance à connaître

¹⁵⁴ BARTHES Roland, *Mythologies*, Paris Points, 2014.

¹⁵⁵ LÉVI-STRAUSS Claude, *Du mythe au roman*, Paris, Plon, 1968.

¹⁵⁶ GOODY Jack, *La raison graphique : la domestication de la pensée sauvage*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.

une transformation profonde dans leur organisation sociale, économique et culturelle. Selon Goody, l'écriture facilite la préservation et la diffusion des connaissances sur de longues périodes et à travers de vastes distances, ce qui a des implications majeures pour la formation de sociétés plus complexes et hiérarchisées. Néanmoins, Goody ne minimise pas l'importance de la tradition orale et son étude. Il reconnaît que les sociétés reposant sur la communication orale ont des formes sophistiquées de mémorisation, de narration et de transmission des connaissances. Il met également en évidence comment les systèmes de communication orale peuvent être adaptés aux besoins spécifiques des sociétés qui les utilisent. C'est-à-dire qu'il existe des interactions complexes entre l'écriture et la communication orale, influençant le développement culturel et social des sociétés. Le cas de l'Afrique précoloniale est un exemple majeur de l'apport de la tradition orale dans ces sociétés, étant à l'origine des territoires à culture orale uniquement :

De même que les identités religieuses, les identités linguistiques précoloniales se présentent comme les segments d'une relation à un ensemble englobant et se définissent donc pas uniquement en soi et pour soi. A ce titre, l'affirmation selon laquelle l'identité ne saurait s'incarner dans une substance immuable en mettant en avant, à l'inverse, son caractère contextuel s'avère nettement insuffisante. L'identité implique d'emblée une traduction et une conversion par ce qu'elle est un être pour les autres. C'est en opérant la transmutation de schèmes englobants, proches ou éloignés, qu'une culture parvient à faire entendre sa voix. L'expression d'une identité quelconque suppose donc la conversion de signes universels dans sa propre langue ou, à l'inverse, de signifiés propres dans un signifiant planétaire afin d'y manifester sa singularité.¹⁵⁷

Ce rapport à l'identité qu'évoque Jean-Loup Amselle, couplé au particularisme de la tradition orale en Afrique nous permet de conclure que ne pas prendre en compte, qu'oblitérer ces sources n'est pas la question. Remettre en question le contenu des traditions car elles sont

¹⁵⁷ AMSELLE Jean-Loup, *Branchements*, Paris, Flammarion, 2001, p.59.

changeantes, ont un lien particulier avec la transmission des mythes, n'est pas suivre une méthodologie fiable. Donc étudier la tradition orale, à travers ses transcriptions ou non, n'est pas trahir cette première, mais demande une méthodologie particulière, un regard appuyé sur ces sources. Jan Vansina, notamment, propose une approche particulière à travers son ouvrage *De la tradition orale, essai de méthode historique*¹⁵⁸. Pour lui, la tradition orale, transmise de manière verbale, forme une chaîne de témoignages qui, comme il a été observé, peut altérer le témoignage initial. Dans cette chaîne, l'historien examine le dernier témoignage, cherchant à comprendre son caractère historique propre, sa structure et sa signification, tout en évaluant sa valeur : cela nous amène à considérer la tradition en fonction du but du témoignage et de son mode de transmission. Bien que la structure formelle du récit soit difficile à altérer, les éléments accessoires varient aisément et sont souvent superposés aux structures préexistantes. C'est-à-dire que même s'il existe une trame qui est immuable, avec des faits qui ne sont pas altérés, des événements, à la marge, le sont, ce qui n'est pas sans rappeler le principe du saute-mouton évoqué par Cooper dont nous avons préalablement discuté. En matière de vérité historique, cette approche peut révéler des déformations délibérées ou involontaires, et le degré de cohérence structurelle d'une source donne des indices sur les possibilités de modification. Selon Vansina, trois types de distorsions propres à chaque société sont identifiables dont deux nous intéressent particulièrement :

- Les déformations par intérêt qui émanent de la structuration sociale ;
- Les déformations influencées par des valeurs culturelles, en particulier celles liées à l'histoire : mesure du temps (temps structurel et temps mythiques), vérité historique, évolution historique.

Dans notre cas, cette approche occultée par les contemporains explique comme nous le verrons, que des traditions sont souvent remises en question par le colonisateur, car possédant des erreurs chronologiques notamment. Les traditions, comme le récit, sont soumis

¹⁵⁸ VANSINA Jan, *De la tradition orale, essai de méthode historique*, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale, 1961, n°16.

à la déformation, tel que l'explique parfaitement Rambaud dans *L'art de la déformation historique dans les Commentaires de César*¹⁵⁹ : la déformation a toujours un objectif que nous tâcherons d'expliquer. Mais en partant de ce postulat, pour en revenir à Vansina, pour évaluer la crédibilité d'un témoignage oral, le chercheur doit remonter aux conditions dans lesquelles le témoignage a été créé, examiner l'origine du mythe s'il est présent, et comprendre le contexte dans lequel il s'est développé. Il devient essentiel de saisir le processus de transmission de ces traditions. La comparaison même des transcriptions de ces traditions est un enjeu crucial : la comparaison révèle mieux les connexions entre les traditions, les changements, même minimes. En cela, nous pouvons nous appuyer, dans nos recherches, sur le travail remarquable de chercheurs comme Claude Tardits ou Dugast et Jeffreys qui s'appuient sur un long travail de sources pour leur recherche. Surtout, nous pouvons nous appuyer sur une source unique : la réalisation d'un ouvrage par le roi Njoya lui-même, créateur de l'écriture bamum : *Histoire et Coutumes des bamum*, traduit par le pasteur Henri Martin en 1952. Une œuvre qui, comme son nom l'indique, regroupe l'histoire de ce royaume, en s'appuyant sur les traditions orales de son peuple. Une œuvre qui est la première à mettre par écrit nombre de traditions, et donc, est un sujet d'étude à part entière : il s'agit de la vérité du roi et la transcription est celle qu'il souhaite.

En partant de ce postulat, et à travers un travail sur les différentes sources à notre disposition, il est maintenant temps de proposer un travail sur le royaume bamum, son histoire, afin de pouvoir ensuite comprendre comment la société a pu motiver et impacter la naissance d'une écriture.

¹⁵⁹ Nous reviendrons plus en détail sur cet ouvrage de Michel Rambaud. L'objectif est de comprendre, comme Vansina, le fonctionnement de la déformation dans un récit : plutôt que de simplement conclure à une erreur de transcription, ou erreur historique, voire chronologique, il s'agit d'examiner l'enjeu de la déformation. Qu'apporte-t-elle à celui qui l'a fait ? Dans le stéréotype du sauvage africain, justement, cette question n'est pas posée par les colonisateurs, notamment français, expliquant en partie la différence de traitement entre les autorités allemandes et françaises.

I.2. Le royaume bamum : histoire d'une chefferie précoloniale

I.2.1. L'origine du royaume

Comme nous l'avons constaté, faire de l'histoire demande un travail rigoureux, d'autant plus dans le contexte particulier que représente l'Afrique et la prépondérance des sources orales. Si notre objet d'étude reste l'écriture inventée par le roi Njoya, nous n'oublions pas que notre postulat de départ repose sur l'hypothèse de Lévi-Strauss¹⁶⁰, à savoir l'écriture ayant comme principe premier l'asservissement. Comme nous l'avons évoqué, le royaume bamum présente une particularité unique : la naissance d'une écriture avec comme interférence le pouvoir royal représenté par son créateur, le roi, mais aussi un pouvoir colonial de plus en plus présent ainsi qu'un pouvoir religieux omniprésent dans une société en mutation. De là, afin de pouvoir analyser complètement cette écriture, il faut, comme nous l'avons évoqué avec notamment Marc Bloch, étudier la société bamum elle-même. L'objectif est de pouvoir comprendre les dynamiques et interactions amenant inexorablement à la naissance d'une écriture et son développement.

L'étude du règne de Njoya seul ne suffit pas à mettre en exergue les différents éléments de compréhension de cette écriture : si la pensée du monarque est assurément complexe, la connaissance de son royaume permet d'émettre des hypothèses poussées sur ses actions. Et dans un endroit aux multiples connexions politiques, où colonisateurs et colonisés se découvrent, l'écriture apparaît comme un enjeu majeur. Elle est vectrice d'une pensée, cristallise l'attention, d'où la charge politique qu'elle véhicule au sein même de la construction des signes qui la composent.

Partons du commencement, l'origine des Bamums : d'après certaines traditions, les Bamums viendraient d'une famille issue de Syrie ou de la péninsule yéménite. De là, cette dernière se serait installée en Égypte. Après plusieurs générations, un nouvel exode pousse les descendants à partir pour l'actuel Cameroun et la vallée du Noun. Le peuple Tikar naît alors,

¹⁶⁰ Hypothèse qu'il formule dans *Tristes Tropiques*.

à Rifum¹⁶¹ dans la vallée du Mbam. En 1394, un prince tika nommé Nchare¹⁶² traverse le fleuve Noun, accompagné de deux cents à trois cents personnes pour s'installer à Djimmon¹⁶³. Après avoir assujetti les chefs de villages voisins, le nouveau roi aurait donc affirmé la création du royaume bamum avec Djimmon pour capitale.

Quelle crédibilité accorder à cette tradition ? En effet, avant le roi Ibrahim Njoya à la fin du XIX^{ème} siècle, les Bamums conservent leur histoire non par l'écrit, mais par une transmission orale. De fait, il est compliqué de pouvoir affirmer que la naissance de ce royaume a eu lieu tel qu'il est décrit : quelle est la part mythologique et quelle est la part historique ? Ne pouvant être aidé par des sources écrites africaines datant du XIX^{ème} siècle, il faut donc se tourner vers des sources européennes : avec le commerce triangulaire initié après la découverte de l'Amérique en 1492, il y a un brassage culturel important avec la déportation d'esclaves africains. Certains hommes de sciences et de lettres étudient donc ces cultures africaines et interrogent les esclaves : la première mention du peuple bamum date de 1848 avec William Clarke qui mentionne le peuple « Bayung » dans son *Specimen of Dialects*. Concernant l'apparition d'un roi, il faut attendre 1854 avec Sigismund Wilhelm Koelle qui, dans *Poyglotta Africana*, souligne que plusieurs hommes mentionnent le roi bamum Mbuembue¹⁶⁴. Comme nous le verrons plus tard, ce dernier, onzième souverain, a multiplié par vingt le territoire bamoun et assujetti quarante-huit tribus, ce qui explique que son nom soit connu. Ce roi ayant régné à cheval entre le XVIII^{ème} et le XIX^{ème} siècle, nous pouvons constater qu'il reste quatre siècles sans que nous n'ayons aucune source écrite. Il ne reste alors qu'à interroger les traditions. Pour cela, nous disposons de l'œuvre du Sultan Njoya *Histoire et coutumes des Bamoun* écrite à l'aide des signes inventés par le souverain en personne et traduite par le pasteur Martin en 1952 ou encore *Le royaume bamoun* de Claude Tardits en 1980. Il est à noter qu'il s'agit des ouvrages majeurs sur l'histoire de ce peuple, mais qu'il existe néanmoins

¹⁶¹ Aujourd'hui la ville de Bankim.

¹⁶² Il s'agit du nom francisé de de Nsa'r. À noter que Tardits le traduit pas Nsari, mais par rapport au niveau du ton et de l'oralité, on privilégie Nchare.

¹⁶³ Connue également sous le nom de Njimon.

¹⁶⁴ Il s'agit du nom francisé de Mbu'mbu. Connue également sous le nom de Mbuombuo.

différents manuscrits (en bamum, français, allemand et anglais) qui permettent de confirmer ou infirmer certaines propositions, ce que nous ferons en temps voulu.

À travers son œuvre, Njoya désire consigner sur papier l'histoire de son peuple : de 1896 jusqu'à sa mort en 1933, il transcrit les traditions orales, aidé de son cercle d'érudits. Comme le précise le sous-titre : « Voici le livre d'histoire des rois venant de Rifum », il transcrit l'histoire bamoun depuis sa création. S'inspirant des traditions orales, peut-on être sûr de son historicité ? D'autant plus que le travail de *l'Histoire et coutumes des Bamoun* ne mentionne pas l'origine du peuple Tikar d'où proviennent les Bamums. Afin de combler ce vide, il convient de traverser la frontière et de s'intéresser aux traditions voisines et notamment celles des Tikars afin d'obtenir certains éléments de réponse concernant l'origine du peuple Bamum. Nous pouvons ici citer Eldridge Mohammadou qui s'est intéressé aux tribus voisines, les Tikars et les Peuls, à travers de nombreux ouvrages et articles. De plus, il faut souligner le travail de Mosel puis de Tardits qui reste prédominant : confronter les témoignages de la population concernant les traditions orales. Lorsque nous croisons toutes ces informations, nous pouvons alors retracer sommairement l'origine du peuple bamum.

I.2.2. La naissance du royaume bamum

Si la relation entre les Tikars et les Bamums n'est pas remise en question par les nombreuses sources et traditions orales qui confirment le lien entre les deux, il s'avère nécessaire de s'intéresser au peuple Tikar, proche par ses institutions et ses coutumes. D'après les traditions, ce peuple descendrait de familles ayant fui l'Égypte. Mais d'où exactement ? Eldridge Mohammadou dans son article en 1972, « Notes sur les Tikars et les Mambila »¹⁶⁵, émet une hypothèse : n'y a-t-il pas un récit qui mentionne une princesse mboum qui fuit son pays après avoir transgressé un écrit religieux ? Un exil qui aurait amené cette princesse accompagnée de proches à s'installer à Rifum. Examinant attentivement le nom du peuple Tikar, le linguiste Claude Hagège dans son « Esquisse linguistique du Tikar (Cameroun) » en

¹⁶⁵ MOHAMMADOU Eldridge, « Notes sur les Tikar et les Mambila », *Société camerounaise d'Histoire*, 1972, p. 10-15.

1969 essaye d'expliquer l'étymologie du mot Tikar : pour lui, c'est une déformation de l'expression « ti ka la jé » que Hagège traduit par « sors au-delà de cette terre »¹⁶⁶. Pour lui, ce serait donc une preuve qui étaye l'exil mboum. De même, Hermenegildo Adala rappelle la légende des Tikars qui explique que le roi mboum a appris que son fils couchait avec une des épouses royales. Pour le punir, il lui dit « Tì kàlà jè » qu'il traduit par « sors d'ici »¹⁶⁷. De là, le fils serait parti avec son clan envahir le royaume tumu à Rifum. Une tradition qui explique également l'amalgame entre Tikar et Tumu que l'on retrouve dans certains documents. Deux histoires qui nous amènent au même résultat, à savoir une fuite d'un groupe mboum.

Si cette hypothèse repose uniquement sur des traditions orales, on se rend compte qu'il existe bien un lien entre les deux peuples, relevé par Claude Tardits qui a enquêté auprès du roi tikar : les royautes mboum et tikar sont proches, chaque souverain ayant une résidence chez l'autre et des serviteurs comprenant la langue de l'autre¹⁶⁸. De plus, Tardits précise que :

*Les données provenant du pays mboum confirment les récits de migrations recueillis chez les Tikar et elles concourent à montrer qu'il existait [...] des traditions liant plusieurs États les uns aux autres, au moins à travers leurs lignées dynastiques, et faisant même référence à l'origine orientale de lointains aïeux.*¹⁶⁹

Que faut-il ici comprendre ? Par les recherches sur le terrain de Tardits, on se rend compte que les traditions orales traversent les frontières et qu'en confrontant les différents récits, on devine que les Tikars sont issus du peuple des Mboums qui auraient une ascendance égyptienne. De fait, les Bamums descendant des Tikars, le lien jusqu'à l'Égypte est acquis. Mais qu'en est-il du lien avec le Moyen-Orient ? En proposant une histoire depuis Rifum, Njoya ne cherche pas à expliquer le lien avec la Syrie ou la péninsule Yéménite¹⁷⁰. D'où vient alors

¹⁶⁶ HAGEGE Claude, « Esquisse linguistique du Tikar (Cameroun) », *Journal de la Société des Africanistes*, 1969, tome 39, fascicule 2, p.13-14.

¹⁶⁷ BOUTRAIS Jean, *Peuples et cultures de l'Adamaoua (Cameroun)*, Paris, Orstom, 1993, p.153.

¹⁶⁸ TARDITS Claude, *Le Royaume Bamoun*, Paris Armand Colin, 1980, p.96.

¹⁶⁹ *Ibid*, p.95.

¹⁷⁰ Il est possible que le peuple mboum ait des ancêtres venus de la péninsule arabique datant d'avant l'an 0. Donc l'ascendance serait trop lointaine, donc négligeable.

ce mythe qui prolifère dans les années 1950 et que la capitale Foumban ne cherche pas à démentir ? Il ne faut pas oublier que Njoya écrit son histoire tout au long de sa vie et, comme nous le constaterons plus tard qu'il finit par se convertir à l'Islam après avoir également côtoyé le christianisme. Aucune source ne pouvant effectivement prouver l'ascendance yéménite ou syrienne, nous pouvons supposer qu'il s'agit d'une fausse filiation qui a pour but de légitimer le pouvoir musulman. Une hypothèse consolidée par le fait qu'on y voit une ressemblance avec l'exode de l'Ancien Testament : les Bamums ne seraient-ils pas partis en quête de la terre promise ? De là, il ne nous reste qu'à expliquer la naissance du royaume sans considération pour l'ascendance autre que tikar et en repartant depuis le créateur du royaume : Nchare.

À Rifum, capitale tikar, le souverain possède trois enfants : Nchare, Mfomba et Mfonso. De là, il existe plusieurs hypothèses concernant le départ des fils pour le fleuve Mbam et son affluent, le Noun. La première nous vient de l'œuvre de Njoya :

Ils [les trois fils] partirent pour faire une plantation que chacun d'eux entoura d'un fossé pour y vivre comme dans un camp retranché. Mforifum¹⁷¹ ayant appris cela ordonna à ses fils de revenir auprès de lui. Ils promirent à leur père qu'ils reviendraient. Mais, après avoir fait cette promesse, ils prirent la fuite.¹⁷²

Une hypothèse qui part de cas semblables en Afrique : nombres de petits États sont créés par souci d'émancipation. Une fois adulte¹⁷³, certains princes s'installent hors du village familial et fortifient le leur pour s'affranchir de l'autorité du père, leur roi. Ici, on peut supposer que les trois frères ont chacun préparé leur village, mais que lorsque le roi leur a demandé de revenir, ils se sont enfuis, craignant sa réaction. Hypothèse qui trouve également sa justification dans le fait que Nchare et ses frères n'étant pas héritiers du roi de Rifum et n'avaient pas d'autres choix que de partir pour être à la tête de leur propre territoire. Deuxième hypothèse qui est liée

¹⁷¹ Père de Nchare.

¹⁷² NJOYA Ibrahim (trad. Henri Martin), *Histoire et coutume des Bamum*, Yaoundé, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, 1952, p.22.

¹⁷³ Généralement, on considère que l'on est adulte au moment où l'on a son premier enfant.

à la précédente : Nchare aurait pu être expulsé du royaume après un crime. Nous ne pouvons qu'en supposer la nature sans en être certain, mais cela expliquerait pourquoi il se fait assassiner lorsqu'il revient à Rifum des années plus tard. En effet, Njoya lui-même précise que : « Nchare était parti de Rifum comme un fuyard, sans emporter ses affaires »¹⁷⁴ et qu'à son retour des années plus tard à Rifum : « Arrivé là, Nchare ramassa ce qui lui appartenait, puis il sortit rapidement ; mais les gens de Rifum l'ayant vu le poursuivirent et le tuèrent »¹⁷⁵.

Une dernière hypothèse, contredisant les deux premières, est également avancée par Njoya dans la seconde partie de son ouvrage lorsqu'il mentionne l'histoire du père de Njoya, Mforifum :

*Lui n'avait que trois enfants : Mfomba, Mfonso et Nchare. Mforifum désigna Nchare comme successeur. Quelque temps après, les frères de Nchare, Mfomba et Mfonso apprirent que leur père l'avait désigné pour lui succéder. Mforifum dit : « Si je n'y prends pas garde, mon pays se perdra. » Il appela Nchare, Mfomba et Mfonso et leur dit : « Allez chercher un lieu que vous pourrez habiter. Que vos pieds ne reçoivent aucune écorchure. ».*¹⁷⁶

Ce nouveau départ semble peu probable : il est curieux que le roi de Rifum écarte l'ensemble de ses héritiers en prétextant une possible dispute, alors qu'il les envoie tous les trois régner ailleurs. De même, cela signifie la fin de sa dynastie puisque son successeur, Wuomba, d'après Njoya, n'est pas de sons sang. Ce récit semble donc avoir un texte sous-jacent que nous pouvons attribuer à la volonté de Njoya de montrer, notamment, que le premier roi de sa dynastie était voué, dès l'origine à la royauté.

Dans tous les cas, les trois frères partirent avec des compagnons jusqu'au fleuve Mbam où ils se séparèrent. Encore une fois, deux écoles s'affrontent : certains pensent que Nchare aurait

¹⁷⁴ NJOYA Ibrahim (trad. Henri Martin), *Histoire et coutume des Bamum*, Yaoundé, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, 1952, p.23.

¹⁷⁵ *Idem*

¹⁷⁶ *Ibid*, p.204.

traversé la rivière avec son groupe avant de détruire les pirogues, les autres que les trois frères se séparent d'un commun accord. Alors que Mfomba et Mfonso partent fonder leur royaume, Nchare continue sa route pour créer son territoire. Si les traditions estiment que ce dernier traverse le fleuve avec un groupe de deux-cents à trois-cents hommes, femmes et enfants, rien ne permet d'étayer cette hypothèse. Mais rien ne permet non plus de l'infirmier. La seule chose que l'on peut deviner, c'est le nombre minimum de personnes qui accompagnaient le futur souverain : vingt. En effet, grâce au recensement créé sous le sultan Njoya, on estime à vingt le nombre de chefs de lignages descendants des compagnons de Nchare. De là, il paraît certain que des membres de la troupe meurent pendant la création du royaume et qu'entre ce moment et le XIX^{ème} siècle, certains lignages disparaissent. Néanmoins, ce simple calcul permet de penser qu'il paraît invraisemblable que trois cents personnes accompagnent Nchare dans sa quête.

Après avoir traversé le fleuve avec ses compagnons, Nchare conquiert son royaume en défaisant dix-huit rois. Il est important de noter ici le processus d'annexion des territoires et des peuples voisins. Généralement, il n'est pas question de tuer le roi rival, mais de le soumettre en remportant des victoires contre lui. S'il perd, il n'a d'autres choix que de reconnaître la force de son adversaire et de se soumettre. Il devient alors un *mfontue*¹⁷⁷ : il garde son poste de roi, mais devient vassal. De fait, certains refusent le combat et s'enfuient pour garder leur indépendance.

La conquête du royaume commence à Mayo. Le récit de cette conquête montre les limites de la tradition orale : il n'est pas présent dans l'œuvre de Njoya. Cela signifie que les rédacteurs de *l'Histoire et coutume Bamum* n'avaient pas connaissance de tous les récits. Pour cette tradition qui nous intéresse, c'est Tardits qui l'évoque pour la première fois après des recherches sur le terrain et des rencontres avec le chef du village de Mayo¹⁷⁸. Nchare se rend

¹⁷⁷ Le *mfontue* est le titre des rois soumis. On le retrouve également sous le nom de Nfo-tue.

¹⁷⁸ TARDITS Claude, *Le Royaume Bamoun*, Paris Armand Colin, 1980, p.103.

dans ce dernier pour rencontrer le devin *nzi*¹⁷⁹ Monkip¹⁸⁰ qui possède un bonnet au-dessus duquel est fixé un nid d'abeille qui ne le quitte jamais. Le futur roi bamum propose alors au *nzi* Monkip de boire avec lui dans les deux cornes du buffle qu'il vient de chasser. Et alors que la corne empêche le devin de boire, Nchare en profite pour faire tomber la coiffe. Apeurés, le *nzi* Monkip puis un *nzi* voisin, se soumettent à Nchare. Il conquiert ensuite les chefferies voisines et plusieurs récits montrent toute la ruse dont il est capable. Citons par exemple la soumission du roi des Nduotmbi : devant la férocité que leur opposaient ses adversaires, Nchare organise une fête avec le souverain et danse, ce que trouve ridicule son homologue. Une fois la nuit tombée, Nchare brûle la case de ses invités qui périssent. Le fils du roi des Nduotmbi se soumet alors¹⁸¹. Pour expliquer la façon de se rendre, nous pouvons également citer le roi Fonchom qui refuse le combat. Or s'il ne perd pas une bataille, il n'a pas à se soumettre. À chaque fois que Nchare et ses compagnons arrivent dans le village, le souverain reste au milieu des femmes et des enfants tandis que tous les hommes se cachent derrière le barrage d'une rivière non loin de là, construit pour l'occasion. Et comme il est interdit de combattre femmes et enfants, Nchare rentre bredouille à chaque fois. Contre la promesse de cadeau et d'un titre de *nzi*, un habitant d'un village voisin trahit le roi Fonchom et révèle l'astuce. De fait, quand Nchare revient et ne trouve personne, il se rend près de la rivière et détruit le barrage. Tous les hommes meurent noyés et le roi se soumet.

Une fois la ville de Djimmon prise et installée comme capitale du néo royaume, une seule chose échappe encore à Nchare : la couronne. En effet, lui et ses compagnons n'ont toujours pas élu de roi pour leur nouvel État. Selon la tradition des Tikars, seuls les fils de souverains peuvent prétendre à devenir roi. Deux hommes se dégagent pour remplir cette fonction : Nchare et *nzi* Kumnzuo¹⁸². Le premier s'appuie sur ce qu'il a fait depuis que la communauté

¹⁷⁹ *Nzi* ou *Nji* est le titre qui désigne les chefs de lignage. Il rentre également dans la composition des titres des chefs de lignage en relation direct avec le roi.

¹⁸⁰ On le trouve également mentionné sous le nom de *nzi* Monkup.

¹⁸¹ Ce récit est confirmé de par la concordance entre l'œuvre de Njoya ainsi et les témoignages recueillis par Claude Tardits qui enregistre le témoignage du descendant de ce roi.

¹⁸² Aussi connu sous le nom de Koumjouom.

s'est établie sur les terres conquises tandis que le deuxième argue la jeunesse de son adversaire. Incapable de départager les deux hommes, on organise une course : le premier arrivé deviendrait roi. Les partisans de Nchare gênent nzi Kumnzuo pour permettre à leur candidat de l'emporter et de devenir roi :

Peu de temps après, Nzi Kumzuo dit : « Nchare est un enfant, ce n'est pas lui qui doit être roi. – Que faire ? dirent les gens. Toi et ton frère Nchare vous courrez demain ; celui qui de vous deux courra le plus vite et arrivera à poser le premier son pied sur la pierre sera roi. » Tout deux acceptèrent cette proposition. Nchare s'en alla et appela ses gens pour leur dire : « Est-ce qu'un homme pourrait laisser détruire le bien qu'il fait ? – Attends, nous allons voir ensemble ce que nous pouvons faire », répondirent-ils et Nchare accepta. « Lorsque tu courras avec ton frère, lui suggérèrent-ils, tu lui diras : Je préférerais que nous courions ensemble, toi avec tes gens, moi avec les miens. Si ton frère accepte, nous le bousculerons pendant la course, afin que tu sois vainqueur.¹⁸³

Une tradition qui interroge lorsque vient la description qui est faite de Nchare :

Nchare était vraiment de petite taille, il avait un ventre proéminent, ses yeux brillaient comme ceux d'une panthère. Il était très rusé à la guerre. Il était noir et avait des jambes courtes ; très courageux. Il ne savait pas courir. Il aimait beaucoup danser, il buvait beaucoup de vin. Il était très charitable. Tel est le portrait de Nchare.¹⁸⁴

Il est à noter que cette partie de l'histoire dépasse le cadre de la tradition orale : à chaque couronnement d'un nouveau souverain bamum, on rejoue une partie de cette scène, le roi l'emportant contre un faux nzi Kumzuo :

¹⁸³ NJOYA Ibrahim (trad. Henri Martin), *Histoire et coutume des Bamum*, Yaoundé, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, 1952, p.23

¹⁸⁴ *Ibid*, p.24.

Le nouveau roi devait aller se baigner au Nsi avec les serviteurs, ses femmes et les princes.

Lorsque le roi revient du bain, Nzi Kumzuo vient au-devant de lui dans la cour, muni d'un couperet de raphia, dans un fourreau de même provenance et suspendu à un baudrier lui aussi de même provenance. Nzi Kumzuo dispute la pierre¹⁸⁵ au roi ; il feint même de mettre le pied sur cette pierre. Puis il appelle : Bamums ! mais les Bamums ne répondent pas. Alors le nouveau roi appelle : Bamums ! et tous les Bamums répondent. Nzi Kumzuo, entendant la réponse des Bamums se laisse choir et ses frères viennent le frapper, tandis qu'il crie : « O ! Oh ! c'est parce que je n'ai personne ». Puis il se lève et s'enfuit, poursuivi par la foule qui lui lance des morceaux de moelle de rachis de palmier. Il est arrêté, on enlève ce qu'il porte et on le conduit devant le roi : « Nchare tu as raison », crie-t-il, et il vient se coucher devant le roi, qui pose son pied sur lui et dit : « Tu es un égoïste. ».¹⁸⁶

Cette reconstitution revêt une certaine importance. Nzi Kumzuo et Nchare sont frères et leur combat est significatif pour les règles de successions royales comme nous le verrons. Ici, Njoya nous montre la même tradition, mais avec un élément changeant : la course. Nous l'avons dit, il semble paradoxal que Nchare fasse une course tout en étant incapable de courir. La place du mythe est fondamentale : nous pouvons émettre l'hypothèse qu'il s'agit d'une course au pouvoir et que cette itération de la tradition à chaque couronnement est là pour le rappeler. Nchare ne court pas après le pouvoir, il vient à lui puisque les Bamums lui répondent directement, là où son frère, pour courir après la couronne, échoue. Ce qui compte, c'est que Njoya est choisi et aidé de son peuple.

¹⁸⁵ Sans rentrer dans le détail du rite de succession, il est à noter que cette pierre fait référence au wuonngu, la pierre du pays, sur laquelle le nouveau roi est intronisé par le nzi fon fon, équivalent au poste de premier ministre.

¹⁸⁶ NJOYA Ibrahim (trad. Henri Martin), *Histoire et coutume des Bamum*, Yaoundé, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, 1952, p. 102-103.

Un autre élément nous questionne, la réponse de Nchare à son frère « Tu es un égoïste ». Ce n'est pas sans rappeler la mort du roi lui-même : rappelons qu'il fuit le pays Tikar sans rien, et Njoya précise que Nchare cherche à se légitimer à travers des objets royaux¹⁸⁷. Son frère refusant de lui fournir les siens, il se voit obliger de retourner à Rifum¹⁸⁸ pour trouver ce qu'il cherche et n'en revient pas vivant. De là, Nzi Kumzuo, par son égoïsme à ne pas vouloir aider son frère trouve la mort. Mais cette tradition importante se trouve dans les traditions de succession que transcrit Nchare :

Nchare Yen venu de Rifum ordonna que le roi fût toujours choisi dans sa famille. Seule la famille paternelle est digne de régner. Après trois générations, on « casse » l'œuf ; à ce moment les descendants de la première génération sont mis à l'écart. Le nouveau roi, celui à qui le pouvoir a été donné, met le bracelet au bras de ses arrière-petites-cousines issues de la famille mise à l'écart. Il ne reste donc plus que deux souches de roi, plus la troisième qui est celle du roi régnant, qui commence au moment où on a « cassé l'œuf ». Les futurs rois seront choisis parmi les enfants des arrière-petites-filles de la famille mise à l'écart parce qu'elles sont d'origine royale. C'est ainsi que Nchare a organisé la succession royale pour que le roi fût toujours un de ses descendants. Si l'héritier des rois est de la famille royale, c'est que la royauté est revenue à Rifum (c'est-à-dire : revenue à ses origines) et les Bamums sont satisfaits.

L'héritier des rois ne doit jamais sortir ni de la famille des nkom, ni des chefs vassaux, ni de la famille des nkom tchumshut, ni de la famille des gens du roi, ni d'une famille étrangère. Si Nchare parla ainsi, c'est parce qu'il craignait que l'un des descendants parvenu au pouvoir n'abandonnât les coutumes des Bamums venus de Rifum pour

¹⁸⁷ TARDITS Claude, *Le Royaume Bamoun*, Paris Armand Colin, 1980, p.117.

¹⁸⁸ Sans entrer dans le détail, Nchare cherche à reproduire le modèle tikar dans son nouveau royaume, et nous pouvons émettre l'idée qu'il retourne à Rifum pour tenter de dérober des objets de pouvoir locaux, comme les instruments de sociétés secrètes qui revêtent une importance cruciale.

*prendre celles de sa famille maternelle. [...] Aucun roi n'a eu son frère pour successeur.*¹⁸⁹

La volonté du lien avec le royaume Tikar est évidente et on établit des règles dès l'origine afin de faire en sorte que le pouvoir reste au sein de la même dynastie. Les traditions sont là pour le rappeler : tout commence avec Nchare.

I.2.3. La succession de Nchare : les souverains obscurs

Après avoir été nommé roi, Nchare continue ses expéditions, mais n'atteint pas ce qui est bientôt la nouvelle capitale : Fouban. Comme nous l'avons évoqué, Nchare retourne à Rifum et n'en repart pas. Le plus important reste que sa tête est malgré tout ramenée en territoire bamum. Il ne faut pas y voir ici un quelconque geste funéraire ou barbare, mais bien un geste capital pour la transmission du pouvoir : si le roi choisit son successeur de son vivant, la cérémonie d'intronisation commence avec le nouveau roi qui tient la tête de son prédécesseur devant les grands serviteurs du royaume¹⁹⁰.

Concernant la succession de Nchare, notons tout d'abord la façon dont le sultan Njoya et ses collaborateurs présentent les huit rois suivants :

*Ngououpou*¹⁹¹

À la mort de Nchare, ce fut Ngououpou qui lui succéda ; elle vécut longtemps sans rien faire, vivant sur ce que les mains de Nchare avaient fait.

¹⁸⁹ NJOYA Ibrahim (trad. Henri Martin), *Histoire et coutume des Bamum*, Yaoundé, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, 1952, p.99-100

¹⁹⁰ Nous ne reviendrons pas dans notre recherche sur l'ensemble des pratiques de la société bamum. Il faut reconnaître à Claude Tardits dans *Le royaume bamoun* la paternité d'un travail remarquable sur le fonctionnement de la société bamum. Notre travail ne consiste pas à revenir dessus, mais de nous appuyer sur les recherches qui ont été faites afin d'éclaircir notamment le règne de Njoya et la façon dont les signes graphiques sont motivés par la culture présente. Nous nous permettrons de prendre appui notamment sur les travaux de Tardits à plusieurs moments, lorsqu'il sera nécessaire d'évoquer certains pans de la société, mais de manière générale, nous préférons renvoyer à l'ouvrage écrit par l'anthropologue pour plus de détails.

¹⁹¹ Il s'agit du nom francisé de Nguópu'.

Monjou succéda à Ngouopou, main ne fit rien, vivant sur ce que les mains de Nchare avaient fait.

Cette présentation est la même pour Mengap¹⁹³, Ngouh I¹⁹⁴, Fifen, Ngouh II¹⁹⁵, Npagna, Ngouloure¹⁹⁶ et Kouotou¹⁹⁷. Pourquoi une telle présentation pour ces neuf rois ? De prime abord, il paraît facile de prendre ce prétexte pour renier la tradition orale : si Njoya n'explique pas la vie de ses souverains, c'est qu'il n'a rien trouvé à dire sur ces derniers, certains allant jusqu'à préciser qu'il s'agit de la « modestie d'avouer qu'il savait peu de chose de ces règnes monotones. »¹⁹⁸ Or, il convient plutôt s'attarder sur une tradition : on dresse un bilan d'un règne sur les conquêtes militaires. Comparé à Nchare qui construit le royaume et au onzième souverain Mbuembue qui multiplie par vingt le territoire bamoun, ces règnes paraissent sans intérêt.

Il est néanmoins intéressant de noter que le successeur de Nchare, Ngouopou, est une femme, ce qui nous permet de préciser qu'en termes de succession, une femme n'est pas automatiquement écartée.

Ni le neveu du roi, ni son frère, ne doivent lui succéder. S'il n'y a pas de fils du roi, on choisit une fille. Si celle-ci se fait remplacer par son fils, dont le père est de la descendance royale de Rifum, elle devient la mère du roi. Les Bamums peuvent accepter. Si cette fille du roi n'a pas encore d'enfant, on cherche pour elle un homme de descendance royale pour qu'elle se marie avec lui. Et lorsqu'elle a un enfant, elle lui

¹⁹² Il s'agit du nom francisé de Móónzz.

¹⁹³ Il s'agit du nom francisé de Mǎngap.

¹⁹⁴ Il s'agit du nom francisé de Ngu.

¹⁹⁵ Il s'agit du nom francisé de Ngu Móónzz.

¹⁹⁶ Il s'agit du nom francisé de Ngulurǎ.

¹⁹⁷ Il s'agit du nom francisé de Kuó'tu.

¹⁹⁸ NJIASSE NJOYA Aboubakar, NJINDAM NJOYA Adamou, MAMA NJOYA Mustapha, NJOYA Rabiattou, NDAYOU Emmanuel, *de Njoya à Njimouluh, Cent ans d'histoire bamoun*, Editions du Palais, Foumban, 1984, p.34

cède sa place et il gouverne bien le pays. Si cette reine meurt, on doit l'ensevelir dans le cimetière royal, car elle est aussi bien reine que son fils.

Autrefois, trois princesses furent nommées reines du pays des Bamums. Après avoir enfanté, elles cédèrent la place à leur fils.¹⁹⁹

Néanmoins, la question est de savoir comment cela est possible sachant que Nchare a au minimum quatorze princes²⁰⁰ ? Et sachant que Nchare avait choisi un fils parmi eux ?²⁰¹ On sait que parmi les fils de Nchare, un était particulièrement laid et honni de ses frères, mais qu'il devient quand même roi : on peut supposer qu'il a effectivement régné avant d'abdiquer en faveur de sa sœur Ngouopou comme le suppose également Claude Tardits²⁰². Dans tous les cas, il est important de noter que même si l'œuvre de Njoya mentionne ce successeur, il n'est pas mentionné en tant que deuxième roi bamum. Les conditions de succession de Nchare restent donc obscures, mais on constate que même sans la présence de prince, si aucun ne remplit les conditions pour régner, il lui sera préférée une fille.

Après Ngouopou, comme précisé plus haut, les rois suivants se succèdent : Monjou, Mengap, Ngouh I, Fifen, Ngouh II, Ngapna, Ngouloure et Kouotou. Nous ne nous attarderons pas sur ces règnes dont très peu d'éléments subsistent. La seule chose notable est que, durant cette période, le royaume bamum ne change que très peu, fautes de conquêtes. Un royaume modeste, comprenant environ onze mille habitants sous le règne de Kouotou avec une économie fondée sur une tradition de chasseurs et cultivateurs.

I.2.4. La transformation du royaume bamum : le règne de Mbuembue

A Kouotou succède Mbuembue. Ce dernier est l'investigateur de changements importants qui dépassent les frontières du royaume, comme en atteste le nombre de peuples qu'il soumet ou

¹⁹⁹ NJOYA Ibrahim (trad. Henri Martin), *Histoire et coutume des Bamum*, Yaoundé, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, 1952, p.104

²⁰⁰ Tardits en déduit ceci après avoir examiné le cahier de recensement qui dénombre 14 lignages descendant de Nchare. TARDITS Claude, *Le Royaume Bamoun*, Paris Armand Colin, 1980, p.119.

²⁰¹ *Idem*

²⁰² Claude Tardits, *op.cit*, p.119.

oblige à partir de la vallée du Mbam. Notons tout d'abord le portrait que Njoya fait du règne de ce souverain :

Le roi Mbuembue succéda au roi Kouotou. Sa première parole fut : « Je poserai les limites du royaume avec du sang et du fer noir. La guerre, c'est mon affaire. Le roi Mbuembue monta sur le trône, saisit la lance de guerre. [...] Il vainquit plusieurs tribus et fit la richesse des Bamoun. [...] Autrefois, les Bamoun n'étaient pas riches ; lorsque Mbuembue devint roi, il les fit riches, même les gens de basse extraction devinrent riches ; aussi Mbuembue fut-il loué même par les enfants.²⁰³

Effectivement, comme le précise Njoya, le règne de Mbuembue est marqué par la guerre. Au début de son règne, pourtant, le souverain est face aux incursions peules : cette tribu du Nord est redoutable de par sa cavalerie, chose que ne connaissent pas les micro-états de la vallée du Mbam et, à fortiori, les Bamums. Après avoir été défait et avoir dû quitter la capitale, Mbuembue revient et ordonne à ses hommes de creuser un fossé profond autour de Foumban²⁰⁴ ainsi que des trous pour arrêter l'avancée de la cavalerie. Une stratégie payante puisque lorsque les Peuls reviennent l'année d'après, ils sont vaincus²⁰⁵. Fort de cette victoire, Mbuembue rallie des seigneurs voisins et part en guerre. À la fin de son règne, il multiplie par vingt les frontières du royaume en vainquant quarante-huit tribus. Si l'on ne connaît pas l'avancée exacte du souverain, on peut déterminer ses avancées, d'abord dans le Sud puis dans l'Ouest. De plus, de par la concentration de micro-état, on peut deviner que la conquête a lieu en couche d'oignon : il faut d'abord vaincre les tribus devant soi pour avoir accès à celles proches du vaincu. Par exemple, si les Bamums connaissent les Nguot pour les avoir déjà combattus, notamment sous Kouotou, il faut les soumettre totalement pour rencontrer les Manyam, plus loin sur le plateau du Mbam.

²⁰³ NJOYA Ibrahim, *Histoire et coutume des Bamum*, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire. Centre du Cameroun. Série Populations N°5, Yaoundé, 1952, p.104, p.26.

²⁰⁴ Un fossé dont on pouvait encore les fondations dans les années 1960. D'après Tardits, ce serait un fossé s'étendant sur un périmètre de vingt kilomètres.

²⁰⁵ NJOYA Ibrahim (trad. Henri Martin), *Histoire et coutume des Bamum*, Yaoundé, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, 1952, p.104.

Si Nchare laisse en place les rois vaincus lors de la création du royaume, Mbuembue agit différemment : les ennemis qui se soumettent sans combattre peuvent rester sur le territoire bamoun tel quel, mais les peuples vaincus au combat sont dispersés. En effet, la population est séparée dans et en dehors du royaume afin de ne pas créer de groupes susceptibles de repartir en guerre. Une diffusion qui explique la renommée du souverain en dehors des frontières bamoun, les vaincus l'évoquant. C'est ce qui amène notamment Koelle à connaître le royaume bamoun lorsqu'il rédige son *Polyglotta Africana* : lorsqu'il interroge des esclaves à Freetown, trois proviennent de tribus vaincues par Mbuembue.

Mbuembue peut commencer par compter sur le ralliement de peuples face à sa puissance comme les Ndingas, il en rallie également par alliances²⁰⁶ comme les Kwan ou les Nguot. Mais tous ne se rendent pas sans combattre et le souverain bamoun doit donc, comme le précise Njoya, prendre la « lance de guerre »²⁰⁷. Quand il rencontre une résistance, le souverain bamum emploie une stratégie qui consiste à chercher un adversaire capable de trahir son souverain. On peut citer ici les Manyams²⁰⁸, vaincus après qu'un de leur guerrier montre à Mbuembue un chemin pour les prendre à revers ; les Liens, trahis par certains hommes qui rejoignent le camp adverse ; ou encore les Nzuoms, trahis par la reine qui confie le pouvoir à Mbuembue. De là, il ne faut pas penser que Mbuembue combat les quarante-huit micro-états qu'il annexe : comme précisé plus haut, nombre de petits états se créent facilement, lorsqu'un fils de souverain décide de s'affranchir de son père, par exemple. Il reste généralement à proximité du village familial et une certaine relation perdure entre les deux peuples, à la manière des Tikars avec les Bamums. De fait, généralement, les micro-états sont très peu imposants et certains sont plus ou moins sous la domination d'un voisin plus fort. C'est ce qui explique qu'à la défaite des Manyam, les peuples voisins se soumettent sans combattre²⁰⁹ ou qu'à celle des Liens, les tribus proches s'enfuient²¹⁰. Sur le plateau entre le fleuve Noun et le

²⁰⁶ Les alliances se créées matrimonialement.

²⁰⁷ NJOYA Ibrahim (trad. Henri Martin), *op.cit.*, p.27.

²⁰⁸ A noter que dans le cas des Manyam, Mbuembue garde une partie de la population à Fouban au lieu de les expulser, reconnaissant le talent d'artisan de ces derniers.

²⁰⁹ On peut noter ici les Lumfa, les Nsuan, les Landèn, les Nkit, les Sanggaam et les Nguangam.

²¹⁰ On peut citer ici les Ndun et les Ndidien.

Mbam, le royaume bamum de Nchare est le plus grand, représentant le vingtième du territoire tandis que le reste est partagé entre des dizaines de royautes. Le fait qu'autant de micro-états se soumettent au roi bamum n'est donc pas étonnant. Néanmoins, Mbuembue rencontre quelque fois des complications et perd presque la vie contre les Pu' : tomber dans un trou, il ne doit la vie qu'à ses guerriers qui firent rempart de leur corps.²¹¹

Avoir multiplié le territoire par vingt change également la société : non seulement le nombre de terres cultivables augmente, mais ces terres sont surtout plus fertiles que les pentes du royaume initial de Nchare. La main d'œuvre vient même à manquer : il est intéressant de s'intéresser de plus près aux peuples préférant fuir que combattre et se soumettre : en partant pour les pays bamiléké et de Bali, les fuyards laissent un vide dans le nouveau royaume bamum, ce qui peut expliquer en partie les famines qui suivent, la faute à un manque de travailleurs.

De plus, Mbuembue a un volume de richesse à répartir²¹² qu'aucun de ces prédécesseurs n'a eu et certains lui prêtent plus de cinq milles femmes à la suite des conquêtes²¹³. En fait, il semble qu'il n'en ait que peu, le nombre correspondant surtout aux femmes des vaincus données à ses guerriers. En effet, le nombre de captifs augmente de manière proportionnelle aux territoires conquis et la plupart travaillent dans les domaines que s'octroie le roi ou sont donnés aux chefs de lignages. Les fils de rois battus restent néanmoins au palais, Mbuembue les intégrant et leur offrant la plupart du temps le titre de nzi. Enfin, Foumban, anciennement

²¹¹ On estime que c'est à ce moment que naît le titre de *panka*, littéralement « les gens de la barrière » et qui désigne le corps des gardes du palais.

²¹² Tardits développe plus en détail le fonctionnement de l'économie bamum depuis Nchare dans son ouvrage *op.cit.*, p.310-376. En résumé : « Il appartenait traditionnellement au souverain d'attribuer les terres du royaume ; princes et grands serviteurs, premiers éléments de la hiérarchie après le roi, recevaient donc de celui-ci les terres sur lesquelles ils installaient leur premier village ; une partie d'entre eux, principalement les princes, bénéficiaient en outre de domaines cultivés par la population servile qui les occupait. De simples chefs de famille recevaient parfois un domaine, mais leur effectif, quelques unités, était si faible qu'il n'altéra jamais le caractère hiérarchisé de la distribution. » p.311.

²¹³ La grande polygynie du royaume, comme nous le constaterons, est un des premiers points abordés par l'étranger comme preuve de barbarisme. Dans les faits, elle repose sur le fonctionnement même de la société : le roi et les *nzi* donnent des femmes sans compensation et, en compensation, reçoivent un droit sur les enfants de ces femmes. De même, les jumelles sont toujours offertes au souverain. Les harems royaux atteignent donc plusieurs centaines de femmes, mais cela ne répond pas à un appétit sexuel de la part de la caste supérieure.

un groupement de village, à la suite de cette hausse de création de lignages²¹⁴, devient cité. Une partie de sa population arrête de cultiver, les artisans et chefs de lignage s'appuyant sur la campagne et les esclaves. En effet, il semble que l'esclavage prend ses sources sous le règne de Mbuembue, n'en ayant aucune trace avant son règne.

Tout cela nous permet de donner une interprétation de cette transformation survenue sous Mbuembue : Foumban n'étant pas une terre fertile, l'absorption de terres agricoles délocalise sur celles-ci les champs. Pour les exploiter, les captifs deviennent esclaves, libérant la population de Foumban de cette tâche. De plus, en détruisant la multitude de micro-état, le roi favorise la convergence des marchés vers Foumban : il devient plus facile de se ravitailler et la cité n'a plus besoin d'être agricole. On voit donc une centralisation du pouvoir bamum dans la capitale. Enfin, ces conquêtes permettent le développement d'un nouveau marché : celui de l'esclavage. Devant les terres à cultiver, la vente d'esclave permet aux uns de se débarrasser d'une « marchandise » dont ils ne veulent plus et permet aux autres d'avoir une main d'œuvre capable de travailler sur les exploitations. Il faut noter que l'esclavage n'est pas restreint aux cultures puisque l'on peut également désormais acheter sa femme.

Mbuembue est donc considéré comme l'un des plus grands rois bamoun et Njoya n'hésite pas à créer une certaine légende autour de lui :

*Mbuembue était de grande taille, il dépassait tous les Bamums ; il avait une tête énorme, une excroissance de chaque côté du front. Ses yeux étaient gros et rouges, ils flamboyaient comme ceux du lion. [...], des orteils si longs que, lorsqu'il posait le pied, la plante de son pied ne touchait par terre, ses empreintes étaient facilement reconnaissables. Sa force égalait celle du lion, nul ne pouvait le vaincre à la course, il était plus courageux qu'un lion, sa voix était rauque comme celle du lion.*²¹⁵

²¹⁴ On estime que plus de deux-cent cinquante lignages sont créés sous ce Mbuembue.

²¹⁵ NJOYA Ibrahim, *op.cit.*, p.30.

On peut y voir ici une représentation mythique et exagérée : on reconnaît Gilgamesh par le côté titanesque et courageux, et Héraclès pour la force : n'est-il pas plus fort que le lion de Némée ? Ne court-t-il pas plus vite que la biche de Cérynée ? Njoya nous conte même le passage où Mbuembue parvient à dompter le courant d'une rivière, tel Héraclès détournant un fleuve pour nettoyer les écuries d'Augias. Si le portrait de Mbuembue est très certainement exagéré, il n'en demeure pas moins un grand stratège qui agrandit considérablement le royaume bamum. Son esprit combatif restant présent aujourd'hui par l'emblème bamum : un serpent à deux têtes, signe qu'il peut frapper à deux endroits à la fois.

La fin du règne de Mbuembue est moins glorieuse : « Le règne du roi Mbouombouo dont le long et glorieux passage a été déterminant pour la physionomie actuelle du pays se termina mal. »²¹⁶

Malade, il voit les coutumes bafouées : ses fils s'entretuent pour le pouvoir et les grands serviteurs du palais ne le respectent plus, probablement dû au fait que Mbuembue donne à certains d'entre eux un statut proche de celui des princes pour acheter leur loyauté. À la mort du souverain, seulement trois de ses enfants restent en vie. Si Mintapbème est choisi par son père pour lui succéder, son frère Gbètnkom l'évince : comme évoqué, un nouveau roi est intronisé après avoir tenu la tête de son père entre ses mains. Ici, les trois grands officiers du palais²¹⁷ contredisent la demande royale et c'est Gbètnkom qui tient la tête à la place de son frère qu'il fait aussitôt exécuter. Son règne semble court, aucun lignage ne datant de cette époque. Si nous avons peu de renseignements concernant son règne, nous pouvons toujours étudier ce que Njoya dit de lui : « Il agissait comme un fou »²¹⁸. Il aurait jeté des pointes de sagaies afin de blesser la population et aurait ordonné que l'on coupe les hommes de grande taille en deux parce qu'il est complexé d'être petit. Au final, sa mère règne plus que lui et il finit assassiné. Le palais est aux mains des serviteurs, aidés par la noblesse palatine et les *pankas*

²¹⁶ NJIASSE NJOYA Aboubakar, NJINDAM NJOYA Adamou, MAMA NJOYA Mustapha, NJOYA Rabiato, NDAYOU Emmanuel, de Njoya à Njimoulouh, *Cent ans d'histoire bamoun*, Editions du Palais, Foumban, 1984, p.9.

²¹⁷ Ils ont pour titre *titamfon*.

²¹⁸ NJOYA Ibrahim, *op.cit.*, p.31.

avec leurs fusils importés dès la fin du règne de Mbuembue. Face à cette force, les soutiens de Gbètnkom se taisent et acceptent ce régicide. Le seul fils de ce dernier, Mbienkuo monte sur le trône, mais est également assassiné : les grands serviteurs du palais qui ont orchestré la mort de son père craignent qu'il se venge une fois adulte. Ces deux régicides ne sont pas anodins : depuis Nchare, la société bamum n'a pas évolué et les coutumes restent les mêmes. Néanmoins, en donnant plus de pouvoir aux grands serviteurs du palais, Mbuembue change l'équilibre du pouvoir : après avoir profité du harem royal lorsque le souverain est mourant, après avoir changé l'ordre de succession et après avoir commis deux régicides, les grands officiers s'emparent de la couronne royale, ouvrant la porte aux crises que connaît le royaume par la suite :

La noblesse de sang venait certes d'être défaite mais une atteinte portée au statut du souverain lui-même à travers ses épouses et celui par ces hommes même que Mbuembue avait tenté de s'attacher en fédérant à une partie d'entre eux un statut semblable à celui des princes de sang. La tragédie de la fin du règne ne sera que le point de départ de conflits qui vont se succéder et s'étendre jusqu'au règne de Njoya et qui trouvent leur raison dans les changements intervenus sous le règne finissant.²¹⁹

I.2.5. De l'usurpation au retour en grâce de la dynastie de Nchare

Le titamfon Ngouhouo²²⁰ devient le quatorzième roi Bamum à la suite des deux régicides. Njoya le décrit comme quelqu'un de très intelligent, charismatique et doté d'une grande éloquence²²¹. Qualifier ainsi un usurpateur montre l'importance que l'on donne aux qualités d'un roi. Njoya ne précise-t-il d'ailleurs pas qu'« il gouverna sagement le royaume, mieux que s'il eut appartenu à la famille royale »²²² ? Notons tout de même qu'au moment où Njoya écrit son ouvrage, la mémoire de l'usurpateur est toujours dans la mémoire collective et il ne peut

²¹⁹ TARDITS Claude, *op.cit.*, p.169.

²²⁰ Il s'agit du nom francisé de Nguwuó.

²²¹ NJOYA Ibrahim, *op. cit.*, p.32.

²²² *Idem*

mentir : même si les traditions précisent que Ngouhouo n'aurait pas dû prendre le trône, il n'en reste pas moins un bon souverain connu pour son règne « long et prospère »²²³.

Si le nouveau souverain continue l'expansion initiée par Mbuembue ainsi que sa politique sociétale, il reste conscient de son usurpation et mesure le risque d'être lui-même assassiné : bien qu'investigateur des deux régicides, Ngouhouo condamne à mort ceux qui ont tué le roi et ordonne l'exécution de ceux qui l'appellent esclave. Avec le temps, le roi voit l'émergence d'un rival en la personne du petit-fils de Mbuembue par sa mère et descendant de Ngouloure par son père : Nsangou²²⁴. Si le roi essaye de s'allier à lui, il finit par organiser son assassinat : en effet, la population bamum apprécie de plus en plus son rival, menaçant donc sa position. Les loyalistes de la famille royale qui, au début du règne, ont peur, décident de refuser ce meurtre et se rallient à Nsangou qui dévoile clairement ses intentions de récupérer le trône. Il marche sur Foumban avec ses troupes, surtout des esclaves²²⁵, et force Ngouhouo à partir sur une colline voisine où un de ses serviteurs le tue. La mère de Nsangou, Ngungure²²⁶ prend le titre de reine afin de légitimer sa branche royale et abdique aussitôt pour son fils. Ce dernier modifie grandement la société du palais. Conscient qu'il est issu d'une partie utérine de la branche royale, il donne plus de pouvoir à la noblesse palatine. Il privilégie également sa famille : la reine mère, autoritaire, s'octroie des milliers d'esclaves et dix-sept domaines, mais, comme le veut la coutume, a interdiction de prendre amant²²⁷ ; les frères de Nsangou obtiennent de nombreux domaines²²⁸ et deux sont même nommés à la tête des armées, charge qui ne revient normalement pas à la famille royale. Une famille royale qui s'enrichit donc et profite de son influence : alors qu'un bon roi est censé être généreux, on décrit plutôt

²²³ NJIASSE NJOYA Aboubakar, NJINDAM NJOYA Adamou, MAMA NJOYA Mustapha, NJOYA Rabiataou, NDAYOU Emmanuel, de Njoya à Njimouluh, *Cent ans d'histoire bamoun*, Editions du Palais, Foumban, 1984, p.10.

²²⁴ Il s'agit du nom francisé de Nsa'ngu.

²²⁵ Pour les remercier, Nsangou les anoblit, ce qui explique le nombre élevé de lignages se réclamant de ce règne.

²²⁶ Il s'agit du nom francisé de Ngungura. Il faut noter que pour ce très court règne, elle se fait nommer reine Sèftón, ce qui signifie « au-dessus du roi ».

²²⁷ Les reine-mères, généralement veuves, n'ont pas le droit de prendre époux. Cela explique pourquoi certaines épouses royales ne veulent pas que leurs enfants deviennent roi : jeunes, elles refusent de ne pas pouvoir se remarier.

²²⁸ On recense quarante-deux domaines sous Njoya pour leurs héritiers.

ici ses abus. La tension est à son comble lorsqu'à la mort de l'un de ses frères, la famille ordonne le massacre²²⁹ de toutes ses épouses et de ses serviteurs, interprétant de manière excessive la coutume : en effet, à la mort d'un nzi, il arrive que l'on tue des épouses et des serviteurs accusés d'avoir orchestré la mort de leur maître.

Concernant les conquêtes, Nsangou commence d'abord par creuser des fossés afin de se protéger des incursions peules. Par la suite, il continue à guerroyer comme son grand-père, assujettissant une dizaine de peuples avant de périr lors de la bataille de Nso avec ses frères. Un élément notable car on peut voir ici les limites de l'œuvre de Njoya : en effet, il passe sous silence les défaites bamums et les violences commises par le roi et ses frères. Pour en avoir les détails, il faut se concentrer sur le travail de Tardits qui enquête auprès de plusieurs nzi²³⁰ présents le jour de la bataille contre les Banyo afin de connaître précisément la fin du règne de Nsangou : la tension entre le roi et ses frères est de plus en plus grande et Nsangou craint que ces derniers tentent de s'emparer du pouvoir. Il part en guerre avec Millfom et Ndiam, chacun dirigeant une aile. Arrivé sur le champ de bataille, il fait venir Millfom et il est décapité, par un soldat ou par Ndiam selon les versions. Le serviteur qui accompagnait le frère assassiné retourne voir les troupes et annonce le meurtre. L'armée s'entretue jusqu'à ce qu'il ne reste plus que Nsangou et une dizaine de compagnons²³¹. Il ordonne au titamfon Gbatkom²³², son plus grand officier, de conduire les Bamums survivants à Fouban et de faire de son fils Njoya le prochain roi. De là, le souverain fait face aux Nso et meurt décapité. Cette bataille admet deux hypothèses : est-ce un suicide déguisé en défaite ou une défaite déguisée en suicide ? Dans tous les cas, la fin du règne est marquée par la rivalité de la famille royale et amène à une succession dangereuse : celle du fils de Nsangou, Njoya qui est encore trop jeune pour gouverner.

²²⁹ Les épouses sont forcées de se pendre et on poursuit les serviteurs qui refusent de mourir.

²³⁰ TARDITS Claude, *op.cit*, p 196-197. Il enquête auprès d'anciens combattants.

²³¹ On estime à près de 1500 le nombre de guerriers qui perdent la vie lors de cette bataille.

²³² On le trouve également sous le nom de Gbètngkom ou Gbètngkom Ndoboua. Pour éviter les confusions avec le roi Gbètngkom, nous garderons ici la transcription Gbatkom.

I.2.6. Avant Njoya : la question de la datation.

Jusqu'ici, nous avons évité de donner des dates précises, car la question de la temporalité au sein des traditions orales bamum est complexe et mérite une analyse approfondie. Comme nous l'avons constaté, la fiabilité des traditions nous permet de dresser un portrait rapide des différents règnes qui ont amené à l'avènement de Njoya. Néanmoins, le problème de la datation reste là : les traditions ne s'embarrassent pas de dates comme nous l'avons évoqué. Comme l'explique Vansima, il s'agit de ce temps mythique où la chronologie peut être déformée. De fait, avant que Njoya n'invente son écriture à la fin du XIX^{ème} siècle comme nous le verrons plus tard et l'arrivée des Européens en 1902, nous ne pouvons qu'émettre des suppositions à travers les différents indices dont nous disposons. Tout d'abord, prenons en compte la chronologie des règnes proposée par la majorité des sources, notamment par Njoya lui-même ou encore par Jean Despois dans *Des montagnards en pays tropical. Bamiléké et Bamoun (Cameroun français)*²³³ et prenons-la pour acquise afin d'avoir un point de départ :

²³³ DESPOIS Jean, « Des montagnards en pays tropical. Bamiléké et Bamoun (Cameroun français) », dans *Revue de géographie alpine*, 1945, tome 33, n°4, Université de Grenoble, p.595-634.

Tableau 1 : Datation des règnes des souverains bamums selon Njoya

Nchare	1394-1418
Ngouopou	1418-1461
Monjou	1461-1498
Mengap	1498-1519
Ngouh I	1519-1544
Fifen	1544-1568
Ngouh II	1568-1590
Ngapna	1590-1629
Ngouloure	1629-1672
Kouotou	1672-1757
Mbuembue	1757-1814
Gbètnkom	1814-1817
Mbienkuo	1817-1818
Ngouhouo	1818-1863
Nsangou	1863-1889
Njoya	1889-1933

Afin d'établir des correspondances, nous réfléchissons en partant du règne de Njoya et des éléments à notre disposition. Commençons par la date du début de règne de Njoya à la mort de son père Nsangou. Nous disposons ici d'une source, l'explorateur allemand Zintgraff qui parcourt le Cameroun actuel en 1889. Il apprend alors que le roi Nsangou a péri au combat

quelques années plus tôt²³⁴. Le « quelques » précisant qu'il y a plus d'une année, nous pouvons en déduire que c'est au maximum deux ans plus tôt que le souverain a affronté les Banyo, soit en 1887 au plus tard. De là, la mort de Nsangou ne peut avoir lieu en 1889. De plus, il ne faut pas oublier que Njoya est jeune lorsqu'il accède au pouvoir, il est prépubère : il faut ici rendre compte du travail de Tardits qui, en croisant plusieurs sources, parvient à déterminer les dates suivantes pour ce début de règne²³⁵. Compte tenu de sa jeunesse, Njoya a entre douze et quatorze ans à la mort de son père. Citons ici deux passages de l'œuvre de Njoya :

*Lorsque le roi Nsangou mourut, Njoya devint roi, mais il était encore trop jeune.*²³⁶

Et :

*J'ai été nommé roi alors que j'étais encore mineur, âgé de dix-neuf ans.*²³⁷

Si Njoya explique avoir dix-neuf ans au début de son règne, pourquoi en déduire qu'il a entre douze et quatorze ans comme l'explique Tardits ? Ce dernier, à travers les témoignages d'habitants de l'époque, se voit expliquer que le jeune homme était prépubère à la mort de son père. Même si le fait que l'on soit adulte commence au moment du premier enfant, on ne peut décemment pas prétendre à ce que le roi âgé de dix-neuf ans soit considéré comme prépubère. De là, une explication devient plausible : il est âgé de dix-neuf ans au moment de son accession réelle au trône, après la régence de sa mère. Ce qui sous-entend que le souverain était bien plus jeune à la mort de son père. En regroupant plusieurs informations comme la date d'islamisation des Bamums, Tardits en déduit que le règne de Nsangou se termine entre 1885 et 1887. De plus, Njoya dont on ne connaît pas la date de naissance affirme avoir soixante-six ans en 1933, date de sa mort, ce qui nous amène à une date de naissance en 1872. Amadou Adam Njoya, quant à lui, estime la naissance du roi « aux environs de

²³⁴ TARDITS Claude, *op.cit.*, p.914.

²³⁵ *Ibid*, p.915.

²³⁶ NJOYA Ibrahim, *op.cit.*, p.75.

²³⁷ *Ibid*, p.133.

1867 »²³⁸, ce qui n'est pas cohérent : le roi aurait été majeur à la mort de son prédécesseur et aurait eu près de trente ans au début de son règne effectif. Si l'on retient la date de 1872, Njoya aurait entre treize et quinze ans à la mort de son père, ce qui renforce cette hypothèse de datation. Néanmoins, nous ne tiendrons pas pour acquise une date de naissance de 1872 pour Njoya, car elle est abstraite et le souverain lui-même suppose une date approximative. Pour le début du règne de Nsangou, on peut faire une estimation selon ses conquêtes. En effet, puisqu'il y a généralement une expédition par an, lors de la saison sèche, une expédition est égale à une année de règne. On lui attribue aujourd'hui quinze conquêtes, il en manque sûrement, mais comme il y a des années avec deux expéditions en cas de sécheresse, nous pouvons y voir une certaine compensation. Le règne de Nsangou dure environ quinze ans, ce qui donnerait une date de début de règne aux alentours de 1870 et 1872. De plus, Tardits, lors de son enquête, rencontre un *nzi* qui lui avoue être né au début du règne de Nsangou. Lors de la mort de ce dernier, il a entre quinze et vingt ans selon lui²³⁹. Si l'on prend la fourchette haute, nous avons un début de règne compris entre 1865 et 1872. De là, la date proposée de 1863 ne semble pas aberrante et conviendrait. Intéressons-nous aux règnes précédents pour essayer de trouver une fourchette moins grande.

Remontons jusqu'au dixième roi, Kouotou qui, selon les estimations, règne entre 1672 et 1754. Or, Njoya fait plusieurs fois référence à deux vieillards nés sous ce souverain. Si on tient l'année de la mort de Kouotou pour acquise, cela reviendrait à dire qu'au moment du témoignage, ces deux vieillards ont plus de cent quarante ans. Nous en déduisons que cette date de règne proposée est fausse : il serait plus logique, si on part du principe que la durée moyenne du règne d'un monarque africain est de vingt à vingt-cinq ans²⁴⁰, que Kouotou règne dans le premier quart du XIX^{ème} siècle. De là, les dates proposées pour les règnes suivants sont fausses. Pour Mbuembue, Jean Despois nous propose un règne entre 1754 et 1814, ce

²³⁸ NDAM NJOYA Adamou, *Njoya, réformateur du royaume bamoun*, ABC - Nouvelles Editions Africaines (NEA) - Abidjan - Dakar - Lomé – 1978, p.7.

²³⁹ TARDITS Claude, *op. cit.*, p.919.

²⁴⁰ D.H Jones fait part du problème chronologique dans son œuvre *Problems of African Chronology*. Après recherche, il en déduit qu'un souverain africain règne en moyenne pas plus de vingt-cinq ans.

qui ne correspond pas. Pour plus de précisions, nous disposons des recherches de Koelle²⁴¹ : entre 1850 et 1852, la durée de son enquête, il recueille le témoignage de plusieurs esclaves à Freetown provenant de l'actuel Sierra Leone qui précisent avoir fui leur terre d'origine à la suite des conquêtes de Mbuembue. Deux affirment être restés dans ce pays pendant dix-huit ans tandis qu'un troisième précise qu'il y habitait depuis vingt-trois ans avant d'être envoyé en Amérique. En tablant sur la fourchette haute, on obtient une expédition de Mbuembue datant de 1827. Or, c'est sans compter sur le temps qu'il a fallu pour être réduit en esclavage et amené à Freetown. Nous obtenons une date oscillant entre 1825 et 1826. Sachant qu'au début de son règne, Mbuembue affronte les Peuls pendant au moins deux ans, le début du règne de ce roi date d'au maximum 1823 ou 1824. Vers 1845, Mbuembue expulse les Bali du plateau du Mbam, son règne continuant au minimum jusqu'à cette date. Si l'on considère qu'un souverain africain règne entre vingt et vingt-cinq ans, on peut proposer une datation approximative de la fin du règne : entre 1845 et 1849. Comme nous l'avons vu, son fils Gbètnkom lui succède peu de temps, entre trois et quatre ans selon Njoya, ce qui nous donne un court règne entre 1845 et 1852. Son fils est crédité d'un règne d'un an selon la première estimation, entre 1817 et 1818. Si l'année est fausse, la durée du règne également : il paraît improbable que Mbienkuo survive une année entière aux grands serviteurs. En effet, il serait étonnant que l'usurpateur mette plus de quelques jours à ordonner ce nouveau régicide. Ngouhouo a un règne qui dure longtemps, vraisemblablement entre vingt et vingt-cinq ans, soit un règne compris entre 1848/1852 et 1868/1873. Or, nous avons estimé le début du règne de Nsangou entre 1865 et 1872. En raccourcissant les deux fourchettes, cela nous donne une fin de règne entre 1868 et 1872 pour Ngouhouo et donc, le début du règne de son successeur. Concernant les prédécesseurs de Kouotou, aucune source n'est là pour établir un point de départ. Nous devons donc émettre une hypothèse en nous fondant sur la théorie de Jones : chaque souverain règne entre vingt et vingt-cinq ans maximum. Dans cette hypothèse, nous choisirons des règnes de vingt-trois ans, certains étant potentiellement plus longs tandis que

²⁴¹ KOELLE Sigismund Wilhelm, « Polyglotta Africana », *L'Homme*, 1966, p.136-139.

d'autres plus courts. Pour être plus précis, en nous tablant sur les traditions orales précédemment évoquées, nous partons également du principe que les reines règnent moins longtemps : en effet, il est expliqué que les reines abdiquent au moment où leur fils est en âge de régner²⁴². Nous nous arrêtons sur un règne entre quinze et vingt ans, soit dix-sept ans. Enfin, il est même très probable que le règne de Nchare ne dure que quelques années : comme nous l'évoquions, il retourne en pays Tikar où il meurt et il serait illogique de penser qu'il attend vingt ans pour récupérer ce qu'il cherche à Rifum. Une théorie renforcée par la présence supposée de peu de princes, menant au règne de la sœur de Nchare. Sans preuve suffisante, il nous est impossible d'établir une durée de règne pertinente, d'où l'entorse que nous faisons pour ce règne. À la lumière des indices recueillis, nous proposons le tableau suivant pour esquisser une chronologie plus réaliste des règnes des souverains bamums, tout en reconnaissant les limites de précision de ces estimations, au contraire de Tardits qui préfère s'en tenir aux règnes à partir de Mbuembue²⁴³.

Tableau 2 : Datation des règnes des souverains bamums proposée par Valentin Moulin

Nchare	Début : ~1600-1620 — Fin : ~1622
Ngouopou	Début : ~1622 — Fin : ~1639
Monjou	Début : ~1639 — Fin : ~1662
Mengap	Début : ~1662 — Fin : ~1685
Ngouh I	Début : ~1685 — Fin : ~1708

²⁴² Il s'agit ici de la reine Ngououpou. Nous ne tenons pas le même raisonnement pour la reine Mengap, Njoya précisant en note qu'elle règne jusqu'à sa mort et que sa sœur exerce une régence jusqu'à la majorité du futur roi Ngouh I. Puisqu'elle n'enfante que tardivement et que son fils est encore mineur, nous restons sur une durée de règne identique à celle des autres rois. Njoya, *op.cit.*, p.260.

²⁴³ TARDITS Claude, *op.cit.*, p.919

Fifen	Début : ~1708 — Fin : ~1731
Ngouh II	Début : ~1731 — Fin : ~1754
Ngapna	Début : ~1754 — Fin : ~1777
Ngouloure	Début : ~1777 — Fin : ~1800
Kouotou	Début : ~1800 — Fin : 1823-1824
Mbuembue	Début : 1823-1824 – Fin : 1845-1848
Gbètnkom	Début 1845 - 1848 -- Fin : 1849 - 1852
Mbienkuo	Début et fin : 1849 – 1852
Ngouhouo	Début 1848 - 1852 — Fin : 1868 - 1872
Nsangou	Début 1868-1872 — Fin : 1885 – 1887
Njoya	Début : 1885-1887— Fin : 1933

Cette proposition est le fruit de nos recherches : comme il est impossible de proposer une date fixe pour plusieurs règnes et après un travail sur chaque roi, nous avons préféré proposer un tableau réaliste qui montre une tendance au niveau de la longévité de cette famille royale. La première remarque sur cette proposition de datation est que le début du règne de Nchare ne commencerait pas en 1394 comme proposé par Njoya, mais deux cents ans plus tard. Est-ce cohérent ? Si l'on considère les dates de Mbuembue exactes, les dix précédents règnes couvriraient quatre cent trente années, soit quarante ans par souverain. De longs règnes pour chaque monarque qui semblent peu plausibles, d'autant plus que les six règnes allant de Mbuembue à Njoya, couvrent près de cent vingt ans, soit une moyenne de vingt ans par règne.

De fait, la fondation du royaume remonte plus vraisemblablement à la fin du XVI^{ème} siècle ou la première moitié du XVII^{ème} siècle. Cela explique également la force des témoignages et les informations qu'on en tire : en trois cents ans de traditions, il y a moins de pertes et de mythification qu'en un demi-millénaire. Mais pour Njoya, cette différence est majeure. Il ne s'agit pas de l'erreur d'un sot, mais d'une déformation délibérée de la tradition sur laquelle nous reviendrons plus tard. Mais pour le moment, concentrons-nous sur le règne de Njoya.

I.3. Njoya : roi au cœur de la colonisation

I.3.1. Un début de règne incertain

Comme nous l'avons précisé précédemment, à la mort de son père, Njoya est un jeune garçon impubère et, par conséquent, incapable de régner. Après la bataille de Nso où Nsangou perd la vie, le plus grand officier Gbatkom retourne à Foumban avec les dernières paroles du souverain confirmant son fils à la tête du royaume bamum. Une régence est alors installée avec le titamfon et la mère du nouveau roi, Nzapndungke. Bien que la reine mère soit censée rester célibataire après son veuvage, on lui attribue une relation avec le grand officier. Si la régente apparaît comme une bonne souveraine, juste et généreuse, Gbatkom, bien que fidèle servant du père, apparaît beaucoup moins réservé sous le règne du fils. S'il reste gardien de l'ordre en sauvant le jeune roi de complots des princes royaux au début du règne, il est accusé de multiples excès. Par exemple, Tardits nous présente le témoignage d'un chef de lignage à Manki dont le père a été pendu sur l'ordre de Gbatkom. Au fur et à mesure que la régence se prolonge, les ambitions du grand officier se dévoilent et il ne cesse d'organiser des banquets afin de se faire aimer par la population. Njoya, quant à lui, attend son premier enfant pour être considéré comme un adulte. Chose faite lorsqu'il a dix-neuf ans, entre 1892 et 1894 si on s'en tient à notre chronologie.

Njoya s'oppose alors aux excès du titamfon et monte sur le trône, mettant fin à la régence. Conformément à la tradition, Gbatkom doit se retirer pour que le roi choisisse un nouveau grand officier. Le grand officier obéit et se retire à Manga, près de Foumban. Néanmoins, il ne

désire pas renoncer au pouvoir politique et décide de s'opposer au roi avec l'aide de trois princes. Ne reconnaissant plus la souveraineté du roi, il essaye de se rallier le peuple afin de mettre au pouvoir l'un des frères du souverain. Dans son œuvre, Njoya précise qu'il compte plutôt imiter Ngouhouo et s'emparer du pouvoir²⁴⁴. Une hypothèse que nous ne retiendrons pas pour un manque d'objectivité : Njoya a tout intérêt à présenter Gbatkom comme un usurpateur comme Ngouhouo afin de se légitimer. Le titamfon réussit à rallier une partie des conseillers et des chefs de lignages : une guerre civile d'environ deux ans commence. Fouban connaissant la famine du fait qu'une partie des domaines ne réapprovisionne plus la ville, le roi décide de demander de l'aide aux Peuls, au Nord. Njoya les appelle pour une raison simple : la cavalerie peule est redoutable et le souverain pense que c'est avec elle qu'il sera capable de vaincre son adversaire. Il envoie alors deux commerçants voir le roi peul, chargés de cadeaux. Ismaila Mouchili, dans *l'Introduction de la religion musulmane dans la région bamoum*, nous précise que le titamfon l'imité. Si le roi propose des denrées²⁴⁵, Gbatkom offre la moitié du territoire bamum. Une offre alléchante qui convainc les conseillers royaux, mais pas le roi : le royaume peul étant musulman, le souverain se réfère au sultan de Yolah, plus puissant, afin d'avoir son avis. Il faut ici prendre le temps de noter l'importance du rêve : en effet, dans la coutume bamum, et plus largement africaine, le rêve est prémonitoire et il doit être écouté. Le sultan de Yolah choisit le camp de Njoya : non seulement parce que pour lui, Allah a choisi Njoya pour gouverner et non son serviteur, mais également parce qu'il a rêvé que la région deviendrait musulmane en cas de victoire. Contrairement à l'avis des conseillers, le souverain peul porte donc secours à Njoya en envoyant près d'un millier de cavaliers à Manga où Gbatkom et ses hommes sont facilement défaits. Les têtes des trois frères de Njoya sont apportées à ce dernier, mais le titamfon est amené vivant : il est brûlé vif. La guerre civile est terminée et Njoya règne sur son territoire en entier. Nous sommes vraisemblablement entre 1894 et 1896.

²⁴⁴ NJOYA Ibrahim, *op.cit.*, p.34-35

²⁴⁵ Il proposerait 50 gros sacs de kola, 50 trompes d'éléphants, 50 tines d'huile et 50 serviteurs entre autres. Voir *Ibid*, p.36.

Face à cette victoire, Njoya, impressionné, en retire une leçon. En effet, pour lui, ce qui permet aux Peuls d'être aussi forts tient en deux mots : cavalerie et écriture. Pour cette dernière, Njoya décide de créer son propre alphabet sur lequel nous nous attarderons en deuxième partie. Écriture qui comprend également l'Islam : le souverain emprunte alors cette religion qu'il considère comme un « médicament de guerre » comme le précise Ismaila Mouchili²⁴⁶. Il est en effet intrigué par les prières religieuses entonnées avant le combat contre Gbatkom. Pour Njoya, il s'agit donc d'un médicament de guerre utilisé pour renforcer les hommes. Le souverain commence à s'habiller comme un sultan, avec notamment un turban²⁴⁷ et le sultan de Yolah envoie cinq marabouts pour lui enseigner l'Islam. Un choix de l'Islam voulu par le monarque, mais suivi par ses sujets pour lui plaire. On estime que cette conversion a duré trois ans après le combat contre le traître. Puisque Ismaila Mouchili précise que les conquêtes de Njoya suivant la conversion durent trois ans avant l'arrivée des Allemands en 1902. Elles commencent donc en 1899. De fait, on peut en déduire que la diffusion de l'Islam en pays Bamum a lieu entre 1896 et 1899 et donc la guerre civile a lieu entre 1894 et 1896, ce qui est cohérent avec un début de règne entre 1885 et 1887.

A une date incertaine, Njoya subit une nouvelle révolte de la part de l'un de ses frères. Il le vainc facilement et asservit les guerriers survivants qu'il vend aux Peuls en échange de chevaux. Une fois sa cavalerie créée et sa couronne assurée, le souverain part en conquête et s'empare de sept micro-états. Contrôlant maintenant un royaume allant du Noun au Mbam, il traverse ses deux fleuves avec sa cavalerie, mais il enchaîne les défaites face à des peuples mieux armés en fusils. De plus, la cavalerie qu'il aime tant est inefficace dans un milieu de jungle qu'il ne connaît pas. Les conquêtes de Njoya s'arrêtent donc là, d'autant plus qu'en cette fin du XIX^{ème} siècle, les Européens sont en pleine conquête de l'Afrique.

²⁴⁶ MOUCHILI Ismaili, *Introduction de la religion musulmane dans la région bamoum*, 1956, dans TARDITS Claude, *Le Royaume Bamoum*, Paris, Armand Colin, 1980.

²⁴⁷ Voir annexe 5 : les figures 1 et 2 représentent Ibrahim Njoya en tenue de sultan et en tenue traditionnelle.

I.3.2. De la grandeur à la décadence

S'il faut attendre 1902 pour que les Européens s'arrêtent en pays bamum, il est important de préciser que ce n'est pas la première fois que Njoya entend parler d'eux. En effet, il ne faut pas oublier qu'en 1889, l'explorateur Zintgraff parcourt les royaumes voisins tandis qu'une mission protestante s'installe dans le royaume Bali et que Stetten remonte le Mbam en 1893. Il paraît hautement improbable, qu'avec le flux migrationnel, Njoya n'ait jamais rencontré quelqu'un ayant connaissance des « Blancs », ne serait-ce que ces nouveaux alliés peuls, en guerre contre les colons.

Njoya sait donc que ce n'est qu'une question de temps avant que des Européens s'aventurent en pays bamum. Chose faite comme il le précise lui-même :

Les Peuls du Sud firent savoir qu'ils allaient venir faire la guerre aux Bamums. Le roi Njoya fit dresser un mur parallèlement au fossé circulaire. Ce mur terminé, les Blancs arrivèrent. Les Bamums dirent au roi : « Faisons la guerre aux Blancs. – Non ! répondit-il, les Blancs sont mes amis ! » Ainsi les Blancs s'installèrent au pays des Noirs.

Tous les rois qui ont voulu s'opposer aux Blancs ont été vaincus. « Bamums, dit le roi, vous voyez, si j'avais agi en insensé, les Blancs nous auraient vaincus. Voyez-vous ? – Tu as raison, roi Njoya, répondirent les Bamum, nul ne peut te contredire, ta sagesse est supérieure à celle de nous tous.²⁴⁸

Cette première rencontre intervient le 6 juillet 1902 :

Ce n'est qu'en 1902, le 6 juillet, que le lieutenant Sandrock représentant l'administration coloniale allemande et le capitaine Ramsay envoyé par la « Gesellschaft Nord-West Kamerun », l'une des grandes sociétés créées pour tenter d'exploiter le pays,

²⁴⁸ NJOYA Ibrahim, *op.cit.*, p.41.

*atteignirent Foumban venant de Banyo en passant par la vallée du Mbam. Ils étaient accompagnés du commerçant Habisch et d'une vingtaine de tirailleurs.*²⁴⁹

Njoya les reçoit pacifiquement, reconnaissant d'emblée la supériorité technique et militaire des arrivants. On trouve leur trace dans un manuscrit bamum sous le nom de « Umalotna Sandolot » et « Kamandap masa Anuas ». Même si les noms sont écorchés, voire pas reconnaissables dans le cas de Ramsay, nous pouvons y reconnaître cette expédition. Le passage dans l'ouvrage de Njoya sur l'arrivée de la délégation allemande trouve écho dans l'œuvre de Tardits, qui, après certains témoignages de personnes présentes à l'époque, explique que Njoya choisit un chemin sûr pour éviter les embuscades lors de la traversée de Foumban jusqu'au palais. Peuple guerrier et sortant de décennies de conflits avec les serviteurs, Njoya sait que même s'il ordonne d'être pacifique, certaines factions sont armées et prêtes à fondre sur les Allemands²⁵⁰.

Le lieutenant Hirtler et la mission de Bâle arrivent à la suite de Sandroock et Ramsay, et confirment le protectorat allemand, que Njoya accepte pacifiquement : le lieutenant est surtout là pour le commerce avec l'implantation de commerçants et pour la construction d'un chemin de fer traversant le royaume. Intrigué par le roi, l'Allemagne permet à Njoya de continuer à régner à sa façon. De fait, l'implantation allemande est limitée, commerciale, sans qu'il n'y ait d'administration : le protectorat Bamum est rattaché à celui de Bamenda, deux hommes de Njoya faisant le relai entre Foumban et Bamenda. Cette partie de règne, que Tardits estime être « les grandes années du règne »²⁵¹, voit Njoya s'installer durablement en tant que monarque :

Soucieux d'exploitation économique, ils [les Allemands] ont laissé intactes la plupart des institutions de la société. L'agriculture et l'artisanat firent des progrès, le commerce se développa. Pendant les années de présence allemande et celles qui les suivirent

²⁴⁹ TARDITS Claude, *op.cit.*, p.218-219

²⁵⁰ *Ibid*, p.219.

²⁵¹ *Ibid*, p.218.

*immédiatement, Njoya et son entourage exécutent de véritables performances : l'écriture fut perfectionnée, la justice eut ses archives, la carte fut dressée, la rédaction de l'histoire du royaume entreprise. [...] Cette période fut certainement la plus brillante du règne, mais il faut constater que les entreprises royales apportèrent plus de lustre au souverain que de transformations durables dans la vie de la société.*²⁵²

Si politiquement, le royaume bamum ne change pas, le pays voit l'arrivée des Européens protestants et donc, d'une nouvelle religion. En effet, en 1903, la mission de Bâle installée en pays Bali envoie des éclaireurs à Foumban, suivis en 1907 par le pasteur Göhring²⁵³ qui entretient une grande amitié avec Njoya. Toutes les missions sont bien accueillies par Njoya : le roi construit une résidence pour les Européens de passage, les nourrit et leur met à disposition des esclaves et des femmes. Par l'intermédiaire de Göhring, la mission espère évangéliser un royaume qui se tourne vers l'Islam. Deux écoles s'affrontent : les Européens affirment que Njoya ne trouve pas foi en l'Islam et qu'il se convertit après avoir lu le Nouveau Testament. Les sources musulmanes comme celle d'Ismaila Mouchili nous indiquent, au contraire, qu'il accepte l'évangélisation pour plaire aux Allemands et pour ne pas risquer la perte de son pouvoir. Comme nous le constaterons lorsque nous étudierons la personnalité de Njoya, il paraît plus vraisemblable que cela soit un entre deux. De plus, Göhring se lie d'amitié avec le roi et l'encourage, lorsque son écriture devient facile à utiliser, à écrire son œuvre, *Histoire et coutume des Bamum* en 1912 et qu'il poursuit jusqu'à sa mort. En 1910, Njoya ouvre ses premières écoles pour y enseigner son écriture et, preuve de l'importance du pasteur, il demande au missionnaire d'enseigner la Bible aux candidats au baptême. Une école influencée par les connaissances de Njoya : il autorise en 1906 des enfants de la noblesse bamum à se rendre en pays Bali pour recevoir des cours de la mission de Bâle et il s'y rend quelque fois en personne. De plus, avec l'arrivée de Göhring, un temple remplace la mosquée et on modifie les semaines : on passe de huit à sept jours et on fait en sorte que le marché ne

²⁵² *Idem.*

²⁵³ On le trouve nommé Guerou dans les textes musulmans comme celui d'Ismaila Mouchili.

tombe pas le dimanche. Les premiers baptêmes ont lieu dès Noël 1909, mais Njoya reste musulman. En effet, un point sensible le dissuade de se convertir : le nombre de femmes. Si Göhring tente tout pour baptiser Njoya, lui proposant même de prendre le nom de Salomon une fois converti, le souverain refuse, du fait qu'il ne conçoit pas de n'avoir qu'une seule épouse. Le missionnaire n'abdique pas et tente de marier des femmes bamums à des chrétiens, mais le résultat n'est pas concluant. Cessant d'essayer de rendre les hommes monogames, la mission tend à inculquer l'éthique chrétienne²⁵⁴. Si Göhring n'essaye pas de lutter contre l'esclavagisme²⁵⁵, on peut voir une certaine forme de victoire : Njoya promulgue plus de soixante-dix lois avec son alphabet et certaines vont dans le sens de cette éthique : le vol est puni et d'anciennes coutumes comme le fait de punir les femmes sont abrogées²⁵⁶.

A la veille de la Première Guerre mondiale, Njoya est ami des Allemands et leur fournit des hommes et des vivres pour l'effort de guerre. Néanmoins, dans le même temps, en 1915, il fait entrer les Anglais en pays bamum, obligeant Göhring et les missionnaires à partir. De là, Njoya revient à l'Islam : personne ne critique le christianisme pendant que le roi le soutient, mais lorsque la religion n'est plus officielle, les tensions apparaissent. En effet, l'intervention du christianisme dans la polygamie et le rejet de la divination ne plaisent pas à la population. Il n'est tout de même pas envisageable que Njoya permette une grande persécution contre les protestants à ce moment-là²⁵⁷. Nous pouvons dater cette nouvelle conversion entre 1915 et 1917 puisqu'en 1917, lorsqu'une nouvelle mission arrive en pays Bamum, Njoya précise que le pays est musulman. Les Anglais ne restent que peu de temps et dès le 23 mai 1916, les Français entrent dans Foumban, également impressionnés par l'accueil chaleureux et le

²⁵⁴ MFOCHIVE Joseph dans son ouvrage *L'Éthique chrétienne face à l'interconnexion culturelle et religieuse en Afrique, exemple du pays Bamoun 1873-1937*.

²⁵⁵ Chacun y trouve son compte : les Allemands demandent de la main d'œuvre pour les plantations et sont contents de recevoir cette masse servile. Pour la mission de Bâle, on pense que l'esclavagisme disparaîtra petit à petit.

²⁵⁶ Pour plus de détails, l'ouvrage de Njoya possède de nombreux passages sur les lois qu'il met en place et abroge. Par exemple, *Op.cit.*, chapitres 40 à 48.

²⁵⁷ LOUMPET-GALITZINE Alexandra dans *Njoya et le royaume bamoun, Les archives de la société des Missions Évangéliques de Paris*, compile des rapports et lettres de missionnaires. Dans certaines, il est signifié que le roi commet de nombreuses exactions, dont il semble très probable que ce soit exagéré.

modernisme de Njoya. Un effet renforcé par la construction d'un nouveau palais avec les techniques apprises des Allemands à la demande du souverain.

Contrairement aux Allemands, les Français s'investissent dans la région et provoquent un changement drastique dans la vie du royaume :

L'arrivée des Français eut lieu en mai 1916. Les heurts entre Njoya et la nouvelle administration coloniale survinrent en 1919 ; ce fut pour Njoya le début des années sombres. L'administration contraignit le roi à se séparer d'une partie de ses femmes et de ses serviteurs ; le tribut²⁵⁸ fut progressivement supprimé. A partir de de 1924, Njoya perdit véritablement son pouvoir. L'abolition de l'esclavage entra progressivement dans les faits et la société traditionnelle bamoun, celle dont nous avons reconstitué le passé, fut brisée. Le sultan assista impuissant à la destruction des institutions du royaume.²⁵⁹

Dans un premier temps, le lieutenant Clapot qui laisse Njoya gouverner tant qu'il accepte la politique française. Il le décore même de l'étoile noire du Bénin en signe de satisfaction. De manière générale, Njoya tente dans son œuvre de préciser qu'il s'entend avec l'ensemble des administrateurs et qu'ils sont tous très compétents²⁶⁰. Mais dès 1919, la donne change et démarre alors un désaccord profond entre la France et Njoya. Plus précisément, une lutte entre le roi et le nouveau représentant. Le 1^{er} juin 1919, le lieutenant Prestat remplace Clapot à la tête de la subdivision de Foumban. Contrairement à son prédécesseur, il ne compte pas laisser Njoya gouverner et n'a aucune connaissance des coutumes africaines. Dans un premier temps, il ordonne une réunion pour expliquer au sultan la justice française. Tout d'abord, il lui présente le décret de 1909 concernant l'abrogation de l'esclavage : il ordonne à Njoya de respecter cette loi, que les maris ne vendent plus leurs femmes, que les esclaves soient libérés et que les maîtres commettant des abus soient punis. Il précise ensuite que le

²⁵⁸ Le tribut, le *nguon*, est une cérémonie importante dans la société bamum : c'est le moment où l'ensemble des Bamums rendent hommage au roi en lui apportant un tribut. Plus qu'une taxe pour enrichir le roi, il s'agit d'une partie prenante importante de l'économie bamum : il sert à nourrir l'immense population du palais et les tributs sont redistribués à la population.

²⁵⁹ NJOYA Ibrahim, *op.cit.*, p.203

²⁶⁰ Les chapitres 185 à 202 sont dédiés à l'histoire des administrateurs français.

tribunal de subdivision français va reprendre ses droits au tribunal du palais bamum et Njoya doit dorénavant payer ses porteurs et ceux qui travaillent dans ses plantations. Enfin, il ordonne à Njoya de se défaire de ses mille deux cent femmes. Mose Yeyap, descendant d'un demi-frère de Nsangou, que Njoya honnit, est nommé comme écrivain-interprète par les Français, de par ses études à la mission de Bâle. Les tensions naissent, d'autant plus que Mose Yeyap prévient les occupants à chaque fois que Njoya ne respecte pas la législation française. Prestat est en désaccord complet avec le roi et sa cour et s'intéresse plutôt au peuple, prêtant une oreille à chaque doléance allant contre Njoya. À la suite de son passage, à la fin 1919, la plupart des femmes et des serviteurs, se comptant par centaines, quittent le palais : les chefs de lignages et le roi doivent se contenter d'une vingtaine de femmes au maximum. Dès 1920, une nouvelle mission chrétienne, catholique, cette-fois, arrive en pays bamum pour ouvrir des écoles. Le roi et les missionnaires passent un marché : Njoya oblige les jeunes à aller étudier dans ces écoles à la condition que les pasteurs rappellent à ceux-ci que le sultan est le seul maître du royaume. Fait qui ne plaît pas au lieutenant Prestat qui dit avoir reçu plusieurs plaintes pour viol du père supérieur de la mission : cette dernière doit partir et le marché avec Njoya est rompu. L'animosité du lieutenant envers le roi empire lorsque le fils de ce dernier a eu une relation intime avec la maîtresse de Prestat. En guise de représailles, il fait proclamer sur le marché que qui veut peut prendre une femme du roi sans que le souverain ne s'en offusque²⁶¹. A la suite des échanges entre Prestat et l'administration française où le premier décrit un roi sanglant et incompétent, la subdivision de Fouban devient une région en 1922 avec le capitaine Paulignan à sa tête. Suit alors une réforme pour amoindrir le pouvoir de Njoya : début 1923, le royaume est divisé en régions pour décentraliser le pouvoir. A la tête de ces régions, des agents chargés de l'autorité royale pour ces derniers, mais de simples agents administratifs dans les faits. Dès la fin de l'année, la nouvelle région redevient une simple subdivision incorporée dans la circonscription de Dschang dirigée par Ripert. En 1924, Njoya subit l'affront des chefs de régions qui ne respectent plus son autorité.

²⁶¹ NJOYA Ibrahim, *op.cit.*, p.217

Mose Yeyap devient plus puissant et bientôt, à sa demande, Ripert ordonne à Njoya de réduire son nombre de femmes, de ne garder que trente serviteurs et lui refuse le tribut, remplacé par une allocation. Néanmoins, les marques de politesse restent en place. Dans les faits, dès 1924, c'en est fini du royaume Bamum : Njoya n'est plus considéré que comme un auxiliaire et vit dans sa propriété de Mantoum tandis que certains Bamum récalcitrants et hostiles à Mose Yeyap s'enfuient au Cameroun britannique.

En 1927, Njoya tente une dernière sortie, essaye de se faire nommer chef supérieur, mais les chefs de régions refusent, à leur tête deux cousins hostiles à Njoya²⁶². En 1931, les mêmes se plaignent de leur ancien roi : on oblige Njoya à vivre constamment à Mantoum, mais il s'y refuse. Il est alors envoyé en exil forcé à Yaoundé, accompagné d'une poignée de fidèles. Les titamfon, à qui Njoya a révélé le nom de son successeur, fuient rejoindre les fugitifs bamums au Cameroun britannique. Deux ans plus tard, le 30 mai 1933, Njoya s'éteint loin de Foumban.

Son règne, même s'il n'est pas le plus long de sa dynastie, est d'une grande richesse en termes de recherche : il est le lieu où se croisent de nouvelles influences, de nouveaux pouvoirs, et une mutation profonde de la société. Ce dernier change drastiquement avec à sa tête un homme qui est en quête de légitimité permanente. Cet aperçu de son règne met en lumière les influences multiples et les changements qu'il a opérés ; il est désormais temps de nous pencher sur une de ses réalisations les plus marquantes : l'invention de l'écriture bamum.

²⁶² Il s'agit de Kam et Milliôm, fils de demi-frère de Nsangou.

Chapitre II. Ce que Njoya a écrit

II.1. Approche théorique

II.1.1. Approche préliminaire : de la Rose à la rose

Les sciences du signe, issues des travaux de Saussure, se sont diversifiées de la sémiologie barthésienne vers des approches visuelles, cognitives, et post-greimassiennes en passant par la sémiologie graphique et typographique. A titre d'exemple, la sémiologie barthésienne s'intéresse aux signes dans leur dimension linguistique et culturelle, tandis que la sémiotique visuelle se concentre sur la perception visuelle des signes et leur impact sur la cognition et l'émotion. Une multitude d'approches qui nous seront utiles afin d'appréhender la façon dont sont construits les syllabaires de Njoya, sans pour autant remettre en cause la question de l'arbitraire du signe sur lequel nous nous arrêterons. L'étude de ces différentes sciences du signe permet de mieux comprendre les mécanismes qui sous-tendent la production et la réception des signes visuels, ainsi que leur impact sur la société et la culture.

Dans cette première approche, partons du postulat que l'écriture se présente comme un procédé complexe visant à pérenniser le langage articulé, intrinsèquement éphémère. Dans les sociétés dites primitives, l'homme, en quête de moyens de communication durables, recourt à des arrangements symboliques ou à des représentations matérielles. Mais tout l'intérêt de son étude réside en cette envie de communication durable : l'écriture transcende sa fonction première. En rendant la parole silencieuse, elle ne se contente pas de la conserver, mais elle actualise et permet également une exaltation de la pensée, jusqu'alors latente. Les signes tracés par l'homme sur des supports matériels vont au-delà de la simple expression : ils conservent et actualisent la pensée. Ils sont mémoire et font revivre sa pensée à tout instant. Ainsi, au-delà de sa dimension de fixation du langage, l'écriture devient un langage à part entière, loin du code second prôné par Saussure de la parole, disciplinant et organisant la pensée par sa transcription. Rappelons que notre propos global commence par une prise de position méthodologique historique. La même, qui, de manière arbitraire, découpe l'histoire de

l'humanité en différentes ère dont la naissance de l'écriture marque la fin de la « préhistoire » pour le commencement de l'histoire. Comme nous le verrons plus en détail, et en repartant du postulat de Lévi-Strauss, les fondements de nos sociétés reposent sur l'écrit. La loi écrite remplace la loi orale, l'écrit supplante l'accord verbal et donne une alternative à la tradition orale. L'histoire elle-même ne prend forme qu'à travers des textes. L'écriture n'est pas seulement un moyen de préserver la parole, mais elle ouvre également un accès direct au monde des idées : elle reproduit le langage articulé, permet de saisir la pensée et de la faire voyager à travers l'espace et le temps. Elle est le fondement même de notre civilisation. Repositionnons ici Marc Bloch qui reconnaît sans l'explicitier directement l'importance de l'écriture : il loue l'historien qui fait avancer l'histoire en fouillant de plus en plus dans les bibliothèques, les archives, et, finalement, regrette le manque de documents qui provoque des lacunes historiques²⁶³.

Dans cette optique, intéressons-nous aux recherches d'Umberto Eco. Né en 1932 à Alessandria, dans le nord de l'Italie, et décédé le 19 février 2016 à Milan, il est connu pour ses apports dans le domaine de la sémiotique, de la littérature et de la philosophie. Après avoir obtenu à l'Université de Turin en 1954 une thèse sur l'« Esthétique de Thomas d'Aquin » il se rapproche de la sémiotique, se concentrant notamment sur la sémiotique et la communication de masse, avec des ouvrages tels que *La structure absente* en 1968 et *Lector in Fabula* en 1979 dans lequel il met en avant sa théorie de la réception. A travers cette recherche, Eco met en avant une approche de la communication qui met l'accent sur le rôle actif du destinataire dans l'interprétation d'un message. L'auteur s'intéresse ici à la manière dont les récepteurs d'un texte, d'une œuvre d'art ou d'un message contribuent à sa signification, et comment cette signification peut varier en fonction du contexte culturel, social et individuel du destinataire²⁶⁴. Ici, l'importance est de rappeler qu'un texte a des propriétés qui ne sont pas celles d'une

²⁶³ NJOYA Ibrahim, *op.cit.*, p.37

²⁶⁴ Sans rentrer dans une analyse complète de la théorie de Eco, il faut comprendre ici que ce dernier considère que la lecture est un acte créatif et interprétatif, dans lequel le lecteur apporte ses propres expériences, connaissances et attitudes à la compréhension d'un texte. Il souligne que chaque lecteur interprète un texte de manière unique, en fonction de son bagage culturel, de ses valeurs personnelles et de son contexte social.

phrase, l'amenant à différencier le « contexte » du « co-texte »²⁶⁵ : une œuvre d'art ou un texte littéraire est conçu de manière à permettre une multiplicité d'interprétations de la part du public. Eco propose alors l'idée d'un « lecteur modèle » qui représente l'idéal du lecteur impliqué et compétent, capable de décoder les signes et de reconstruire le sens d'un texte de manière cohérente et significative. Idée qui a ses limites puisque lui-même reconnaît bien évidemment que chaque lecteur est unique et que le lecteur modèle est une abstraction théorique plutôt qu'une réalité concrète²⁶⁶.

En partant de ce postulat, une œuvre en particulier de Eco attire notre attention : *Le Nom de la Rose*, roman que le sémioticien publie en 1980, qui lui vaut une renommée internationale et démontre la multiplicité du personnage comme il se décrit lui-même :

*J'ai fait des études de philosophie. Je me considère donc comme un philosophe, d'autant que je considère la sémiotique comme la seule forme de philosophie possible aujourd'hui - tout le reste c'est littérature. Je suis un philosophe qui fait de la philosophie du lundi au vendredi, et qui, les week-ends, écrit des romans... depuis l'âge de 48 ans.*²⁶⁷

Ces différentes facettes de l'auteur nous permettent d'appréhender son roman selon le principe qu'il a lui-même mis en avant : le « lecteur modèle ». D'autant plus que Eco s'est longuement interrogé sur la question narrative, comme en témoigne Nicolas Journet :

La sémiologie incarne son ambition totalisante. Eco ne reste pas en marge : il participe en 1966 à un fameux numéro de la revue Communications avec une analyse narratologique des romans de Ian Fleming (James Bond). Il y a manie avec brio les outils développés par Algirdas J. Greimas, mais sa leçon reste ambiguë : si James Bond est bien un héros « raciste et anticomuniste », ce n'est pas parce que son auteur l'est particulièrement, mais par « habileté rhétorique ». [...] Ce n'est pas par hasard qu'en

²⁶⁵ ECO Umberto, *Lector in Fabula*, Paris, Seuil, 1979.

²⁶⁶ *Idem.*

²⁶⁷ Umberto Eco, « Je suis un philosophe qui écrit », entretien avec Éric Fottorino, *Le Monde*, 11 octobre 2010.

1968, il publie un tour d'horizon des possibilités du structuralisme où il réfute l'existence d'un code universel et intemporel qui les contiendrait tous. Pour lui, une assignation de sens se produit dans un lieu, dans un temps donné, et dans une culture particulière : aucun code de les englobe tous.²⁶⁸

Après toutes les recherches de Eco, et malgré le fait que lui-même précise qu'il souhaite écrire un roman, il est évident que *Le Nom de la Rose* véhicule plusieurs sens que nous tâcherons d'expliquer afin de mettre en exergue l'importance de l'écrit. En effet, cet œuvre est un roman dense et complexe qui entremêle mystère, intrigue et érudition dans un cadre médiéval dont voici un résumé : en 1327, en pleine crise de la chrétienté, le protagoniste, Guillaume de Baskerville, accompagné de son novice Adso, narrateur de l'histoire, est envoyé dans une abbaye pour participer à un débat religieux. Leur séjour prend une tournure inattendue lorsqu'ils se retrouvent au cœur d'une série de meurtres mystérieux que l'abbé demande de résoudre. Utilisant ses compétences de logicien et de détective, Guillaume entreprend d'élucider ces crimes, qui semblent tous être reliés par un manuscrit mystérieux et potentiellement dangereux, caché quelque part dans la vaste et labyrinthique bibliothèque de l'abbaye, considérée comme la plus grande d'Europe. Au fil de l'enquête, le roman explore des thèmes de la foi, du savoir et du pouvoir, tout en illustrant comment le contrôle des informations et de l'écriture peut servir à asservir ou à émanciper, selon qui détient ce pouvoir. Tout l'intérêt de ce récit se trouve dans sa bivalence référentielle : le roman fonctionne sur deux plans simultanés, proposant ainsi une double lecture. La première, dans un objectif purement policier, est de raconter une enquête criminelle dans un contexte particulier. Mais il serait réducteur de résumer le travail de Eco à seulement un roman policier puisqu'à partir de ses travaux en philosophie et sémiotique, une deuxième lecture est possible, à travers une didactique qui engage le lecteur dans une réflexion philosophique et rationnelle. Et par le lieu principal, à savoir une bibliothèque, Eco interroge le rôle du livre et du savoir comme

²⁶⁸ JOURNET Nicolas, « Umberto Eco. Dans la tête du lecteur », *Sciences Humaines*, 2016, N° 286, p. 28-28. Disponible en ligne sur <<https://www.cairn.info/magazine-sciences-humaines-2016-11-page-28.htm>> (consulté le 15 juillet 2022)

instruments de pouvoir et de domination, rejoignant l'idée de Lévi-Strauss que l'écriture peut servir l'asservissement. En effet, à travers ce roman, l'auteur utilise un tissage littéral et métaphorique pour représenter les complexités et les énigmes du roman permettant au lecteur de s'embarquer dans une quête de vérité cachée qui est souvent obstruée ou camouflée par des actions et des symboles. Tout notre intérêt ici se retrouve: les symboles qu'utilise et met en avant Eco dans sa quête du savoir. Sémioticien, Eco imbrique ses connaissances en théorie des signes dans la construction de son roman : la bibliothèque du roman n'est pas seulement un lieu physique où les livres sont conservés ; elle symbolise également le centre de pouvoir intellectuel et spirituel, un labyrinthe de connaissance et de secret. Le protagoniste, Guillaume de Baskerville, en navigant dans cette bibliothèque, décode non seulement les mystères littéraires, mais aussi les complexités métaphoriques et philosophiques que le lieu incarne. En ce sens, citons l'auteur à travers le narrateur de son histoire :

*Ce n'est pas de découvrir les coupables qui intéresse Bernard, mais de brûler les prévenus. Moi, par contre, je trouve mon plus grand plaisir, ma plus grande joie à démêler un bel écheveau bien enchevêtré. Et ce doit être encore parce que dans un moment où, comme philosophe, je doute que le monde ait un ordre, je trouve une consolation à découvrir, sinon un ordre, du moins une série de liens dans les menus lots des affaires du monde.*²⁶⁹

Eco s'adresse ici à son lecteur modèle, lui demande de faire appel à un processus de recomposition après une décomposition qui a succédé à une composition préparée par l'auteur. Baskerville, lui-même, en tant que sémioticien non reconnu, s'interroge sur nombre d'éléments comme la trace :

Quand vous avez lu les traces sur la neige et sur les branches, vous ne connaissiez pas encore Brunel. D'une certaine manière, ces traces nous parlaient de tous les chevaux

²⁶⁹ ECO Umberto, *Le Nom de la rose*, Paris, Ed. Grasset & Fasquelle, coll. « Livre de poche », 1982, p.496.

*de cette espèce. Ne faut-il donc point dire que le livre de la nature nous parle seulement par essences, comme enseignent moult éminents théologiens ? [...] L'empreinte en ce lieu précis et à cette heure du jour me disait qu'au moins un cheval, parmi tous les chevaux possibles, était passé par là. Si bien que je me trouvais à mi-chemin entre l'acquisition du concept de cheval et la connaissance d'un cheval individuel. Et en tout cas ce que je savais du cheval universel m'était donné par la trace, qui était singulière. Je pourrais dire qu'à ce moment-là j'étais prisonnier entre la singularité de la trace et mon ignorance, qui prenait la forme extrêmement diaphane d'une idée universelle.*²⁷⁰

Cette trace et cette quête de vérité à travers ce roman policier nous amène à questionner l'objet que représente l'écriture en elle-même. Dans le roman, un homme crispe l'attention du lecteur et représente à lui seul l'importance donnée à l'objet livre, objet dans lequel l'écriture fait loi : Jorge de Burgos. Moine aveugle et conservateur, il est obsédé par le maintien de l'ordre et de l'orthodoxie au sein de la communauté monastique. Complexe, ce personnage est l'ancien bibliothécaire de l'abbaye et antagoniste philosophique de Guillaume de Baskerville : à travers cette rivalité, Eco débat sur des conflits entre la foi et la raison, le vieux et le nouveau ainsi que la tradition et le changement. Car tout l'intérêt de l'œuvre se trouve dans ces débats et l'écriture y joue un rôle central. La bibliothèque elle-même, n'est-elle pas décrite en ce sens ?

Pour ces hommes voués à l'écriture, la bibliothèque était à la fois la Jérusalem céleste et un monde souterrain aux confins de la terre inconnue et des enfers. Ils étaient dominés par la bibliothèque, par ses promesses et par ses interdits. Ils vivaient avec elle, pour elle et peut-être contre elle, dans l'espoir coupable d'en violer un jour tous les secrets. Pourquoi n'auraient-ils pas dû risquer la mort pour satisfaire une curiosité de leur esprit,

²⁷⁰ *Ibid*, p.41.

ou tuer pour empêcher que quelqu'un ne s'appropriât un de leurs secrets jalousement gardé ?²⁷¹

Sans entrer dans les détails, précisons ici que le choix de placer ce récit au Moyen Âge est loin d'être anodin. Jorge de Borges représente l'Eglise catholique qui détient alors un monopole quasi-total sur la connaissance²⁷². Eco reflète cette réalité dans le roman, où la bibliothèque de l'abbaye est à la fois un sanctuaire de savoir et une forteresse de secrets, accessible uniquement à ceux qui possèdent l'autorité et la connaissance pour naviguer sans tomber dans les pièges et secrets qu'elle renferme. Car le contrôle du savoir implique également un contrôle sur l'interprétation des textes. L'Eglise dicte les manières appropriées de comprendre les écritures et les écrits philosophiques, souvent dans le but de maintenir son pouvoir et son influence. Dans *Le Nom de la Rose*, cette dynamique est incarnée par Jorge et l'abbé lui-même qui signifie dès l'arrivée de Guillaume de Baskerville que la bibliothèque est « intouchable ». Ce contrôle des interprétations est un enjeu majeur du roman, illustrant comment le pouvoir est exercé non seulement à travers la possession des livres, mais aussi à travers la régulation de leur sens. Au final, cette dualité reflète le combat entre la libre diffusion du savoir et la censure imposée par l'autorité ecclésiastique. En étant le cœur intellectuel et le centre du pouvoir de l'abbaye, la bibliothèque illustre le postulat de Levi Strauss sur l'écriture dont le principe premier serait l'asservissement : la bibliothèque est un labyrinthe, métaphore de cet accès à l'information strictement régulé, asservissant les moines et les chercheurs à l'autorité ecclésiastique. Eco, ici, joue constamment avec la réécriture et la déformation des textes pour explorer la construction du sens et la manipulation intellectuelle. Cette pratique reflète une forme de domination intellectuelle où l'histoire et les connaissances sont constamment remodelées pour servir les intérêts de ceux au pouvoir. Le lecteur modèle cher à Eco ressurgit dès lors de nouveau : le processus d'enquête de Guillaume de Baskerville

²⁷¹ *Ibid*, p.232.

²⁷² Les livres étaient principalement écrits, copiés, et conservés dans des scriptoria monastiques, qui étaient des pièces dédiées à la copie de manuscrits dans les abbayes. Ces textes incluaient des écritures sacrées, des textes philosophiques antiques, et des œuvres théologiques. L'accès à cette connaissance était extrêmement limité, souvent réservé à une élite cléricale.

permet à l'auteur de manipuler et réinterpréter les informations, ce qui est parallèle à la manière dont le lecteur interagit avec le texte du roman. Cette métaphore de la lecture et de l'écriture comme processus cognitif actif cher à Eco souligne comment notre compréhension de la réalité est formée par notre capacité à reconfigurer nos connaissances antérieures face à de nouvelles informations. De Baskerville agit en tant que lecteur modèle : en déchiffrant les mystères du roman, il réactive et reconfigure sa compréhension du monde, révélant ainsi la complexité de la vérité et de l'interprétation. Et ici, tout l'enjeu est de comprendre que l'écriture n'est jamais neutre : que ce soit à travers le double message de l'auteur ou par le récit même, l'objectif est de démontrer que l'écrit a un certain pouvoir. Que l'auteur qui pratique l'écriture donne un sens à ce qu'il écrit. Dans son essai *S/Z* publié en 1970, Barthes étudie la nouvelle de Balzac *Sarrasine* et travaille sur la notion de *leurre*, concept clé dans une analyse textuelle. Celui-ci fonctionne comme un mécanisme par lequel le texte détourne l'attention du lecteur des structures sous-jacentes de l'œuvre. Comme nous l'avons expliqué, les livres sont au centre du récit de *Le Nom de la Rose* : les indices que Guillaume découvre semblent d'abord suivre un schéma apocalyptique tiré des écritures, dirigeant ainsi l'attention vers une interprétation eschatologique des meurtres, qui est ultérieurement révélée comme une fausse piste. Cette méthode de leurre se répète à travers le labyrinthe de la bibliothèque, un espace rempli de textes aux multiples interprétations possibles, symbolisant la complexité et parfois l'accessibilité trompeuse de la connaissance. Les dialogues entre les personnages, en particulier les échanges entre Jorge et Guillaume de Baskerville, servent également de leurres intellectuels, démontrant comment la vérité peut être masquée par des couches de rhétorique convaincante, mais parfois erronée. En intégrant ces leurres dans son récit, Eco n'invite pas seulement à une enquête sur les meurtres de l'abbaye, mais aussi à une réflexion métatextuelle sur la nature de l'interprétation et la quête éternelle de la vérité dans un monde où les signes et les symboles sont souvent équivoques et délibérément trompeurs.

La sémiotique de l'écriture prend ici une dimension cruciale, particulièrement à la fin de l'œuvre où le personnage de Jorge de Burgos cache et détruit le livre d'Aristote sur le rire. Cette action

de Jorge n'est pas simplement un acte de censure mais représente une lutte profonde contre le pouvoir subversif du rire qui, selon lui, pourrait ébranler les fondations même de l'autorité ecclésiastique et de la doctrine chrétienne. Jorge, en cachant ce texte d'Aristote, reconnaît implicitement le pouvoir immense que l'écriture et les idées qu'elle véhicule possèdent sur la société et les croyances individuelles. Le rire, sujet du manuscrit perdu, est vu par Jorge comme une force déstabilisatrice capable de remettre en question l'ordre établi par l'Église. Son acte de cacher le livre est donc un témoignage de la peur que les mots et les concepts, une fois libérés, ont le potentiel de transformer les pensées et comportements. La destruction du livre dans l'incendie à la fin du roman symbolise un acte désespéré de contrôle, où Jorge tente de supprimer définitivement toute possibilité de contestation ou de rébellion intellectuelle que le livre pourrait engendrer. Cet acte est aussi révélateur de l'inutilité de tels efforts : la connaissance, une fois existante, laisse des traces indélébiles. Le dénouement du roman, marqué par le feu qui consume la bibliothèque et le précieux manuscrit, offre une méditation sur l'impermanence des structures de pouvoir et la nature éphémère des tentatives de répression de la connaissance. La destruction du livre met en lumière l'éternelle tension entre la liberté de pensée et les tentatives autoritaires de limiter cette liberté à travers le contrôle des signes et des symboles, y compris les textes. Ici, Eco explore les thèmes du contrôle et de l'interprétation, tout en illustrant la puissance de l'écriture. La fin de *Le Nom de la Rose* est une allégorie sur les effets transformateurs de la connaissance et la lutte incessante pour la maîtriser, un écho de la dynamique sémiotique qui définit tant notre compréhension des textes que notre interaction avec le monde. Chaque signe, chaque symbole a un sens. Ici, le roman est inévitablement plus qu'un simple policier historique ; c'est une exploration profonde des systèmes de signes et de leur interaction pour former une histoire riche en signification et en interrogation intellectuelle. Finalement, Umberto Eco utilise son expertise en sémiotique pour tisser un récit où chaque élément textuel sert plusieurs fonctions, engageant le lecteur dans

une enquête sémiotique tout aussi complexe que l'enquête menée par Guillaume de Baskerville²⁷³.

Pour terminer avec cette analyse, précisons que le titre lui-même n'est pas laissé au hasard car la « rose » de *Le Nom de la Rose* sert non seulement de titre, mais aussi de symbole central, réunissant la beauté et la complexité de la quête de savoir, la dualité entre innocente et corruption ainsi que le défi de l'interprétation dans la recherche de la vérité. En effet, la rose, symbole de la beauté éphémère et ses épines cachées, sert de métaphore pour explorer les thèmes de connaissance et de mystère qui imprègnent le roman : derrière la beauté froide que représente cette immense bibliothèque, une épine s'y cache. Au-delà, la rose rappelle la « Rose mystique », un des noms de la Vierge Marie, mère de Jésus, importante dans la religion chrétienne, et incarne dans le roman la dualité du cadre monastique. Cet aspect est ironique dans le contexte de l'abbaye, censée être un sanctuaire de pureté et de savoir, qui se révèle être le théâtre de meurtres et de conspirations. Soulignons également la nature de la rose, qui est à la fois éphémère et éternelle, évoquant la fragilité du savoir humain, sujet central du roman. Et pour terminer, l'utilisation du latin n'est pas sans rappeler le *terme sub rosa*, sous la rose, utilisé historiquement pour désigner des échanges confidentiels²⁷⁴. Si à Rome dans l'Antiquité, il n'est pas rare de voir une représentation de rose sur les plafonds de

²⁷³ Même si nous ne nous arrêtons pas dessus, signifions tout de même que Eco use lui-même de symbolisme à travers une construction pensée. Les codes linguistiques et narratifs sont utilisés par Eco pour enrichir la trame et imbriquer les lecteurs dans une atmosphère authentiquement médiévale. Le latin et les références à des travaux théologiques et philosophiques du Moyen Âge renforcent la complexité du récit et la profondeur des dialogues entre les personnages. De plus, L'intertextualité est manifeste dans les hommages à divers genres et œuvres, y compris les récits policiers et les débats philosophiques, qui traversent le roman et connectent les idées médiévales à des questionnements contemporains. Et c'est là tout l'intérêt du choix d'époque : Eco ne se porte pas en défenseur des Lumières et en opposition de l'obscurantisme, mais utilise la richesse d'une époque où l'écrit est au centre des institutions. Citons ici Jorge dont la description physique joue un rôle particulier dans l'œuvre : cet handicap est une allégorie faisant référence à l'aveuglement idéologique et intellectuel du personnage. Son incapacité à voir physiquement reflète son refus de reconnaître les perspectives et les connaissances qui contredisent ses croyances strictes. Cela symbolise également l'obscurantisme de l'Eglise à cette époque, résistant à tout changement ou nouvelle interprétation des écrits sacrés. Cette stratégie narrative crée des couches de signification et engage le lecteur dans une réflexion sur les thèmes de la vérité, du pouvoir, et de la censure.

²⁷⁴ L'expression semble prendre ses origines de la mythologie grecque : la déesse Aphrodite donne à son fils Eros une rose qu'il transmet au dieu du silence Harpocrate. Une métaphore pour signifier que les adultères, ici d'Aphrodite avec Arès, ne soient pas ébruités. Dans le cadre du Moyen-Âge, il n'est pas rare de suspendre une rose au plafond lors d'une réunion pour préciser que cette dernière se déroulerait *sub rosa*, sous le secret de la rose.

banquet pour rappeler que ce qui s'y déroulait devait rester dans le secret de la rose, ici, ce terme trouve un écho dans les intrigues secrètes qui se tissent dans l'ombre de l'abbaye. La bibliothèque, avec ses nombreux textes cachés et ses vérités enterrées est comme le cœur de la rose, à la fois beau et inaccessible, protégé par les labyrinthes de ses couloirs comme par les épines d'une rose. Et dans la quête du lecteur modèle, le choix d'Eco n'est pas anodin : la structure même de la rose, complexe et multicouche, symbolise parfaitement la structure narrative du roman. Chaque pétale qui s'ouvre révèle de nouvelles couches, de même que chaque rebondissement dans l'intrigue dévoile des aspects supplémentaires du mystère central. Cette complexité reflète la profondeur de la sémiotique de l'écriture, où chaque signe et chaque texte peut avoir de multiples interprétations. Et à travers l'écriture de ce premier roman, Umberto Eco nous présente un travail qui va dans le sens de Lévi-Strauss : les écrits tout comme la pratique de l'écriture sont analysables et, même, doivent impérativement l'être pour parvenir à comprendre une situation donnée.

II.1.2. De la sémiotique à l'écriture

II.1.2.1. Aux origines : Saussure et Peirce

Notre travail s'est délibérément intéressé en premier lieu à l'histoire et sa méthodologie. L'objectif n'est pas de classer par degré d'importance les apports des deux disciplines que sont l'histoire et la sémiotique, mais de démontrer le lien logique entre les deux. Citons ici l'ouvrage *Faire l'histoire*, dirigé par Le Goff et Nora, dans lequel un chapitre entier est dédié à la question de la langue : « La langue, Linguistique et histoire » par Jean-Claude Chevalier qui introduit lui-même son propos en précisant le lien intime entre les deux disciplines :

Dans le grand jeu contemporain des rapprochements interdisciplinaires, il semble assez évident, mieux naturel, que linguistique et histoire doivent être confrontées ; dans cette

*science du mouvement des peuples qu'institue l'histoire, il serait étrange que ne jouât pas son rôle la science qui étudie ce moyen essentiel de communication, les langages.*²⁷⁵

Lorsqu'on analyse ces propos, on comprend que Ferdinand de Saussure a autant un impact sur la linguistique que sur l'histoire par sa méthodologie ²⁷⁶. En effet, Jean-Claude Chevalier, dans ses analyses sur l'évolution de la linguistique, souligne que la sémiotique a permis de dépasser les approches purement structurales et formelles du langage pour intégrer une dimension plus large et plus dynamique de la signification. Ce tournant sémiotique trouve ses racines dans les travaux fondateurs de deux figures emblématiques : Charles Sanders Peirce et Ferdinand de Saussure. Discipline interdisciplinaire qui se consacre à l'étude des signes et des systèmes de signes, explorant la manière dont les significations sont construites, communiquées et interprétées, elle offre des outils analytiques pour décrypter les mécanismes sous-jacents à la communication, qu'elle soit verbale, visuelle ou autre.

Pour Ferdinand de Saussure, chaque signe est constitué de deux composants indissociables : le signifiant, c'est-à-dire la forme du signe (l'image acoustique), et le signifié, qui est le concept auquel ce signe renvoie. Cette approche binaire permet de comprendre comment les systèmes de signes, tels que les langues, fonctionnent pour créer des significations partagées.

En effet, d'après Saussure :

*Le signe linguistique unit non une chose et un nom, mais un concept et une image acoustique. Cette dernière n'est pas le son matériel, chose purement physique, mais l'empreinte psychique de ce son, la représentation que nous en donne le témoignage de nos sens.*²⁷⁷

²⁷⁵ CHEVALIER Jean-Claude, « La langue, Linguistique et histoire », dans Jacques Le Goff et Pierre Nora, *Faire de l'histoire*, Paris, Editions Gallimard, 1974, p.752.

²⁷⁶ Jean-Claude Chevalier loue les règles sémantiques que Saussure met en place en linguistique : règles syntagmatiques, transformationnelles, synchronie, diachronie... Par ces règles, Chevalier estime que Saussure met en place un système fixe, sans variation possible, ce qui est indispensable pour un fonctionnement historique.

²⁷⁷ SAUSSURE Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Payot, Lausanne, 1916 p.98.

Ainsi, dans la perspective sémiotique de Ferdinand de Saussure, les signes linguistiques sont-ils des outils essentiels pour permettre au locuteur de communiquer sur la réalité qui l'entoure. Ils possèdent la capacité de référer à des objets du monde, qu'ils soient matériels ou conceptuels, ces objets étant appelés « référents ». Cependant, il est crucial de ne pas confondre les signes linguistiques avec les référents eux-mêmes. Par exemple, lorsque nous parlons de « fleur », ce n'est pas le mot « fleur » ou son concept qui embaume, mais bien la fleur en tant que plante réelle.

Pour illustrer ce propos, reprenons l'exemple de la « rose ». Dans le langage oral, le mot « rose » évoque immédiatement l'image mentale de la fleur. Mais que se passe-t-il lorsque nous écrivons ce mot ? Lorsque nous écrivons « rose », nous passons du signe sonore au signe graphique. Le signifiant devient non seulement un son, mais aussi une série de caractères visuels (« r », « o », « s », « e ») qui, par convention, évoquent le même signifié que le mot parlé. En écrivant le mot « rose », nous fixons le sens du mot de manière durable. Contrairement au langage parlé, qui est éphémère et lié à un contexte spécifique, l'écriture permet de conserver et de transmettre le sens à travers le temps et l'espace comme nous le verrons plus tard. Mais l'écriture introduit également la possibilité de polysémie et de réinterprétation : le mot « rose » écrit peut être interprété différemment selon le contexte, comme nous avons pu le constater lors de notre étude sur le roman de Umberto Eco plus tôt. Cette multiplicité de sens est amplifiée par l'écriture, qui permet de jouer avec les signifiés et d'explorer des couches de signification supplémentaires.

Cette distinction entre signe et référent est justement souvent mal comprise, particulièrement dans l'apprentissage du langage. Par exemple, dans des tests réalisés par I. Berthoud-Papandropoulou²⁷⁸, des enfants de 4 à 6 ans ont montré cette confusion en attribuant des caractéristiques du référent (comme la taille ou la quantité d'objets contenus) à la longueur du

²⁷⁸ BERTHOUD-PAPANDROPOULOU IPRENOM ???., *La Réflexion métalinguistique chez l'enfant*, Université de Genève, 1980.

mot lui-même²⁷⁹. Ils ont ainsi répondu à des questions portant sur la langue avec des réponses liées aux propriétés du référent, ce qui révèle une difficulté à accepter l'arbitraire du signe et un besoin de motivation entre le signe et ce qu'il désigne. Et c'est ici un concept fondamental des théories de Saussure que l'on pointe ici : l'arbitraire du signe linguistique. Ce concept, qui a profondément influencé la linguistique moderne, repose sur l'idée que le lien entre le signifiant et le signifié dans un signe linguistique est de nature conventionnelle et non motivée par une relation intrinsèque ou nécessaire. Il s'agit là d'une rupture majeure avec les théories antérieures qui supposent souvent une correspondance naturelle entre les mots et les choses qu'ils désignent. Pour aller plus loin, puisque la langue est un système de signes dont tous les termes sont solidaires, chaque signifié d'un signe linguistique est déterminé par rapport à sa place à l'intérieur du système dont il provient et par conséquent par les rapports qu'il entretient avec les autres signifiés qui lui sont opposables :

*Dans l'intérieur d'une même langue, tous les mots qui expriment des idées voisines se limitent réciproquement : des synonymes comme redouter, craindre, avoir peur n'ont de valeur propre que par leur opposition ; si redouter n'existait pas, tout son contenu irait à ses concurrents.*²⁸⁰

Si Saussure insiste sur l'unité indissociable des deux aspects du signe qui sont le signifiant et le signifié, il précise justement qu'il n'y a aucun lien logique entre les deux : « *le lien unissant le signifiant au signifié est arbitraire, c'est-à-dire immotivé. Le signifiant est, par rapport au signifié, comme l'étiquette appliquée à une chose.* »²⁸¹

Pour illustrer ce principe d'arbitraire, il est utile d'examiner quelques exemples concrets qui démontrent comment des concepts identiques peuvent être exprimés différemment selon les

²⁷⁹ Berthoud-Papandropoulou prend l'exemple du mot armoire où des enfants lui explique que c'est un long mot parce qu'il y a beaucoup d'affaires dedans.

²⁸⁰ SAUSSURE Ferdinand de, *op.cit.*, p.160.

²⁸¹ *Ibid*, p.101.

langues, ou comment des sons similaires peuvent être associés à des concepts totalement différents :

Tableau 3 : Exemple sur l'arbitraire du signe

Les variations linguistiques	Les onomatopées	L'évolution des signifiants
Un premier exemple réside dans la diversité linguistique. Le concept de « arbre » est représenté par le signifiant « arbre » en français, « <i>tree</i> » en anglais, « <i>Baum</i> » en allemand, et « 木 (ki) » en japonais. Chaque langue utilise un signifiant distinct pour désigner un concept identique, ce qui montre que le lien entre signifiant et signifié n'est pas dicté par une nécessité naturelle mais résulte de conventions linguistiques spécifiques à chaque communauté.	Même les onomatopées, qui semblent pourtant mimer directement les sons naturels, témoignent de l'arbitraire du signe. Par exemple, le chant du coq est transcrit différemment selon les langues : « cocorico » en français, « cock-a-doodle-doo » en anglais, et « kikiriki » en espagnol. Ces variations montrent que même lorsqu'un signe semble directement imiter un son réel, le lien entre le signifiant et le signifié reste soumis à des conventions linguistiques arbitraires.	Un autre exemple de l'arbitraire du signe est l'évolution des mots au fil du temps. Les mots peuvent changer de signifiant ou de signifié en fonction des évolutions culturelles, sociales, ou techniques. Par exemple, le mot « vilain », péjoratif aujourd'hui, provient du latin « <i>villanus</i> », signifiant « habitant du domaine rural ». Son utilisation, couplé à la proximité étymologique avec « <i>vilis</i> », vil, a changé son sens, illustrant une fois de plus que le lien entre signifiant et signifié est malléable et conventionnel.

L'absence de motivation entre le signifiant et le signifié signifie que la relation entre les deux n'est pas dictée par la nature des choses, mais par une série de conventions partagées au

sein d'une communauté linguistique. Ces conventions sont apprises et intériorisées par les locuteurs au cours de leur socialisation linguistique, mais elles restent fondamentalement arbitraires.

De là, il convient également de s'attarder sur les théories de Charles Sander Peirce, également considéré comme l'un des fondateurs de la sémiotique moderne. Contrairement à cette vision saussurienne binaire et conventionnelle, Peirce propose une théorie triadique du signe, où l'interprétant joue un rôle fondamental et ouvre une possibilité d'interprétation infinie des signes. En effet, Peirce élabore une théorie des signes beaucoup plus vaste, applicable à toute forme de communication, qu'elle soit linguistique, visuelle, ou même naturelle. Pour lui, le signe est :

*Quelque chose qui est si déterminé par quelque chose d'autre, appelé son objet, et qui par conséquent détermine un effet sur une personne, lequel effet j'appelle son Interprétant, que ce dernier est par là même médiatement déterminé par le premier.*²⁸²

Avant de préciser que le signe :

Est tout ce qui détermine quelque chose d'autre (son interprétant) à renvoyer à un objet auquel lui-même renvoie (son objet) de la même manière, l'interprétant devenant à son tour un signe et ainsi de suite ad infinitum.

*Il est certain que la conscience intelligente doit entrer dans la série. Si la série des interprétants successifs s'arrête, le signe devient par là même à tout le moins imparfait.*²⁸³

Contrairement à Saussure qui s'appuie sur le diptyque signifiant/signifié, Peirce utilise cette définition volontairement large car il considère le processus de signification comme un phénomène omniprésent dans la nature et la pensée humaine. De là, il introduit une

²⁸² PEIRCE Charles, *Ecrits sur le signe*, Paris, Seuil, 1978, p.51

²⁸³ *Ibid*, p.126.

conception triadique du signe, composée de trois éléments interdépendants dont le concept de *representamen* joue un rôle fondamental qui va au-delà de la simple perception d'un signe. En effet, lorsqu'un signe est perçu, il n'est initialement rien de plus qu'une forme ou une impression sensorielle sans lien explicite avec un objet. Ce n'est que lorsque ce lien est reconnu que le signe évolue pour devenir un *representamen*. Cette transformation distingue le *representamen* d'un signe « familier » ou ordinaire, en le définissant comme le sujet d'une relation triadique complexe.

Comme le précise Peirce, le *representamen* est le premier élément d'une relation triadique :

Ma définition d'un representamen est la suivante : un representamen est le sujet d'une relation triadique avec un second appelé son objet, pour un troisième appelé son interprétant, cette relation triadique étant telle que le representamen détermine son interprétant à entretenir la même relation triadique avec le même objet pour quelque interprétant. ²⁸⁴

Il est également important de noter que dans cette définition élargie, Peirce omet intentionnellement la notion de « personne » en tant qu'interprète direct, soulignant plutôt la fonction de l'interprétant dans la médiation du sens. Ce choix marque une différence notable avec les approches qui incluraient l'interprète en tant qu'entité subjective, ce qui aurait pu conduire à une interprétation moins scientifique du processus sémiotique.

Pour résumer, la conception peircienne du *representamen* dans la sémiotique met en lumière la complexité des interactions entre le signe, l'objet, et l'interprétant. Elle insiste sur l'importance de la continuité du fondement et sur le rôle de la médiation dans l'élaboration de la signification, tout en ouvrant la voie à une interprétation potentiellement infinie du signe à travers la série des interprétants. Et c'est ce point qui nous intéresse particulièrement et sur lequel nous reviendrons plus tard : si tout signe est arbitraire, comme le précise Saussure, cette interprétation infinie du signe ouvre la porte à ce que l'on appelle la motivation du signe.

²⁸⁴ *Ibid.*, p.117

Au final, l'approche de Peirce se distingue par son caractère doublement dynamique : elle prend en compte non seulement l'action du signe sur l'interprétant, mais aussi l'effet de l'interprétant sur le signe. Pour résumer, voici un tableau récapitulatif de la Triade de Peirce.

Tableau 4 : La triade de Peirce : *representamen*, objet et interprétant

Representamen	Le <i>representamen</i> est la forme du signe, ce qui est perçu ou exprimé. Il peut s'agir d'un mot, d'une image, d'un son, ou de tout autre moyen d'expression qui représente quelque chose d'autre. Par exemple, le mot « arbre » ou une image d'un arbre sont des <i>representamen</i>. Il est souvent confondu avec le signe lui-même, mais pour Peirce, ce n'est qu'un des trois composants du signe.
Objet	L'objet est ce à quoi le signe fait référence. C'est l'entité, réelle ou imaginaire, que le signe désigne. Par exemple, l'objet d'une photographie d'un arbre est l'arbre réel qui a été photographié. L'objet peut être divisé en deux types : l'objet immédiat, qui est la représentation mentale de l'objet telle qu'elle est médiatisée par le signe, et l'objet dynamique, qui est l'objet réel, existant indépendamment du signe.
Interprétant	L'interprétant est le concept ou l'idée qui se forme dans l'esprit du récepteur du signe. C'est l'effet du signe sur l'interprète, la compréhension ou la signification qu'il en tire. Par exemple, si quelqu'un voit le mot « arbre » et pense à un grand chêne dans une forêt, ce concept mental est l'interprétant.

	L'interprétant est lui-même un signe, et il peut engendrer un nouveau signe, ce qui montre le caractère infini et dynamique du processus de signification chez Peirce.

Pour mieux saisir la dynamique de la triade peircienne, prenons quelques exemples concrets qui illustrent le rôle des trois éléments interdépendants du signe. Considérons une image de feu de circulation rouge : ce *representamen* renvoie à un objet, à savoir l'instruction « stop » ou « danger », que le signe transmet symboliquement. L'interprétant, dans ce cas, est la compréhension par un individu que le feu rouge indique l'arrêt obligatoire. Ce processus d'interprétation, propre à Peirce, se révèle encore plus complexe dans des cas de médiation symbolique, tels que les œuvres d'art. Par exemple, dans *La Trahison des images* de Magritte, le *representamen* est une image de pipe, l'objet est le concept de « pipe », et l'interprétant est la compréhension par le spectateur que l'image ne désigne pas l'objet réel, mais sa représentation. L'interprétation devient ainsi un acte dynamique, où chaque signe peut engendrer une compréhension infiniment renouvelable en fonction du contexte et des connaissances du public. Cette ouverture interprétative est particulièrement frappante dans les cercles de définition d'un dictionnaire : chercher à comprendre « justice » mène à des mots comme « équité » ou « impartialité », chaque mot demandant à son tour une nouvelle interprétation. Ce processus infini de signification met en lumière l'approche peircienne, contrastant avec la stabilité relative des signes chez Saussure. De plus, l'application de cette triade à l'œuvre de Njoya met en avant l'importance de l'écriture comme acte de médiation et de transformation : chaque signe nouveau qu'il invente (*representamen*) permet une représentation des objets et concepts bamum, et les interprétants, en perpétuelle évolution au sein de la communauté, adaptent continuellement ces signes à une culture en transformation.

II.1.2.2. De l'arbitraire à la motivation du signe

Comme nous venons de l'expliquer, dans le cadre de l'étude sémiotique des systèmes d'écriture sur lesquels nous nous attarderons spécifiquement, une question fondamentale se

pose : celle de la nature du signe, et en particulier de la relation entre le signifiant et le signifié. Cette relation peut être comprise à travers deux concepts complémentaires : l'arbitraire et la motivation du signe. Comprendre cette complémentarité est crucial pour l'analyse des systèmes d'écriture qui reposent sur des pictogrammes et des idéogrammes – comme c'est le cas dans le système d'écriture qui fait l'objet de cette thèse –, où la relation entre forme et signification n'est pas toujours évidente. Comme nous l'avons expliqué à travers les théories de Saussure, il n'existe pas de lien intrinsèque ou naturel entre un mot et ce qu'il représente. Et l'objectif de cette partie n'est pas de revenir dessus : tout signe est arbitraire. Et cette idée est fondamentale pour la linguistique structurale, car elle souligne que les systèmes de signes, y compris les systèmes d'écriture, sont des constructions sociales plutôt que des reflets directs de la réalité. Cette conception met en avant le fait que la signification d'un signe découle moins de sa relation avec le monde réel que de sa place dans un réseau de signes. Cette arbitralité permet aux langues et écritures d'évoluer et de s'adapter aux besoins de la communication humaine, sans être limitée par des contraintes naturelles.

Néanmoins, certains signes semblent avoir une relation plus directe ou « motivée » avec ce qu'ils représentent. C'est particulièrement vrai dans le cas des pictogrammes et des idéogrammes, où la forme du signe est souvent choisie pour ressembler, même de manière stylisée, à l'objet ou au concept qu'il désigne. Par exemple, un pictogramme représentant un soleil peut avoir une forme circulaire avec des rayons, rendant sa signification intuitive même sans connaissance préalable du code utilisé. De là, la motivation du signe joue un rôle clé dans la compréhension des systèmes de signes visuels. Charles Sanders Peirce, dans sa théorie sémiotique, propose une classification des signes qui, comme nous l'avons vu, inclut les icônes (signes motivés par une ressemblance), les indices (signes motivés par une relation de contiguïté ou de causalité), et les symboles (signes arbitraires). Cette classification permet de mieux comprendre comment certains signes peuvent être plus ou moins motivés, et donc plus ou moins directement reliés à leur signifié. Dans les systèmes d'écriture qui utilisent des pictogrammes et des idéogrammes, comme les hiéroglyphes égyptiens par exemple ou les

caractères chinois, cette motivation est particulièrement évidente. Les signes dans ces systèmes ne sont pas entièrement arbitraires : leur forme est souvent choisie pour évoquer visuellement ce qu'ils représentent. Cette motivation visuelle facilite l'apprentissage et l'interprétation des signes, mais elle est toujours encadrée par des conventions culturelles spécifiques qui déterminent comment ces signes sont stylisés et interprétés.

En suivant ces exemples, il apparaît dès lors que la complémentarité entre arbitraire et motivation dans les signes est cruciale pour analyser en profondeur les pictogrammes et les idéogrammes. Lorsque l'on examine un pictogramme, il est important de reconnaître que, même si sa forme peut sembler naturellement motivée, son interprétation est souvent guidée par des conventions culturelles. Par exemple, un pictogramme représentant un homme peut varier considérablement d'une culture à l'autre en termes de style et de détails, et ces variations reflètent les normes culturelles de représentation graphique.

L'arbitraire dans la représentation graphique est également présent dans les choix de simplification ou de stylisation des pictogrammes et idéogrammes : même si la forme d'origine est motivée, les évolutions graphiques tendent à se codifier, introduisant des éléments arbitraires dans leur interprétation. Cette stylisation des signes, en plus de simplifier la forme pour faciliter la reconnaissance, devient un marqueur culturel à part entière, reflétant les valeurs, esthétiques et coutumes de la société qui l'a produite. Dans ce sens, l'évolution des pictogrammes et idéogrammes dépasse la simple adaptation visuelle pour incarner des aspects identitaires, tissant une trame où l'écriture devient elle-même un élément culturel vivant. Roland Barthes, dans *Éléments de sémiologie*²⁸⁵, souligne que tout signe, même motivé, contient une part d'arbitraire dans la manière dont il est institutionnalisé et utilisé dans la communication. Cela signifie que, pour analyser ces signes, il est essentiel de comprendre à la fois leur motivation initiale et les conventions qui encadrent leur usage :

²⁸⁵ BARTHES Roland, « Eléments de Sémiologie », *Recherches sémiotiques*, 1964, n°4, p.91-135.

L'association du son et de la représentation est le fruit d'un dressage collectif (par exemple de l'apprentissage de la langue française) ; cette association (qui est la signification) n'est nullement arbitraire (aucun français n'est libre de la modifier), mais bien au contraire nécessaire. On a donc proposé de dire qu'en linguistique la signification est immotivée.²⁸⁶

Concept qu'utilise lui-même Saussure comme nous l'avons vu précédemment :

Le mot arbitraire appelle aussi une remarque. Il ne doit pas donner l'idée que le signifiant dépend du libre choix du sujet parlant. [...] Nous voulons dire qu'il est immotivé, c'est-à-dire arbitraire par rapport au signifié, avec lequel il n'a aucune attache naturelle dans la réalité.²⁸⁷

Les pictogrammes et idéogrammes, par leur nature visuelle, sont souvent plus directement liés à leurs signifiés que les signes purement arbitraires comme les mots dans un alphabet phonétique. Ce point est important car, dans notre cas, cette apparente transparence ne doit pas masquer la complexité de leur usage : les significations des pictogrammes peuvent évoluer, et leur interprétation dépend toujours du contexte culturel et historique, d'où notre premier point historique sur le royaume bamum. La société contemporaine de la création d'une écriture influe directement sur elle. Par exemple, les hiéroglyphes égyptiens, bien que souvent motivés par une ressemblance visuelle avec les objets qu'ils représentent, sont soumis à une codification complexe qui en fait des symboles riches et polysémiques.

Dans le contexte de l'analyse de l'écriture Bamum du roi Ibrahim Njoya, cette complémentarité entre arbitraire et motivation nous est utile pour comprendre la société bamum elle-même. Tout en étant un système d'écriture inventé pour une langue spécifique, cette écriture incorpore à la fois des éléments motivés (des pictogrammes représentant des objets ou des concepts familiers) et des éléments arbitraires (la stylisation et l'évolution des signes au fil du

²⁸⁶ *Ibid*, p.111

²⁸⁷ SAUSSURE Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Lausanne, Payot 1916, p.101.

temps). Comprendre cette dualité permet de mieux appréhender comment cette écriture a pu fonctionner à la fois comme un outil de communication efficace et comme un symbole culturel distinct, servant à renforcer l'identité Bamum. Et par conséquent, commencer à comprendre qu'étudier une écriture, c'est considérer cette dernière comme une pratique, une démarche vectrice de sens : dépasser ce que Gelb précise quand il explique que « pour nous, profanes aussi bien que spécialiste, l'écriture c'est le langage écrit »²⁸⁸.

II.2. Qu'est-ce que l'écriture ?

II.2.1. Critique des approches traditionnelles de l'écriture

Considérée comme l'invention distinguant la préhistoire de l'histoire, l'écriture dépasse de loin sa simple fonction de transcription du langage parlé. Elle est un phénomène complexe, profondément enracinée dans les pratiques culturelles, sociales et cognitives de sociétés et civilisations qu'elle a aidé à façonner. La définition qu'on lui attribue varie considérablement selon les perspectives théoriques que l'on choisit, reflétant la diversité des approches dans les sciences du langage et la sémiotique. Repartons de Hérodote, dont le travail est salué pour sa tentative novatrice de rassembler des récits historiques et des observations ethnographiques, faisant de lui un des premiers historiens. Mais son œuvre, *Histoires*²⁸⁹, n'est pas exempte de tout reproche et il est critiqué, de son temps ainsi que dans les siècles suivants, le remettant en question lui et l'exactitude de ses récits comme le précise Alfred Croiset en 1888 en préambule de son article *La véracité d'Hérodote* :

On sait depuis longtemps que les récits d'Hérodote sur l'histoire de l'Egypte et de la Haute-Asie ne doivent être accueillis qu'avec réserve. L'historien grec ne lisait ni les hiéroglyphes, ni les inscriptions cunéiformes. Il voyageait en curieux, visitant les villes, les monuments, les temples surtout, et interrogeant les gens du pays. Le plus souvent, il s'adressait à des employés subalternes qu'il prenait pour des prêtres, ou à des

²⁸⁸ GELB Ignace, *Pour une théorie de l'écriture*, Paris, Flammarion, 1973, p.15.

²⁸⁹ HERODOTE, *Histoires*, Collection XIX [En ligne], Paris, 2016.

*cicérones qu'il prenait pour des savants. Il recueillait des légendes, et les distinguait mal de l'histoire vraie.*²⁹⁰

Cette question de la vérité pose vraiment question et au final, le paradoxe d'Hérodote réside dans le fait qu'il est à la fois une figure fondatrice de l'historiographie pour son approche méthodique et une figure controversée pour son inclination à rapporter des histoires incroyables et parfois fictives. Sa méthode consistait à consigner ce qu'il entendait, tout en mentionnant ses sources et en admettant parfois ses doutes sur la véracité de certains récits. Cette approche a conduit à une tension entre la quête de vérité historique et la tentation de raconter des histoires fascinantes, même au risque de sacrifier la rigueur factuelle : de père de l'Histoire, il est également jugé dès l'Antiquité comme « père du mensonge ». En effet, par exemple Lucien de Samosate, un satiriste du II^e siècle, illustre cette ambivalence dans *L'Histoire véritable* :

*Les plus cruels châtiments sont réservés à ceux qui ont menti pendant leur vie, et ce qui ont écrit des récits imposteurs. Parmi eux étaient Ctésias de Cnide, Hérodote et plusieurs autres.*²⁹¹

Une accusation d'autant plus importante que Ctésias est l'un des premiers détracteurs d'Hérodote comme le rappelle Dominique Lenfant²⁹², mais lui-même accusé de plagiat²⁹³. Hérodote incarne donc une figure duale : celle du pionnier de la discipline historique, cherchant à comprendre et à expliquer le passé, et celle du conteur qui ne peut résister au pouvoir narratif des histoires, qu'elles soient vérifiables ou non. Cette dualité est cruciale pour comprendre non seulement les débuts de l'historiographie, mais aussi les enjeux de la transmission et de la conservation des récits à travers l'écriture. La réflexion sur Hérodote en tant que « père du mensonge » nous rappelle que l'écriture, y compris celle qui prétend documenter la réalité, est

²⁹⁰ CROISET Alfred, « La véracité d'Hérodote », dans *Revue des Etudes Grecques*, 1888, n°1-2, p.154.

²⁹¹ SAMOSATE Lucien de, *L'histoire véritable*, Genève, Arbre d'or, 2004, p.61.

²⁹² LENFANT Dominique, « Ctésias et Hérodote », *Revue des Etudes Grecques*, 1996, n°109, Les Belles Lettres, Paris, p.354.

²⁹³ Dominique Lenfant met en avant l'ensemble des critiques envers Ctésias et précise lui-même que l'auteur dédouble seulement les travaux de Hérodote (*op.cit*, p.356).

toujours teintée par les biais, les perspectives et les intentions de celui qui écrit. Ce constat est particulièrement pertinent lorsqu'on aborde la sémiotique de l'écriture, car il nous pousse à considérer les textes non seulement comme des vecteurs d'information, mais aussi comme des objets sémiotiques complexes où la vérité et la fiction cohabitent, influençant ainsi la manière dont les sociétés se représentent et comprennent leur passé. Et, pour finir avec Hérodote, l'écriture en elle-même est vecteur de sens dans les critiques dont il fait l'objet. Joshua J. Mark dans son article *Hérodote*²⁹⁴ met en avant la question de la fiabilité :

Certaines des premières critiques de son œuvre furent réfutées par des preuves archéologiques ultérieures qui démontrèrent que ses affirmations les plus souvent critiquées étaient en fait exactes, qu'elles reposaient sur des informations acceptées à l'époque, ou bien qu'elles étaient seulement le résultat d'une mauvaise traduction ou d'une mauvaise interprétation de sa part.

Il prend l'exemple où Hérodote explique que des fourmis de la taille d'un renard répandaient de la poussière d'or lorsqu'elles creusaient leurs terriers en Perse.²⁹⁵ Si on lui réfute cette fantaisie, Mark explique que ce n'est pas le cas :

Ce récit fut régulièrement rejeté jusqu'à ce qu'en 1984 l'ethnologue et explorateur français Michel Peissel confirme que, dans l'Himalaya, une marmotte de la taille d'un renard répandait effectivement de la poussière d'or lorsqu'elle creusait. Les récits montraient que l'animal le faisait depuis l'Antiquité car les villageois avaient une longue histoire de collecte de cette poussière.

Peissel explique également que le mot persan pour fourmi des montagnes était très proche de leur mot pour marmotte ; il fut donc établi qu'Hérodote n'avait pas inventé ses

²⁹⁴ MARK Joshua J.. « Hérodote », Traduit par Jérôme Couturier. World History Encyclopedia. World History Encyclopedia, 19 oct. 2022. (Consulté le. 27 mars 2023).

²⁹⁵ HERODOTE, *Histoires*, Collection XIX [En ligne], Paris, 2016

*fourmis géantes mais, comme il ne parlait pas le persan et devait compter sur des traducteurs, il avait été en fait victime d'une erreur de traduction.*²⁹⁶

On comprend dès lors que le « père du mensonge » n'a pas menti, il reste dans ce cas le « père de l'histoire », mais est piégé par les sciences du langage et la notion d'écriture. Pour reprendre Voltaire dans une définition basique de l'écriture, « L'écriture est la peinture de la voix ; plus elle est ressemblante, meilleure elle est »²⁹⁷. Ici, Hérodote utilisant le mauvais mot ne représente pas le bon animal, et est donc considéré comme un menteur. Par cette considération, c'est avant tout une méconnaissance de ce qu'est une écriture qui apparaît. En effet, comme le précise Testenoire en 2017, « l'écriture pose littéralement problème au linguiste en ce qu'il la considère comme un système extérieur à la langue, mais intégré à celle-ci »²⁹⁸. En se trompant dans la traduction d'un terme, Hérodote a donc sans le savoir été lui-même pris au piège par le rapport entre la langue et l'écriture.

Pour aller plus loin, partons d'Aristote pour qui « les mots prononcés sont des symboles ou des signes des affections ou des impressions de l'âme ; les mots écrits sont des signes des mots prononcés. »²⁹⁹. Une position qui repose sur une conception téléologique de l'écriture où celle-ci est perçue comme l'aboutissement d'un processus de développement visant à capturer de manière toujours plus fidèle le discours verbal. Cette perspective, issue des racines philosophiques d'Aristote conduit à une vision linéaire et hiérarchique de l'évolution des systèmes d'écriture, où les systèmes alphabétiques, en particulier ceux de la tradition grecque et latine, sont considérés comme les formes les plus avancées et les plus parfaites d'écriture. Ainsi, depuis ces racines, la conception phonocentrique³⁰⁰ de l'écriture a dominé la

²⁹⁶ MARK, Joshua J, « Hérodote. » Traduit par Jérôme Couturier. World History Encyclopedia. World History Encyclopedia, 19 oct. 2022. (Consulté le. 27 mars 2023).

²⁹⁷ VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, Tome 20, Paris, Editions Garnier, 1878, [Disponible en ligne] URL : [https://fr.wikisource.org/wiki/Dictionnaire_philosophique/Garnier_\(1878\)/Orthographe](https://fr.wikisource.org/wiki/Dictionnaire_philosophique/Garnier_(1878)/Orthographe).

²⁹⁸ TESTENOIRE Pierre-Yves, « « La langue est une institution SANS ANALOGUE (si l'on y joint l'écriture) » : l'écriture comme problèmes dans la réflexion théorique de Saussure. » *Semiotica*, 2017, 217, p.117- 133.

²⁹⁹ ARISTOTE, *De Interpretatione*, I, 4-6.

³⁰⁰ Pour rappel, le phonocentrisme est la théorie qui donne la supériorité à la langue orale par rapport à l'écrit.

réflexion sur ce qu'est l'écriture depuis les premières théories linguistiques. Une approche qui considère l'écriture comme un simple reflet de la parole, un système de signes qui n'a d'autre fonction que de transcrire un langage oral préexistant. Cette vision repose sur une hiérarchie implicite où la langue parlée occupe la position dominante, tandis que l'écriture est reléguée au statut de code secondaire, dont la valeur est entièrement dérivée de sa capacité à représenter phonétiquement le discours verbal. Cette conception est largement héritée des travaux de Ferdinand de Saussure, qui, dans son *Cours de linguistique générale*, a établi une distinction nette entre la langue et l'écriture, affirmant que :

*Langue et écriture sont deux systèmes de signes distincts ; l'unique raison d'être du second est de représenter le premier ; l'objet linguistique n'est pas défini par la combinaison du mot écrit et du mot parlé ; ce dernier constitue à lui seul cet objet. Mais le mot écrit se mêle si intimement au mot parlé dont il est l'image, qu'il finit par usurper le rôle principal ; on en vient à donner autant et plus d'importance à la représentation du signe vocal qu'à ce signe lui-même. C'est comme si l'on croyait que, pour connaître quelqu'un, il vaut mieux regarder sa photographie que son visage.*³⁰¹

Ainsi l'écriture est-elle à considérer comme secondaire parce qu'elle dépend entièrement du langage oral pour sa signification. Cette perspective découle de l'idée que la communication humaine est avant tout une affaire de sons, avec la langue orale comme forme primaire et authentique de la communication linguistique. L'écriture, dans ce modèle, est une sorte de « système d'appoint », utile mais non essentiel, qui vient après la langue et qui ne fait que la représenter graphiquement³⁰². Une approche que Klinkenberg résume par une non-compréhension de l'écriture elle-même :

³⁰¹ SAUSSURE Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Lausanne, Payot 1916, p.45.

³⁰² Pour aller plus loin, précisons que cette conception de l'écriture comme code second a des implications importantes pour la manière dont on comprend la fonction de l'écriture dans la communication. En effet, elle tend à minimiser l'importance de l'écriture en la réduisant à un simple outil de transcription. Cette réduction entraîne une sous-estimation de la capacité de l'écriture à structurer la pensée, à créer des formes de signification indépendantes du langage oral, et à jouer un rôle central dans la culture et la société. Si nous ne remettons pas en cause les théories de Saussure, notamment sur l'arbitraire du signe, en définissant l'écriture comme secondaire, il impose une hiérarchie entre

Il faut souligner que les débats sur la relation entre langue écrite et langue orale dissimulent mal une hésitation entre deux conceptions de l'écriture, objet sur la définition de quoi il faut pourtant bien s'entendre. Ces deux conceptions, diamétralement opposées, peuvent être appelées conception large, ou pan-sémiotique, et conception stricte, ou logocentrique. Pour les tenants de la conception stricte, l'écriture est une « sémie substitutive », selon l'expression de notre confrère Eric Buyssens (1943 : 49) : elle a pour unique fonction sémiotique de noter le langage oral. [...] Et dès lors, puisqu'aucune autonomie ne lui est reconnue par rapport à la langue orale, toute fonction sémiotique propre lui est déniée.³⁰³

Une perspective qui est revue par Jacques Derrida, qui, bien qu'il critique la centralité de la parole dans *De la grammatologie*³⁰⁴, ne rompt pas complètement avec l'idée que l'écriture est intrinsèquement liée au langage parlé, mais critique la tradition qui privilégie l'oralité par rapport à l'écriture. Derrida reconnaît que l'écriture a été historiquement considérée comme une simple transcription de la parole, une vue qu'il tente de déconstruire en montrant que l'écriture possède une forme de primauté, en tant que trace, sur le discours³⁰⁵ : « Dans tous les champs scientifiques, et notamment dans celui de la biologie, cette notion paraît maintenant maîtresse et irréductible. »³⁰⁶. Selon lui, l'écriture n'est pas simplement une transcription de la parole, mais une condition de possibilité pour la signification elle-même. L'écriture, en différant le sens, permet de créer des significations multiples et ouvertes, ce qui montre qu'elle n'est pas subordonnée à la parole, mais qu'elle en est le fondement. Mais c'est

l'oralité et l'écriture, où l'oralité est valorisée comme étant plus naturelle, tandis que l'écriture est perçue comme une extension artificielle de cette première forme de communication. Cette perspective conduit à une négligence des aspects visuels, graphiques et symboliques de l'écriture, qui peuvent avoir une signification propre et qui ne sont pas simplement des reflets du langage parlé. Nous pouvons prendre ici l'exemple des emojis qui n'ont aucune transcription orale : en partant de ce postulat, la réduction de l'écriture à un rôle subordonné ignore les contextes où l'écriture est utilisée indépendamment de la parole. Dans ces cas, l'écriture ne transcrit pas des sons, mais fonctionne comme un système sémiotique autonome, capable de véhiculer des idées complexes sans recours à la parole.

³⁰³ KLINKENBERG Jean-Marie, « Vers une typologie générale des fonctions de l'écriture. De la linéarité à la spatialité ». *Bulletin de la Classe des Lettres*, Académie Royale de Belgique, 2005, 1-6, p.161.

³⁰⁴ DERRIDA Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967.

³⁰⁵ *Op. cit*, p.47.

³⁰⁶ *Op. cit*, p.103.

uniquement cette trace qui l'intéresse puisqu'il est, comme le précise Goody « pas toujours clair quant au statut de l'écriture, car il hésite entre une vision restrictive et une vision englobante de cette activité. »³⁰⁷.

Isabelle Klock-Fontanille, quant à elle, critique cette vision phonocentrique et propose de la remettre en question³⁰⁸. Selon elle, réduire l'écriture à une simple transcription de la parole est une conception réductrice qui néglige la complexité sémiotique de l'écriture en tant que système autonome. Elle souligne que cette approche ne permet pas de saisir pleinement les diverses fonctions et les multiples dimensions de l'écriture, en particulier dans les cultures et les systèmes d'écriture qui ne se conforment pas à la logique phonétique. Une posture qui s'explique également par la position de Gelb qui partage ce point de vue :

*On ne peut jamais tenir l'écriture pour une contrepartie exacte du langage parlé. Un tel état idéal, de correspondance point par point, où tout élément de la langue serait noté par un signe unique, où un seul signe exprimerait en retour un élément unique de la langue, n'a jamais été atteint dans une écriture.*³⁰⁹

Pour Isabelle Klock-Fontanille, l'écriture est bien plus qu'un simple reflet du langage oral, elle est une sémiotique en soi, avec ses propres règles, structures et significations : « Mais l'écriture n'est pas subordonnée à la langue, elle n'est pas un simple instrument, l'écriture est un système sémiotique. »³¹⁰. Une approche qui s'appuie notamment sur les travaux de Benveniste³¹¹ qui élargi la perspective sémiotique sur l'écriture en soulignant que l'écriture agit en interdépendance avec le langage oral, en raison de sa nature visuelle et de sa capacité à fixer les idées dans un support matériel durable :

³⁰⁷ GOODY Jack, Pouvoir et savoirs de l'écrit, Paris, La Dispute, 2007, p.167.

³⁰⁸ : KLOCK-FONTANILLE Isabelle. « Repenser l'écriture. Pour une grammatologie intégrationnelle », *Actes Sémiotiques* [En ligne]. 2016, n° 119. Disponible sur : <<http://epublications.unilim.fr/revues/as/5623>> Document créé le 29/01/2016

³⁰⁹ GELB Ignace, Pour une théorie de l'écriture, Paris, Flammarion, 1973, p.18.

³¹⁰ KLOCK-FONTANILLE Isabelle, « Repenser l'écriture. Pour une grammatologie intégrationnelle. », *Actes Sémiotiques*, 2016, n°119, Limoges, p.7.

³¹¹ BENVENISTE Emile, *Problèmes de linguistique générale, tome 1 : 1963-1964*, Paris, Gallimard, 1976.

*Au terme d'un examen détaillé qui nous a fait parcourir les différents modèles d'écriture attestés dans l'histoire, il nous est apparu que, contrairement à l'idée admise partout, l'écriture ne constitue pas un système distinct. C'est le prolongement ou la projection de la langue même, et donc la même situation à l'égard des systèmes extralinguistiques. Nous voyons dans l'écriture l'instrument et la manifestation du procès d'auto-sémiotisation de la langue.*³¹²

Une approche qui amène à réfléchir à une première définition de l'écriture, celle qui la définit en tant que pratique. L'écriture, c'est la projection d'un texte linguistique sur un support graphique. Une projection qui signifie que l'écriture ne se contente pas de représenter le langage, mais le transforme l'organise et le matérialise d'une manière qui lui est propre. De là nous pouvons repartir de Klock-Fontanille qui remet en question la réduction de l'écriture à sa fonction glossique, c'est-à-dire sa capacité à représenter des sons, et plaide pour une reconnaissance de l'écriture comme un système à part entière, capable d'expressions visuelles, iconiques, et rituelles, qui sont souvent occultées par les approches phonocentriques. Cette remise en cause s'inscrit dans une critique plus large du logocentrisme, où la voix est traditionnellement privilégiée comme porteuse de sens, au détriment des autres formes de signification que l'écriture peut véhiculer. Par exemple, les symboles mathématiques, les diagrammes ou les formules chimiques sont des formes d'écriture qui ne transcrivent pas des sons, mais qui expriment des concepts abstraits de manière visuelle. Ces systèmes de signes écrits possèdent une complexité qui nécessite une analyse distincte de celle du langage oral³¹³. Une richesse sémiotique qui doit être reconnue pour sa complexité intrinsèque et sa contribution à la diversité des modes de communication.

³¹² BENVENISTE Emile, *Annuaire du Collège de France, 69ème année*, Paris, Imprimerie Nationale, 1969, p.364.

³¹³ Pour des raisons de clarté, nous ne précisons pas l'ensemble des auteurs ayant la même posture, mais nous pouvons tout de même citer Gelb, *op.cit*, p.19, ou encore Weston LABARRE qui s'intéresse au cas des bandes dessinées et nomment des symboles qui n'ont pas de contreparties conventionnelles comme étant des « idéographes sublinguistiques » (LABARRE Weston, « The Cultural Basis of Emotions and Gestures », *Journal of Personality*, XVI, 1947, p.59. [Disponible en ligne] URL : <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-6494.1947.tb01075.x>. Consulté le 24 février 2022.

Citons ici Isabelle Klock-Fontanille qui résume le principal changement qu'apporte cette posture par rapport à celle de Saussure :

*La critique de Benveniste porte sur le phonocentrisme saussurien, c'est-à-dire sur la conception de l'écriture comme une forme seconde et dégradée de la langue. Cependant, Benveniste n'adopte pas une position autonomiste. Son postulat est que l'un des traits définitoires de l'écriture, c'est le lien entre langue et écriture et ce lien est « primordial ».*³¹⁴

Cette capacité de l'écriture à transcender l'immédiateté de la parole est ce qui lui confère une importance particulière dans les sociétés humaines. Elle permet non seulement de conserver des informations, mais aussi de les organiser, de les structurer et de les rendre accessibles à un large public. L'écriture devient ainsi un outil central pour la transmission du savoir, la construction des institutions et la préservation de la mémoire collective. Et c'est sur ce point qu'insiste particulièrement Roland Barthes dans *Le degré zéro de l'écriture* :

*Toutes les écritures présentent un caractère de clôture qui est étranger au langage parlé. L'écriture n'est nullement un instrument de communication, elle n'est pas une voie ouverte par où passerait seulement une intention de langage. C'est tout un désordre qui s'écoule à travers la parole, et lui donne ce mouvement dévoré qui le maintient en état d'éternel sursis. A l'inverse, l'écriture est un langage durci qui vit sur lui-même et n'a nullement la charge de confier à sa propre durée une suite mobile d'approximations, mais au contraire d'imposer, par l'unité et l'ombre de ses signes, l'image d'une parole construite bien avant d'être inventée.*³¹⁵

Même si, à la différence de Benveniste, il met sur deux plans différents l'écriture et la parole :

³¹⁴ KLOCK-FONTANILLE Isabelle, *La science de l'écriture et la linguistique : Benveniste, l'artisan de la (ré)conciliation ?*, 7ème congrès Mondial de Linguistique française (Montpellier, 6-10 juillet 2020) <https://doi.org/10.1051/shsconf/20207815003>.

³¹⁵ BARTHES Roland, *Le degré zéro de l'écriture*, Paris, Seuil, 1972, p.21.

*Ce qui oppose l'écriture à la parole, c'est que la première paraît toujours symbolique, introversée, tournée ostensiblement du côté d'un versant secret du langage, tandis que la seconde n'est qu'une durée de signes vides dont le mouvement seul est significatif. Toute la parole se tient dans cette usure des mots, dans cette écume toujours emportée plus loin, et il n'y a de parole que là où le langage fonctionne avec évidence comme une vocation qui n'enlèverait que la pointe mobile des mots ; l'écriture, au contraire, est toujours enracinée dans un au-delà du langage, elle se développe comme un germe et non comme une ligne, elle manifeste une essence et menace d'un secret, elle est une contre-communication, elle intimide.*³¹⁶

La question de l'écriture comme système autonome prend tout son sens : la conception phonocentrique de l'écriture, où l'écriture n'est qu'un code second de l'oral, bien qu'elle ait dominé la réflexion linguistique et sémiotique pendant des siècles, est aujourd'hui de plus en plus contestée par des théoriciens qui cherchent à redéfinir l'écriture comme un système sémiotique autonome. Cette redéfinition ouvre la voie à une compréhension plus riche et plus nuancée des divers systèmes d'écriture à travers les cultures et les époques, en particulier ceux qui ne se conforment pas à la logique phonétique. Elle permet également de réévaluer la place de l'écriture dans la communication humaine, en reconnaissant sa capacité à véhiculer des significations complexes et multidimensionnelles. Mais là où Barthes y voit une distinction nette, nous préférons opter pour la position d'Isabelle Klock-Fontanille : l'écriture et la langue agissent en interdépendance. Citons ici Sybille Krämer et le concept de *Schriftbildlichkeit* :

Le concept de Schriftbildlichkeit vise une révision du « dogme phonographique ». L'écriture n'est plus considérée comme une forme de la langue, mais comme un hybride de langue et d'image. Mais pourquoi une révision de la conception phonographique de l'écriture et ainsi la prise en compte de la « nature iconique » des écritures est-elle

³¹⁶ *Idem*

absolument nécessaire ? Pourquoi est-ce un problème de considérer les écritures comme forme de la langue ?

Le concept de Schriftbildlichkeit ne désigne pas simplement une relation entre image et écriture, dans le sens où la conception phonographique de l'écriture souligne la relation entre langue et écriture. Il s'agit beaucoup plus d'une iconicité intrinsèque à chaque écriture. Elle se fonde sur le fait que les écritures sont des inscriptions matérielles et perceptibles sur une surface dont elles utilisent les deux dimensions. L'écriture ouvre ainsi un champ de pratique qui n'a de modèle ni dans la langue ni dans l'image.³¹⁷

En enregistrant les mots sur un support matériel, l'écriture introduit une dimension de permanence et de stabilité qui dépasse les limites de l'oralité, souvent éphémère et contextuelle. Cette fixation permet non seulement de conserver des idées au-delà du moment où elles sont prononcées, mais aussi de les organiser, de les analyser et de les réinterpréter. En cela, l'écriture transforme l'oralité en la rendant accessible à des lectures multiples et dans des contextes variés, qui peuvent être éloignés dans le temps et dans l'espace. Pour aller plus loin, l'écriture modifie la nature même du discours. Par exemple, un texte écrit permet de structurer l'argumentation de manière plus formelle et de réfléchir à la formulation de manière plus délibérée que dans la communication orale spontanée. Cette transformation est une manifestation de l'interdépendance entre l'écriture et l'oralité, où l'une enrichit et altère l'autre. La question du phonocentrisme réglée et l'interdépendance entre la langue et l'écriture, entérinée, une autre question demeure : celle de la finalité de l'écriture. Cette vision téléologique de l'écriture voit son évolution comme un progrès linéaire vers un idéal de perfection représenté par l'alphabet, a profondément marqué la compréhension de l'écriture dans les études occidentales. Cette perspective a été mise en avant par des théoriciens comme Gelb qui décrit l'alphabet grec comme l'apogée de l'évolution scripturale³¹⁸. Selon cette

³¹⁷ KRÄMER Sybille, « Entre discursivité et iconicité, un nouveau regard sur les écritures », *Actes Sémiotiques*, 2016, n°119, Limoges.

³¹⁸ GELB Ignace, *Pour une théorie de l'écriture*, Flammarion, Paris, 1973.

conception, les systèmes d'écriture alphabétiques sont vus comme techniquement supérieurs, car ils permettent une représentation précise et systématique des sons du langage. Une vision critiquée par Battestini qui y voit « la fiction d'un continuum, toujours invoquée, qui va simplement des pictogrammes à l'alphabet latin, se voit attribuer une valeur universelle. »³¹⁹ Et pour poursuivre, Isabelle Klock-Fontanille estime que cette vision est une simplification ethnocentrique de l'histoire de l'écriture³²⁰. Pour elle, cette perspective ne tient pas compte de la diversité et de la richesse des systèmes d'écriture à travers le monde et au fil des siècles. L'idée que l'alphabet représente un sommet indépassable de l'évolution de l'écriture est non seulement réductrice, mais aussi fausse, car elle impose une norme occidentale sur des pratiques culturelles variées et complexes. Klock-Fontanille souligne que l'écriture ne peut pas être réduite à une simple succession de systèmes de plus en plus perfectionnés, aboutissant nécessairement à l'alphabet.

Le fait qu'on fasse passer pour une évolution continue un parcours historique entre des genres et états différents de systèmes graphiques, alors que la structure de ce système de genres (si elle existe) ne se prête pas à un parcours continu d'évolution téléologique, montre que la diversité des genres de systèmes graphiques est apparemment impensable, et que pour situer l'écriture par rapport à l'ensemble de ces genres, on est obligé de penser une évolution, avec de stades « primitifs » ou « archaïques » et des stades de « vraie » écriture. Et on peut ajouter que cette classification préalable des sociétés et civilisations (primitives) dispense de s'interroger sur la diversité des types et usages graphiques, pour ne retenir que ce qui est utile à la valorisation du type et de l'usage dominant aujourd'hui (l'écriture alphabétique).³²¹

³¹⁹ BATTESTINI Simon, *Ecriture et texte, contribution africaine*, Laval, Presses de l'Université Laval, 1997, p.34-35.

³²⁰ KLOCK-FONTANILLE Isabelle, « Repenser l'écriture. Pour une grammatologie Intégrationnelle », *Actes Sémiotiques* [En ligne]. 2016, n° 119. Disponible sur : <<http://epublications.unilim.fr/revues/as/5623>> Document créé le 29/01/2016

³²¹ *Ibid.*

Une approche que nous partageons entièrement cette approche et nous en faisons un de nos principaux critères pour étudier l'écriture bamum : chaque système d'écriture doit être compris dans son contexte historique, social, et culturel spécifique. D'où le choix de commencer notre travail par l'aspect historique du royaume bamum, car nous estimons que l'émergence d'une écriture qui n'est jamais un acte anodin. Cela revient également à critiquer l'approche ethnocentrique : cette dernière impose une hiérarchie culturelle arbitraire qui néglige la diversité des pratiques sculpturales à travers le monde. Isabelle Klock-Fontanille rappelle à juste titre que chaque système doit être évalué non pas en fonction de sa proximité avec l'alphabet grec, mais en fonction de son utilisation, de son adaptabilité, et de son intégration dans le contexte socio-culturel dans lequel il a été développé. Chaque écriture est unique, et si nous nous arrêtons sur l'évolution de l'écriture de manière générique, il est important de ne pas faire de comparaisons biaisées. Comme le précise Gelb :

Si nous pensons que la machine à vapeur date de Watt, eh bien, nous pourrions aussi considérer que l'écriture commença seulement quand l'homme apprit à exprimer avec elle des catégories de nature linguistique. Cela tendrait à dire que l'écriture est, comme certains linguistes le veulent, un procédé pour la notation de la langue, et que tous les stades durant lesquels l'écriture n'a pas servi à cela ne sont que des tentatives vagues dans la direction de l'écriture, mais rien qui ne le soit vraiment.³²²

Une approche qui permet donc de mettre de côté les proto-écritures qui sont apparus pendant la « Préhistoire », période historique dans laquelle, par définition, il n'y avait pas d'écriture. Sauf que la question des peintures rupestres pose questions, entre autres, et Gelb lui-même conclut que cette approche n'est pas viable :

Cette restriction apportée à la définition de l'écriture est loin d'être satisfaisante, cependant, parce qu'elle ne tient pas compte du fait que les deux époques ont un dessein unique et le même : l'échange d'idées entre hommes au moyen de signes

³²² GELB Ignace, *Pour une théorie de l'écriture*, Paris, Flammarion, 1973, p.15.

*conventionnels pour les yeux. En outre, il est impossible de mettre ensemble toutes les formes anciennes ou primitives de l'écriture et de considérer qu'elles en sont au même degré, inférieur, de développement.*³²³

Sans remonter aussi loin que la préhistoire, par exemple, les hiéroglyphes égyptiens, souvent perçus comme des pictogrammes primitifs, sont en réalité capables de véhiculer des significations multiples et complexes à travers des combinaisons de signes iconographiques et phonétiques. De même, l'écriture chinoise, bien qu'elle soit logographique, permet des formes d'expression subtile et nuancée, qui sont directement liées à sa structure propre. Cette remise en question de l'ethnocentrisme dans l'étude de l'écriture est également soutenue par les travaux de Claude Lévi-Strauss, qui a montré que les sociétés sans écriture ont souvent été perçues comme inférieures par les cultures occidentales, précisément parce qu'elles ne possédaient pas de systèmes d'écriture alphabétiques. Lévi-Strauss a souligné que cette hiérarchisation des cultures, basée sur la possession ou non de l'écriture, reflète un biais culturel profond, qui ne reconnaît pas les diverses manières dont les sociétés peuvent structurer et transmettre le savoir.

Comme nous l'avons donc constaté, l'écriture existe en tant que pratique à part entière. Si nous ne pouvons la dissocier complètement de l'oral, il ne s'agit en aucun cas d'une relation de supériorité. L'écriture existe en tant que système sémiotique, soumis à des biais grammatologiques et intégrationnelles, à l'instar de Isabelle Klock-Fontanille : « Notre approche est donc à la fois grammatologique (puisque nous choisissons d'intégrer langue, images, pratiques) et intégrationnelle »³²⁴. De là, nous comprenons qu'il ne sert à rien d'essayer de trouver une définition universelle et pérenne de l'écriture. Pour reprendre Harris, il est préférable de s'intéresser à :

³²³ *Idem.*

³²⁴ KLOCK-FONTANILLE Isabelle. « Repenser l'écriture. Pour une grammatologie Intégrationnelle », *Actes Sémiotiques* [En ligne]. 2016, n° 119. Disponible sur : <<http://epublications.unilim.fr/revues/as/5623>> Document créé le 29/01/2016

*Quelles sont les activités qui, tout en dépendant de l'écriture, sont présupposées par l'écriture même. [...] L'écriture elle-même présuppose certaines activités sans lesquelles elle serait une impossibilité. Il s'agit, précisons-le, non seulement d'activités pragmatique, mais aussi d'activités mentales ou cognitives exercées dans le cadre d'une situation sociale.*³²⁵

Pour Harris, l'écriture ne se contente pas de transcrire la parole : elle crée un espace de communication distinct où les signes visuels jouent un rôle central dans la production du sens. Et comme tout ce qui produit du sens, la sémiotique peut l'étudier.

II.2.2. L'écriture et la transformation de la pensée

*La notion de système découle directement de la définition de celle de « valeur » linguistique, puisque si la valeur d'un signe dépend d'un réseau d'oppositions, et si ce réseau d'oppositions doit être, pour chaque signe, stable en synchronie, alors l'ensemble du réseau d'opposition de tous les signes forme un système stable. Il n'a qu'une existence virtuelle, sauf dans les grammaires et dans les dictionnaires, mais il est disponible à tout moment pour les usagers la langue. La linguistique a donc pour tâche, selon Saussure, l'étude de ce système de valeurs. [...] Parler de système de valeurs, c'est donc invoquer à la fois les relations qui définissent la valeur de chaque unité du système, et les règles qui déterminent l'évolution globale de ce système, et donc, par conséquent, celle de la valeur de chacune de ses unités.*³²⁶

Jacques Fontanille, en explorant la notion de système de valeur en linguistique, s'appuie sur la définition saussurienne, où chaque signe tire sa valeur des oppositions qu'il entretient avec les autres signes dans un réseau donné. Ce réseau forme un système stable en synchronie,

³²⁵ HARRIS Roy, « Théorie de l'écriture : une approche intégrationnelle », *Propriétés de l'écriture*, *Op.Cit.*, 1998, n°10, p. 15-17.

³²⁶ FONTANILLE Jacques, *Sémiotique du discours*, Limoges, Pulim, 2016, p.27-28.

bien qu'il soit virtuel et ne se matérialise pleinement que dans des entités comme les grammaires et les dictionnaires.

Cette notion de système, dérivée de la valeur linguistique, peut être rapprochée de l'analyse d'un système d'écriture. Un système d'écriture, tout comme un système linguistique, repose sur un réseau de signes qui prennent leur sens et leur valeur non pas isolément, mais en relation avec d'autres signes. Chaque caractère, symbole ou graphème dans un système d'écriture tire sa signification des oppositions qu'il entretient avec les autres éléments du système. Par exemple, dans un alphabet, la lettre « A » n'a de sens que par rapport à « B », « C », etc., et, dans un système logographique, un idéogramme prend son sens par rapport à d'autres idéogrammes et leur usage contextuel. Par cette approche, l'écriture peut être vue comme un système de valeurs sémiotiques, où chaque signe acquiert sa signification par opposition aux autres signes du système. Ce système est également stable en synchronie dans le sens où, à un moment donné, les relations entre les signes sont relativement fixées, bien qu'elles puissent évoluer avec le temps dans ce qu'on appelle la convention du signe. L'évolution des systèmes d'écriture peut ainsi être analysée en termes de changements dans les valeurs des signes, influencés par des facteurs sociaux, culturels, et historiques. Parler d'un « système d'écriture » en ces termes revient donc à reconnaître que l'écriture, comme la langue, est structurée par des relations internes entre ses unités, qui définissent à la fois les règles d'utilisation de ces unités et les dynamiques de changement qui affectent le système dans son ensemble.

Un système qui fait donc partie d'un tout, l'écriture, qui, en tant que technologie cognitive, a non seulement transformé les capacités humaines à conserver et transmettre des connaissances, mais a aussi profondément influencé la manière dont les individus pensent, organisent le savoir, et interagissent avec le monde. Cette transformation de la pensée, rendue possible par l'écriture, s'étend bien au-delà de la simple fixation du langage oral dans un format visuel durable. Elle engendre une réorganisation des structures cognitives, une redéfinition des modes de raisonnement et une transformation des pratiques sociales et culturelles.

II.2.2.1. L'écriture comme vecteur de rationalisation.

Jack Goody, dans ses travaux et notamment *La raison graphique*³²⁷ et *La logique de l'écriture*³²⁸, a montré comment l'écriture a joué un rôle central dans le développement des formes de pensée rationnelle. Pour Goody, l'écriture ne se contente pas de conserver les mots, elle structure le discours de manière à permettre des formes de réflexion complexes, analytiques, et systématiques. En fixant les idées dans un format stable, l'écriture permet de les organiser de manière logique, de les analyser en profondeur, et de les combiner pour créer de nouvelles connaissances. C'est ce qu'il appelle la « raison graphique ». Dans son second ouvrage, il propose une approche de l'écriture sur la société sur le long terme à travers les effets qu'elle a sur quatre activités humaines : la religion, l'économie et les échanges marchands, la bureaucratie et l'Etat et enfin, le droit, « soit quatre formes organisationnelles et institutionnelles majeures, dotées de mémoires, d'instruments et d'outils de communication traversés de façon centrale par l'écriture, et comme rendus possibles par elle dans des sociétés de tailles croissantes. »³²⁹.

Goody soutient que l'écriture a permis l'émergence de la pensée rationnelle en introduisant des techniques de classification, de liste, et de tableau, qui sont des outils essentiels pour l'analyse et l'organisation des connaissances. L'écriture et les listes en particulier agissent comme des outils de dissection cognitive, séparant et classant les éléments de manière abstraite. Ces techniques, qui sont difficilement réalisables dans un contexte purement oral, permettent de structurer les informations de manière hiérarchique, de les comparer, et de les organiser en systèmes cohérents. Par exemple, la création de listes écrites permet de comparer des éléments de manière systématique, de les classer selon des critères spécifiques, et de les organiser de manière à révéler des relations et des patterns qui seraient autrement invisibles :

³²⁷ GOODY Jacques, *La raison graphique*, Paris, Les éditions de minuit, 1979.

³²⁸ GOODY Jacques, *La logique de l'écriture*, Paris, Armand Colin, 1986.

³²⁹ GOODY Jacques, *La logique de l'écriture*, Paris, Armand Colin, 1986, p.12.

La liste implique discontinuité et non continuité. Elle suppose un certain agencement matériel, une certaine disposition certaine disposition spatiale ; elle peut être lue en différents sens, latéralement et verticalement, de haut en bas comme de gauche à droite, ou inversement ; elle a un commencement et une fin bien marqués, une limite, un bord, tout comme une pièce d'étoffe. Elle facilite, c'est le plus important, la mise en ordre des articles par leur numérotation, par leur son initial ou par catégories. Et ces limites, tant externes qu'internes, rendent les catégories plus visibles et en même temps plus abstraites.

Sous tous ces aspects, la liste diffère de ce que produit la communication orale ; elle est plus proche du tableau (voir le chapitre précédent) ou de la formule (voir le chapitre suivant). Elle n'est pas la représentation directe de la parole. Elle s'oppose même à la continuité, à la fluidité, à la connexité propres aux formes ordinaires du langage parlé : conversation, discours, etc. ; elle y substitue un certain agencement qui a pour effet de séparer les concepts, les éléments du langage, de les séparer non seulement du contexte plus large dans lequel s'insèrent toujours ou presque les énoncés oraux, mais aussi les uns des autres, comme pour l'inventaire d'un domaine :

vaches : 5 ; ânes : 14 ; terre : 5 dunam ; chaises : 8 ; tables : 2

De ce point de vue donc, les listes diffèrent beaucoup des formes du langage parlé, parce qu'elles en disjoignent les éléments et les traitent abstraitement. Pourtant, c'est précisément ce type d'écrit que l'on rencontre si fréquemment lorsque intervient la "réduction" a (comme on dit) de la parole à l'écriture, en Afrique contemporaine ou dans le Proche-Orient ancien.³³⁰

La capacité de l'écriture à organiser et structurer les connaissances démontre qu'elle joue un rôle actif dans le développement de la pensée rationnelle. L'écriture permet également de

³³⁰ GOODY Jack, *La raison graphique : la domestication de la pensée sauvage*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979, p.150-151.

dépasser les limites de la mémoire humaine en conservant les informations dans un format accessible et durable. Dans une société orale, la transmission du savoir repose sur la mémoire collective, qui est nécessairement limitée par les capacités cognitives des individus et par les contraintes du contexte social. L'écriture, en fixant les connaissances dans des textes, permet de les conserver au-delà de la mémoire individuelle et de les transmettre à travers les générations. Cette conservation du savoir permet non seulement de préserver les connaissances existantes, mais aussi de les développer, de les réviser, et de les enrichir en fonction des besoins changeants des sociétés humaines.

A travers sa pratique, l'écriture a transformé les pratiques sociales et culturelles en introduisant de nouvelles formes de communication et d'interaction. Par exemple, l'écriture a permis la création de textes juridiques, religieux, et scientifiques qui ont structuré les pratiques sociales et culturelles de manière durable. Ces textes, en fixant les normes et les valeurs d'une société, ont joué un rôle central dans la formation des institutions sociales et dans la régulation des comportements individuels. En ce sens, l'écriture n'est pas seulement un outil de communication, mais un instrument de régulation sociale qui structure les interactions et les pratiques au sein d'une société. Pour reprendre un exemple de Goody concernant le droit : « Dans les systèmes juridiques des sociétés sans écriture, il ne peut y avoir aucune distinction véritable de ce type entre la loi et la coutume. »³³¹. Ce dernier point est un élément fondamental dans notre approche concernant l'écriture dont le principe premier est l'asservissement, comme le rapporte Lévi-Strauss. Cette capacité à conserver et transmettre les informations à travers le temps confère à ceux qui maîtrisent l'écriture un pouvoir unique sur l'organisation sociale, l'histoire, et la culture.

Pour Goody, cette externalisation de la mémoire humaine dans des supports écrits permet non seulement de conserver les connaissances de manière plus stable et plus précise, mais aussi de les organiser, d'enrichir, et de développer de nouvelles idées indépendamment du contexte immédiat. En ce sens, l'écriture étend la maîtrise du temps en permettant de

³³¹ GOODY Jacques, *La logique de l'écriture*, Paris, Armand Colin, 1986, p.177.

préservé et de transmettre le savoir au-delà de la durée de vie d'un individu ou d'une génération. En plus de cet aspect temporel, l'écriture modifie également la maîtrise de l'espace. En fixant les connaissances sur des supports matériels, tels que des tablettes, des papyrus ou des livres, ces connaissances peuvent être transportées, diffusées, et consultées en des lieux éloignés du lieu d'origine. Cette capacité à « transporter » le savoir permet aux sociétés lettrées d'exercer une influence à grande échelle, de gérer des territoires étendus, et de coordonner des activités complexes sur de vastes distances. De là, l'écriture ne permet pas seulement de maîtriser le temps en préservant la mémoire collective, mais elle permet également de maîtriser l'espace en facilitant la communication et la gouvernance sur de grandes étendues géographiques.

Selon Goody, cette maîtrise de l'espace et du temps, permise par l'écriture, exerce des implications profondes sur le pouvoir et les structures sociales³³². Ceux qui contrôlent l'écriture, à savoir les scribes, érudits, fonctionnaires, détiennent un pouvoir disproportionné, car ils ont accès à des ressources cognitives et organisationnelles que d'autres n'ont pas. L'écriture devient ainsi un outil de contrôle social, permettant de codifier les lois, de gérer les archives, et de maintenir l'ordre dans des sociétés de plus en plus complexes. Car cette capacité d'organisation historique et sociale de l'écriture est un levier fondamental pour la consolidation d'institutions, comme en témoignent les textes législatifs, scientifiques et religieux des sociétés écrites.

II.2.2.2. La réflexion critique et la création de nouvelles formes de savoir

L'écriture ne se contente pas de structurer la pensée de manière rationnelle : elle permet également une réflexion critique et une réinterprétation continue du discours. En fixant les idées dans un format durable, l'écriture offre aux individus la possibilité de revenir sur leurs propres pensées, de les analyser, de les critiquer, et de les réviser en fonction de nouvelles perspectives. La possibilité de revisiter et de réinterpréter les idées confère à l'écriture une

³³² GOODY Jacques, *La logique de l'écriture*, Paris, Armand Colin, 1986.

dimension unique et essentielle qui la distingue du langage oral. C'est d'ailleurs ce qui est un élément déclencheur des recherches de Goody notamment : emprisonné pendant la Seconde Guerre mondiale, l'auteur et Ian Watt se retrouvent pour la première fois de leur vie sans papier ni livre et s'en trouvent démunis.

Roy Harris, dans ses travaux sur la sémiotique de l'écriture, a souligné cette dimension réflexive de l'écriture, en montrant comment elle permet une réévaluation continue du sens. Dans *La Sémiologie de l'écriture*³³³ et *Signs of Writing*³³⁴, Harris propose une approche intégrationnelle de l'écriture :

*Parce que c'est l'invention de l'écriture, beaucoup plus que l'usage de la parole, et beaucoup plus que l'invention d'autres techniques, qui manifeste la capacité de créer, de contrôler, et de développer, d'une façon concrète et voulue, des moyens de communication qui peuvent servir non seulement à la création d'un ordre culturel durable, mais à l'élargissement systématique de l'intelligence humaine.*³³⁵

Car tout l'intérêt est là : l'écriture n'est pas seulement un outil de conservation et de transmission du savoir, elle est aussi un moyen de créer de nouvelles formes de connaissance. En fixant les idées dans un texte, l'écriture permet de combiner et de reconfigurer les informations de manière à produire de nouvelles connaissances. Cette capacité à créer du nouveau est une dimension centrale de l'écriture qui la distingue des autres formes de communication. Comme l'ont montré Gelb et ses théories, cette capacité à synthétiser des informations disparates est essentielle pour le développement de nouvelles idées et de nouvelles théories. En fixant les informations dans un texte, l'écriture permet de les organiser de manière systématique, de les analyser en profondeur, et de les intégrer dans un cadre conceptuel plus large. Cette synthèse d'informations est un processus clé dans la création de nouvelles formes de savoir, qui sont essentielles pour le développement de la science, de la

³³³ HARRIS Roy, *La Sémiologie de l'écriture*, Paris, CNRS Editions, 1993.

³³⁴ HARRIS Roy, *Signs of Writing*, Londres, Routledge, 1996.

³³⁵ HARRIS Roy, *La Sémiologie de l'écriture*, Paris, CNRS Editions, 1993, p.20.

philosophie, et des autres disciplines intellectuelles. Pour prendre un exemple, citons Jacques Fontanille dans *La sémiotique du discours* :

*Car le discours est une énonciation en acte, et cet acte est d'abord un acte de présence : l'instance de discours n'est pas un automate qui exerce une capacité de langage, mais une présence humaine, un corps sensible qui s'exprime. En outre, lorsqu'on choisit comme point de départ le discours, on s'aperçoit très vite que les formes figées ou conventionnelles qu'on y rencontre sont loin d'être uniquement des signes, car une des propriétés les plus intéressantes du discours est sa capacité à schématiser globalement nos représentations et nos expériences.*³³⁶

Cette notion d'énonciation en acte met en lumière la manière dont l'écriture permet de capturer non seulement les idées, mais aussi les nuances et les subtilités du discours, qui seraient autrement perdues dans l'oralité. En effet, à travers son analyse, Jacques Fontanille illustre ce que permet l'écriture dans le cas de la sémiotique du discours. Dans ce cas, elle permet de développer des concepts abstraits, qui sont difficiles à manipuler dans un contexte purement oral. Les concepts abstraits, qui nécessitent souvent une réflexion approfondie et une analyse complexe, sont plus facilement développés dans un texte écrit, où ils peuvent être explorés en détail, analysés sous différents angles, et intégrés dans des théories plus larges. Cette capacité à développer des concepts abstraits est essentielle pour la création de nouvelles formes de savoir. Cette dimension créative de l'écriture est également soulignée par David R. Olson dans *L'univers de l'écrit*³³⁷, où il explore comment l'écriture a transformé la cognition humaine. Olson estime que l'écriture permet non seulement de communiquer des idées, mais aussi de réfléchir sur ces idées, de les déconstruire et de les reconstruire dans un processus continu de création intellectuelle. L'écriture, selon Olson, est une technologie de la pensée qui non seulement préserve les connaissances, mais les modifie en permettant aux individus de

³³⁶ FONTANILLE Jacques, *op. Cit.*, p.81

³³⁷ OLSON David R., *L'univers de l'écrit. Comment la culture écrite donne forme à la pensée*, Paris, Retz, 1999.

les voir sous de nouvelles perspectives. Cette technologie de la pensée, rendue possible par l'écriture, est ce qui permet à l'humanité de développer des formes de savoir de plus en plus complexes et abstraites, qui sont à la base de l'innovation intellectuelle et scientifique.

Comme nous l'avons donc précisé, l'importance de l'écriture dans la création de nouvelles formes de savoir se manifeste également dans sa capacité à externaliser et à objectiver les pensées. Contrairement à l'oralité, où les idées sont mouvantes et fugaces, l'écriture permet de matérialiser les pensées sous forme de signes visuels durables. Cette matérialisation offre non seulement la possibilité de conserver les idées pour une analyse ultérieure, mais elle permet aussi de les partager, de les soumettre à la critique et de les réviser. Comme l'explique Olson, cette objectivation par l'écriture permet de rendre les idées accessibles non seulement à l'auteur, mais aussi à d'autres individus qui peuvent les interpréter, les analyser et les transformer. Cette capacité de l'écriture à objectiver la pensée est essentielle pour la science, dans laquelle la clarté, la précision et la transparence des idées sont primordiales pour permettre la réplication et la validation des résultats par d'autres chercheurs.

Cette dimension de l'écriture comme outil de réflexion critique est également cruciale dans les domaines de la philosophie et de la théorie. Par exemple, dans les travaux de Michel Foucault, l'écriture est souvent vue comme un moyen de questionner et de déconstruire les structures de pouvoir et de savoir. Foucault utilise l'écriture pour exposer les mécanismes par lesquels les discours sont formés et contrôlés, et pour proposer de nouvelles manières de penser les relations entre pouvoir, connaissance et subjectivité. Par exemple, dans *Surveiller et punir : Naissance de la prison*³³⁸, Foucault explore comment les institutions disciplinaires, notamment à travers l'écriture (dans les registres, les rapports, les règlements), exercent un contrôle sur les individus. L'écriture y est décrite comme un outil qui participe à la formation et à la consolidation des systèmes de pouvoir. Dans ce contexte, l'écriture devient un moyen de résistance, un outil pour repenser les normes et les structures sociales, et pour imaginer des

³³⁸ FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir : Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, 352p

alternatives à l'ordre établi. Foucault illustre ainsi comment l'écriture peut être un vecteur de changement social et de transformation intellectuelle.

II.2.3. L'écriture comme instrument de pouvoir et d'asservissement

II.2.3.1. L'écriture comme moyen de structurer et de contrôler les sociétés

A travers les différentes approches que nous venons de voir, nous pouvons partir du postulat que l'écriture est donc un système sémiotique qui se construit en interdépendance avec la langue. Nous pouvons aller plus loin et préciser qu'il s'agit également d'un outil de structuration sociale qui a toujours joué un rôle central dans les dynamiques de pouvoir. Au-delà de sa fonction première de communication et de conservation du savoir, l'écriture a été utilisée pour structurer les sociétés, instaurer des hiérarchies, et maintenir l'ordre social. Claude Lévi-Strauss, comme nous l'avons exposé en introduction, a été l'un des premiers à explorer en profondeur la relation entre écriture et pouvoir, en affirmant que l'une des fonctions premières de l'écriture est l'asservissement³³⁹. Cette idée a été développée dans son ouvrage *Tristes Tropiques*³⁴⁰, où il met en avant l'écriture comme un outil de domination dans différentes sociétés. Lévi-Strauss y propose une vision critique de l'écriture, qu'il décrit non pas seulement comme un moyen de communication ou de conservation du savoir, mais avant tout comme un instrument de pouvoir, utilisé pour l'asservissement des populations. Pour lui, l'écriture n'est pas apparue comme une nécessité naturelle ou universelle, mais plutôt comme une réponse à des besoins spécifiques de gestion et de contrôle dans des sociétés complexes. Contrairement à la vision romantique de l'écriture comme un progrès inéluctable de la civilisation, Lévi-Strauss considère l'écriture comme une technologie de pouvoir, conçue pour servir les intérêts des élites en place.

Cette conception de l'écriture découle de la méthode structurale que Lévi-Strauss applique à l'étude des sociétés humaines : en s'appuyant sur une approche structuraliste, Lévi-Strauss

³³⁹ Nous ne revenons pas sur le détail de cette théorie qui est expliquée en introduction avec un passage de son ouvrage *Tristes Tropiques*.

³⁴⁰ LÉVI-STRAUSS Claude, *Op.Cit.*

cherche à dévoiler les structures profondes qui sous-tendent les systèmes culturels et sociaux. Dans cette optique, l'écriture apparaît non pas comme un simple outil parmi d'autres, mais comme une structure fondamentale qui façonne les relations de pouvoir au sein des sociétés. L'écriture, en fixant les relations sociales dans des textes, permet de rendre ces relations plus rigides et de les soustraire à la négociation et à la flexibilité qui caractérisent les sociétés sans écriture.

Mais lier l'écriture exclusivement au pouvoir politique est réducteur et même faux. Les premiers éléments qui ont nécessité une forme écrite appartiennent à la sphère économique : l'écriture est initialement liée au comptage et à la répartition des biens. L'écriture proprement dite est liée à l'organisation sociale et l'institution de nouvelles formes de stabilité et de conservation. En fait, l'écriture est une réponse spécifique à une série de problèmes techniques, nés bien avant elle et partiellement solutionnés par les techniques graphiques qui en fournissent les avant-courriers (les sceaux, les jetons...). Ce qui explique pourquoi Lévi-Strauss s'intéresse particulièrement à la manière dont l'écriture a été utilisée pour centraliser le pouvoir et pour créer des systèmes bureaucratiques qui permettent aux élites de gouverner à distance. Selon lui, la bureaucratie repose sur l'écriture, car elle nécessite l'enregistrement, la classification, et la conservation des informations. Ces processus, qui sont essentiels pour la gestion des grandes sociétés, permettent aux élites de maintenir le contrôle sur des populations nombreuses et dispersées. En codifiant les lois, en enregistrant les transactions économiques, et en conservant les généalogies, l'écriture joue un rôle central dans la formation et la consolidation des États. Et ce n'est que plus tard qu'elle suscitera d'autres usages comme la connaissance intellectuelle et le prestige, ainsi qu'en témoigne la création par Assurbanipal, au I^{er} millénaire à Ninive, de la première grande bibliothèque³⁴¹ dont voici la copie d'une inscription royale :

³⁴¹ Une bibliothèque dans laquelle il recueillit plus de 20 000 tablettes, soit l'ensemble de la littérature cunéiforme disponible à son époque, créant ainsi la première bibliothèque connue.

*Écrit et collationné en conformité avec son antique modèle. Moi, Assurbanipal, roi de l'univers, roi d'Assyrie, à qui le dieu Nabu et son épouse ont accordé une compréhension aiguisée et la capacité mentale de saisir la lumineuse essence de l'écriture, chose qu'aucun des rois qui me précédèrent ne comprit jamais, j'ai écrit sur les tablettes le savoir de Nabu, la compétence dans les signes cunéiformes et je les ai vérifiés. Je les ai déposées pour la postérité dans la bibliothèque du temple de mon seigneur Nabu, le grand seigneur, qui se trouve à Ninive pour m'accompagner, garder mon âme et me protéger de la maladie et maintenir fermes les fondements de mon trône. Ô Nabu, regarde avec satisfaction et bénis pour toujours ma royauté. Lorsque j'arriverai vers toi, prête-moi ton attention. Si je passe par ton temple, protège mes pas. Et si ce travail est déposé dans ton temple et placé devant toi, contemple-le et regarde-moi favorablement.*³⁴²

Cette parole gardée du souverain permet de comprendre le principe premier de l'écriture selon Lévi-Strauss : ici Assurbanipal s'empare de l'écriture pour se mettre en avant, s'affilier aux dieux et marquant son règne dans l'histoire. L'une des idées centrales de Lévi-Strauss est que l'écriture, en fixant le discours dans un format durable, permet de structurer les sociétés de manière à maintenir l'ordre établi. Dans les sociétés sans écriture, les relations sociales sont souvent plus fluides, car elles reposent sur des interactions directes et sur la parole, qui est éphémère et contextuelle. L'écriture, en revanche, permet de conserver et de transmettre des ordres, des lois, et des interdictions à travers le temps et l'espace, ce qui rend les relations sociales plus rigides et plus difficiles à modifier : dans notre cas, comme nous l'avons vu, le roi Ibrahim Njoya fait face à une guerre civile lorsqu'il monte sur le trône. Devant une société troublée, il voit donc en l'écriture un moyen de transmettre son pouvoir, sa vision. Car n'oublions pas que dans ce cas, c'est un exemple parfait pour illustrer comment l'écriture a joué un rôle crucial dans la formation des premières sociétés étatiques, où elle a été utilisée

³⁴² HUNGER Herbert, *Babylonische und assyrische Kolophone*, Kevelaer and Neukirchen-Vluyn, 1968, p.102

pour enregistrer les transactions économiques, codifier les lois, et consigner les décisions administratives. Cette utilisation de l'écriture pour la gestion des ressources et le contrôle social montre comment elle a été utilisée pour structurer les relations de pouvoir et maintenir l'ordre social. Par exemple, en Mésopotamie, l'écriture cunéiforme a été utilisée principalement pour enregistrer les transactions économiques et pour codifier les lois, ce qui a permis de centraliser le pouvoir et de maintenir le contrôle sur une population de plus en plus nombreuse. Pour la première fois, nous sommes en présence d'Etats coordonnant les activités agricole et pastorale, artisanale et commerciale. Le tout étant géré par un corps de fonctionnaires qui ont dû se faire scribes et comptables. Avec à leur tête, ce qu'on peut appeler un roi, même si cela ne correspond pas tout à fait à un roi, bien qu'il revête un caractère hautement religieux :

Fondée sur l'agriculture céréalière intensive et l'élevage en grand de menu bétail, le tout entre les mains d'un pouvoir centralisé, [cette civilisation] s'est rapidement empêtrée dans une économie tentaculaire, qui rendait inévitable le contrôle méticuleux des mouvements infinis, et infiniment compliqués, des biens produits et mis en circulation. C'est pour subvenir à cette tâche, en la facilitant et la garantissant par la mémorisation, que l'on a mis au point l'écriture : de fait, pendant plusieurs siècles après son « invention », elle n'a servi à presque rien d'autre.³⁴³

L'écriture permet également de créer des archives, qui sont des centres de pouvoir où le savoir est conservé, organisé, et contrôlé. Ces archives, qui peuvent prendre la forme de bibliothèques comme celle d'Assurbanipal, de registres administratifs, ou de textes juridiques, jouent un rôle central dans la régulation des sociétés, car elles fixent les normes et les valeurs qui régissent les comportements individuels et collectifs. En fixant ces normes dans des textes, l'écriture les soustrait à la négociation et à l'adaptation qui caractérisent les sociétés orales, et les rend plus rigides et plus difficiles à contester³⁴⁴. Pour aller plus loin, en établissant les

³⁴³ BOTTERO Jean, « Ecriture et civilisation en Mésopotamie », *Naissance de l'écriture : cunéiforme et hiéroglyphes*, Paris, Folio, 1982, p.28

³⁴⁴ Le premier ensemble de lois existant attesté en Mésopotamie date d'environ 2100 avant notre ère, à savoir le Code d'Ur. Le plus connu et influent de la période reste le code de Hammurabi (1795-1750)

hiérarchies sociales dans des textes, l'écriture légitime ces hiérarchies et les rend plus difficiles à remettre en question. Par exemple, dans l'Égypte ancienne, les hiéroglyphes ont été utilisés pour consigner les généalogies royales, ce qui a permis de légitimer l'autorité des pharaons en revendiquant une continuité divine. Et qui est une explication à notre point sur la datation du règne de la dynastie bamum. Pour rappel, il existe un delta d'approximativement deux cent ans entre la proposition des règnes de la dynastie d'Ibrahim Njoya que lui-même propose et la datation que nous proposons : à travers l'utilisation de son écriture, Njoya devient maître du temps et de l'espace, et dans une quête difficile de légitimité et un besoin de considération, il peut préciser à sa population qu'il est issu d'une très longue lignée sans contestation possible.

II.2.3.2. L'exemple de Ramsès II : usurpation et manipulation du pouvoir par l'écriture

Ramsès II, l'un des pharaons les plus célèbres de l'Égypte ancienne, est souvent surnommé « Ramsès le Grand » en raison de son règne exceptionnellement long et de ses nombreuses réalisations architecturales. Son règne est également marqué par une pratique particulière : l'usurpation des monuments de ses prédécesseurs. Ramsès II a fait graver son nom sur les statues, les temples, et les monuments érigés par d'autres pharaons, effaçant parfois les inscriptions originales pour les remplacer par les siennes. Cette pratique n'était pas rare en Égypte ancienne, mais Ramsès II l'a menée à un niveau sans précédent :

Une autre particularité du règne, c'est ce qu'on appelle l'« usurpation » des œuvres de prédécesseurs. Quelques exemples d'usurpations « agressives » étaient déjà connus, comme la substitution des cartouches des Touthmosis à ceux d'Hatshepsout ; ou d'Horemheb à ceux de Toutankhamon ou d'Aï. Sous Ramsès II, la reprise d'œuvres anciennes ne correspond à aucun sentiment d'hostilité. Non content de mettre en chantier des milliers de statues originales, il en sélectionne un certain nombre dans le passé, fait remplacer les noms anciens par le sien, et souvent fait retoucher le visage et

avant notre ère) dont les lois traitent des contrats commerciaux et des prix appropriés pour les biens notamment, démontrant que l'écriture apparaît bien pour répondre à un besoin précis. Le reste du code traite du droit de la famille et du droit pénal, précisant notamment les listes des crimes et punitions associées.

même le corps pour les adapter à son physique. Ce n'est probablement ni vandalisme, ni sacrilège ; peut-être une forme de réincarnation en des ancêtres admirables. Quand on aura pu relever toutes les œuvres ainsi marquées à son nom ou adaptées à son visage, on aura devant soi ce que Malraux aurait appelé le « Musée imaginaire » du roi. Il n'a pas « usurpé » n'importe quoi, ni n'importe qui. Sésotris II lui plaisait tant que Ramsès II n'a laissé aucune statue inscrite où se verraient avec certitude les traits de ce prédécesseur.³⁴⁵

L'usurpation des monuments peut être interprétée comme une forme de réappropriation de l'autorité des pharaons précédents. En inscrivant son nom sur des monuments déjà existants, Ramsès II cherche à s'approprier le prestige et la légitimité de ses prédécesseurs. Une preuve flagrante en est l'aveu de Vandersleyen quand il explique que Sésotris était un pharaon qui plaisait, ce qui expliquerait pourquoi Ramsès II aurait pris sa place : il souhaite être le seul et unique pharaon que l'on retienne, héritier des grandes et anciennes dynasties. Cette réécriture de l'histoire à travers l'écriture montre comment le pouvoir en place peut utiliser les inscriptions pour manipuler la perception du passé et pour consolider son autorité dans le présent. L'écriture, dans ce cas, ne sert pas seulement à enregistrer des faits historiques, mais à les transformer de manière à renforcer le pouvoir du pharaon. En effaçant les noms des pharaons précédents et en inscrivant le sien à leur place, Ramsès II ne se contentait pas de modifier l'apparence des monuments : il modifiait également la manière dont l'histoire serait perçue par les générations futures. L'écriture, en tant qu'outil de fixation du discours, permet à ceux qui détiennent le pouvoir de contrôler non seulement le présent, mais aussi le passé et l'avenir. En réécrivant l'histoire à son avantage, Ramsès II utilisait l'écriture pour renforcer son autorité et pour s'assurer que son règne serait considéré comme légitime et glorieux. Cette pratique d'effacement et de réécriture révèle la dimension coercitive de l'écriture, qui peut être utilisée

³⁴⁵ VANDERSLEYEN Claude, « Chapitre III. Le règne de Ramsès II (env. 1279-1212) », *L'Égypte et la vallée du Nil. Tome 2.*, Paris, Presses Universitaires de France, Nouvelle Clio, 1995, p.513-556. URL : https://shs.cairn.info/article/PUF_VANDE_1995_01_0513?lang=fr

non seulement pour structurer le pouvoir, mais aussi pour effacer les oppositions et pour imposer une vision unilatérale de l'histoire.

En cela, l'exemple de Ramsès II s'inscrit parfaitement dans la théorie de Lévi-Strauss sur l'écriture comme outil d'asservissement. Lévi-Strauss soutient que l'écriture a été utilisée dès ses origines pour structurer les relations sociales et pour maintenir l'ordre établi. Dans le cas de Ramsès II, l'écriture est utilisée non seulement pour légitimer son autorité, mais aussi pour réécrire l'histoire de manière à effacer les traces de ses prédécesseurs et à imposer sa propre version des événements dans la mémoire collective. Nous nous permettrons de citer un événement particulier du règne de Ramsès II allant dans ce sens : la guerre contre les Hittites et la bataille de Qadesh. Après cette dernière, qui a opposé les forces de Ramsès II à celles de l'empire hittite dirigé par le roi Muwatalli II, puis Hattušili III, les deux puissances ont décidé de conclure un traité de paix pour mettre fin à leur conflit. Ce traité, qui est le premier accord de paix connu dans l'histoire, a été rédigé en deux versions : une pour les Égyptiens et une pour les Hittites. Les deux versions étaient censées refléter les mêmes termes, mais en réalité, elles présentent des différences notables, qui témoignent de l'utilisation de l'écriture pour manipuler la perception de cet événement historique.

Dans la version égyptienne, qui a été gravée sur les murs du temple de Karnak, Ramsès II est dépeint comme le grand vainqueur de la bataille de Qadesh, et le traité de paix est présenté comme un acte de soumission des Hittites. Ramsès II se décrit comme un roi puissant, magnanime, qui accepte la paix proposée par les Hittites dans un acte de clémence. Cette version met en avant la gloire et la puissance de Ramsès II, renforçant ainsi son image de souverain invincible et justifiant son règne aux yeux de son peuple. A contrario, la version hittite du traité, découverte dans les archives royales de Hattuša, la capitale hittite, raconte une tout autre histoire. Dans cette version, le roi hittite Hattušili III n'est pas présenté comme un vaincu, mais comme un négociateur habile qui parvient à garantir la paix et la sécurité de son royaume en signant un traité d'égal à égal avec Ramsès II. Cette version met l'accent sur la diplomatie et la sagesse du roi hittite, minimisant l'idée d'une victoire égyptienne écrasante.

Ces divergences entre les deux versions du traité illustrent comment l'écriture peut être utilisée pour servir les intérêts politiques des différentes parties impliquées. Chaque camp a adapté le récit du traité pour renforcer son propre pouvoir et pour légitimer ses actions aux yeux de son peuple. Cette manipulation de l'histoire à travers l'écriture montre que celle-ci n'est pas simplement un enregistrement objectif des faits, mais un outil de construction de la réalité, façonné par ceux qui détiennent le pouvoir. Chaque version a été conçue pour être lue par son propre peuple, avec l'intention de façonner la manière dont cet événement serait perçu par les générations futures. En fixant le discours dans des textes gravés sur des monuments ou conservés dans des archives, les deux royaumes ont cherché à contrôler le récit historique et à s'assurer que leur version des événements serait celle qui serait retenue dans l'histoire.

Avant de conclure, nous nous arrêterons quelques instants sur la *damnatio memoriae*. Pour faire le parallèle avec l'usurpation de Ramsès II, rappelons que cette pratique, qui trouve ses racines dans la Rome antique, montre comment l'écriture et les inscriptions peuvent être utilisées non seulement pour construire des récits historiques, mais aussi pour les déconstruire et les effacer, dans le but de contrôler la mémoire collective et de renforcer le pouvoir en place. La *damnatio memoriae* est une sanction politique et sociale qui vise à effacer toute trace de l'existence d'une personne après sa mort, en supprimant son nom des inscriptions, des monuments, et des archives. Cette pratique était couramment utilisée dans la Rome antique pour punir des empereurs ou des figures politiques déchues, dont la mémoire devait être effacée de l'histoire en raison de leurs actions jugées néfastes ou traîtresses. La *damnatio memoriae* n'est pas seulement une forme de punition posthume, elle était aussi une manière pour les successeurs de s'assurer que leur pouvoir ne serait pas contesté par les partisans du dirigeant déchu. L'écriture joue un rôle central dans la *damnatio memoriae*, car elle est le principal moyen par lequel la mémoire d'une personne est enregistrée et transmise à travers les générations : en effaçant les noms des individus des inscriptions, des monuments et des archives, les autorités romaines cherchaient à détruire non seulement la mémoire physique de ces individus, mais aussi leur existence dans la mémoire collective. Un exemple de

damnatio memoriae est celui de l'empereur Domitien, premier empereur dont la mémoire a été officiellement condamnée après son assassinat en 96 :

Dans les textes officiels où il apparaît, on le gomme pour le remplacer par un terme impersonnel. Un édit de son successeur, Nerva (sur le trône de 96 à 98), se contente d'un banal alio principe (« sous un autre empereur »). Dans son ouvrage La Germanie, Tacite évite de le nommer comme auteur de mesures favorables aux Bataves et le désigne par le pronom indéfini « on » : « On trace une route-frontière, on pousse plus loin les garnisons. » Un grand relief, trouvé sous le palais des Conservateurs, à Rome, représente le départ en campagne de Domitien, dont la tête a été remplacée par celle de son successeur, Nerva...³⁴⁶

La *damnatio memoriae* est une forme extrême de contrôle social, où l'écriture est utilisée non seulement pour enregistrer les faits, mais aussi pour les effacer lorsqu'ils deviennent gênants pour le pouvoir en place. En effaçant les noms des figures politiques déchues, les autorités cherchent à réécrire l'histoire de manière à renforcer leur propre légitimité et à s'assurer que les opposants ne puissent pas trouver de soutien dans la mémoire collective comme le souligne l'exemple de Domitien. De là, le parallèle avec Ramsès II est évident. Tout comme Ramsès II a usurpé les monuments de ses prédécesseurs pour inscrire son propre nom et réécrire l'histoire à son avantage, la *damnatio memoriae* fonctionne de manière similaire en effaçant les noms des personnes indésirables pour réécrire l'histoire de manière à exclure ces individus. Dans les deux cas, l'écriture est utilisée non pas pour conserver une vérité historique objective, mais pour manipuler le récit historique de manière à servir les intérêts du pouvoir en place.

La pratique de Ramsès II d'inscrire son nom sur les monuments de ses prédécesseurs peut être vue comme une forme de *damnatio memoriae* inversée : au lieu d'effacer simplement la

³⁴⁶ SALLES Catherine, « Domitien : la chute du seigneur dieu », dans *Historia* [en ligne], publié le 2 juillet 2015, disponible sur <https://www.historia.fr/personnages-historiques/biographies/domitien-la-chute-du-seigneur-dieu-2062065> (consulté le 15 janvier 2022)

mémoire des autres, il superpose sa propre mémoire sur la leur, les absorbant dans son propre récit historique. Cela montre comment l'écriture peut être utilisée de manière flexible pour restructurer la mémoire collective, soit en effaçant complètement un individu de l'histoire, soit en réappropriant et en transformant son héritage pour servir les besoins du pouvoir actuel.

II.2.4. Ecrire en Afrique

II.2.4.1. L'écriture comme vecteur d'imposition culturelle, religieuse et politique

L'introduction de l'écriture en Afrique par les puissances coloniales a marqué un tournant crucial dans l'histoire du continent, non seulement en termes de communication, mais surtout en tant qu'instrument de pouvoir et de domination. L'écriture, qui – et c'est important de le souligner – n'est pas une nouveauté absolue dans certaines régions du continent, a été profondément transformée et réappropriée dans le cadre de la colonisation européenne. Les missionnaires, les administrateurs coloniaux, et les commerçants européens ont utilisé l'écriture comme un vecteur pour imposer leurs normes culturelles, religieuses, et politiques, souvent au détriment des traditions orales et des systèmes de communication indigènes. Et, dans certains cas, comme nous le verrons avec les Bamums, se sont intéressés aux écritures locales.

L'un des premiers et principaux vecteurs de l'introduction de l'écriture en Afrique est l'action des missionnaires européens. En effet, rappelons-le, le traité de Berlin de 1885 notamment précise le partage de l'Afrique et dès lors, les pays colonisateurs ont les mains déliées pour civiliser les nouvelles contrées. Les missionnaires, motivés par l'évangélisation des populations locales, ont cherché à traduire la Bible et d'autres textes religieux dans les langues africaines, introduisant ainsi des systèmes d'écriture adaptés à ces langues. Cette introduction de l'écriture n'est pas neutre : elle est profondément imprégnée de l'objectif de convertir les populations africaines au christianisme. Comme l'explique Jack Goody dans *Pouvoirs et*

Savoirs de l'écrit, l'écriture a été perçue par les missionnaires comme un moyen de « civiliser » les Africains en les exposant à la culture européenne à travers la religion.³⁴⁷

N'oublions pas également que dans *La Logique de l'écriture*, Goody précise que les institutions se fondent avec l'écriture autour de quatre axes : religion, économie, bureaucratie et droit.

*Lorsqu'ils sont dotés de l'écriture, les systèmes religieux peuvent s'appuyer sur des livres sacrés tangibles ; les systèmes économiques sur des principes de comptabilité complexe et des contrats objectifs ; les systèmes politiques sur des instruments de communication à longue distance, une constitution et une histoire commune partageable ; et enfin, les systèmes juridiques sur des règles interpersonnelles générales.*³⁴⁸

Concernant la religion, il ajoute :

Les religions écrites possèdent une sorte de frontière autonome. Les pratiquants s'engagent vis-à-vis d'une seule religion et peuvent être définis par leur attachement à un Livre saint, leur reconnaissance d'un credo, ainsi que par leur pratique de certaines prières, de certains rituels et modes de propitiation. [...] Ainsi certains pratiquants se trouvent à l'intérieur d'une frontière et d'autres à l'extérieur – et cela non pas seulement d'un point de vue spatial ou territorial, bien que les liens de voisinage représentent souvent un facteur important. Comparez cette situation à celle qui existe dans les sociétés sans écriture. Vous ne pouvez pas pratiquer la religion achanti si vous n'êtes pas achanti vous-même ; et la religion achanti aujourd'hui peut être très différente de la religion achanti d'il y a un siècle. Les religions écrites en revanche, du moins celles qui disposent d'une écriture alphabétique, sont généralement des religions de prosélytisme, et pas simplement des religions dans lesquelles on est né. On peut les propager facilement. Et on peut convaincre ou obliger les gens à abandonner un premier

³⁴⁷ GOODY Jack, *Pouvoirs et Savoirs de l'écrit*, op. cit.

³⁴⁸ GOODY Jack, *La logique de l'écriture*, op. cit, p.13.

*ensemble de croyances et de pratiques pour en adopter un autre, que l'on désigne du nom d'une secte ou d'une Église particulière.*³⁴⁹

Ici, l'écriture revêt donc une importance capitale : comme le dit Goody, à travers les missionnaires, il s'agit d'intégrer les pays colonisés dans les frontières de la civilisation. Jean-Jacques Glassner, un assyriologue et spécialiste des écritures anciennes, a consacré une partie importante de ses recherches à l'étude des premières formes d'écriture, notamment en Mésopotamie. Dans son ouvrage *Ecrire à Sumer : l'invention du cunéiforme*³⁵⁰, Glassner examine comment la codification des premières écritures, en particulier l'écriture cunéiforme, n'a pas été un simple acte technique de transcription phonétique, mais un processus profondément imbriqué dans les dynamiques de pouvoir et de contrôle social :

*Le signe graphique est perçu comme la source d'où émane le pouvoir, le réel tout entier lui étant assigné. C'est à partir de lui que s'ordonne, désormais, le débat de société. Cela suppose, cependant, qu'il ait lui-même du pouvoir. Or, précisément, les sources juridiques montrent non seulement que la « parole de la tablette » peut remplacer, si besoin est, celle des témoins oculaires, mais aussi que, pour l'individu, le fait de posséder un document écrit est d'une importance capitale afin de légitimer ses droits. Insensiblement, l'écrit prend le premier rôle.*³⁵¹

Ce processus a permis de fixer des normes linguistiques et sociales qui étaient favorables aux élites dominantes, tout en excluant ou marginalisant les groupes qui ne maîtrisaient pas ces nouveaux systèmes d'écriture. Lorsque les missionnaires et les administrateurs coloniaux ont introduit l'écriture latine en Afrique, ils ont souvent procédé à une codification des langues locales selon les normes linguistiques européennes. Ce processus, bien que présenté comme un effort pour transcrire et préserver les langues africaines, a souvent servi les intérêts des

³⁴⁹ *Ibid*, p.41.

³⁵⁰ GLASSNER Jean-Jacques, *Ecrire à Sumer : l'invention du cunéiforme*, Paris, Editions du Seuil, 2000, 304p.

³⁵¹ *Ibid*, p.266.

colonisateurs en remodelant les structures linguistiques indigènes pour les adapter aux besoins de l'administration coloniale. Par exemple, les systèmes d'écriture africains codifiés par les Européens ont souvent simplifié ou modifié les langues locales pour les aligner sur les structures phonétiques des langues européennes, ce qui a parfois conduit à une perte de nuances culturelles et linguistiques. Cette transformation des langues africaines par l'écriture a permis aux colonisateurs de mieux contrôler les populations locales en imposant des formes linguistiques standardisées qui étaient plus faciles à gérer dans un contexte administratif. De plus, en introduisant ces systèmes d'écriture, les colonisateurs ont pu centraliser le pouvoir en créant des élites locales qui maîtrisaient ces nouveaux codes linguistiques et qui étaient donc mieux placées pour collaborer avec les autorités coloniales. Pour reprendre l'exemple de Glassner, tout comme en Mésopotamie, où la codification de l'écriture cunéiforme a servi à renforcer le pouvoir des élites, la codification des langues africaines en systèmes d'écriture par les Européens a également été un acte de pouvoir, visant à restructurer les sociétés locales pour les rendre plus conformes aux attentes des colonisateurs. Cette restructuration linguistique a eu des conséquences profondes sur les identités culturelles et les dynamiques de pouvoir en Afrique, en marginalisant les formes traditionnelles de savoir et en créant de nouvelles hiérarchies linguistiques au sein des sociétés colonisées. Surtout, cela participe grandement à cette idée d'Afrique sans histoire car sans écriture : les Européens marginalisant les formes traditionnelles de savoir pour mettre en avant la position européenne, ils minimisent, voir annihilent les savoirs africains :

L'écriture, au sens sémiotique, est présente partout en Afrique. L'écriture, au sens restreint, y est aussi pratiquée depuis l'Antiquité et le Moyen-Âge. L'ennui, pour les stéréotypes persistants du discours africaniste, est que, outre l'Égypte, Koush et Méroé, l'empire carthaginois, les cultures grecques et latines, on ne peut oublier que les Savane et Sahel africains sont musulmans et que cet islam, une religion du livre, est venue du nord et de l'est. La reconnaissance de ce fait élimine le mythe européen de l'obstacle

*saharien. Une partie des systèmes d'écritures de l'Afrique dite noire ou sub-saharienne a été influencée par l'écriture dite coranique.*³⁵²

Plus que de l'introduction de l'écriture en Afrique, il nous paraît dès lors important de parler de réinvention de l'écriture en Afrique. Ici, et dans la suite de son ouvrage, Simon Battestini montre que l'écriture en Afrique est un espace de négociation beaucoup plus complexe que ce que les stéréotypes européens s'évertuent à mettre en avant lors de la colonisation, où les significations et les fonctions de l'écriture sont constamment réinterprétées et transformées par les Africains en fonction de leurs besoins culturels et politiques. Son travail met en lumière l'idée que l'écriture, loin d'être un simple instrument d'asservissement, est réappropriée de manière créative et dynamique par les Africains pour préserver leurs cultures, exprimer leur résistance et affirmer leur identité. Cette approche rejoint en partie la théorie de Lévi-Strauss sur l'écriture comme instrument de pouvoir, tout en montrant que les sociétés africaines savent transformer cet outil pour en faire un vecteur de renouveau culturel et de lutte contre l'oppression comme nous le constaterons plus tard.

II.2.4.2. Se réapproprier l'écriture

L'imposition de l'écriture par les colonisateurs en Afrique marque un tournant décisif dans les dynamiques culturelles et politiques du continent. Cependant, cette imposition ne s'est pas faite sans résistance. Les Africains, loin de subir passivement l'introduction de l'écriture, se l'approprient, la transforment, et l'utilisent comme un outil de résistance politique et culturelle. Cette partie explore comment l'écriture, initialement introduite comme un instrument de domination, est réinventée par les Africains pour défendre leurs traditions, redéfinir leur identité, et résister aux structures de pouvoir colonial. La réappropriation de l'écriture par les Africains passe d'abord par une réinvention des systèmes d'écriture autochtones, une revitalisation des traditions orales à travers l'écrit, et une résistance intellectuelle contre les structures coloniales : on peut citer le Mende du Sierra Leone, un système d'écriture syllabique

³⁵² BATTESTINI Simon, *Ecriture et texte, contribution africaine*, Laval, Presses de l'Université Laval, 1997, p.64.

développé par Kisimi Kamara dans les années 1920. Kamara, inspiré par les défis posés par l'écriture latine introduite par les colonisateurs, décide de créer un système qui correspond mieux à la structure de la langue Mende. Mais il est faux de croire que l'écriture en Afrique attend l'arrivée des Européens pour se développer³⁵³ : le système d'écriture Vai³⁵⁴ est créé dans les années 1820-1830 par un groupe de chefs locaux, dont Momolu Duwalu Bukele est le plus célèbre. Selon la tradition orale, Bukele aurait conçu l'écriture Vai après avoir fait un rêve où des esprits lui enseignaient un nouveau système de signes. Inspiré par cette vision, Bukele commence à développer un alphabet syllabique destiné à représenter la langue Vai. Il comprend plus de 200 caractères, chacun représentant une syllabe, ce qui le rend adapté à la structure phonologique de la langue Vai. Contrairement aux systèmes alphabétiques, où chaque lettre représente un son unique, le syllabaire Vai permet de capturer les nuances de la langue en un nombre relativement restreint de signes.

Tableau 5 : Syllabaire Vai, encodé depuis Unicode 5.1

³⁵³ Nous explicitons ici que quelques écritures, mais pour mettre à l'honneur les différentes écritures, nous nous permettons de faire une liste non exhaustive des écritures africaines : dans les régions sahariennes d'Afrique du Nord, on trouve le tiffinagh, utilisé par les Berbères et les Touaregs, ainsi que le méroïtique, ancienne écriture de Nubie. En Afrique de l'Est, l'écriture gé'ez d'Éthiopie, l'une des plus anciennes, reste utilisée aujourd'hui pour les langues amharique et tigrigna, tandis que l'écriture somali Osmanya, créée dans les années 1920, a été conçue pour donner au somali une indépendance linguistique. En Afrique de l'Ouest, on trouve le n'ko, inventé en 1949 pour transcrire les langues mandingues, et le vai que nous citons. Le bassa vah pour les Bassa au Liberia, le mende en Sierra Leone, et le garay au Sénégal pour le wolof démontrent également cette volonté d'affirmation culturelle. Dans cette région se trouvent également le nsibidi, un système pictographique rituel des Ekoi et Igbo du Nigeria et Cameroun, ainsi que l'adinkra, un ensemble de symboles éthiques et philosophiques des Akan du Ghana. En Afrique centrale, en plus du mandombe ou du bamum, les signes loma en Guinée marquent les rituels des Loma. En Afrique australe, l'écriture ditema tsa dinoko est un système moderne sud-africain qui représente les langues bantoues avec des signes inspirés de l'art géométrique. Chacun de ces systèmes d'écriture montre comment les cultures africaines ont développé des solutions uniques pour exprimer leur langue et leurs valeurs, créant ainsi des patrimoines linguistiques riches et à étudier. Tout cela démontre encore une fois la fausseté d'une Afrique dite sans histoire.

³⁵⁴ Pour plus d'information, nous renvoyons au travail important fourni lors de sa thèse par Mlaili Condro : CONDRON Mlaili, *L'écriture et l'idéologie en Afrique noire. Le cas du syllabaire vai*, Limoges, Université de Limoges. Disponible en ligne sur <<https://cdn.unilim.fr/files/theses-doctorat/2008LIMO2002.pdf>>.

pressions externes. Aujourd'hui, l'écriture demeure en usage parmi certaines communautés Vai, bien que sa popularité ait diminué avec la domination des langues européennes et des systèmes alphabétiques. Néanmoins, elle continue d'être un symbole important de l'identité culturelle Vai et un témoignage de l'histoire précoloniale riche de la région.

À l'autre bout de notre spectre historique, après la colonisation, le Mandombe est une écriture créée après la colonisation, qui répond à des besoins religieux et culturels spécifiques. Conçu en 1978 en République Démocratique du Congo, le Mandombe illustre la manière dont l'écriture continue d'évoluer en Afrique, en réponse à des dynamiques religieuses et identitaires nouvelles. Elle est créée par Wabeladio Payi, un membre de l'Eglise Kimbanguiste, une importante église chrétienne indépendante en Afrique centrale. Selon Payi, l'écriture lui est révélée en 1978 à travers une vision divine lorsqu'il est en prison, dans laquelle il reçoit l'inspiration pour un nouveau système d'écriture destiné à transcrire les langues africaines, en particulier le kikongo, le lingala, le swahili, et le tshiluba³⁵⁵. L'écriture Mandombe se caractérise par son apparence géométrique. Contrairement aux systèmes d'écriture linéaires courants, le Mandombe adopte une approche modulaire, où chaque signe est composé de deux éléments de base, le carré et le rectangle (à travers deux chiffres, le 5 et le 2), qui sont combinés de différentes manières pour représenter les sons des langues africaines. Payi et ses disciples considèrent le Mandombe comme un outil divin, destiné à libérer les Africains de l'héritage culturel imposé par la colonisation et à restaurer une identité africaine authentique. L'écriture Mandombe est principalement utilisée au sein de l'Eglise Kimbanguiste, où elle sert à transcrire les textes religieux et les enseignements du prophète Simon Kimbangu. L'Eglise, qui joue un rôle central dans la vie spirituelle de millions de Congolais, adopte le Mandombe comme symbole de la résurgence de l'identité africaine face à la domination culturelle occidentale, comme on peut le constater dans une publicité issue de leur site³⁵⁶. Tout comme les Européens ont utilisé l'écriture via les missionnaires, l'Eglise Kimbanguiste fait de même,

³⁵⁵ SARRO Ramon, « Entre écriture et art », *Terrain*, 2018, 70, p.104-125.

³⁵⁶ Voir annexe 6.

mettant quant à eux en avant la naissance d'une écriture « négro-africaine »³⁵⁷, à savoir fait par et pour les Africains.

Le Vai et le Mandombe illustrent deux dynamiques distinctes de l'écriture en Afrique, l'une ancrée dans une tradition précoloniale, l'autre émergente dans un contexte postcolonial. Le Vai montre que bien avant l'arrivée des colonisateurs, des sociétés africaines sont capables de développer des systèmes d'écriture originaux, adaptés à leurs besoins culturels et linguistiques. À l'inverse, le Mandombe, créé après la colonisation, démontre la résilience et l'innovation des Africains dans la redéfinition de leur identité culturelle et religieuse face aux défis de la modernité postcoloniale. Ces deux systèmes d'écriture, bien qu'éloignés dans le temps et dans leur contexte de création, partagent une fonction commune : celle de préserver, renforcer et revitaliser l'identité culturelle africaine : Comme exemple, nous pouvons citer Margareth Twaddle³⁵⁸ qui enquête sur le royaume de Buganda, en Ouganda, dans lequel les chefs locaux ont utilisé l'écriture pour enregistrer et codifier les lois coutumières, les généalogies royales, et les traditions religieuses du royaume. Cette codification a permis de préserver ces systèmes de savoir face à l'imposition des lois coloniales britanniques, tout en créant une forme de résistance culturelle qui reposait sur la réappropriation de l'écriture. Et bien évidemment, un renforcement de leur pouvoir local. Plus tard, ces documents écrits ont servi de base à la revendication de l'autonomie politique et culturelle du royaume de Buganda par rapport à la domination britannique. Mais lorsqu'on examine la manière dont les chefs locaux ont utilisé l'écriture pour codifier les lois coutumières, les généalogies royales, et les traditions religieuses, il est clair qu'il ne s'agit pas seulement d'un acte de préservation culturelle, mais aussi d'une stratégie politique visant à renforcer leur autorité. En codifiant ces éléments, les chefs locaux ont pu formaliser et institutionnaliser leur pouvoir, ce qui leur a permis de mieux contrôler leurs populations et de résister aux ingérences coloniales. Cette formalisation par l'écriture a conféré une légitimité supplémentaire à leur pouvoir, en le rendant

³⁵⁷ Voir annexe 6.

³⁵⁸ TWADDLE Michael, *The Wages of Slavery: From Chattel Slavery to Wage Labour in Africa, the Caribbean, and England*, Londres, Routledge, 1993.

tangible et inscrit dans un texte, ce qui le rendait plus difficile à contester, tant par les colonisateurs que par leurs propres sujets.

II.2.4.3. Le royaume bamum et son écriture

Etudier le règne d'Ibrahim Njoya et l'écriture bamum dans le contexte de la théorie de Lévi-Strauss sur l'écriture comme instrument d'asservissement revêt une importance capitale pour comprendre les dynamiques complexes entre pouvoir, culture et résistance dans les sociétés africaines face à la colonisation. Le cas du royaume bamum, situé dans l'actuel Cameroun, offre une perspective unique sur la manière dont l'écriture, introduite sous la pression coloniale, religieuse et royale peut être réappropriée et transformée. Ibrahim Njoya, conscient des menaces que fait peser la colonisation européenne sur son royaume, entreprend une série de réformes visant à moderniser son royaume tout en préservant son identité culturelle distincte. Parmi ces réformes, la création de l'écriture bamum est sans doute la plus emblématique. En créant un système d'écriture original pour la langue bamum, Njoya ne se contente pas de doter son peuple d'un nouvel outil de communication : il réaffirme également la souveraineté culturelle de son royaume face aux puissances coloniales. Tactique dans un premier temps payante avec la colonisation allemande qui a un intérêt prononcé pour ce monarque comme nous l'avons vu³⁵⁹. Cet acte qu'est la création d'une écriture, qui pourrait être perçu comme une simple innovation linguistique, revêt en réalité une dimension profondément politique et symbolique. En effet, en partant de la théorie de Lévi-Strauss, qui considère l'écriture comme un moyen de fixer les relations de pouvoir et de structurer les sociétés, l'initiative de Njoya peut être vue à la fois comme une tentative de résistance à l'assimilation coloniale et comme une stratégie pour consolider son propre pouvoir au sein du royaume. En codifiant les lois, les traditions et les savoirs bamum dans son ouvrage *Histoire et coutumes des Bamums*, Njoya parvient à créer une archive qui non seulement préserve ces

³⁵⁹ Nous pouvons ici citer également la Mission de Bâle qui possède des centaines de textes sur le royaume bamum et le règne de Njoya. Nous pouvons citer ici Alexandra Loumpet-Galitzine qui en a fait un recueil : LOUMPET-GALITZINE Alexandra, *Njoya et le royaume bamoun : Les archives de la Société des Missions Evangéliques de Paris*, les éditions Karthala, Paris, 2006.

éléments face aux pressions extérieures, mais qui les légitime également dans un format écrit, perçu comme plus stable et plus autoritaire. Cette codification permet au roi de renforcer son autorité en se présentant comme le garant de la tradition et de l'ordre social, tout en utilisant l'écriture comme un moyen de formaliser et de centraliser le pouvoir. En effet, en fixant les normes et les pratiques culturelles dans un format écrit, Njoya réussit à structurer les relations sociales de manière plus rigide, offrant ainsi moins de marge de manœuvre pour la contestation ou la déviation par rapport aux normes établies.

Le cas de l'écriture bamum illustre également la complexité des relations entre les élites locales et les pouvoirs coloniaux. Si d'une part, Njoya utilise l'écriture pour affirmer l'autonomie culturelle de son royaume, d'autre part, il est conscient que la survie de son royaume dépend également de sa capacité à négocier avec les colonisateurs. L'écriture devient ainsi un outil de diplomatie culturelle, permettant à Njoya de se positionner non seulement comme un monarque traditionaliste, mais aussi comme un leader éclairé, capable d'intégrer des éléments de modernité tout en préservant les traditions de son peuple. Cette dualité est au cœur de la stratégie de Njoya, qui jongle constamment entre la résistance à l'assimilation et l'adaptation aux nouvelles réalités imposées par la colonisation. Mais une stratégie qui se retourne au final contre lui car les Bamums qu'il envoie dans les écoles européennes seront les mêmes qui, à la fin de son règne, lutteront pour son départ en exil. En ce sens, l'étude de son règne et de son écriture permet de mieux comprendre comment les sociétés africaines ont navigué dans le contexte colonial, en réinterprétant et en transformant les outils imposés par les colonisateurs pour servir leurs propres intérêts.

L'écriture bamum, en tant qu'instrument de pouvoir, permet également d'explorer la manière dont l'écriture, loin d'être un simple outil de communication, peut devenir vecteur de réappropriation culturelle et de transformation sociale : Njoya, en introduisant cette écriture au sein de son royaume, ne cherche pas seulement à protéger la culture bamum : il veut également moderniser son royaume tout en gardant le contrôle sur les dynamiques de pouvoir interne à la suite de la guerre civile qu'il a subie. Cette volonté de modernisation se manifeste

par l'introduction de l'écriture dans l'éducation et l'administration du royaume. Njoya fonde des écoles où les jeunes bamums sont instruits dans leur propre langue et écriture, en dehors du cadre des écoles coloniales. Cette initiative permet de renforcer l'identité des jeunes générations tout en les préparant à jouer un rôle actif dans l'administration du royaume. L'écriture devient ainsi un moyen de former une élite locale qui, tout en maîtrisant les outils de la modernité, reste profondément ancrée dans les traditions bamum. Ce processus montre comment l'écriture peut être utilisée pour créer une continuité entre le passé et le présent, en intégrant les innovations sans pour autant renoncer aux éléments fondamentaux de la culture locale.

Et à travers ce dernier point, on comprend que cette écriture possède également une dimension rituelle et symbolique qui transcende sa fonction purement utilitaire. En codifiant les récits historiques, les mythes fondateurs et les pratiques religieuses du royaume, Njoya fait de l'écriture un vecteur de sacralité, où le texte écrit devient le dépositaire des vérités ancestrales et des fondements de l'ordre social. Comme le précise Goody, en fixant, il devient maître de l'espace et du temps. Cette sacralisation de l'écriture permet de renforcer son autorité, en liant de manière indissociable le pouvoir politique et le pouvoir spirituel. Le roi, en tant que créateur de cette écriture, se positionne non seulement comme un leader temporel, mais aussi comme un guide spirituel, capable de communiquer avec les forces invisibles qui régissent la vie de la communauté³⁶⁰. Cette dimension spirituelle de l'écriture est essentielle pour comprendre comment elle est perçue par le peuple bamum, non pas comme un simple outil de communication, mais comme un moyen d'accéder à une réalité supérieure, qui structure et ordonne l'ensemble du cosmos social.

L'étude de l'écriture Bamum sous le règne de Njoya permet donc de mieux comprendre les dynamiques coloniales en Afrique. Contrairement à d'autres formes de résistance, qui passent par la confrontation directe avec les colonisateurs, la réappropriation de l'écriture est une forme subtile et complexe de résistance, qui opère à un niveau symbolique et culturel. En créant une

³⁶⁰ N'oublions pas que Njoya écrit un livre sur une nouvelle religion qu'il invente.

écriture propre à son peuple qui traverse plusieurs colonisation, Njoya résiste à l'assimilation non pas en rejetant en bloc les apports extérieurs, mais en les intégrant de manière sélective et en les transformant pour qu'ils servent les intérêts de son royaume. Cette approche pragmatique de la résistance montre que les sociétés africaines ne sont pas de simples victimes passives de la colonisation, mais qu'elles possèdent une capacité d'adaptation et de transformation qui leur permet de naviguer dans les turbulences de l'histoire en préservant leur identité et leur autonomie.

Pour conclure, l'écriture bamum est un témoignage de l'importance de la mémoire collective dans les sociétés africaines. En codifiant les savoirs et les traditions bamum, Njoya crée une archive vivante qui permet de transmettre la culture de son peuple aux générations futures. Cette préoccupation pour la transmission de la mémoire est centrale dans la philosophie de Njoya, qui voit dans l'écriture un moyen de protéger son peuple contre l'oubli et l'effacement. En inscrivant la mémoire de son peuple dans un texte, Njoya assure la continuité de son royaume et l'immortalité de sa culture, tout en se plaçant en son centre. En cela, l'étude du règne de Njoya et de l'écriture Bamum revêt un intérêt majeur pour comprendre les interactions entre écriture, pouvoir et religion en Afrique. Elle montre comment l'écriture, initialement introduite comme un outil de domination, peut être réappropriée et transformée en un moyen de préservation culturelle, de modernisation et de consolidation du pouvoir local. Sous le prisme de la théorie de Lévi-Strauss, l'écriture apparaît non seulement comme un instrument de pouvoir, mais aussi comme un espace de négociation, où les significations et les fonctions de l'écriture sont constamment réinterprétées et transformées pour servir les intérêts du roi Njoya.

II.3. L'écriture bamum

II.3.1. Emergence d'une écriture : du rêve à la concrétisation

Comme précisé précédemment, lors de la défaite du titamfon Gbatkom, Njoya s'intéresse particulièrement à deux éléments présents chez les Peuls : la cavalerie et l'écriture. Le

monarque a, comme nous l'avons proposé, plus de vingt ans et une question subsiste : si, élevé dans des traditions orales, c'est la première fois qu'il rencontre des écrits. Dans les faits, rien ne nous permet de prétendre qu'il sait que les Européens savent écrire : le souverain est au courant qu'en pays voisin, des Européens parcourent le territoire dès 1889, mais il n'a pas connaissance de livres. En revanche, si l'on se réfère à la correspondance du pasteur Göhring avec la Mission de Bâle, on apprend que durant l'enfance de Njoya, ce dernier est en contact avec les marchands Haoussa qui, eux, maîtrisent la langue arabe. De fait, le souverain connaît les livres arabes et on peut penser que son envie de créer son écriture germe à ce moment et est concrétisée avec les Peuls. Néanmoins, l'historiographie africaine du début XXI^{ème} siècle et les colloques organisés autour de l'écriture bamum rejettent cette hypothèse : selon le spécialiste Salifou Mbemap Nji-Ghonzen³⁶¹ qui remet en cause les travaux de Dugast et Tardits, le débat sur l'origine de cette écriture est toujours en cours³⁶². Pour commencer, il est important de noter un détail qui est pour autant majeur : lors de sa communication en 2014 autour du roi Njoya, *Les Invasions Pa'aré ou Baare Tchamba et l'émergence du Royaume Bamum au XIX siècle*, Eldridge Mohammadou nous fait part de ses recherches dans les archives des royaumes voisins³⁶³. Pour lui, les premiers historiens européens de l'histoire bamum se sont trompés sur le peuple peul. La mention de contact entre les Bamums et les Peuls ne remonteraient qu'à partir de 1896, soit au moment où Njoya fait appel à eux. De fait, cette approche entre en contradiction avec la tradition qui précise que le royaume bamum connaît plusieurs incursions peules dans son histoire comme nous l'avons constaté précédemment. Salifou Mbemap Nji-Ghonzen nous donne une explication simple : l'erreur viendrait d'un problème de traduction. En bamum, il ne faut pas confondre les *Pa'arë*, le peuple des cavaliers noirs du Nord, avec les *Paa'rë*, le peuple des cavaliers blancs du Nord, le premier faisant référence au royaume de Bali, le second aux Peuls. De fait, ce seraient les cavaliers

³⁶¹ Enseignant de l'écriture et de la langue bamum, attaché politique à l'ambassade du Cameroun à Brazzaville, directeur de publication du magazine Pétrole Afrique.

³⁶² MBEMAP NJI-GHONZEN Salifou, *Le roi Njoya*, acte du colloque international « Roi Njoya » en 2013, Paris, L'Harmattan, 2014.

³⁶³ Eldridge Mohammadou s'intéresse notamment aux royaumes de Banyo et de Tibati, les plus proches géographiquement.

balis et non peuls qui auraient attaqué les Bamums au cours des siècles précédents. En partant de cette hypothèse, Njoya ne connaît aucune écriture et serait donc intrigué par l'écriture arabe des Peuls car il pensait être le seul à avoir pensé un langage écrit. Quelle foi prêter à cette hypothèse ? S'il est vrai que cette dernière permet d'ajouter une nouvelle dimension au personnage de Njoya qui aurait donc inventé une écriture sans aucun apport extérieur, plusieurs éléments entrent en contradictions : tout d'abord, s'il est vrai qu'aucun document n'atteste de contact entre Peuls et Bamums avant 1896, il faut rappeler qu'il existe peu de documents et manuscrits datant du XIX^{ème} siècle dans cette région et que donc, ce n'est pas une preuve en soi. De plus, la tradition orale bamum et le manuscrit de Njoya précisent bien *Paa'rë* pour désigner les envahisseurs. L'étymologie étant proche, une probable déformation peut avoir lieu et un doute légitime est permis concernant ce point. Il semble néanmoins presque impossible que Njoya n'ait jamais connu l'écriture arabe : le pasteur Göhring et Njoya entretiennent une amitié avérée ainsi qu'un respect mutuel. Les propos rapportés par le premier concernant le roi et sa jeunesse sont une confession de Njoya lui-même : comme nous l'avons évoqué plus haut il est considéré comme acquis que des marchands arabes ont sillonné le royaume avant 1896, apportant avec eux l'écriture. De plus, il faut souligner que parmi les plus proches serviteurs du roi se trouvent Mama et Adjii, de confession musulmane et qui possèdent le Coran. Cet état de fait étant démontré, nous choisirons donc ici de faire débiter les origines de l'écriture bamum aux lendemains de la guerre civile, soit vers 1895-1896. De fait, comment l'idée même d'inventer cette écriture vient-elle à Njoya ? Prenons son explication dans son ouvrage :

Autrefois, les Bamum ne savaient pas écrire ; l'écriture dont ils se servent maintenant a été imaginée par Njoya : une nuit, il eut un songe, un homme se présenta à lui et lui dit : « Roi, prends une planchette et dessine une main d'homme, lave ce que tu auras dessiné et bois ». Le Roi prit la planchette, dessina une main d'homme, comme cela lui avait été indiqué. Ensuite il passa la planchette à cet homme qui y écrivit et la rendit au Roi. Il y

avait là, assis, beaucoup de gens, c'étaient tous des élèves ayant en main des planchettes sur lesquelles ils écrivaient et qu'ils donnaient ensuite à leurs frères.

Le lendemain le Roi prit une planchette et y dessina une main d'homme, il lava la planchette et but l'eau qui avait servi au lavage, comme cela lui avait été indiqué dans le songe. Le Roi appela beaucoup de gens et leur dit : « Si vous dessinez beaucoup de choses différentes et que vous les nommiez, je ferai un livre³⁶⁴ qui parlera sans qu'on l'entende. — À quoi bon ! Répondirent les gens, quoiqu'on fasse, on ne réussira pas. — Si vous réfléchissez bien, cela réussira, reprit le Roi. Si non ! Cela ne peut pas réussir. — Allez et réfléchissez bien ! »

Quelques temps après, le Roi appela ses gens : « Eh bien ! leur dit-il, qu'avez-vous pensé au sujet de ce livre ? — Quoi qu'on fasse, on ne réussira pas. — Bien, j'accepte ce que vous dites, je veux pourtant essayez moi-même, et si je n'arrive pas, je laisserai.³⁶⁵

L'idée est donc de parler sans se faire entendre, de passer d'une tradition orale à une tradition écrite. Mais peut-on prêter foi à ce rêve ? Intéressons-nous ici au philosophe allemand Ernst Cassirer et son œuvre *La Philosophie des formes symboliques*³⁶⁶. Le philosophe part du principe que la culture humaine repose sur l'utilisation de symboles, et que ces symboles jouent un rôle fondamental dans la manière dont nous nous comprenons et organisons le monde. Cassirer propose dès lors l'utilisation du terme *homo symbolicus*³⁶⁷ : l'homme construit son rapport à la réalité à travers des systèmes symboliques : le langage, le mythe, l'art, la religion et même la science. Chaque forme symbolique propose une manière différente de structurer la réalité. Ici, dans le cas des rêves, il faut comprendre qu'ils ne sont pas simplement

³⁶⁴ Le terme peut paraître étonnant ici car désignant quelque chose de peu, voir pas connu dans les années 1890, mais il est bon de rappeler que l'ouvrage de Njoya a été écrit après 1910 et que donc, le peuple bamum connaît bien les livres à ce moment.

³⁶⁵ NJOYA Ibrahim, *op.cit.*, p.41-42

³⁶⁶ CASSIRER Ernst, *La philosophie des formes symboliques : tome 2, La Pensée mythique*, Paris, Minuit, 1972.

³⁶⁷ Dans *l'Essai sur l'homme*, Cassirer présente l'homme comme non pas un animal rationnel, mais comme un animal symbolique.

des récits ou des illusions, mais des cadres symboliques qui organisent la compréhension collective d'un groupe : « le langage peut accomplir son activité essentiellement logique : la transformation des impressions en représentations »³⁶⁸. Le rêve raconté, d'autant plus divin, peut donc être interprété comme une manifestation de ces structures symboliques. Par ce prisme, comprenons que les mythes et récits symboliques tels que les rêves divins pour reprendre le cas de Njoya sont des moyens par lesquels les sociétés expriment et transmettent leurs croyances fondamentales, leurs valeurs et, surtout, leur vision du monde. Ces récits de rêve ont la capacité de rendre visibles des idées abstraites, comme le pouvoir ou la légitimité divine, sous une forme accessible et concrète. Nous pouvons ici citer le cas d'Alexandre le Grand, qui, selon les récits historiques³⁶⁹, affirme avoir vu en rêve le dieu égyptien Ammon le désignant comme son fils, et donc comme l'héritier légitime du pouvoir divin. Ce rêve n'est pas simplement une anecdote personnelle, mais fait partie d'un processus de légitimation où les symboles religieux (le rêve et la figure d'Ammon) sont utilisés pour structurer la perception collective du règne d'Alexandre. Ici, le rêve devient ainsi un outil symbolique pour façonner la réalité politique, à la fois en justifiant les conquêtes d'Alexandre et en renforçant son aura sacrée. Ce rêve d'Alexandre n'est pas un fait isolé, car comme le précise l'historien Christophe Burgeon : « Les récits de songes sont pléthoriques dans la littérature ancienne ; rêves et visions étaient de puissants facteurs d'exhortation au combat dans le monde romain. »³⁷⁰ Par ce prisme, les rêves peuvent être vus comme des manifestations des structures symboliques de la culture d'une société : reprenons le cas de l'Antiquité avec le règne de Constantin. L'exemple de ce rêve avant la bataille du Pont Milvius en 312³⁷¹ est emblématique de

³⁶⁸ CASSIRER Ernst, *La philosophie des formes symboliques : tome 1, Le Langage*, Paris, Minuit, 1972, p.152.

³⁶⁹ Nous pouvons entre autre citer ici l'article de MASPERO Gaston, « Comment Alexandre devint dieu en Egypte », *Annales de l'école pratique des hautes études*, 1896, p.5-30.

³⁷⁰ BURGEON Christophe, *La vision et le songe de Constantin ayant précédé la bataille du point Milvius de Césarée et de Lactance*, Louvain-la-Neuve, Folia Electronica Classica, t.37, 2019, p.8. Disponible en ligne, consulté le 12/03/2024 sur https://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/37/Songe_Constantin.pdf.

³⁷¹ La bataille du Pont Milvius, qui se déroule le 28 octobre 312, est le résultat de tensions politiques croissantes au sein de l'Empire romain, alors divisé entre plusieurs prétendants au pouvoir. L'origine de cette bataille remonte à la Tétrarchie instaurée par Dioclétien en 293, un système de gouvernance à quatre dirigeants pour stabiliser l'empire. Cependant, à la mort de certains empereurs et l'ascension de Constantin et de Maxence, le système s'effondre, conduisant à des rivalités pour le contrôle total de l'Empire. Maxence, fils de l'ancien empereur Maximien, contrôle Rome et les provinces italiennes, tandis

l'importance accordée à ces rêves dans les sociétés où le religieux et le politique étaient intimement liés. Selon la tradition, la nuit précédant la bataille, Constantin aurait rêvé d'une croix lumineuse dans le ciel, accompagnée de l'inscription *In hoc signo vinces* (« Par ce signe, tu vaincras »). La bataille du Pont Milvius devient un moment décisif non seulement sur le plan militaire, mais aussi spirituel. Selon la tradition chrétienne, telle que rapportée par Eusèbe de Césarée³⁷² notamment, Constantin, avant la bataille, a une vision ou un rêve où il voit une croix lumineuse dans le ciel accompagnée de l'inscription *In hoc signo vinces* (« Par ce signe, tu vaincras ») :

*Vers le milieu du jour, alors que le soleil commençait à décliner, il dit qu'il vit de ses yeux, dans le ciel lui-même, au-dessus du soleil, un trophée en forme de croix fait de lumière, et un texte qui lui était attaché et qui disait : Par ce signe, tu vaincras. À ce spectacle, la crainte le saisit, lui et tout le corps d'armée qui faisait route avec lui, alors qu'il se rendait en quelque lieu, et qui fut témoin du miracle. Il disait qu'il se demandait en lui-même ce qu'était cette apparition. Alors qu'il y réfléchissait et s'interrogeait longuement, la nuit survint. Pendant son sommeil, le Christ de Dieu lui apparut avec le signe qu'il avait vu dans le ciel ; il lui ordonna de faire une copie du signe apparu dans le ciel et de se servir de celui-ci comme d'une protection contre les attaques des ennemis.*³⁷³

Interprétant cela comme un signe de la protection divine, il fait marquer les boucliers de ses soldats du symbole chrétien du labarum. Ce geste revêt une signification profonde : il incarne non seulement la foi croissante de Constantin dans le christianisme, mais aussi sa volonté d'utiliser cette nouvelle religion comme un outil de légitimation politique. Cette victoire permet à Constantin de s'imposer comme maître de l'Empire romain occidental et dépasse largement la simple victoire militaire puisqu'elle marque le début de la conversion de Constantin au

que Constantin règne sur les provinces occidentales, dont la Gaule et la Bretagne. La lutte entre les deux hommes atteint son point culminant lorsque Constantin marche sur Rome pour affronter Maxence, considéré comme un usurpateur.

³⁷² Evêque de Césarée vers 313-393, il n'est pas une source primaire de la bataille de Milvius puisqu'il rencontre l'empereur qu'en 325. Il consacre pour autant une œuvre entière à Constantin, à savoir *La vie de Constantin*.

³⁷³ CESAREE Eusèbe de, *Vie de Constantin*, Paris, Les éditions du Cerf, 2013, p.28-29.

christianisme, étape qui aboutit à l'Édit de Milan en 313, proclamant la tolérance religieuse dans l'Empire romain et mettant fin aux persécutions contre les chrétiens. Pour en revenir à une analyse du rêve en lui-même, dans le cas de Constantin, il peut être compris comme un puissant système de signes mobilisé pour légitimer et renforcer son autorité. Dans ce contexte, le rêve divin ne se réduit pas à une expérience individuelle ou mystique, mais devient un message codé un texte symbolique utilisé stratégiquement pour influencer à la fois les perceptions et les actions dans la sphère publique. Analyser l'importance et l'utilisation du rêve de Constantin sous l'angle sémiotique permet de déchiffrer comment les éléments du rêve (la croix, le signe verbal *In hoc signo vinces*) et leur interprétation sont exploités, notamment dans le cadre du récit que Njoya fait de la création de son écriture. De prime abord, le rêve lui-même constitue un signe complexe : il est à la fois porteur d'un sens subjectif, l'expérience onirique vécue par Constantin, et d'un sens objectif ou social, ce que ce rêve signifie pour les autres, notamment les soldats, le peuple et les élites de l'époque. Si nous repartons de Charles Sanders Peirce, rappelons qu'un signe est composé de trois éléments : le representamen (ici le rêve et la croix), l'objet (ici le pouvoir divin ou la protection divine) et l'interprétant. Dans ce cas, le rêve est immédiatement interprété par Constantin et son entourage comme un message de Dieu, créant un lien entre le signe visible, à savoir la croix lumineuse, et l'idée d'une légitimation divine de son règne. Le symbole central du rêve est la croix, qui en termes est un signe iconique et symbolique à plusieurs niveaux. En tant qu'icône, la croix représente visuellement le Christ et la religion chrétienne. Cependant, en tant que symbole, la croix est bien plus qu'une simple représentation : elle véhicule un réseau de significations profondes associées au salut, à la souffrance, à la victoire spirituelle et à la protection divine. En marquant la croix sur les boucliers de ses soldats, Constantin transforme cet élément religieux en un symbole militaire, ce qui en fait un signifiant polysémique : il représente simultanément la religion chrétienne et la victoire militaire assurée par la volonté de Dieu. Ce qui arrive dans ce cas où tout donne son opposant vainqueur. Pour aller plus loin, le texte *latin In hoc signo vinces*, qui accompagne la croix dans le rêve, renforce encore cette association sémiotique. Les mots dans ce cas agissent comme des signes linguistiques, combinant le signifiant et le

signifié, l'idée de victoire divine ici. En gravant ces mots sur les armes de son armée, Constantin donne à ce rêve une dimension performative : le message devient une prophétie auto-réalisatrice, dans laquelle l'acte de marquer la croix sur les boucliers actualise le signe de la victoire divine. Pour poursuivre, en repartant du mythe selon Barthes comme nous l'avons précédemment évoqué le rêve de Constantin peut être interprété comme un mythe de légitimation du pouvoir impérial. En le présentant comme une vision divine, Constantin transforme un simple rêve en un mythe politique et religieux qui justifie son pouvoir en le reliant à une force transcendante. Cette stratégie transforme une expérience personnelle en un mythe collectif, renforçant ainsi son pouvoir aux yeux de la population. Le mythe créé par ce rêve repose sur l'idée que Dieu lui-même soutient Constantin et son règne, naturalisant ainsi sa victoire militaire et son statut impérial. La victoire de Constantin n'est plus uniquement le résultat de sa stratégie militaire, mais est inscrite dans un ordre supérieur, celui de la volonté divine. Le rêve opère ainsi comme un mythe fondateur pour la nouvelle relation entre le christianisme et l'Empire romain, où la croix devient le signe hégémonique du pouvoir impérial. Et par conséquent, entraîne l'acceptation du changement radical que représente le Christianisme au sein de l'empire romain.

Cet élément nous explique comment un évènement onirique comme le rêve divin s'inscrit dans un système de signes complexes, où le rêve devient à la fois une source de sens individuel et un puissant outil politique. Par l'usage des symboles chrétiens, notamment la croix, et leur circulation dans la sphère publique, Constantin transforme son rêve en un acte performatif et un mythe de légitimation pour lui dans l'unification de l'empire. Un acte qui est d'autant plus important car Constantin n'évoque pas directement son rêve : on ne le connaît qu'à travers des sources secondaires comme l'évêque Eusèbe. En ce sens, le rêve agit comme un signe polysémique, capable de rassembler à la fois la sphère religieuse et la sphère militaire dans un message de pouvoir légitimé par une force divine. Ce n'est pas seulement l'homme, mais l'intervention d'une divinité extérieure qui légitime cette autorité. Ce processus sémiotique révèle comment les rêves peuvent être utilisées pour structurer le pouvoir et renforcer la

cohésion autour d'un mythe commun, en ancrant l'autorité politique dans des signes religieux partagés. Processus que l'on retrouve dès lors dans le récit du rêve de Njoya : en effet, n'oublions pas qu'il est au lendemain d'une guerre civile qui laisse son pouvoir exposé. Il ne peut se mettre à dos son peuple et ses serviteurs. Le rêve devient dès lors un levier politique capable de motiver et renforcer l'allégeance de ceux qui le suivent. Dans notre cas, le roi fait face à des sujets qui ne coopèrent pas volontiers et ce n'est qu'aidé de ce rêve divin qu'il est entendu. Tel Constantin qui fait graver un signe chrétien sur le bouclier de ses soldats, Njoya, utilise le rêve afin de faire graver des planches de bois et créer sa propre écriture avec le même objectif : solidifier son autorité en des temps incertains.

Pour aller plus loin et notamment pour s'intéresser au rêve divinatoire en Afrique, partons de Jean-Pierre Chrétien, historien spécialiste de l'Afrique des Grands Lacs avec notamment son ouvrage *L'Afrique des grands Lacs : Deux milles ans d'histoire*³⁷⁴. Bien qu'il ne consacre pas de section spécifique aux rêves divinatoires, il explore dans son deuxième chapitre « Emergence de la royauté : pouvoir et religion »³⁷⁵ comment ceux-ci jouent un rôle clé dans la prise de décisions importantes, en particulier dans les dynamiques politiques et religieuses des royaumes de l'Afrique de l'Est et des Grands Lacs. En effet, pour résumer Chrétien, dans l'Afrique des Grands Lacs, les rois et les chefs s'appuient sur des croyances religieuses et spirituelles profondément ancrées pour asseoir leur pouvoir et leur légitimité. Les rêves prophétiques sont une composante majeure de ce système de croyances. Selon Chrétien, les rois et chefs se présentent souvent comme des intermédiaires entre le monde spirituel et le monde terrestre, et les rêves renforcent cette position. Ils sont perçus comme des canaux à travers lesquels les ancêtres, les divinités ou les forces invisibles transmettent des directives ou des conseils. Et au final, ces rêves divinatoires sont souvent liés à des moments de transition ou de crise, quand un chef ou un roi doit prendre des décisions cruciales pour son royaume. Lorsqu'un roi ou un chef reçoit un rêve prophétique, celui-ci peut servir de

³⁷⁴ CHRETIEN Jean-Pierre, *L'Afrique des Grands Lacs : Deux milles ans d'histoire*, Paris, Flammarion, 2011.

³⁷⁵ *Ibid*, p.109.

justification pour mener des réformes religieuses, réorganiser le royaume ou même conduire une guerre³⁷⁶. Cela confère au dirigeant une autorité presque incontestable puisque ces décisions sont perçues comme directement inspirées par des forces divines ou surnaturelles comme dans le cas de Constantin. Pour en finir avec Chrétien, en reliant les décisions des rois aux ancêtres ou aux divinités, ces rêves permettent de créer un ordre cosmologique où le pouvoir temporel est directement lié au pouvoir spirituel, assurant ainsi la pérennité des structures politiques traditionnelles. Cette continuité entre le spirituel et le politique fait des rêves divinatoires un pilier fondamental de la culture et de la gouvernance dans l'Afrique des Grands Lacs, et plus largement dans d'autres régions du continent africain comme les Bamums. Et tout comme en maîtrisant l'écriture, on devient maître de l'espace et du temps, le rêve permet à Njoya de faire accepter une décision dans une période trouble. Car, pour en revenir au souverain bamum, ce dernier arrive à ses fins : après le récit de son rêve, naît ainsi une invention, celle de l'écriture bamum³⁷⁷.

II.3.2. Des prémices à la fin de l'écriture

A la suite de son rêve, Njoya impose à sa cour de revenir avec un nombre de dessins sur des tablettes correspondant à des termes préalablement donnés. Njoya et ses érudits se réunissent ensuite et trient les dessins obtenus comme le rapportent Jeffreys et Dugast :

Quelque temps après, le roi appela ses gens. « Eh bien, leur dit-il, qu'avez-vous pensé au sujet de ce livre ? — Quoi qu'on fasse, on ne réussira pas. — Bien, j'accepte ce que vous dites ; je veux pourtant essayer moi-même et si je n'arrive pas, je laisserai. Allez

³⁷⁶ Pour faire le parallèle avec Njoya, nous pouvons citer ici le roi Kigeli IV Rwabugiri, dernier roi du Rwanda à régner sans être inquiété par les Européens entre 1840/1853 et 1895. Un règne dont nous avons des preuves, que ce soit par Chrétien, Gakuba (Laurent Gakuba, *Histoire du Rwanda. XIXe siècle : Règne sanglant du roi Kigeli IV Rwabugiri (1853-1895)*, Éditions du Panthéon, Paris 2015) ou encore Vansina (VANSINA Jan, *L'évolution du royaume Rwanda des origines à 1900*, Bruxelles, Académie royale des Sciences d'Outre-Mer, 1962.). Ses décisions et ses actions politiques étaient souvent justifiées par des révélations prophétiques qu'il recevait dans des rêves, et les abiru (gardiens des rituels royaux et des traditions ancestrales) jouaient un rôle crucial dans l'interprétation de ces rêves pour guider les actions du roi. Les rêves contribuent ainsi à asseoir l'autorité de Rwabugiri et à consolider son règne dans une période marquée par les tensions internes et la montée des pressions coloniales. Pour reprendre Vansina, comme dans le cas de Njoya, on constate que par l'utilisation des rêves, « le surnaturel influence l'histoire » (Vansina, op.cit, p.39).

³⁷⁷ Également nommée écriture Shūmom dans certains ouvrages.

dessiner des choses différentes et vous m'apporterez ce que vous aurez fait ». Ils allèrent et firent ce qui leur était commandé, puis vinrent présenter leur travail au roi. Le roi lui-même avait fait des essais de son côté. Il appela Marna et Adjia pour qu'ils vinssent l'aider à comparer le travail qui avait été fait de part et d'autre. Par cinq fois le roi essaya, mais en vain, d'obtenir un résultat ; ce fut la sixième tentative qui réussit. L'écriture était trouvée. Le roi appela beaucoup de gens et leur apprit les nouveaux caractères. Les gens apprirent bien, pour la plus grande satisfaction du roi Njoya.³⁷⁸

Le résultat de ces expériences donne le premier système graphique, nommé *lewa*. Ce terme permet deux interprétations : Pour Mama³⁷⁹, proche serviteur de Njoya, cela fait référence au terme qui désigne un homme au caractère insensé qui parle sans se préoccuper du poids de ses paroles : comme un livre qui exprime tout sans rien cacher. Deuxième interprétation : *lewa* vient du terme peul *lerewa* qui signifie livre. Et comme Njoya refuse que l'on pense qu'il prend un terme étranger, il l'aurait changé en *lewa*. Une hypothèse renforcée par le fait que plus tard, dans les années 1910, le terme se transforme en *lerewa*. Dans tous les cas, on constate la volonté de créer un alphabet-livre, même si on en est encore à un système graphique. Une volonté qui se retrouve dans la table que voici³⁸⁰ :

³⁷⁸ DUGAST Idelette et JEFFREYS Mervyn D.W., *L'écriture des Bamums : sa naissance, son évolution, sa valeur phonétique*, Paris, Editions L.C.L., 1950, p.4.

³⁷⁹ *Ibid*, p.5.

³⁸⁰ Précisons que nous nous appuyons sur le travail de Dugats et Jeffreys qui ont consacré une partie de leur ouvrage à recenser les signes.

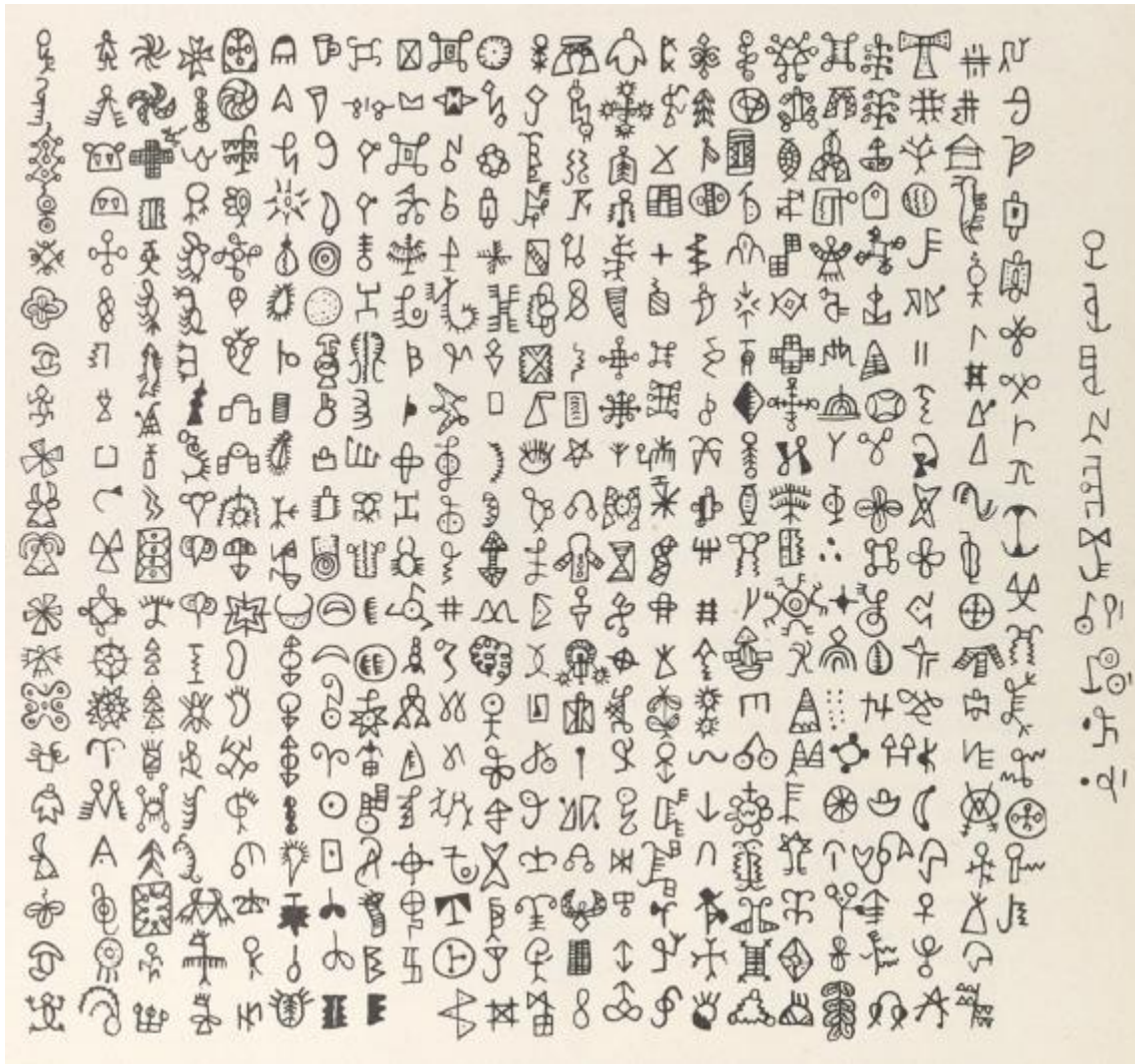


Figure 1 – Première table de signe de l'écriture bamum : le Lerewa³⁸¹

Comme nous pouvons le constater, ce premier système est avant tout construit autour de pictogrammes, en majeure partie, et d'idéogrammes. Des pictogrammes iconiques qui transcrivent littéralement ce qui est représenté : cela concerne avant tout des animaux, des objets... Des idéogrammes qui représentent une action ou une idée sur lesquels nous reviendrons plus tard. Un ensemble de signes qui donnent un total de 465. Néanmoins, il ne faut pas tenir ce nombre pour acquis : les tables de signes qui nous sont parvenues proviennent de copistes ou d'Européens comme le pasteur Göhring. Les copistes, devant

³⁸¹ DUGAST Idelette et JEFFREYS Mervyn D.W, *Op.cit*, p.6.

l'ampleur d'une telle table de signes, oublie des signes et font des fautes. Par exemple, ici, un signe est répété à la dernière ligne et deux lignes avant la fin :

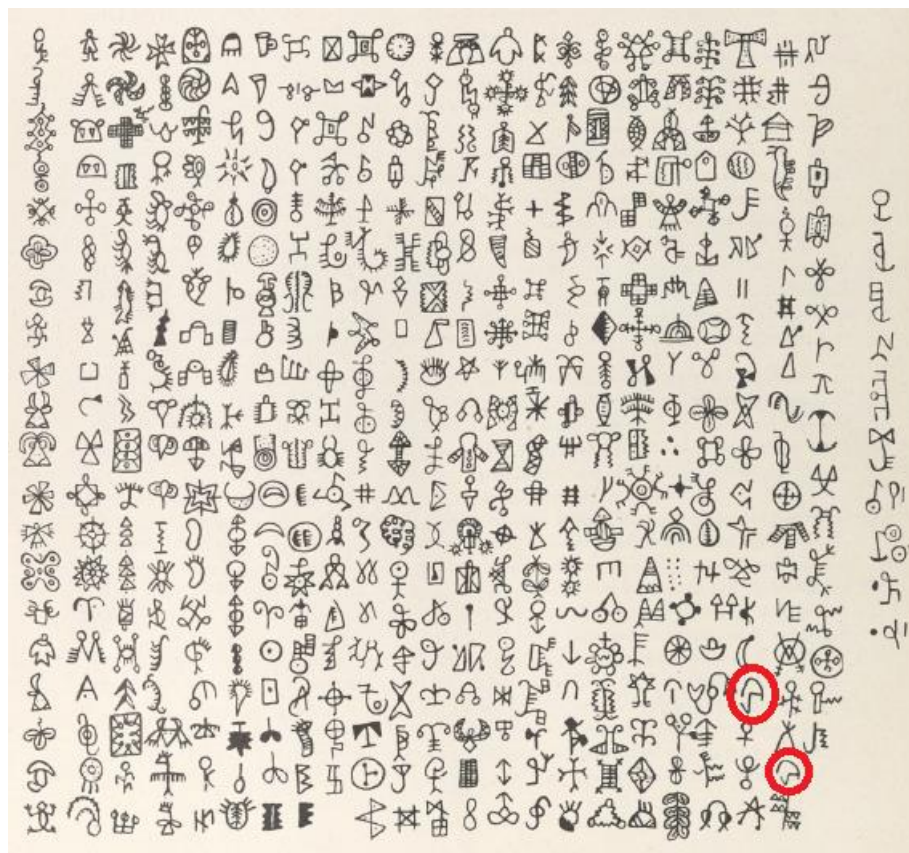


Figure 2 – Erreur de copie dans le lerewa

Cette erreur peut être due à une faute de recopiage, mais cela montre les lacunes dans les signes et leur transcription. Le lieutenant Malcolm, stationné en pays voisin, mentionne plus de six cents signes³⁸². Certains, comme le lieutenant Clapot, pensent que le nombre de signes dépasserait le millier. Néanmoins, rien ne permet de l'attester et il serait étonnant qu'il y en ait autant, même si Njoya n'a pas conservé certains dessins de sa cour.

Ce premier système graphique est difficile à manier : les signes sont avant tout utilisables seuls et il est compliqué de former des phrases. De fait, il est vraisemblablement utilisé pour de courts messages avec des mots séparés, sans phrases, sans syntaxe. En revanche, il est important de noter deux choses. Premièrement, le *lerewa* est organisé : en effet, on remarque

³⁸² DUGAST Idelette et JEFFREYS Mervyn D.W, *Op.cit*, p.9.

tout de suite que le système graphique est soigneusement établi, chaque colonne de pictogrammes correspondant à une thématique. Deuxième point, le sens d'écriture. Njoya ne donne qu'une seule consigne : ne pas écrire de la droite vers la gauche car c'est la façon de faire des royaumes du Nord qui écrivent en arabe³⁸³. Refusant qu'on pense qu'il copie, il demande qu'on écrive soit de la gauche vers la droite, de haut en bas ou de bas en haut. Certains écrits sur lesquels nous ne nous arrêterons pas tendent à expliquer que Njoya s'inspire de logos européens pour construire son système graphique, qu'il ne peut avoir cette idée d'écrire tout seul. Nous évacuerons sans les citer ces déclarations en nous appuyant sur le fait que si Njoya refuse l'apport arabe, pourquoi ne refuserait-il pas l'apport européen ? Point de vue confirmé par Maurice Tadadjeu :

*Il n'y a pas d'intérêt particulier à se pencher sur la forme de chaque caractère pour voir s'il n'avait pas été emprunté ou influencé par tel ou tel autre alphabet connu, toutes les études que nous avons pu consulter sur l'écriture bamum sont unanimes sur la réticence du roi Njoya à s'inspirer d'autres systèmes d'écriture, même quand il en avait la possibilité. D'ailleurs, l'évolution de ce système interdit toute tentative d'y voir un quelconque copiage d'un autre système comme il est de coutume dans toutes les œuvres scientifiques.*³⁸⁴

Notons que Njoya refuse à se laisser tenter par l'imitation, même s'il n'obtient pour le moment qu'un système de dessin. Il met tout en œuvre pour l'améliorer en créant aussitôt un comité pour l'écriture bamum, l'Ordre des Lettrés du Roi³⁸⁵ qui réunit les plus proches serviteurs de Njoya, dont Mama. Découle alors un réel travail linguistique pour épurer le *lewa* avec deux années de travail, entre 1899 et 1901, pour parvenir à un deuxième système graphique : le *mbima* qui signifie « mélange » :

³⁸³ DUGAST Idelette et JEFFREYS Mervyn D.W, *Op.cit.*, p.7.

³⁸⁴ MBEMAP NJI-GHONZEN Salifou, « Le roi Njoya », *Actes du colloque international « Roi Njoya »* en 2013, Paris, L'Harmattan, 2014, p.70

³⁸⁵ Traduction du bamum *Nda-nshût Pa Nda Lerewa Nfon*

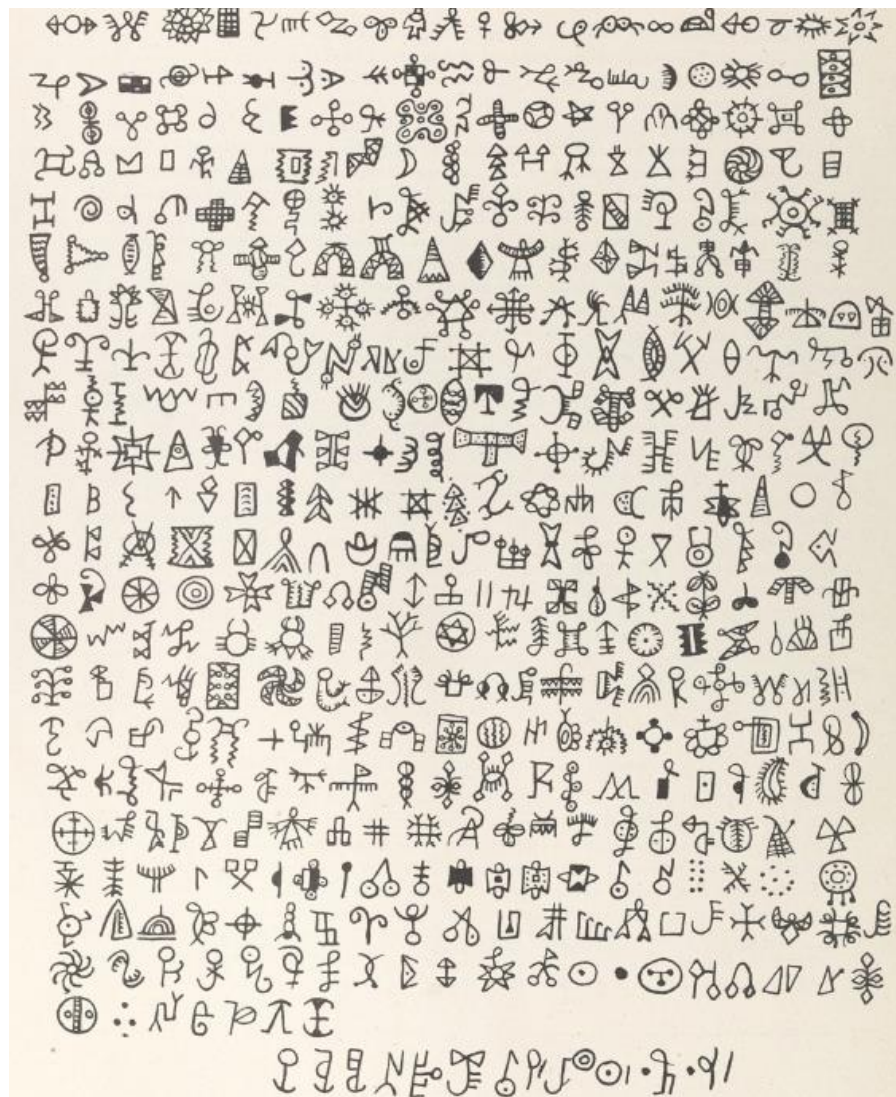


Figure 3 – La deuxième table de signe : le Mbima³⁸⁶

Première observation, le nom de ce deuxième système graphique : cela signifie clairement qu'il n'y a plus d'organisation. On constate également qu'il est cette fois écrit de gauche à droite. Il y a 437 signes : 72 signes ont été supprimés, un signe est répété, mais 45 sont apparus. On voit une baisse des pictogrammes : parmi les suppressions de signes, il y a avant tout les termes désignant les titres, les animaux, l'anatomie, certains objets... D'autres changent de significations. Mais l'écriture reste compliquée et il n'y a aucun texte datant de cette période qui s'explique par la complexité de faire de phrase. Un manque de possibilité

³⁸⁶ DUGAST Idelette et JEFFREYS Mervyn D.W, *Op.cit*, p.10.

littéraire qui explique que Njoya continue à perfectionner son écriture afin d'obtenir un réel alphabet. Souhaitant une écriture adaptée à une utilisation courante, Njoya continue ses transformations : il faut ici noter le rôle important de la syllabe. En quelques mois, Njoya se rend compte de son importance et amorce plusieurs changements : il supprime de plus en plus de pictogrammes et remplace le sens de plusieurs afin de construire un alphabet que l'on peut utiliser facilement. Lorsque les Européens arrivent en 1902, c'est donc le troisième système graphique qu'ils rencontrent : le *nyi nyi nfa mfw*. Un nom qui correspond aux quatre premiers signes et qui signifie mot à mot « Dieu a fait grâce ».

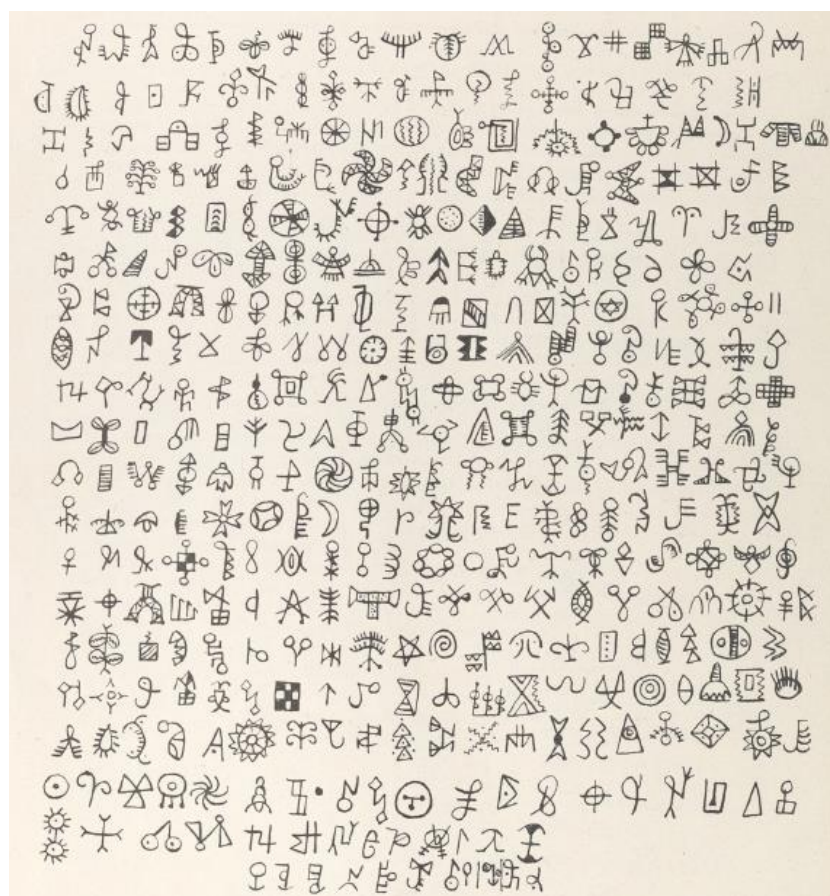


Figure 4 – La troisième table de signe : le *nyi nyi nfa mfw*³⁸⁷

Ce nouveau système est encore diminué de 52 signes. Il faut également noter deux répétitions sur lesquelles nous ne nous arrêterons car nous n'analyserons pas en profondeur ce système

³⁸⁷ DUGAST Idelette et JEFFREYS Mervyn D.W, *Op.cit*, p.14

qui est une transition. Nous obtenons 381 signes, plus lisibles. On note, outre la baisse de signes, plusieurs éléments :

- La simplification de la calligraphie des caractères trop compliqués à dessiner.
- La diminution du nombre de pictogrammes au profit des idéogrammes et des formes syllabiques.
- Un sens de lecture officiellement unique : de gauche à droite.

Lorsque le pasteur Göhring arrive à Foumban, c'est donc ce système qu'il apprend auprès de Njoya. Contrairement à ses prédécesseurs, le *nyi nyi nfa mfw* est utilisé avec notamment nombre de correspondances et documents officiels (notamment les transactions de propriétés). On commence donc la transition du système graphique vers un alphabet avec la présence de phrases, mais avec une syntaxe presque inexistante. Njoya, en tant que créateur, apprend ces systèmes au palais, avec les érudits qui l'entourent afin qu'eux-mêmes l'enseignent. De fait, à partir de 1903, Njoya fonde ses premières écoles en dehors du palais avec pour enseignants, ses premiers élèves. On note ici l'apport du pasteur qui apporte avec lui papiers, encre et plume pour permettre un apprentissage plus facile. Ce dernier y voit tout de suite un côté positif : si le roi Njoya s'est fait sultan après l'aide des Peuls en adoptant l'Islam, le pasteur prêche le christianisme et on peut donc voir dans les écoles un apprentissage de l'écriture via la copie de la Bible. Concernant le côté matériel, l'encre fournit par le prêcheur ne suffit pas et permet de nous montrer la polyvalence du roi : Njoya fabrique sa propre encre à base de maïs caramélisé³⁸⁸ dès 1904 qu'il distribue rapidement pour faciliter et généraliser le fait d'écrire. Prenons un exemple de lettre écrite par Njoya, retranscrite par Dugast et Jeffreys³⁸⁹ pour comprendre la mécanique de l'utilisation des signes par le monarque :

³⁸⁸ Ceci explique notamment pourquoi les documents en bamum datant de cette période ont, pour la plupart, une encre délavée.

³⁸⁹ DUGAST Idelette et JEFFREYS Mervyn D.W, *Op.cit*, p.19

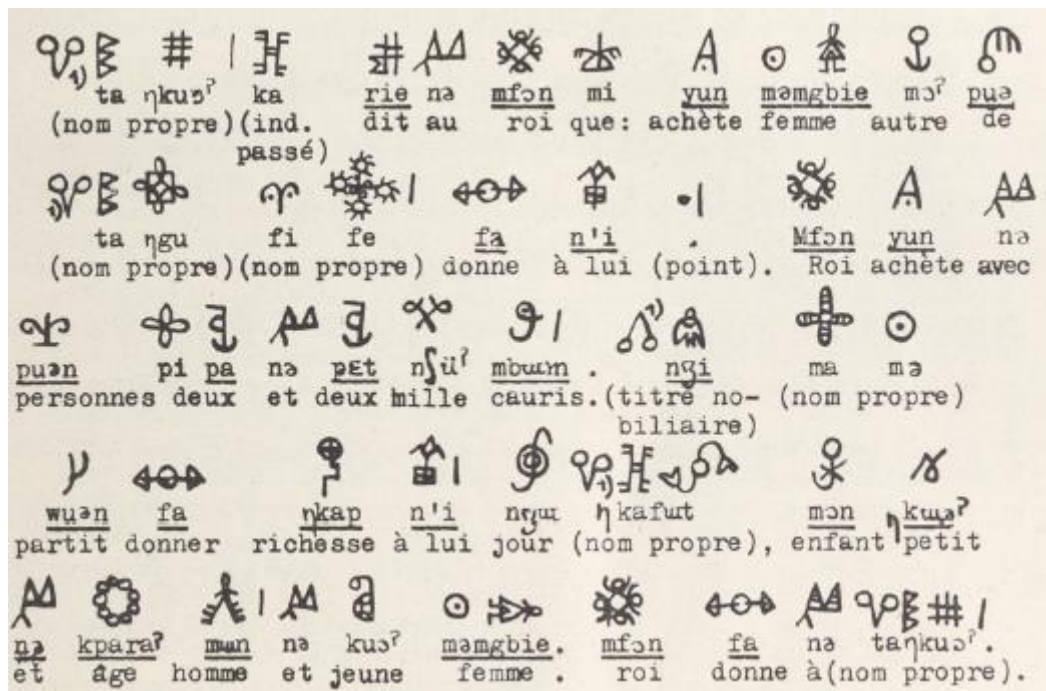


Figure 5 – Lettre rapportée par Dugast et Jeffreys

Ce qui nous donne, traduit : « Taankuo dit au roi : « Achète-moi la femme que possède Taangu Fifen ». Le roi acheta cette femme en donnant deux personnes, vingt mille cauris. Nji Marna alla lui donner le montant de la dot au jour de nkafwt (sixième jour de la semaine), un enfant, un adulte et une jeune fille. Le roi donna tout cela à Taanku? »

Concrètement, cette phrase nous enseigne plusieurs éléments :

- Certains signes sont utilisés pour leur traduction phonétique comme pour les noms propres.
- Des signes qui ne font plus partis de cette table de signe comme *mfon*, , le roi, ou *mangbie*, , la femme.
- Même si on écrit de gauche à droite, un semblant de syntaxe commence à être mis en place et on voit que la position du signe importe. Par exemple, arrêtons-nous sur le *nzemli*, , qui n'a aucun signifié linguistique. Comme nous le constaterons, il s'agit d'un signe diacritique qui permet de différencier les homonymes, et est utilisé devant

les noms propres ou les titres de noblesses. Nous constatons justement, à travers la lettre, que le signe est placé devant les titres nobiliaires, mais est inversé devant les noms propres. Dans les noms propres, nous constatons donc que ce *nemzli* introduit les signes comme phonétiques et non comme représentatif du signifié usuel.

Dans l'état, ces remarques prouvent que Njoya et ses serviteurs mélangeaient dans la pratique les différentes tables de signes. Que même si les tables évoluent, comme cette évolution se déroule dans un laps de temps court, certains signes subsistent malgré les différents changements opérés. Nous ne reviendrons pas dessus, mais le même processus se produit jusqu'à la table finale.

Nous assistons donc à une simplification qui ne satisfait toujours pas le souverain qui ne cesse d'améliorer son écriture, aidé sans nul doute par son ami Göhring. Si l'intérêt de ce dernier est réel, en témoignent les systèmes graphiques qu'il transmet à la mission de Bâle et le fait qu'il pratique lui-même l'écriture, rien ne permet de dire qu'il aide Njoya, puisqu'il ne s'en vante pas dans sa correspondance. Surtout, il ne faut pas croire que la notion de syllabe soit amenée par le pasteur puisque le souverain commence à simplifier son système bien avant l'arrivée des Européens. Dugast et Jeffreys eux-mêmes précisent que compte tenu du nombre de textes que nous possédons datant d'avant l'arrivée de la mission du pasteur, il est faux de penser que le roi n'est motivé à simplifier que par l'arrivée des Allemands³⁹⁰. En revanche, il serait faux de remettre en cause la relation entre les deux hommes : se voyant et échangeant régulièrement, il paraîtrait étrange qu'il n'y ait pas de discussion autour de l'écriture bamum. De plus, le cercle d'érudit de Njoya découvre l'écriture latine avec l'allemand et la simplification des signes des prochains systèmes prouvent qu'il y a un certain attrait pour la simplicité des caractères latins. En 1907 ou 1908 arrive alors un quatrième système qui se rapproche de plus en plus d'un alphabet, le *rii nyi mfw* que voici :

³⁹⁰ DUGAST Idelette et JEFFREYS Mervyn D.W, *Op.cit*, p.21.

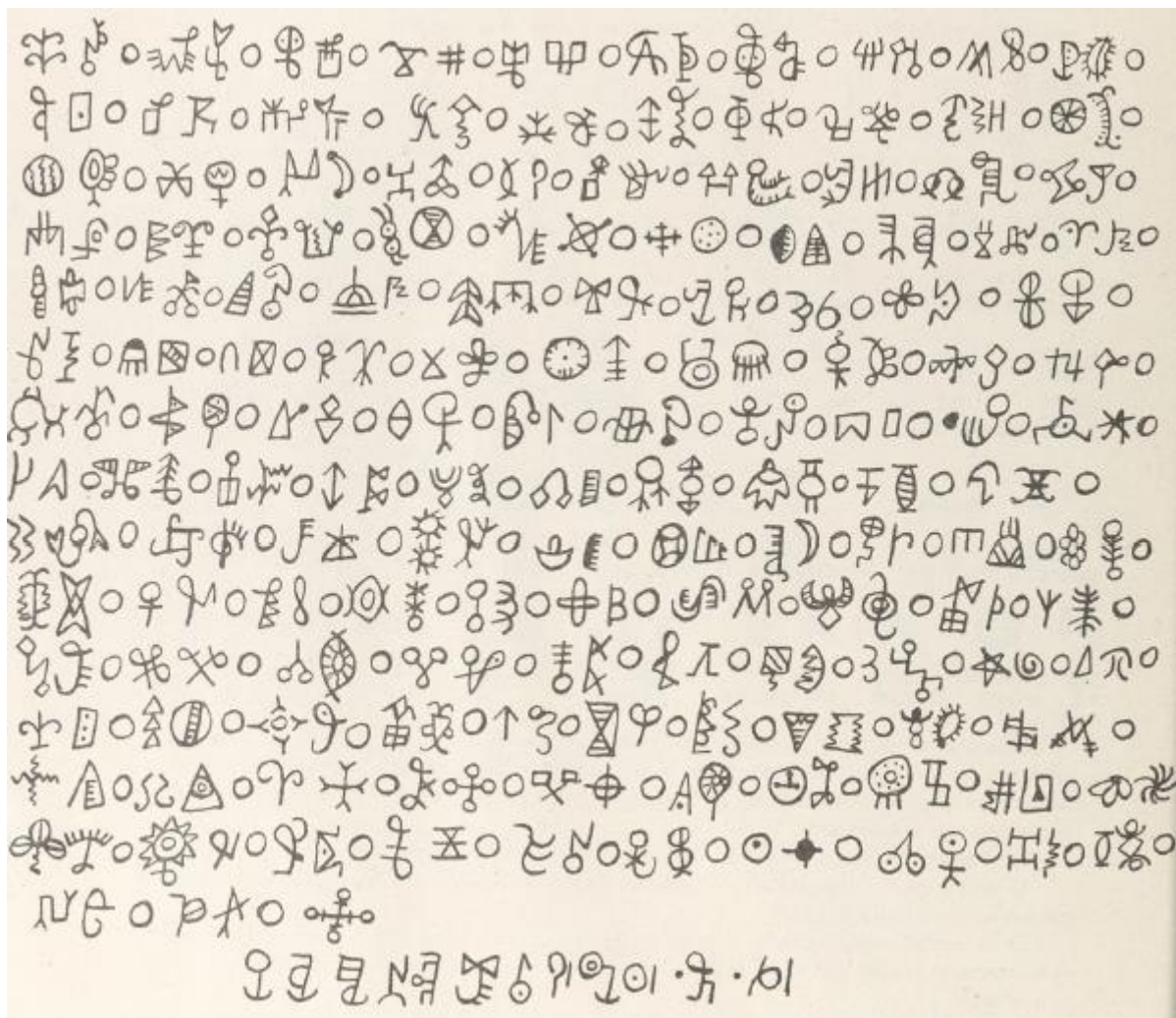


Figure 6 – La quatrième table de signe : *rii nyi mfw*³⁹¹

Nous remarquons aussitôt la présence d'un signe qui se répète tous les deux signes : le *kum*, qui signifie « arrête » : lors de l'apprentissage de ce système, on récite les signes par groupes. Par exemple, si on reprend les quatre premiers signes qui donnent le nom du système : « *Rii nyi kum, nfa mfw kum* ». On compte désormais 295 signes. Mais cette table marque un tournant pour Njoya car c'est dès ce moment qu'il commence à écrire l'histoire de son royaume. Mais l'œuvre de Njoya n'est pas la seule nouveauté : avec une écriture facilitée, le roi peut développer une administration efficace autour d'une bureaucratie nouvelle. Il met en place des registres de mariage, de naissance et de décès. L'écriture trouve une place dans la société et, même si elle est encore en pleine mutation, une littérature se met lentement en

³⁹¹ DUGAST Idelette et JEFFREYS Mervyn D.W, *Op.cit*, p.20

place. Et, alors que son écriture commence à être amplement diffusée, Njoya ne s'arrête pas à la dernière transformation, fort de son avancée, et une table de signe simplifiée apparaît dès l'année suivante, en 1908-1909, le *rii nyi mfw men* :

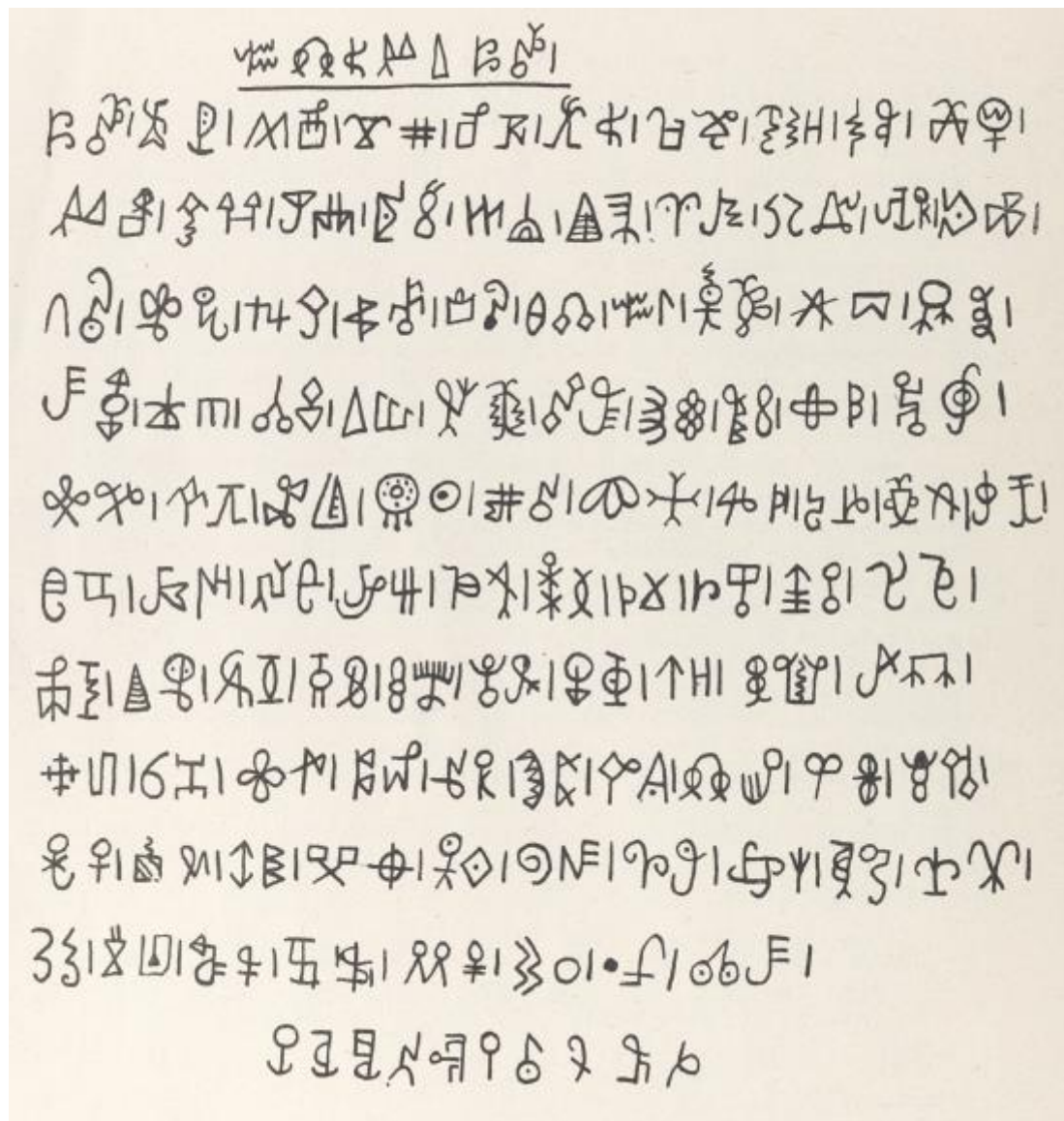


Figure 7 – La cinquième table de signe : *rii nyi mfw men*³⁹²

Il comporte 205 signes, un étant répété. Comme le précédent, les signes sont une nouvelle fois regroupés par deux, mais une barre verticale remplace le kum. Fait important : il s'agit de la disparition totale de pictogrammes en faveur d'idéogrammes, témoin que Njoya souhaite une écriture à l'image de l'alphabet latin : transnationale, qui traverse les frontières. En effet,

³⁹² DUGAST Idelette et JEFFREYS Mervyn D.W, *Op.cit*, p.22.

en arrêtant le pictogramme, il enlève le caractère uniquement bamum au signe, puisque se référant à une culture particulière.

Avec les dates rapprochées, on remarque une utilisation simultanée des troisième, quatrième et cinquième systèmes. Beaucoup ne prennent pas la peine d'apprendre le nouveau : comme tous doivent savoir les anciens systèmes, les utilisateurs du cinquième comprennent de toute façon le troisième et le quatrième.

Si cet alphabet marque une volonté d'arrêter le pictogramme, cette transformation est le premier échec de Njoya, de l'avis même de Dugast et Jeffreys :

*Puis, non encore absolument libéré de la notion de tonalité du mot, il a cru bien faire en conservant ou même en introduisant des signes représentant le même son phonétique, mais ayant une tonalité différente. Il y a dans cet alphabet d'une part peu de mots, d'autre part des mots dont, bientôt après, NJOYA comprendra qu'ils font double emploi. Ainsi, depuis le premier alphabet existent beaucoup de mots représentés par des signes différents, mais que nous transcrivons à l'aide de phonèmes semblables.*³⁹³

Pour résumer, Njoya réduit le nombre de signes, mais reste bloqué par la tonalité comme nous le constaterons plus tard. Ainsi, existe-t-il plusieurs homonymes selon la tonalité que l'on emploie. Par exemple, *pa* peut désigner « le radeau » ou « les gens de... ». *Nyi* désigne à la fois « entre » et « le couperet » avec la même tonalité ou « marche ». Des homonymes qui deviennent gênants à mesure que les signes se réduisent. À la suite de cet échec, Njoya décide de s'émanciper partiellement de la question de la tonalité. Bien qu'importante dans le langage africain, le souverain préfère ne pas s'en préoccuper : il donne de l'importance aux syllabes et aux phonèmes. Dès 1910 apparaît donc l'alphabet syllabo-phonétique final connu sous le nom de *A ka u ku* :

³⁹³ DUGAST Idelette et JEFFREYS Mervyn D.W, Op.cit, p.23.

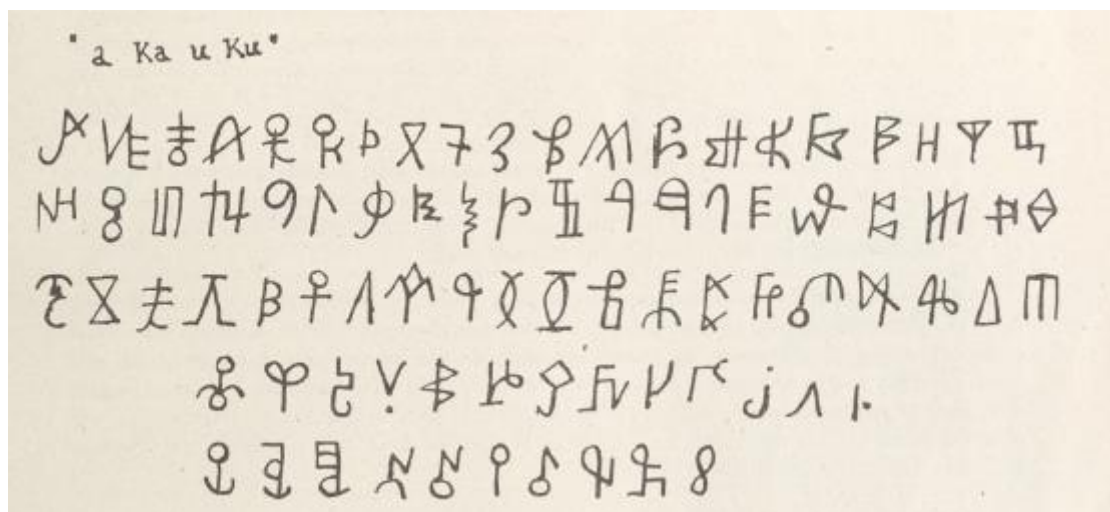


Figure 8 – Alphabet syllabo-phonétique : le a ka u ku³⁹⁴

Njoya réduit drastiquement le nombre de signes : il en reste 80, chiffres compris. Néanmoins, grâce à deux accents, il peut atteindre cent soixante sons phonétiques différents. La question du ton est donc réglée avec les accents : un monosyllabe n'est plus un mot avec une tonalité propre³⁹⁵, mais une syllabe sans tonalité comme nous l'expliquerons plus en détail par la suite. Pour les différents homonymes créés par Njoya, on choisit un sens premier qui se décline avec l'accent qui précise s'il faut un coup de glotte, donc un ton différent. Enfin, il faut noter que les signes compliqués à tracer disparaissent. Tout est fait pour être appris rapidement et facilement. Dans la suppression des signes, Njoya remplace donc le sens de certains simples à dessiner pour éviter les compliqués. Avec quatre-vingts signes, l'alphabet devient facile d'utilisation, surtout qu'en considérant les signes monosyllabiques comme de simples phonèmes, la combinaison de signes devient presque infinie.

L'écriture devient alors fluide. De là, les scribes créent un dérivé de *l'a ka u ku*, le *lerewa niet*. Il s'agit du même alphabet, mais tracé différemment, dans une volonté de créer une sensation d'élégance. Nous sommes maintenant dans un système phonétique. En l'espace de quinze ans, Njoya passe d'un système d'écriture fondée sur les pictogrammes et les idéogrammes à une écriture fondée sur le phonème, le morphème et la syllabe. Un système qui va pourtant,

³⁹⁴ DUGAST Idelette et JEFFREYS Mervyn D.W, Op.cit, p.25.

³⁹⁵ Les homonymes n'existent pas lorsqu'il y a présence de ton : puisque l'on ne prononce pas de la même manière, ce n'est plus le même mot.

de prime abord, à l'encontre des traditions orales africaines, mais qui, au final, se trouve très efficace. De là, Njoya modifie une dernière fois son alphabet, non pas en supprimant ou ajoutant des signes, mais en les simplifiant afin que l'écriture soit fluide et plus simple. Apparaît alors le *a ka u ku mfemfe*, qui signifie « nouveau » :

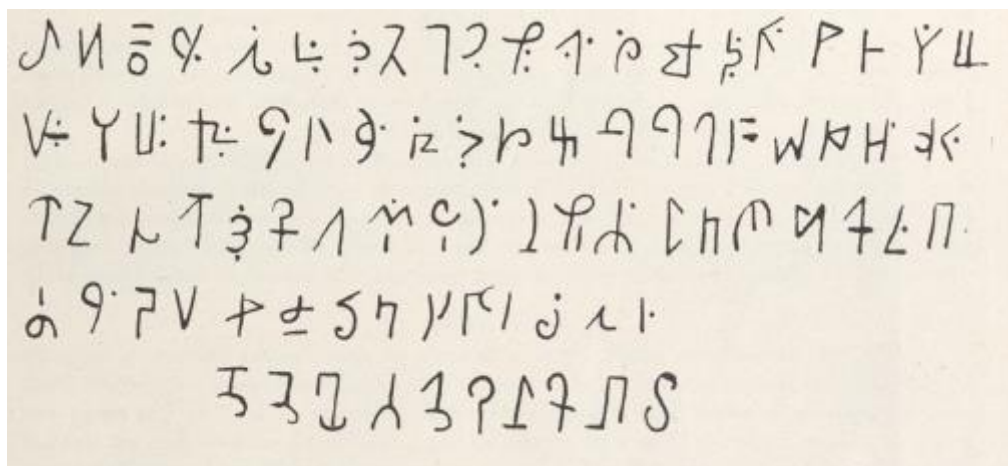


Figure 8 – Variation du *a ka u ku* : le *a ka u ku mfemfe*³⁹⁶

A partir de maintenant, nous le désignerons comme étant le *a ka u ku* pour des raisons de simplifications car les deux sont quasi identiques. En effet, le seul changement majeur intervient au niveau des chiffres. Le dix disparaît au profit du zéro. Ensuite, on commence à écrire les nombres comme les Européens : on ne dit plus « 2 centaines, 9 dizaines, unités 5 », mais « 295 ».

En plus du *mfemfe*, Njoya, élevé dans les sociétés secrètes qui ont une place importante dans le royaume, propose un alphabet secret, avec des signes difficiles à lire, d'où le nom *mi ntwnto* qui signifie « les noms coupés ». De cette façon il garde les deux aspects de son *a ka u ku* originel : la facilité de l'alphabet pour l'écriture de tous les jours couplée à une complexité d'écriture quand on touche aux conversations du palais, secrètes.

³⁹⁶ DUGAST Idelette et JEFFREYS Mervyn D.W, *Op.cit*, p.31.

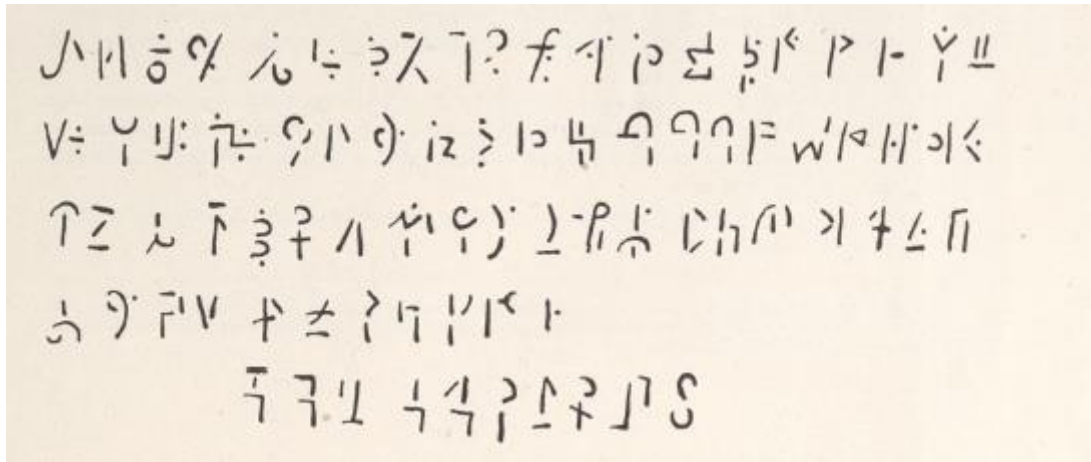


Figure 9 – Variation du a ka u ku : le a ka u ku mi ntwnto³⁹⁷

L'écriture atteint dès lors un niveau suffisant pour sa propagation : en effet, dès 1912, Njoya profite de la similitude de la langue *mum* avec les langues voisines comme le bamiléké pour proposer aux rois étrangers d'envoyer des élèves apprendre son écriture dans l'école de Foumban. La première école est fondée, à côté des maisons des missionnaires qui offrent 66 tableaux noirs à Njoya pour lui permettre de commencer les cours pour le premier groupe de garçon et fille le 25 juin 1907³⁹⁸. Les premiers élèves du début du siècle devenus moniteurs et monitrices, Njoya les envoie dans le royaume pour propager l'écriture tout en invitant les pays voisins à venir apprendre comme le précise Albert-Pascal Temgoua :

En 1912, l'enseignement de l'écriture shūmom était si développé que Njoya invité des étrangers à venir apprendre celle-ci à Foumban. Une preuve n'est que L.W.C Malcolm, qui, pendant la Première Guerre mondiale, servait dans la garnison britannique de Bamenda, rédigea un article sur l'écriture shūmom qu'il découvrit à Bagam, et envoyé une copie de cet article accompagnée de signes de cette écriture au Journal of the Royal African Society. Quoique ces signes n'aient pas été publiés avec l'article de L.W.C

³⁹⁷ *Idem.*

³⁹⁸ TARDITS Claude, *Le Royaume Bamoum*, Paris Armand Colin, 1980, p.230.

*Malcom, la preuve que cette écriture était déjà connue et utilisée par certaines populations voisines du pays bamoun n'en demeure pas moins vraie.*³⁹⁹

En 1916, on dénombre déjà près de quarante-sept écoles, dont 25% dans les royaumes voisins, nommées *nda lerewa*, c'est-à-dire « maison du livre ». À ce moment, après seulement quelques années, des centaines de personnes maîtrisent le bamum⁴⁰⁰. Il est également intéressant de s'arrêter sur le fonctionnement de ces écoles : Njoya estime qu'il est obligatoire qu'un homme de lettres se professionnalise, qu'il est inutile de ne savoir que lire, écrire et compter. De fait, il sectionne ses écoles en plusieurs départements dont les contenus sont édictés par lui et ses proches depuis le palais.

- La médecine, dirigée par une de ces femmes, la reine Fut Assana, considérée comme une grande guérisseuse.
- Le département de fonte et de sculpture, dirigé par Montliper, un de ses proches, qui a précédemment inventé le moulin à maïs.
- Le département de tissage et de broderie, dirigé par les meilleures brodeuses du palais.
- Le département de la vannerie, dont nous n'avons pas la trace de directeurs.
- Le département de coiffure, créé spécialement pour faire plaisir à l'une des femmes favorites du roi, Ncachembé.

Avec l'ouverture des écoles, Njoya discute imprimerie avec Göhring. Si depuis 1910, tous les livres en pays bamum sont écrits avec cet alphabet, Njoya désire imprimer ses manuscrits. Si la mission de Bâle aide Njoya dans ses démarches pour faire imprimer ses caractères en Allemagne, le roi se confronte au mutisme des autorités : si l'administrateur allemand est d'accord, l'attente est longue :

³⁹⁹ TEMGOUA Albert-Pascal, « L'influence de la colonisation allemande sur l'écriture a ka u ku », dans MATATEYOU Emmanuel, *L'écriture du roi Njoya : une contribution de l'Afrique à la culture de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 2015, p.220.

⁴⁰⁰ Temgoua (*op.cit.*, p.221) estime à 400 maîtres d'école pour 700 garçons et 200 filles.

En 1913, NJOYA eut le désir d'imprimer certains de ses livres à l'égal des Européens, mais évidemment dans son alphabet a ka u ku. Il alla d'abord trouver l'administrateur allemand et lui demanda s'il était possible de faire fondre ses caractères d'imprimerie en Allemagne. L'administrateur lui répondit qu'il allait s'en occuper. Après un certain temps, n'entendant parler de rien, NJOYA pensa qu'il devait tenter la chose sur place.⁴⁰¹

Le sultan fait appel à Monliper afin qu'il planche sur le projet et imagine l'ingénierie d'une machine à presse par les informations qu'on lui donne :

Monliper se mit alors au travail et coula peu à peu tout l'alphabet, non seulement les soixante-dix signes et les dix symboles de la numération, mais aussi le signe diacritique nɜəmli et les signes de ponctuation. Il coula encore la seconde série de quatre-vingts signes : ceux surmontés de l'accent kɔ'ndɔn, soit en tout cent-soixante signes alphabétiques + nɜəmli + la ponctuation.

Ce furent les mi truk, « les noms imprimés » (du verbe allemand drucken, imprimer). Monliper imagina également la presse à imprimer. Il prépara un plateau de bois carré d'une vingtaine de centimètres de côté environ, muni d'un rebord. Un côté de ce plateau était monté sur un système à charnière, qui permettait de le rabattre sur le papier. Derrière le plateau était fixé un lourd cube de fer qui faisait presse. A l'intérieur de ce plateau, Monliper disposait ses caractères, en ménageant des interlignes à l'aide de baguettes de bois. Lorsque le plateau était entièrement rempli, le serrage des lignes était assuré à l'aide d'une vis.

Il est bien évident que cette préparation complète, avec tous les perfectionnements nécessaires, exigea de Monliper un travail de géant qui ne put être parachevé qu'après plusieurs années d'efforts persévérants.⁴⁰²

⁴⁰¹ DUGAST Idelette et JEFFREYS Mervyn D.W, *Op.cit*, p.29.

⁴⁰² *Idem*

Après sept ans de dur labeur, en 1920, l'imprimerie est prête, mais les tensions entre Njoya et la France font que le projet tombe à l'eau : le roi délocalise l'imprimerie hors du palais, chez son créateur, avant de la détruire lui-même⁴⁰³, furieux, une fois qu'il comprend que la France ne lui permettra jamais de créer ses propres livres. Enfin, alors que l'écriture bamum dépasse les frontières du royaume et du Cameroun français, l'administration coloniale ordonne la fermeture des écoles en 1920, ce qui marque un terme à l'expansion de l'écriture. De là, l'écriture bamum n'est plus utilisée que par le roi et ses proches jusqu'à sa mort en 1933. Son successeur tente de continuer l'apprentissage en toute clandestinité, mais le bamum disparaît peu à peu, détenu aujourd'hui par ceux qui l'ont appris lors de sa création et qui l'ont transmise de manière sporadique avec de nouvelles écoles spécialisées dans les années 1980. Plusieurs raisons sont évoquées pour déterminer la fin de l'écriture bamum de Njoya : tout d'abord, via les correspondances entre la colonie et la métropole, on peut comprendre que l'organisation de l'école avec ses départements ne convainc pas et est trouvée insensée, ce qui favorise la fermeture. Vient ensuite le temps des hypothèses : les administrateurs français, au vu de la propagation de cet alphabet qu'ils ne maîtrisent pas, craignent que le Bamum ne serve de point d'ancrage à une possible rébellion. Hypothèse longtemps véhiculée par la colonisation, mais qui peut également trouver son contre-exemple : le colonisateur français impose lors de son arrivée son administration et son école. De fait, le français est promu, appris largement et rapidement par tous et on ne voit dès lors pas l'utilité d'apprendre une écriture plus complexe et moins accessible.

Njoya réussit donc en moins de vingt ans à créer une écriture qui évolue pour dépasser le système caractéristique phonétique africain avec un alphabet simple et complet. Le roi réussit là avec son équipe ce que d'autres peuples ont mis des siècles à réaliser et il est maintenant temps de s'attarder de plus près sur la caractérisation et la linguistique même de cet alphabet.

⁴⁰³ Ce passage est recueilli par Dugast et Jeffreys, *op.cit.*, p.29. Ils ont recueilli le témoignage de Monliper, désormais vieillard et qui garde un très mauvais souvenir de ce qu'il juge être une « tragique histoire ».

II.4. Analyse de deux syllabaires

II.4.1. Quel prérequis linguistique ?

Njoya considère lui-même ses deux premiers systèmes comme des prototypes, des étapes expérimentales pendant lesquelles il est impossible d'émettre une phrase cohérente : les rares textes écrits à l'aide de ces deux tables de signes que sont le *lerewa* et le *mbima* sont non seulement courts, mais prêtent à confusion : la lecture est compliquée et deux individus peuvent ne pas comprendre la même chose à cause des intonations qui, en langue africaine, changent le sens d'un message. Par exemple, comme nous l'avons évoqué *pa* peut désigner « le radeau » ou « les gens de... » selon l'intonation. Dès le troisième essai, le pas est franchi et une littérature commence à apparaître grâce à une rédaction facilitée et qui explose avec le *a ka u ku*. Une création qui amène donc à une pratique intellectuelle et une modernisation de la société bamum.

En créant un système graphique et linguistique propre, Njoya répond de lui-même à un principe qu'il ne connaît pas, mais est énoncé par Antonio de Nebrija en 1492 : « Siempre la lengua fue compañera del imperio »⁴⁰⁴. Entendons, « la langue a toujours accompagné la puissance. ». Njoya s'approprie donc une valeur géopolitique et internationale qui mérite qu'on s'y attarde : comme nous l'avons constaté, l'évolution de l'écriture est rapide comparée à d'autres et il est intéressant de comprendre comment cela est possible. Le royaume bamum, dans l'ouest du Cameroun fait partie d'un ensemble de micro-états forgés dans la guerre. De fait, le nombre de dialecte est élevé, dû aux mélanges de cultures, de dérivés et fusions des langues originelles comme on peut le retrouver aujourd'hui avec le camfranglais. En effet, la diversité des dialectes en Afrique résulte d'un ensemble complexe de facteurs historiques, géographiques, sociaux, et culturels qui ont façonné le continent au fil des millénaires : l'Afrique est le continent qui présente la plus grande diversité ethnique au monde, comportant des milliers de groupes ethniques distincts. Chaque groupe a souvent développé sa propre

⁴⁰⁴ HAGEGE Claude, *Le souffle de la langue*, Paris, Odile Jacob, 1992, p.19.

langue ou dialecte, adapté à ses spécificités culturelles, religieuses et sociales. La langue est un vecteur important de l'identité culturelle, et au sein d'un même pays, il peut y avoir plusieurs groupes ethniques, chacun ayant conservé sa propre langue ou un dialecte distinct. Cela se traduit donc pour une grande diversité linguistique. Concernant le royaume bamum, Nchare a décidé de ne pas imposer la langue des Tikars, fait rare, mais d'apprendre celle des vaincus afin de favoriser l'essor de son royaume. De là, Njoya s'appuie sur deux siècles où la langue bamum n'évolue que peu et s'engouffre dans la possibilité de créer une référence linguistique dans la région. Une théorie qui permet d'expliquer la présence d'écoles et la propagation du *ka u ku* qui se trouve avant tout être un alphabet pour tous puisque le souverain a gommé les spécificité bamum pour que l'écriture soit utilisable dans d'autres langues aux racines proches de la sienne.

Dans tous les cas, le fait est que Njoya s'appuie sur un cercle de serviteur fidèle et proche de lui avec une cour bien établie caractéristique des chefferies africaines : en effet, comme nous avons pu le constater lors de la création du royaume, il n'existe pas un type de gouvernement, mais tous fonctionnent sur un principe simple : la dualité entre hommes libres et hommes soumis (esclaves, serviteurs...), les femmes étant les égales des hommes sur nombre de points. Nous pouvons y voir la fondation de la linguistique bamum : la société s'articule de façon dynastique avec des titres ancrés dans l'origine même du royaume voulu par Nchare :

- Les *Nkom* : les héritiers des fondateurs du royaume bamum, autrement dit, les descendants de Nchare, ses frères et ses compagnons d'armes. On a ici ceux qui font la royauté et sont clairsemés dans la province, dans leur village, autour de Foumban.
- Les *Nzi* : les nobles de sang. Les seuls pouvant voir leur situation évoluer. On peut devenir un *Nzi* alors qu'il faut naître *Nkom*, tout comme on peut perdre le titre de *Nzi*. À titre d'exemple, Mama, compagnon et serviteur de Njoya est fait *Nzi*.
- Les *Mfontue* : titre que l'on donne aux rois vassalisés et soumis. Ils sont donc à l'écart tout en étant intégrés dans la cour du roi.

- Les sociétés secrètes : celles des princes et celles des serviteurs, les deux ayant pour vocation, dans des proportions différentes, la pérennisation de la dynastie Nchare et l'obéissance au roi et son successeur désigné.

Une articulation de l'entourage du roi qui permet de comprendre la façon dont il se fait obéir, mais aussi de comprendre l'utilité de l'écriture bamum : les *Nkom* et les *Mfontue* se situant dans tout le royaume, un vide linguistique s'installe dû au manque d'unité bamum : le langage reste le même, certes, mais avec des variantes. Par exemple, un *Mfontue* intégré sous le règne de Mbuembue garde un dialecte propre à son origine due au fait qu'il n'habite pas Foumban ou celui d'un *Mfontue* d'origine Tikar. De même un *Nkom* descendant de Nchare vivant dans le nord du royaume n'a pas le même dialecte qu'un des oncles de Njoya vivant à l'Est. Des différences minimales, mais qui permettent de comprendre l'essor rapide, même en pays bamiléké et tikar : le fait étant qu'une écriture commune permet une meilleure compréhension. De fait, Njoya s'appuie sans le vouloir sur cette multiplicité des langues proches, mais différentes, pour motiver son entourage immédiat à poursuivre leurs efforts pour obtenir un alphabet non pas bamum, mais représentatif du multiculturalisme local.

La linguistique bamum peut être étudiée à travers non seulement l'alphabet créé par le roi Njoya, mais aussi les ouvrages qu'il a rédigés. Concernant l'aspect bureaucratique, dès 1912, le souverain met en place un service d'état civil au palais royal :

*Un serviteur inscrit, en utilisant le dernier alphabet, un registre mentionnant la répartition des plantations de raphia, les limites des domaines, les processus à suivre dans les pêcheries et les particularités relatives au service du palais. Parmi les divers services, il s'en trouvait un pour la collecte des tributs qui étaient consentis à l'occasion de la fête du nguon ; de la même façon, un autre registre relevait l'impôt de capitation prélevé par l'administration coloniale allemande. Dans cette perception, travaillaient jusqu'à 20 personnes qui connaissaient l'écriture bamum.*⁴⁰⁵

⁴⁰⁵ TEMGOUA Albert-Pascal, *op.cit*, p.221.

Mais une écriture présente dans la justice dès 1911 comme le rapporte Ernest Dinkelacker en visite à Foumban dans la capitale :

Lorsque, après avoir parcouru de nombreux couloirs et cours, nous avons enfin atteint l'intérieur du palais, nous avons vu le roi mettant fin à de nombreuses palabres dans la Cour de Justice... Sous une large véranda entourée d'une barrière, assis à une longue table se trouvent les secrétaires du greffe ayant des rames de papier devant eux. Ils écrivent les procès-verbaux et rédigent les minutes des justement rendus par le roi... Tout est écrit dans la langue bamoun, mise au point par Njoya.⁴⁰⁶

Nous constatons donc qu'une vraie machine administrative se met en place. Cet exemple nous rappelle la théorie de Lévi-Strauss. Tout comme nous avons pu évoquer les sociétés palatines d'où l'écriture est apparue pour des raisons économiques, nous constatons que Njoya fait la même chose. Les premières utilisations de l'écriture sont à des fins politiques et pour contrôler au mieux les différentes strates hiérarchiques. Concernant la justice, précisons que le tribunal a un juge suprême, Njoya lui-même.

Pour en revenir à des textes non administratifs, Concernant les deux premiers systèmes d'écriture, nous avons déjà constaté qu'ils ne permettaient pas la production d'une véritable littérature. En conséquence, aucun texte de cette époque n'a été conservé. De plus, les tablettes sur lesquelles étaient inscrits les premiers signes ont disparu à la suite des incendies successifs du palais de Foumban, rendant impossible l'étude directe de leur utilisation.

Les deux systèmes suivants ont été principalement utilisés pour des fins administratives, bien que quelques textes aient survécu, notamment les correspondances de Njoya avec ses proches⁴⁰⁷. Ce n'est qu'avec l'introduction du système *a ka u ku* que la production littéraire prend véritablement son essor, donnant naissance à plusieurs œuvres majeures :

⁴⁰⁶ DINKELACKER Edward, cité par GEARY Christraud, *Les choses du palais : catalogue du musée du palais à Foumban (Cameroun)*, Wiesbaden, Frantz Steiner Verlag, 1984, p.74.

⁴⁰⁷ On peut nommer les correspondances d'avril-mai 1906 lors de la guerre avec les Banso entre Njoya et sa mère, ou entre ces derniers et Göhring en 1908.

- *Histoire et coutumes des Bamums*, traduit par le pasteur Martin, est l'ouvrage le plus complet et le plus étudié. Comme nous l'avons déjà présenté en détail, il ne sera pas davantage discuté ici.
- Libonar Konfen (« le livre des médicaments ») : En raison de maladies contractées durant son enfance, Njoya était conscient de l'existence de nombreux remèdes dans son royaume. Il entreprit donc de consulter les thérapeutes locaux pour compiler leurs connaissances dans un ouvrage constitué de fiches médicales.
- Nwet Kwet (« Poursuis pour atteindre »)⁴⁰⁸ : Influencé par les missions musulmanes et chrétiennes, Njoya s'est intéressé à l'impact de ces religions sur son peuple. Après les avoir comparées, il en est venu à la conclusion qu'elles étaient en contradiction avec le principe de liberté qui régnait dans le royaume bamum. Il décida alors de créer sa propre religion, en combinant les traditions bamum, l'islam et le christianisme, avec pour objectif de réunir son peuple autour d'une croyance commune. Bien que le Nwet Kwet n'ait pas rencontré un large écho, il reste un témoignage de l'attachement de Njoya à la liberté religieuse, une valeur encore présente aujourd'hui autour de Foumban. Nous reviendrons plus en détail sur cet ouvrage dans une autre partie.
- Lerewa Njuem : Ce livre porte sur l'interprétation des rêves, et Njoya y catégorise les différents types de rêves.
- Un livre sur le mariage dans lequel Njoya offre des conseils pour assurer le bien-être des couples.
- Passionné de géographie, Njoya a parcouru son royaume pour créer un précis géographique, où il a lui-même dessiné et annoté les cartes, comme nous l'avons déjà vu.
- Des fables qu'il fait écrire.

⁴⁰⁸ MATATEYOU Emmanuel, *L'écriture du roi Njoya : une contribution de l'Afrique à la culture de la modernité*, L'Harmattan, Paris, 2015. Le manuscrit du Nwet Kwet, non traduit, y est numérisé p.334-388.

- Un dictionnaire de la langue bamum a été élaboré par le roi et un comité d'érudits.

Nous souhaitons ici nous arrêter sur les travaux d'Alexandra Loumpet-Galitzine, et notamment son ouvrage *Njoya et le royaume bamoun, Les archives de la Société des Missions Évangéliques de Paris*⁴⁰⁹. Anthropologue travaillant sur la culture matérielle du royaume bamum, Alexandra Loumpet-Galitzine propose un recueil de documents autour du royaume bamum qui nous ont été nécessaires pour la compréhension de différents éléments inhérents au royaume bamum. Nous pouvons citer ici un travail de fond effectué dans les archives de la Société des Missions évangéliques de Paris afin de proposer des archives de missionnaires contemporains de Njoya. Mais ce qui nous intéresse et souhaitons mettre en avant est son chapitre 3 « L'histoire »⁴¹⁰ dans lequel l'auteure propose différentes traductions de livres et lettres écrites en bamum.

Cela est évidemment une liste non exhaustive qui ne présente que les ouvrages majeurs en langue bamum. Il faut noter que de nombreux manuscrits sont découverts chaque année, découverte initiée par des fonds de conservation de l'écriture bamum. Certains se retrouvent dès lors dans les archives de Foumban, mais également dans des universités américaines qui conservent ceux trouvés lors de leurs missions de recherche⁴¹¹. Enfin, il semble évident qu'une partie du fond bamum se trouve aux mains de la population qui se la transmet dans les familles, non comme sorte d'héritage d'une écriture disparue, mais plutôt comme livre ou manuscrit dont l'on ne veut pas se séparer.

II.4.2. Le *lerewa* : quand l'écriture asservie

Comme nous l'avons présenté, le premier système graphique de Njoya nous présente donc un ensemble de 465 signes répartis en vingt-quatre colonnes pour vingt lignes. Rappelons tout

⁴⁰⁹ LOUMPET-GALITZINE Alexandra, *Njoya et le royaume Bamoun : Les archives de la société des missions évangéliques de Paris, 1917-1937*, Paris, Karthala.

⁴¹⁰ LOUMPET-GALITZINE Alexandra, *op.cit*, p.55-138.

⁴¹¹ Il était initialement prévu, dans le cadre de cette thèse un déplacement à Foumban pour voir ses archives. Malheureusement, l'épidémie du Covid n'a pas permis d'y accéder puisque Sa Majesté Ibrahim Mbomnbo Njoya en est décédé.

de suite que le manque de sources concernant les systèmes amène à un probable manque de signe ou de mauvaise copie comme nous avons pu le constater précédemment.

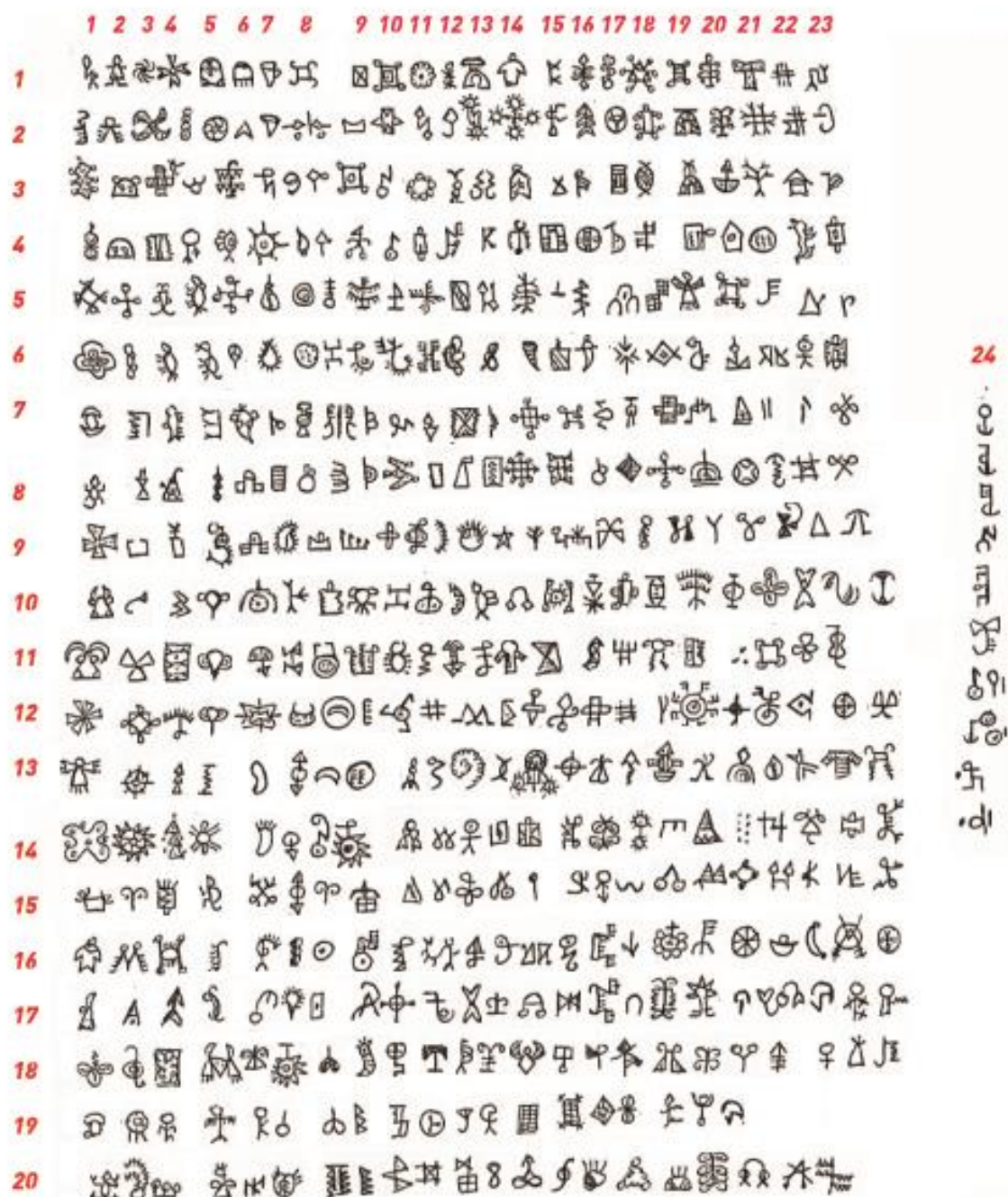


Figure 10 – Le Lerewa annoté

Concernant l'utilisation, si nous savons qu'il n'y a pas de sens d'écriture particulier hormis le fait de ne pas écrire de droite à gauche, cela ne nous permet pas de comprendre celui de notre tableau. De fait, attardons-nous sur la dernière colonne qui correspond aux chiffres. On

commence avec le « 1 » en signe supérieur pour terminer avec le « 10 ». On constate que le tableau a été conçu de manière verticale. De fait, nous pouvons mettre en avant un premier parallèle avec les hiéroglyphes. Ces derniers s'écrivent également dans plusieurs sens, de gauche à droite, de droite à gauche et de haut en bas, et on peut déterminer le sens grâce à certains signes particuliers : par exemple, il suffit de trouver le signe de l'oiseau ou de l'homme, c'est à dire, les signes orientés, pour deviner le sens. Ici, la façon de procéder est identique : en cas de phrase, il suffit de regarder un signe particulier et son orientation pour deviner le sens.

Le parallèle avec les hiéroglyphes ne s'arrête pas là comme en témoigne la présence de pictogramme. Prenons la définition de Champollion, découvreur des symboles égyptiens : « c'est un système complexe, une écriture tout à la fois figurative, symbolique et phonétique, dans un même texte, une même phrase, je dirais presque dans un même mot. »⁴¹². Et tout l'intérêt de l'écriture bamum réside dans ce fait : à travers l'étude de son évolution, nous avons constaté qu'elle est autant figurative que phonétique, notamment dans le cadre de la première table. Alexandra Loumpet-Galitzine propose une lecture approfondie de l'écriture bamum qui dépasse l'aspect purement linguistique pour examiner l'écriture en tant qu'élément central de la construction identitaire et de la préservation du patrimoine culturel bamum. Elle voit dans cette écriture un vecteur essentiel pour comprendre la manière dont le roi Njoya a structuré la société bamum en réponse aux défis posés par la colonisation. Selon elle, cette écriture joue un rôle d'interface entre des dynamiques culturelles, politiques et spirituelles, à travers lesquelles Njoya réaffirme son autorité et l'autonomie de son peuple face aux pressions coloniales européennes :

Dès sa fondation, le royaume Bamoun assoit son emprise territoriale par assimilations et ruptures progressives : utilisation de la langue d'un peuple vaincu, d'attributs et

⁴¹² CHAMPOLLION Jean-François, *Lettre à M. Dacier, secrétaire perpétuel de l'Académie Royale des inscriptions et belles-lettres, relative à l'alphabet des hiéroglyphes phonétiques employés par les Egyptiens pour inscrire sur leurs monuments les titres, les noms et les surnoms des souverains grecs et romains*, par M. Champollion le jeune, A. Fontfroide, Bibliothèque artistique et littéraire, 1989.

d'institutions politiques exogènes. Cette stratégie d'autonomisation du substrat originel par emprunts et intégration de valeurs allochtones perçues comme positives contribue à expliquer l'apparente homogénéité culturelle de la zone dite des Grassfields mais aussi, ainsi que l'ont souligné Fowler & Zeitlin(2), l'intensité des compétitions politiques et symboliques inter-états.

L'irruption de systèmes de valeurs nouveaux apportés à la fois par l'Islam, le Christianisme et les différentes occupations coloniales, introduit de nouveaux modes de confrontations et d'identifications.⁴¹³

En effet, dans une société où la tradition orale a longtemps prédominé, comme nous l'avons vu l'écriture devient pour Njoya un moyen de fixer l'histoire du royaume, de légitimer son pouvoir et de renforcer la continuité entre le passé et le présent. Insistons sur le fait que cette fixation écrite de l'histoire transforme la mémoire collective bamum en une narration contrôlée par le roi lui-même, permettant à Njoya d'enraciner son autorité dans un passé réinterprété et glorifié. En effet, les textes écrits en bamum, sous la supervision de Njoya, racontent des événements historiques, souvent embellis ou mythifiés, qui viennent justifier et consolider la place de la dynastie bamum dans l'ordre politique et culturel du royaume. Tout l'intérêt d'analyser la première table de signe prend son sens : par son caractère visuel unique, l'écriture codifie des valeurs et des concepts spécifiques de la société bamum. Njoya ancre visuellement des concepts tels que le pouvoir, la religion, et le statut social dans la culture bamum. Cette dimension symbolique est essentielle puisque nous constatons que nous pouvons voir dans les pictogrammes une forme de sémiotique visuelle au service de l'autorité du roi : chaque symbole devient ainsi porteur d'une signification spécifique, souvent liée à la structure politique et religieuse du royaume, ce que constate également Alexandra Loumpet-Galitzine :

⁴¹³ LOUMPET-GALITZINE Alexandra, *De l'iconographie à l'écriture, première analyse du système graphique bamoun*, Yaoundé, Annales de la faculté des arts, lettre et sciences humaines, 2005, p.1.

L'écriture Bamoun apparaît dans une culture littéralement envahie par des signes visuels conventionnels, véhiculant des significations standardisées lisibles par tous, et largement distribués sur une grande variété de matériaux (bronze, céramique, bois, textiles, ivoire, calebasse) et d'objets aux usages multiples : mobilier, masques, tambours, plats, statuaire, cornes à boire, armes, pipes, ornements et parures, panneaux sculptés.

Les motifs iconographiques, généralement – et vraisemblablement trop rapidement-, attribués, en raison de leurs qualités formelles, à de l' »Art », apparaissent associés selon des règles précises. Cet encodage révèle une perception institutionnalisée et univoque du rang du porteur ou du propriétaire de l'objet. Une grande part des représentations est constituée d'insignes de statut dans une culture à la parole contrôlée, sinon retenue : à l'extrémité inférieure de l'échelle sociale, l'esclave ne possède ni signe, ni parole propre. Enfin, une série de symboles renvoie à des concepts proprement dits, matérialisant une conception spécifique du monde, de la parole sage et de la situation humaine.⁴¹⁴

Ainsi, l'analyse des pictogrammes et idéogrammes bamum révèle une construction symbolique et visuelle qui va au-delà de la simple transmission de savoir ou de la gestion des relations politiques. Les pictogrammes, dans leur forme et leur agencement, jouent un rôle clé dans la manière dont Njoya organise et structure le pouvoir. Ils expriment non seulement des idées et des concepts, mais aussi des rapports de force, des hiérarchies et des dynamiques de domination. En ce sens, l'écriture bamum, tout comme l'écriture dans les sociétés étudiées par Lévi-Strauss, devient un vecteur de pouvoir qui cristallise les relations entre les dirigeants et les dirigés. Selon Günther Kress et Theo van Leeuwen dans leur ouvrage *Reading Images: The Grammar of Visual Design*⁴¹⁵, les pictogrammes ne se limitent pas à des représentations

⁴¹⁴ *Ibid*, p.4.

⁴¹⁵ KRESS Gunther et VAN LEEUWEN Théo, *Reading – Images – The Grammar of Visual Design*, London, Routledge. ANNEE??

directes des objets ou des concepts, mais ils sont porteurs de significations culturelles plus profondes, qui varient en fonction du contexte social et historique : les variables visuelles convoquées par le système multimodal de l'image (iconique et linguistique) ordonnent la composition selon des opérations ou figures topographiques de centrage, de polarisation ou de mise en cadre. Leur analyse montre que les signes visuels, y compris les pictogrammes, jouent un rôle essentiel dans la manière dont les sociétés organisent et communiquent le pouvoir. Cela rejoint la théorie de Roland Barthes dans *Mythologies*, où, comme nous l'avons vu dans la question du mythe, Barthes soutient que les signes visuels, à l'instar des pictogrammes, sont toujours imprégnés d'idéologies et de représentations sociales. Dans le cadre de l'écriture bamum, les pictogrammes servent non seulement à communiquer des informations, mais aussi à structurer la hiérarchie sociale et donc à légitimer l'autorité de Njoya. Ce qui reprend également l'approche d'Isabelle Klock-Fontanille :

*L'écriture en général, ne peut pas être étudiée selon un paradigme unique : elle est un problème linguistique (le lien avec la langue), sémiotique (le lien avec l'image, la prise en compte de la nature iconique de l'écriture, en particulier), mais aussi anthropologique (le lien avec la société).*⁴¹⁶

Avant de continuer sur la complexité de l'écriture et du rejet de la comprendre comme un code second :

Que nous inspire ce paradoxe ? Pour les anthropologues, l'acte scriptural et ses mécanismes ne reflètent pas seulement le besoin de transcrire glossiquement une langue, mais aussi un ensemble de valeurs culturelles, de connaissances encyclopédiques, de manifestations idéologiques et de finalités économiques et administratives spécialisées. Ainsi le phénomène scriptural se trouve-t-il détaché de la langue et placé dans un autre ensemble de productions humaines symboliques, toute

⁴¹⁶ KLOCK-FONTANILLE Isabelle, « L'écriture bété de Frédéric Bruly Bouabré : la rébellion des signes. Approche anthropolinguistique », A même le sens, sous la direction de BERTRAND Denis & DARRAULT-HARRIS Ivan, Paris, Lambert-Lucas, 2021, p.613.

*forme de productions sémiotiques, et dont l'inscription de la langue n'est qu'une sous-sous-catégorie.*⁴¹⁷

L'utilisation des pictogrammes dans l'écriture bamum permet donc d'aller au-delà de la simple transcription linguistique des idées. En intégrant des symboles visuels, Njoya crée un système d'écriture qui codifie à la fois des informations pratiques (les lois, les récits historiques, etc.) et des dynamiques idéologiques qui soutiennent son pouvoir. Ces pictogrammes, en tant que signes visuels, véhiculent des concepts complexes qui ne sont pas seulement liés à la signification des mots, mais aussi à des structures de pouvoir et de domination.

Dans ce sens et en suivant la pensée de Charles Peirce sur les signes visuels que nous avons abordé plus tôt, nous pouvons théoriser que les pictogrammes bamum fonctionnent comme des icônes dans le sens où ils entretiennent une relation de ressemblance par relation iconique. Ils ne se contentent pas de symboliser des objets ou des concepts abstraits : ils matérialisent les structures de pouvoir à travers leur forme. Par exemple, et nous reviendrons dessus en détail, certains pictogrammes représentant des objets royaux ou des symboles religieux sont non seulement des signes de pouvoir, mais aussi des rappels visuels de la légitimité et du sacré attachés à l'autorité de Njoya. Ainsi, l'écriture bamum, à travers l'usage des pictogrammes, devient un système symbolique total, où la forme visuelle du signe contribue autant à la construction du pouvoir que son sens linguistique, s'éloignant dès lors de la théorie de Saussure sur l'écriture comme code second de la langue.

Avant de passer à l'explicitation de cette première table de signe, et dans cette production sémiotique, arrêtons-nous un instant sur l'intérêt des idéogrammes, qui représentent des idées ou des concepts plus abstraits, réside dans leur capacité à synthétiser des notions complexes dans un seul symbole. Dans l'écriture bamum, comme nous le verrons, certains idéogrammes sont utilisés pour codifier des concepts politiques ou sociaux, comme la hiérarchie ou la justice, en représentant ces notions sous forme graphique. Cela permet à Njoya de cristalliser des

⁴¹⁷ *Ibid*, p.614.

rapports de pouvoir en une forme simple, accessible et immédiatement compréhensible par les sujets lettrés du royaume⁴¹⁸.

Dans le cas de l'écriture bamum, les idéogrammes permettent de contrôler l'interprétation des concepts sociaux et politiques importants, en établissant une relation directe entre le signe graphique et le pouvoir qu'il représente. Par exemple, la représentation graphique du trône ou du roi dans l'écriture bamum n'est pas seulement une référence visuelle à l'autorité, mais elle constitue une affirmation visuelle du pouvoir royal⁴¹⁹. Cette stratégie sémiotique renforce le rôle de Njoya en tant que gardien des lois et des traditions, tout en rendant ce pouvoir tangible à travers des signes visuels qui peuvent être facilement reconnus et compris par ses sujets. Ce phénomène, comme le souligne le Groupe μ (Mu)⁴²⁰, montre que l'image et l'écrit

⁴¹⁸ Sans rentrer dans le détail car nous l'avons déjà évoqué, nous pouvons ici citer Umberto Eco et son œuvre *La structure absente*. Selon lui les idéogrammes jouent un rôle crucial dans la création de sens au sein des systèmes d'écriture, car ils permettent de fixer des significations complexes en des signes visuels réduits. Eco montre également que l'écriture, lorsqu'elle inclut des symboles idéographiques, permet de renforcer le contrôle sur les récits et les idéologies au sein d'une société.

⁴¹⁹ Le trône est une icône particulière du pouvoir royal de Njoya. S'il n'apparaît pas dans la table de signe, nous souhaitons l'évoquer tout de même car il s'agit d'un objet dit *yom mbuket*, que l'on peut traduire par « chose mise à part dans un but tout à fait déterminé ». C'est-à-dire que ce trône, cette chaise royale, n'est touchable que par le roi lui-même. Par son iconisation, elle devient un symbole royal important dans la société bamum. Pour exemple, à l'arrivée des colons allemands en 1902, le peuple bamum a failli prendre les armes car le lieutenant en charge de l'expédition s'est assis sur le trône de Njoya : « On vint dire que les blancs étaient entrés dans la ville de Foumban, et qu'ils étaient 3 suivis de quelques dizaines de soldats. [...] Le Sultan les conduisit vers la cour royale où était assise une très grande foule (3000 personnes environ) ayant des ??? dans lesquelles se trouvaient des lances. Leur chef s'assit tout de suite sur le trône royal ce qui déplaisait beaucoup à tous les Bamouns » NJIMONYA Jean, « L'arrivée des premiers allemands au pays bamoun (au mois de juillet 1902 », document répertorié par LOUMPET-GALITZINE Alexandra, Njoya et le royaume Bamoun : Les archives de la société des missions évangéliques de Paris, 1917-1937, Paris, Karthala, 2006, p.137.

⁴²⁰ Le Groupe μ est un collectif de chercheurs belges fondé dans les années 1960, principalement connu pour ses travaux en sémiotique et en rhétorique visuelle et linguistique. Composé initialement de Jean-Marie Klinkenberg, Francis Édeline, Jean Dubois, Philippe Minguet, et Hadelin Triron, le groupe a pour objectif de repenser les concepts de rhétorique en les appliquant non seulement au langage verbal mais aussi aux images et autres systèmes de signes. Leur ouvrage collectif publié en 1970 *Rhétorique générale*, propose une approche de la rhétorique en l'étendant aux images, aux gestes, et aux symboles visuels. Dans cette étude, le Groupe μ explore comment la rhétorique, traditionnellement associée à la persuasion et à l'art de bien parler, peut s'appliquer à tous les types de communication, qu'elle soit verbale ou non verbale. Ils introduisent ainsi une « rhétorique générale » qui traite des modes de signification à travers différents types de codes, soulignant que les procédés rhétoriques comme la métaphore ou la métonymie sont aussi présents dans les images et peuvent être analysés dans une perspective sémiotique. Un des apports fondamentaux du Groupe μ est d'avoir montré que les images et signes visuels ne sont pas simplement descriptifs, mais peuvent produire des effets de signification, tout comme les mots le font dans un discours verbal. Cette approche permet d'analyser des systèmes comme l'écriture bamum en tant que combinaison d'éléments linguistiques et iconographiques. Par conséquent, dans le cadre de l'écriture bamum, la théorie du Groupe μ est utile pour comprendre

interagissent pour former une rhétorique du pouvoir qui passe à la fois par le sens et par la forme :

Toutefois, on peut affirmer que la rhétorique visuelle du Groupe μ a non seulement reconnu une autonomie langagière à l'image — par autonomie de l'image j'entends que l'image n'a pas besoin du langage verbal comme traducteur, étant donné qu'elle possède son propre métalangage qui lui permet de se rendre analysable avec ses propres moyens iconiques et plastiques.⁴²¹

L'écriture bamum, dans sa dimension pictographique et idéographique, fonctionne donc comme une interface visuelle et linguistique où chaque pictogramme est porteur de significations multiples, allant de l'usage pratique de l'écriture à la valorisation idéologique du pouvoir royal et de l'ordre social bamum. En analysant les pictogrammes et idéogrammes de l'écriture bamum, on peut comprendre comment Njoya a construit un système d'écriture qui non seulement communique des informations, mais qui organise la société en fixant des hiérarchies sociales et en structurant la domination politique.

Nous tenons à saluer le travail de Dugast et Jeffreys pour leur recensement et traduction de l'ensemble des signes bamums⁴²², ainsi que le travail d'Alexandra Loumpet-Galitzine qui propose une première analyse⁴²³, fondement de notre approche initiale. Pour commencer, nous proposons une analyse plastique des signes. Nous reprenons les signes dans l'ordre du

comment les pictogrammes et idéogrammes peuvent servir non seulement à communiquer des informations mais aussi à structurer et légitimer le pouvoir au sein du royaume Bamum, en faisant passer des messages complexes à travers des formes visuelles et symboliques.

⁴²¹ DONDERO Maria Giulia, « La sémiotique visuelle entre principes généraux et spécificités. A partir du groupe μ », Actes du colloque : « Le Groupe μ : quarante ans de rhétorique – trente-trois ans de sémiotique visuelle » du 11 au 12 avril 2008, 2010, disponible en ligne sur <

⁴²² DUGAST Idelette et JEFFREYS Mervyn D.W, *op.cit*, p.73-98.

⁴²³ LOUMPET-GALITZINE Alexandra, *De l'iconographie à l'écriture, première analyse du système graphique bamoun*, Yaoundé, Annales de la faculté des arts, lettre et sciences humaines, 2005.

tableau synoptique proposé par Dugast et Jeffreys⁴²⁴. Afin de faciliter la lecture de ce travail, précisons notre analyse à travers la construction de cette table suit des schémas précis⁴²⁵ :

- Des signes géométriques simples : carrés, cercle, rectangle, triangle (et losange⁴²⁶).
- Des signes géométriques complexes : composition de plusieurs éléments géométriques simples.
- Des pictogrammes et idéogrammes réalistes représentatifs d'objets usuels⁴²⁷.
- Des idéogrammes zoomorphes : la tête vaut pour tout le corps, *Pras pro toto*.
- Des signes pleins ou intégrant des éléments en leur sein.
- Des signes rayonnants.
- Des signes ondulants.

Dans une démarche exhaustive, et afin de montrer le travail fourni sur cette table, nous vous présentons le tableau complet recensant l'intégralité des signes issus du *Lerewa*, auxquels nous ajoutons les pictogrammes et idéogrammes issus du *Mbima* :

Tableau 6 – Première approche du *lerewa*

	Signe	Nom du signe / Traduction ⁴²⁸	Analyse plastique	Remarque

⁴²⁴ Précisons que certains signes sont également disponibles dans d'autres versions de l'écriture bamum, mais peuvent changer de sens. Le tableau de Dugast et Jeffreys recense l'entièreté des signes et leur évolution. Ce tableau a servi pour transcrire numériquement l'écriture bamum en table unicode.

⁴²⁵ LOUMPET-GALITZINE Alexandra, *op.cit*, p4.

⁴²⁶ Nous sommes d'accord avec l'amalgame losange et triangle proposé par Alexandra Loumpet-Galitzine car, dans l'écriture bamum, le losange n'est pas un quadrilatère, mais l'assemblage de deux triangles.

⁴²⁷ Afin de ne pas surcharger notre analyse, nous évoquerons ces objets dans le tableau dans la volonté de proposer un travail exhaustif, mais nous ne reviendrons plus dessus après.

⁴²⁸ Afin de ne pas trahir le ton africain, nous donnerons le nom bamum transcrit en alphabet phonétique. Dans de rares cas, nous donnerons une transcription francisée.

1 ⁴²⁹		<i>ŋkü mfɔn</i> - Le feu roi / les rois morts	Signe complexe composé de plusieurs formes géométriques : neuf cercles et deux losanges.	Une fois décédés, les rois sont enterrés avec le crâne découvert. Dès que celui est ôté de toute sa chair pour laisser l'os apparent, il est mis dans un sac avec ceux des autres rois. Une salle au sein du palais royal est dédiée à ces crânes. Les rois doivent toucher le crâne de leur père mort afin d'être consacré et légitimé. Au début de son règne, Njoya souffre du manque du crâne de son père, resté chez les Nso après sa mort. Il ne le récupère que grâce aux Allemands ⁴³⁰ . De plus, précisons qu'il s'agit probablement du premier signe du <i>lerewa</i> . Ce signe est donc important : s'il existe un signe pour désigner le roi et un autre pour sa mort, le fait d'en créer un pour désigner le roi mort confirme la volonté de Njoya de légitimer son pouvoir : il peut utiliser ce signe pour désigner ses prédécesseurs au lieu d'une combinaison de signes lambdas.
2		<i>Gbie fɔn</i> – les femmes du roi.	Forme fermée avec des éléments internes.	Rappelons que toute la société bamum est construite autour de la possession des femmes. D'après les traditions bamums,

⁴²⁹ Pour des raisons pratiques, nous numérotions les signes pour simplifier les renvois.

⁴³⁰ Cet événement, à savoir la restitution du crâne du roi de Nsangou, père de Njoya, est également répertorié par Alexandra Loumpet-Galitzine qui répertorie plusieurs lettres dont celle du fils de Njoya au commandant de la région du Bamoun. (LOUMPET-GALITZINE Alexandra, *Njoya et le royaume Bamoun : Les archives de la société des missions évangéliques de Paris, 1917-1937*, Paris, Karthala, 2006, p.196)

				toutes les femmes du pays appartiennent au roi qui a droit de disposer d'elles à sa guise. On offre des femmes au roi qui choisit s'il les garde au sein de son village de femme où s'il leur rend leur liberté. C'est ce qui explique la grande polygamie de Njoya : dans les faits, il ne consomme pas le mariage avec les 1200 femmes qui lui sont attribuées. Ici, le signe rappelle cette idée de village fermé comme nous le verrons sur un autre signe.
3		<i>Pɔn mɔn</i> <i>pipəmgbie</i> – Les filles du roi	Forme géométrique complexe composée d'un cercle central.	<i>Cf. signe 10.</i>
4		<i>Pɔn mɔn</i> <i>pipəmba</i> – Les fils du roi	Idéogramme : représentation d'un lézard.	Nous le constaterons, les statuts et titres sont souvent représentés par des idéogrammes, des représentations d'animaux. Ici, le lézard représente les fils du roi. Notons tout de même que la tête du lézard, dans la version manuscrite, est clairement formée d'un losange :  Par la grande polygynie du royaume, les rois ont un nombre d'enfants considérables. Ces

				derniers sont différenciés par les maisons dans lesquelles ils habitent avec leur mère. Une maison comporte plusieurs mères, et donc des factions apparaissent comme ça a été le cas lors de la mort du roi Mbuembue. Le choix de cet idéogramme est probablement motivé par le fait que le chef de la société des princes dont provient Njoya, porte des épingles lézardiformes dans sa coiffe.
5		<i>Naa mfɔn</i> – la mère du roi	Forme complexe composé de plusieurs triangles remplis.	Ce signe est proche du signe 8 qui signifie « Famille du roi ». La mère a une importance primordiale dans la société bamum et est donc le centre de la famille. Pour la royauté, elle est encore plus importante, ayant même un titre officiel. De plus, Njoya est très proche de sa mère qui a une position de prestige. Il n'est donc pas étrange de voir un signe créé exprès pour désigner la mère du roi, ce qui permet encore une fois d'également comprendre que Njoya souhaite différencier les titres se rapportant à la famille royale des autres (ici la mère).
6		Jun jüt – Les serviteurs du palais	Idéogrammes : représentation de la tête du buffle,	Nous voyons une ressemblance certaine entre les signes 6, 7 et 9 donc nous les traiterons ensemble. Dans la culture bamum,

			les cornes vers le haut et de grandes oreilles.	le buffle est un symbole de force, puissance, et royauté. Il est souvent associé au roi lui-même, représentant la résistance et la protection. Cet animal est apprécié pour sa stature imposante et sa combativité, des qualités prisées chez un roi. Tout bamum qui chasse un buffle doit l'apporter au roi qui le distribue ensuite. Nous le constaterons, le buffle est récurrent dans les idéogrammes :
7		Tita <i>mfɔn</i> – Le père du roi / Premier ministre / Conseiller du roi	Idéogrammes : représentation de la tête du buffle, cornes vers le bas.	« De façon métaphorique, le buffle, animal à sang chaud issu de la brousse dangereuse domestiquée par le roi seul, représente la puissance conjugée du pouvoir royal et de ses différentes composantes : la tête est le serviteur, l'épaule représente le <i>Nji</i> (à qui cette part est réservée sur le gibier) et certaines sociétés secrètes sont les « traces », sinon la « voix de l'animal » » ⁴³¹ . Nous constatons également un élément majeur : la position des cornes. Cet exemple illustre parfaitement l'importance de la prise en compte de la culture dans la relation signifiant/signifié. Si dans la culture occidentale, le port altier nous amènerait à penser que la position la plus haute serait le

⁴³¹ LOUMPET-GALITZINE Alexandra, *De l’iconographie à l’écriture, première analyse du système graphique bamoun*, Yaoundé, Annales de la faculté des arts, lettre et sciences humaines, 2005, p.6.

				signe avec les cornes vers le haut et le serviteur, souvent courbé, aurait celui comportant les cornes recourbées. Or ici, c'est l'inverse : les pères du roi sont les conseillers les plus proches du souverain et ceux qui connaissent les secrets ainsi que le nom du successeur du monarque. Par conséquent, les cornes recourbées dans la plastique de ce signe équivalent à représenter cette position. En revanche, un élément important est à noter dans celui des <i>tshunshut</i>, les serviteurs du palais : la présence d'oreilles anormalement grosses. Rappelons-le, Njoya règne après une guerre civile et son père lui-même prend le trône à un usurpateur issu des serviteurs du palais⁴³². La volonté de représenter de grandes oreilles peut être théorisée par le fait qu'une partie des serviteurs du palais est issue du peuple des grandes oreilles, peuple vaincu par le roi Mbuembue. Ce signe peut donc être vu comme la volonté du roi de rappeler aux mutins qu'ils sont des serviteurs venant d'un peuple vaincu et que là est leur place.

⁴³² Pour rappel, nous l'avons évoqué lors de l'explication de l'histoire du royaume, le roi Ngouhouo prend le pouvoir après la mort de Mbuembue, d'abord dans l'ombre, puis officiellement en assassinant Gbetkom et Mbiekouo. Il est à l'origine un *tupanka*, un grand serviteur du palais.

				Enfin, précisons un élément que nous reprendrons à la fin : nous voyons avec ce signe apparaître un mécanisme : les zoomorphes sont des signes signifiant un statut social, les signes composés d'un triangle ont un rapport avec le pouvoir et son exercice, tandis que les formes circulaires ont un rapport avec l'homme. Ici, ce signe zoomorphique se voit également triangulaire, rappelant l'importance politique de ces rôles.
8		Nza <i>mfɔn</i> – La famille du roi	Signe complexe composé de plusieurs triangles.	<i>Cf signe 3.</i>
9		<i>Jinda pa nzi</i> – Les serviteurs (au sens large, hors de ceux du palais), que l'on retrouve également sous le nom tchindas.	Idéogrammes : représentation de la tête du buffle, cornes vers le haut. Signe représentant la moitié du signe 6.	D'un point de vue plastique, ce signe nous permet de mettre en évidence un élément important : plusieurs signes fonctionnent en dualité, avec une adjonction ou une soustraction d'une partie du signe. Ici, nous constatons qu'il s'agit du signe 6 auquel il a été soustrait une corne et une oreille. Il s'agit d'une façon de marquer la différence sociale et une hiérarchie spécifique : le signe complet est au-dessus du signe tronqué. Nous profitons de ce signe pour expliquer l'importance de la compréhension de ces

				signes pour expliquer la société bamum. Il a souvent été fait l'erreur de ne pas comprendre la distinction entre les serviteurs du palais, les <i>tshunshut</i> et les serviteurs, les <i>tchiindas</i> . Un exemple est celui de l'administrateur Ripert qui se plaint des <i>tchindas</i> à Njoya en parlant des serviteurs du palais, plaint que ne peut comprendre le souverain par l'erreur de dénomination ⁴³³ .
10		<i>Pɔn pa nzi</i> <i>pipəmbie</i> – Les filles des notables	Identique au signe 3, soustrait d'une partie inférieure.	Même procédure que précédemment, les filles des notables étant inférieures à celles du roi, une partie du signe originel est tronqué.
11		<i>Pɔn pa nzi</i> <i>pipəmba</i> -Les fils des notables	Signe identique au numéro 4. Nous constatons cependant que ce signe lézardiforme est tronqué de sa queue.	Le même procédé s'opère. Notons qu'ici, l'absence de queue du lézard est une métaphore de la virilité. Les fils du roi sont plus virils que ceux des notables car plus à même de régner. Un état de fait que nous retrouvons par l'absence de la queue en référence au phallus.
12		<i>Məmbie</i> – La femme	Pictogramme	

⁴³³ Lettre du 26 mai 1924 rédigé par l'administrateur Ripert, rapporté par LOUMPET-GALITZINE Alexandra, *Njoya et le royaume Bamoun : Les archives de la société des missions évangéliques de Paris, 1917-1937*, Paris, Karthala, 2006, p.461.

13		<i>Tu məmba</i> – La tête de l'homme	Forme géométrique complexe formant une tête à partir d'un demi-cercle. A noter que les yeux sont représentés par des triangles.	La forme triangulaire des yeux ici rappelle l'importance du crâne dans la culture bamum.
14		<i>napu</i> – La hyène	Pictogramme	Il s'agit du gibier, une fois tuée, que l'on doit donner impérativement au roi sans le découper au préalable.
15		<i>Məmvwx</i> – le chien	Forme géométrique complexe remplie composée de triangles ⁴³⁴ .	Ici, nous constatons tout de suite que contrairement à d'autres animaux, le chien n'est pas reconnaissable par un pictogramme. Il faut alors chercher dans les traditions et l'histoire du royaume, et surtout une société secrète en particulier : le <i>ngiri</i> ⁴³⁵ . Dans plusieurs cultures des Grassfields camerounais, dont celle des Bamums, le chien noir revêt une symbolique particulière.

⁴³⁴ Le signe tel que rentré en caractère unicode est composé de deux cercles comme nous pouvons le

constater. Nous préférons la version manuscrite où il est clairement établi qu'il s'agit de losange : . Cette distinction est importante, car précisons le, les signes triangulaires véhiculent la notion de pouvoir.

⁴³⁵ Dans la société bamum, le *Ngiri* est une puissante société secrète qui joue un rôle central dans la structuration sociale et le contrôle politique du royaume. Composée de membres de l'élite et de la noblesse, elle agit comme une force régulatrice, assurant la justice et la gestion des conflits tout en maintenant l'ordre. En étroite collaboration avec le roi, le *Ngiri* soutient et légitime son autorité, participant activement aux cérémonies royales et renforçant ainsi son image de chef spirituel et politique. En tant que dépositaire de connaissances mystiques, le *Ngiri* influence également la symbolique de l'écriture bamum, intégrant des éléments rituels dans certains pictogrammes.

				Offrir un chien noir au roi est perçu comme un geste de respect et de protection. Ce symbole est associé à des valeurs telles que la loyauté, la fidélité, et la protection spirituelle. Dans le contexte bamum, cet animal peut incarner une forme de garant de sécurité pour le roi et de lien entre le monde matériel et spirituel, puisqu'on lui attribue la capacité de repousser les forces négatives, élément important de la culture bamum sur laquelle nous reviendrons. Dans plusieurs traditions issues de son ouvrage, Njoya précise l'importance d'apporter un chien noir à son père le roi afin d'être considéré. Et c'est en cela que le plein du signe est important : ce n'est pas le chien en lui-même qui compte, mais le fait qu'il soit noir.
16		<i>Mansuə</i> - le ver	Pictogramme représentant le ver	
17	 436	<i>Mvwənam</i> – le singe	Pictogramme représentant un singe (principe de <i>Pars pro toto</i>)	

⁴³⁶ Dans la version Unicode, les yeux ont été supprimé. Mais dans la version manuscrite, les yeux des animaux sont visibles.

18		Sunyam – le chimpanzé	Pictogramme représentant un chimpanzé (principe de <i>Pars pro toto</i>)	
19		ntōpēn – Sorte d'insectivore	Pictogramme	
20		Kwkwtnda – le caméléon	Pictogramme	Dans la tradition bamum, telle que rapportée par Mose Yeyap⁴³⁷, le caméléon est un animal caractéristique de la mort : « Les Bamoun pensent que c'est le caméléon qui a fait que les gens meurent sans ressusciter. Il y a très longtemps, la grenouille et le caméléon discutaient. La grenouille dit : « il faut qu'après la mort, on ressuscite ». Le caméléon dit : « il faut mourir une fois ». [...] Les gens haïssent désormais le caméléon, on l'appelle porteur de malédiction, si on le voit on le tue. »⁴³⁸. Il est lié au tambour, signe suivant. On constate dans cette table de signe plusieurs animaux en rapport avec le divin.

⁴³⁷ LOUMPET-GALITZINE Alexandra, *Njoya et le royaume Bamoun : Les archives de la société des missions évangéliques de Paris, 1917-1937*, Paris, Karthala, 2006, p.81-82.

⁴³⁸ *Idem*.

21		<i>Nkindi</i> – le gros tambour de guerre	Pictogramme	Si le signe en lui-même ne nécessite pas une explication supplémentaire, la présence d'instruments de musique rappelle les sociétés secrètes et les rituels à base de danses et chants.
22		<i>Suu</i> – Une planté médicinal	Idéogramme représentant une plante	Si le signe en lui-même ne nécessite pas une explication supplémentaire, nous souhaitons tout de même rappeler ici que Njoya a écrit un livre sur les remèdes médicinaux et qu'il s'intéresse à la médecine.
23		<i>Nkünzuwn</i> – Le hibou	Idéogramme	Notons que le hibou occupe une place particulière puisque selon certaines traditions, les hommes possédant la faculté de se transformer en hibou suce l'âme des hommes.
24		<i>Lapa</i> – la sandale	Pictogramme	
25		<i>Lët kut</i> – Le pied	Pictogramme	
26		<i>Ntap mfaa</i> – Je ne donne pas	Forme géométrique complexe composée de deux	Ici, nous constatons que ce signe fait apparaitre deux éléments distincts : le triangle et le cercle. Le cercle, ontologique, rappelle que l'action de donner est humaine, faite par l'homme. Par exemple, les femmes

			triangles et un cercle.	ne sont pas achetées, mais données. Ce qui explique la présence des deux triangles à chaque bout, rappelant la transaction et le fait que l'action de donner est un pouvoir.
27		<i>Makwp</i> – La tasse	Pictogramme	
28		<i>Paŋə</i> - Récipient à boire	Pictogramme	
29		<i>ɣwərə</i> - Demi-calebasse servant d'assiette	Pictogramme	Si le signe en lui-même ne nécessite pas une explication supplémentaire, précisons que la présence de la calebasse n'est pas étonnante puisque c'est un ustensile de base.
30		<i>pamŋə</i> - Les ciseaux, les pinces	Pictogramme	
31		<i>mən ŋgwat</i> – La calebasse moyenne	Pictogramme	
32		<i>Nzun mwt</i> – La pleine lune	Forme géométrique circulaire remplie du pictogramme de la lune (Signe X)	Forme circulaire. Nous constatons que la forme géométrique circulaire a un rapport ontologique, mais également du temps. Ici, si le signe de la lune existe, la pleine lune est

				un moment précis, d'où l'utilisation d'un cercle. Signe à la lune (Signe 228)
33		<i>U yu nə - Comprends tu ?</i>	Forme géométrique complexe composée de cercles et triangles.	Tout comme le signe 26, nous constatons la présence de cercles pour rappeler qu'il s'agit d'une interaction humaine. Il est curieux de voir un signe pour une question aussi précise que cela. Mais la présence de triangles (à travers) les losanges amène à théoriser sur l'aspect communicationnel du pouvoir : Njoya a besoin que son peuple comprenne ce qu'il souhaite dire.
34		<i>ywəywə - Au milieu</i>	Forme géométrique complexe composée d'un cercle rempli de formes radiantes.	Ce signe nous permet de rappeler l'importance de l'arbitraire du signe. Nous essayons, à travers cette analyse de comprendre la motivation du signe, des stimuli qui ont pu accompagner la création du lien entre le signifiant et le signifié. Si certains nous paraissent clairs et évident, d'autres moins. Celui-ci par exemple, possède une base circulaire, qui est associée à l'ontologique et au temps. Or, comme nous le verrons, comme le précise Loumpet-Galitzine, la notion d'espace est véhiculée par des formes rectangulaires ⁴³⁹ . Cette théorisation nous amène alors à

⁴³⁹ LOUMPET-GALITZINE Alexandra, *De l'iconographie à l'écriture, première analyse du système graphique bamoun*, Yaoundé, Annales de la faculté des arts, lettre et sciences humaines, 2005, p.5.

				penser ce signe d'une autre manière : il peut ne pas être utilisé afin de parler d'un espace, mais pour parler d'une partie du corps humain, ou, et c'est notre hypothèse, parler d'une temporalité. « Au milieu d'un règne » par exemple. Une théorie qui ne peut être certaine devant le manque d'utilisation de cette table de signe, et donc de texte, mais rappelons que Njoya souhaite se mettre en avant et, à travers son œuvre, retrace l'histoire de son royaume. Ce signe, composé d'un cercle et rempli de formes rayonnantes, signe de mouvement, pourrait donc correspondre à cette idée de temporalité. Mais il serait faux d'absolument vouloir trouver une justification à chaque signe donc nous émettons un doute raisonnable sur notre explication.
35		<i>Ntap ntaa</i> – Je ne laisserai pas	Signe complexe composée de formes triangulaires remplies d'un noir uniforme.	La présence de triangle est en lien direct avec le signifié, à savoir la phrase « je ne laisserai pas », qui est un exercice direct du pouvoir personnel de l'action de laisser.
36		<i>Sisa</i> – La canne à sucre	Idéogramme	

37		<i>Mgbasa</i> – Le xylophone	Pictogramme	Sans nous arrêter sur ce signe en particulier, rappelons l'importance des instruments de musique, à l'instar du tambour.
38		Le grand gong double ⁴⁴⁰	Pictogramme	
39		<i>Mɔɔmpu</i> – Le blouson	Pictogramme	
40		<i>Kafa</i> – Le sabre	Pictogramme	
41		<i>Pa lerəwa</i> – le sac de livre	Signe géométrique complexe comportant des formes variées (cercles avec des rayons internes, quadrilatères, rayonnants)	Commençons par préciser que le roi fait écrire son ouvrage sur des feuilles qu'il garde dans des sacs de livre qui sont pendus dans une des salles du palais qu'il aime à faire visiter. Le côté précieux du signifiant pour le roi se retrouve également par la présence des deux cercles à rayons extérieurs du signe, qui rappelle le signe 226, la « perle ».
42		<i>Nda lerəwa</i> – Le livre	Signe complexe rectangulaire rempli de formes, dont deux triangles	Nous constatons donc que dès son premier essai, Njoya met en place un signe caractérisant le livre. Il est composé d'un rectangle qui est là pour rappeler l'espace que représente la page. Associé aux triangles, on constate donc l'importance que

⁴⁴⁰ Nous ne sommes pas sûrs de l'écriture bamum de ce terme, donc nous préférons ne pas la mettre pour ne pas faire d'erreur.

				lui donne Njoya : c'est cet espace qui va lui permettre d'exercer son pouvoir, son écriture.
43		<i>Pet</i> – Le tapis de peau	Idéogramme	
44		<i>Məmkpen</i> - Captif	Signe complexe composé d'un cercle et de deux quadrilatères non vides.	La notion de captif est importante dans le royaume bamum, par l'aspect militaire et l'esclavage. Ici, sa construction est simple : une forme ontologique suivi de quadrilatères, rappelant l'espace dans lequel est enfermé le captif.
45		<i>Nika</i> – Le fusil à pierre	Signe complexe dont la base est composée d'un triangle.	Rappelons que Njoya est à l'affut de tous les éléments permettant d'améliorer son royaume. Comme nous l'avons précédemment précisé, Njoya est intéressé par deux éléments provenant des alliés peuls : l'écriture et la cavalerie. L'amélioration de son armée lui est capitale et il fait introduire des fusils via les colonisateurs allemands. La base triangulaire rappelle cette volonté forte de Njoya.
46		<i>Pup</i> – L'ampoule de sérosité	Signe complexe composé de formes	Malgré toutes nos recherches, nous n'avons pas réussi à comprendre ce signe, son importance et son utilisation. Il est certain

			rectangulaires et circulaires	que Njoya n'a pas fait sa table au hasard et que ce signe à une importance certaine, mais nous sommes en incapacité de préciser lequel.
47		<i>Tuəp</i> –Le gué	Signes complexe composé d'une forme circulaire et d'une flèche à double sens	Signe que l'on peut clairement identifier par son utilisation comme « le gué » par la construction du signe en lui-même, avec une base circulaire pour rappeler l'homme, et une double flèche pour indiquer le passage.
48		<i>Luəp</i> – L'hameçon	Signe complexe à base circulaire	
49		<i>Sənzam</i> – Le soldat	Signe complexe composé de trois triangles	L'armée et la guerre étant deux composantes importantes de la société bamum, il n'est pas étonnant d'y voir la création d'un signe pour le mot soldat. Ce qui est intéressant ici, c'est la présence de trois triangles que nous pensons être là pour représenter la composition de l'armée en trois corps militaires.
50		<i>Twtwən</i> – Le drapeau	Pictogramme	
51		<i>Mənyi</i> – Le couteau	Pictogramme	

52		<i>Ket</i> – Le pénis	Forme complexe composée d'un triangle, deux cercles et un demi-cercle.	Devant la prépondérance de la descendance et de la virilité comme nous avons pu le voir pour le signe 4, il semble logique de retrouver ce signe composé ainsi : le triangle en référence au pouvoir que représente l'homme et le cercle car il s'agit d'un organe humain.
53		<i>Ndaangwæt</i> - La Calebasse d'huile	Pictogramme	
54		<i>Kuc</i> - L'échelle	Pictogramme	
55		<i>Moomwrt</i> – L'étoile	Signe complexe composé d'un cercle et de figures rappelant le mouvant.	Nous le constaterons, les astres sont composés de cercles. Provenant du divin, nous constatons que ce signe est composé afin de faire part du mouvement.
56		<i>fum</i> – Intraduisible, sorte de petit poisson	Forme complexe, composée de deux flèches et deux figures.	A l'instar du signe 46, nous n'avons pas d'explication logique.
57		<i>Lommæ</i> - Eau profonde	Forme complexe composée de plusieurs	Le découpage du signe s'inscrit dans une compréhension avec le signe 123. La différence réside dans la densité des

			quadrilatères découpés	quadrilatères intérieurs, témoignant de la force de l'eau.
58		<i>Fi'ri</i> – Chasse le	Forme complexe composée d'un demi-cercle	
59		<i>Rɔm</i> – L'odeur bonne ou mauvaise	Idéogrammes	Ce signe semble être affilié au signe 62 puisqu'il semble qu'il s'agisse d'un agglomérat du même signe. Dans la tradition bamum, le surnaturel est très présent, et il existe des êtres, les <i>parum</i>, des esprits qui attirent le mal sur ceux qu'ils possèdent. Aucune maladie est naturelle, et toutes sont de la faute de <i>nzum</i>. Charles Frey, rapporté par Alexandra Loumpet-Galitzine précise que « les <i>parums</i> ne sont pas tout-puissants. Pour qu'ils puissent faire leur œuvre, il faut que quelqu'un leur en donne le moyen. L'indigène dit : « Il leur faut un pont. ». Ce pont, on peut le leur fournir de différentes manières : en violant la coutume, en avouant une souffrance, en reconnaissant une erreur, en provoquant un désaccord entre les membres d'une famille, en jetant un mauvais sort. »⁴⁴¹ Et c'est ce dernier point qui nous intéresse, car l'odeur est un signe du

⁴⁴¹ LOUMPET-GALITZINE Alexandra, *Njoya et le royaume Bamoun : Les archives de la société des missions évangéliques de Paris, 1917-1937*, Paris, Karthala, 2006, p.387.

				mauvais sort et le signe 62 se référant en jeu de hasard, et donc le sort, on peut y trouver un lien.
60		<i>Kpɔ</i> - Le gros rachis de palme	Pictogramme	
61		<i>Sɔ</i> - Déracine	Idéogramme	
62		<i>Map piet</i> – Cauris, dés, pour le jeu de hasard	Pictogramme	
63		<i>firə</i> - Le piège	Signe complexe à base quadrilatère	Ici, rappelle l'espace.
64		<i>Ntap</i> – La case	Pictogramme	<i>Cf signe 238.</i>
65		<i>fɔ nʃut yum</i> – Le tirebouchon	Pictogramme	
66		<i>Nyit mɔnkwə</i> - Partie génitale d'un enfant	Signe complexe composé d'un demi-cercle et de quadrilatères	Le mariage ne pouvant être consommé qu'à partir de 15 ans, ce signe est destiné aux jeunes enfants, garçon ou fille. La présence de quadrilatère est à noter : il n'y a pas de triangle car il s'agit encore d'un espace sacré, intouchable qu'ils ne peuvent pas utiliser. Dans le cas des femmes, il est

				strictement interdit de consommer avant cet âge.
67		<i>Paarə</i> - Le porte-voix	Pictogramme	
68		<i>Nkaarə</i> - Le palmier raphia	Pictogramme	Le palmier de raphia a une connotation religieuse : dans l'animisme bamum, certains pensent que les dieux vivent dans la forêt de raphia.
69		Il s'agit d'un signe non traduit. Ce signe, à travers sa plastique ondulatoire, nous amène à penser qu'il s'agit d'une maladie, mais nous n'en avons pas la preuve.		
70		<i>nfut</i> – Le palais	Signe complexe à partir de cercles	Ici, nous avons un signe complexe, et bien qu'il s'agisse du palais, soit un espace, il ne s'agit pourtant pas d'une forme quadrilatère. S'il y a cette idée d'espace à travers le fait qu'il s'agisse de cercles à l'intérieur et à l'extérieur d'une forme particulière, le circulaire prédomine. Cela fait référence sans aucun doute au palais, non pas comme le bâtiment, mais pour ce qu'il représente, c'est-à-dire cette multitude de sociétés secrètes et d'interactions humaines qui régissent la communauté palatale.

71		<i>Tu məmgbie</i> – Le tête de la femme	Forme complexe composée d'un demi-cercle et de deux triangles.	Ce signe fonctionne en duo avec le signe 13 signifiant « tête d'homme ». La différence notable est dans l'absence d'une partie supérieure du signe, pouvant être les cheveux ou les oreilles chez les hommes. Même si cela peut être une question de hiérarchisation entre la femme et l'homme, nous pouvons tout de même constater que la femme a la tête rasée dans certaines occasions.
72		<i>Sie</i> – La tombe	Quadrilatère ouvert	Ici, rappelons que lorsque le roi est inhumé, son crâne dépasse de la tombe afin que la chaire soit dévorée et que l'on puisse voir le crâne nu. Tradition que l'on retrouve dans la construction du signe puisque la tombe, ce quadrilatère qui est à la limite du pictogramme, est ouvert.
73		<i>Set tu</i> – Le peigne	Forme complexe à base triangulaire rempli.	Précisons le si cela n'a pas été assez établi : la coiffure dans la société bamum est au cœur de nombreuses traditions. Il serait trop long de faire une liste exhaustive des coiffures et des moments où il faut les porter, mais comprenons que la coiffure est une forme de représentation comme nous avons pu le voir avec le signe 4. Ici, il n'est pas étonnant de voir une base triangulaire en

				rapport au pouvoir et censé rappeler, sans aucun doute, la chevelure par le fait qu'elle soit remplie.
74		<i>Lom mtwm</i> – Le cœur	Forme quadrilatère complexe	Ici, le fait qu'il n'y ait pas de cercle écarte la possibilité que le cœur représente l'organe. Nous sommes en présence d'un signe qui est là pour représenter l'espace, « le cœur du royaume ». Théorie renforcée par le fait qu'il existe un autre signe pour désigner le cœur, l'organe (273).
75		<i>Mba mbøle</i> – La patate douce	Pictogramme	
76		<i>Kiem</i> – Le fardeau	Forme complexe à base circulaire	
77		<i>Ywra</i> – La satieté	Forme complexe à base quadrilatère	
78		<i>Mbaarø</i> - Le fou	Forme complexe rayonnante	Ici, on remarque que le fou n'est pas représenté en sa qualité d'homme, puisqu'il n'y a pas de forme circulaire. Il faut noter ce côté ondulatoire, en mouvement en référence à la maladie, ce mal dont est atteint le fou.
79		<i>Kam</i> – Le crabe	Forme complexe	Ici, nous pouvons constater qu'il ne s'agit pas d'un pictogramme pour représenter

				l'animal et que sa plastique ne correspond pas aux standards habituels. L'arbitraire du signe ne nous permet pas de comprendre s'il s'agit d'une tentative de représentation de l'animal avec ses pinces ou d'une représentation autre. Dans les autres cas, l'animal est soit représenté graphiquement, soit par ses traces. Mais rappelons-nous que dans le cas du chien, c'était le remplissage du signe qui importait. Ici, nous nous contenterons de préciser que le crabe fait parti du régime alimentaire bamum, mais la tradition dite <i>Nga Yum</i>⁴⁴² (la grossesse) veut qu'à la naissance d'un enfant, on aille à la pêche au crabe pour que toute la maisonnée en mange en tant que nourriture de l'enfant nouvellement né.
80		<i>Peji</i> – Le crayon	Pictogramme	Ici, on constate, en addition des signes 41 et 42, Njoya fait apparaître un autre signe en rapport avec l'écriture.
81		Yafu lerəwa – La feuille de papier	Signe complexe composé de triangles et cercle	On constate que ce signe est composé de triangles sur lesquels sont ajoutés le signe 80, le crayon. Par sa composition triangulaire, on constate une fois de plus la volonté de Njoya d'en faire un exercice de

⁴⁴² LOUMPET-GALITZINE Alexandra, *Njoya et le royaume Bamoun : Les archives de la société des missions évangéliques de Paris, 1917-1937*, Paris, Karthala, 2006, p.84.

				pouvoir. Et de différencier le livre, en tant qu'espace, et de feuille de papier qui composeront le livre.
82		<i>Lam nfut nyam</i> – La bride du cheval	Pictogramme	Ici, tout comme le fusil, cela nous rappelle l'importance qu'a l'introduction de la cavalerie au sein du royaume bamum pour créer ce signe.
83		<i>Ntie fwɔ̃</i> – Sorte de Batik	Pictogramme	Rappelons ici l'importance de l'art bamum dans les tapisseries et vêtements.
84		<i>Ndu nzaa</i> – Flûte utilisée dans la danse nzaa	Pictogramme	
85		<i>ywywəm</i> – La falaise, la rive abrupte d'une rivière	Forme complexe à base quadrilatère avec des flèches à double sens allant aux extrémités ainsi que de quatre cercles.	Ici, ce signe rappelle les limites du royaume bamum comme nous pouvons le voir en Annexe 2, puisque le royaume est bordé notamment par deux rivières à l'Ouest et à l'Est. La falaise est également un élément important de la société puisque c'est de là que sont jetées les femmes adultérines.
86		<i>Pit</i> – La guerre	Idéogramme	Ici, la guerre est représentée par un bouclier guerrier. C'est une représentation par synecdoque.

87		<i>Tu nsie</i> – creuser	Forme complexe composée d'un cercle central rayonnant ainsi que de quatre triangles.	Ce signe n'est pas sans rappeler le 72 sur la tombe, puisque la forme centrale peut rappeler le crâne du roi mort.
88		<i>ƒɛt nza</i> – Le milieu de la nuit	Forme géométrique	Ici, nous ne voyons aucun lien avec le signe 196, la nuit.
89		<i>ƒwɔtu</i> – La coiffure	Forme triangulaire	<i>Cf signe 73.</i>
90		<i>Mfɔn twɔ</i> – Le roi soumis	Forme complexe composée d'un quadrilatère et des cercles à deux extrémités	<i>Cf signe 205.</i>
91		Mbit Mbaakɛt – Noix de palmes mûres	Idéogramme	Signe ajouté lors du passage du <i>lerewa</i> au <i>mbima</i> ⁴⁴³ et uniquement utilisé lors de celui-ci. Compréhensible puisque très situationnel.
92		<i>Nyi ntwm</i> – Entre dedans	Signe complexe mêlant des figures triangulaires et circulaires rayonnantes	Par la construction du signe, nous pouvons renvoyer au signe 59 et la notion de <i>parum</i> . En effet, rappelons que ces esprits entrent dans le corps des gens afin de faire le mal. Ce qui permet de théoriser sur ce signe par

⁴⁴³ Pour rappel, le *Mbima*, deuxième table de signes, enlève des pictogrammes et idéogrammes, mais en ajoute quelques-uns. Nous avons décidé de les ajouter dans notre analyse.

				le fait que l'élément central est circulaire avec des figures triangulaires aux extrémités.
93		<i>Kwpu</i> – Le porc	Figure ondulante	Ici, nous constatons que le porc n'est pas reconnaissable, mais il est également disponible que lors du deuxième syllabaire, le <i>Mbima</i> . Nous pouvons théoriser sur le fait que l'Islam pénètre dans le royaume avec la conversion de Njoya et qu'il devient nécessaire de créer le signe signifiant porc afin de préciser qu'il est désormais interdit.
94		<i>γwyεn</i> – Le papillon	Pictogramme	
95		<i>Kwywx</i> – L'insensé	Figure composée à partir d'un cercle	
96		<i>Laano</i> - L'oubli	Figure composée à partir d'un quadrilatère rempli et de plusieurs cercles.	Ici, on constate que l'oubli est conditionné à l'espace, qu'il s'agit d'une action qui se fait au niveau d'un endroit. Et qu'il s'agit d'un acte humain puisque composé de cercles.
97		<i>Parum</i> – La foudre ⁴⁴⁴	Idéogramme	

⁴⁴⁴ A noter qu'à partir de la troisième table de signe, Njoya cherche à simplifier la scripturalité de certains signes et change le lien signifiant/signifié. Ainsi ce signe a pour signifiant « la forêt » à partir de la troisième version.

98		Vwm – La chasse	Figure complexe composée de triangles et de quadrilatères.	L'acte de chasser se fait librement « sans crainte » ⁴⁴⁵ , au sein de la brousse qui est un endroit libre d'accès. En revanche, ce qui explique l'aspect triangulaire du signe provient du fait que le butin de chasse suit un protocole précis comme l'explique Mose Yeyap dans sa tradition <i>Nga ma'vum te ngwen nji pamom</i> (La chasse dans la campagne bamum) ⁴⁴⁶ . D'autant plus que selon l'animal ramené, le roi peut décider de donner une des femmes de son harem au chasseur.
99		Nkindi mvɔp – Le tonneau de poudre	Figure complexe composée d'un quadrilatère rempli de figures triangulaires	Ici, on y voit une nouvelle fois l'intérêt de Njoya pour la guerre et le pouvoir que compose l'accès aux fusils et à la poudre.
100		Ngw mbu – La grêle	Figure composée à partir de quadrilatère	
101		Wuət - Tremble	Figure complexe composée de cercles reliés entre	L'aspect ondulant de la figure rappelle la maladie : le fait de trembler n'est pas quelque chose de normal.

⁴⁴⁵ LOUMPET-GALITZINE Alexandra, *Njoya et le royaume Bamoun : Les archives de la société des missions évangéliques de Paris, 1917-1937*, Paris, Karthala, 2006, p.99

⁴⁴⁶ *Ibid*, p.99-100

			eux par des figures ondulantes	
102		<i>Sakwə - La prostituée</i>	Forme complexe composée d'une base triangulaire accompagnée de figures circulaires	Avant d'aller plus loin, nous préciserons ici que le terme prostitué est à prendre sans considération péjorative. Le terme <i>Sakue</i> fait référence, pour Mose Yeyap aux femmes libres : « Les enfants des gens, les femmes esclaves, les servantes du roi et de la reine sont des prostitués parce qu'elles n'ont pas de maris. »⁴⁴⁷. Dans une société où la femme appartient aux hommes, la femme libre par le fait qu'elle n'a pas de mari est un rôle important puisqu'il y a, de facto, plus d'hommes non liés que de femmes libres. Comme l'explique Mose Yeyap, courtiser une <i>sakue</i>, une prostituée, suit un processus établi où la femme a le dernier mot et où, effectivement, il y a un échange d'argent qui dépend de la classe de la femme libre⁴⁴⁸. La construction du signe suit cette logique : plus que l'aspect ontologique que représente les cercles, et donc les femmes libres, la <i>sakue</i> possède un statut social et hiérarchique au sein de la société bamum.

⁴⁴⁷ *Ibid*, p.95.

⁴⁴⁸ *Ibid*, p.95-96. Mose Yeyap y détaille toute la tradition.

103		<i>Taam</i> – Le marécage	Idéogramme	
104		<i>Mw</i> – Mouille, la rosée	Figure complexe composée à partir d'un cercle	Nous n'avons aucune explication concernant ce signe et pourquoi il est à base circulaire. La seule théorie que nous pouvons émettre, sans certitude, serait que la rosée est ici prise comme le moment où elle apparaît, à l'aube.
105		<i>Ngu5</i> – Petite termite ailée	Pictogramme	
106		<i>Ngu5</i> – <i>Termite ailée du même nom, un peu plus grosse</i>	Pictogramme	
107		<i>Mfiya</i> – Autre termite comestible	Pictogramme	Apparait dans le <i>Mbima</i> .
108		<i>Sü</i> - Tire	Figure complexe composée d'une figure quadrilatère.	Nous ne savons pas s'il s'agit de tirer dans le sens tirer au fusil, ou tirer, dans le sens tirer quelqu'un ou tirer une porte. Devant notre incapacité à déterminer la traduction, nous

				ne ferons pas de commentaires supplémentaires ⁴⁴⁹ .
109		<i>Mbwri – La réponse</i>	Figure complexe composée à partir d'une figure triangulaire	Ce signe est trop proche du signe 81, la feuille de papier, pour que ce soit une coïncidence. En effet, nous constatons qu'il s'agit du même signe, mais avec les triangles inversés. Le résultat est simple à comprendre : pour Njoya, la réponse à ses problèmes, à savoir sa quête de légitimité, est dans la feuille de papier, ce qu'il va écrire.
110	 ⁴⁵⁰	<i>Montien – Le bouclier</i>	Figure complexe composée d'une figure triangulaire barrée.	La représentation du bouclier symbolisant la guerre, Njoya utilise un autre signe pour le bouclier. Nous pouvons ici y voir un rappel du signe de la coiffure, symbolisant probablement la façon dont les guerriers se coiffent pour partir à la guerre, protégé en cela par les anciens et les dieux.
111		<i>Nyәмә - L'avarice, l'égoïsme</i>	Figure complexe composée d'une base quadrilatère qui est adossée de deux figures circulaires.	La société bamum étant essentiellement collective, l'individualisme n'est pas quelque chose de respecté.

⁴⁴⁹ Les signes dont nous avons un doute ou dont nous ne comprenons pas la figuration faisait parti des éléments que nous devions voir lors de notre mission à Fouban. Malheureusement notre contact étant décédé du Covid, nous n'avons pas pu aller plus loin dans cette démarche.

⁴⁵⁰ Nous nous excusons de la qualité de ce signe, mais le signe encodé n'est pas similaire au signe de base, donc nous préférons présenter la version manuscrite de Dugast et Jeffreys.

112		<i>Puŋgaam</i> – La générosité	Figure complexe composée d'une base quadrilatère remplie de cercles qui est adossée de deux figures circulaires.	Fonctionne en dualité avec le signe 111 : au contraire de ce dernier, l'espace central du signe est rempli, signalant la générosité.
113		<i>Mwt ηget</i> – Les rapports sexuels	Idéogramme	<i>Cf signe 160.</i>
114		<i>Fwx</i> – Aveugle	Figure complexe ondulante	Nous remarquons que les maladies, de manières générales, sont représentés de manières ondulatoires, allant dans tous les sens.
115		<i>Mbuḡ</i> – La bénédiction	Figure complexe composée d'une base circulaire remplie de cercles.	
116		<i>Fe</i> - Paie	Idéogrammes	S'il n'y a aucun rapport avec le signe « achète » (425), il y a un lien avec le signe 229, la « perle », qui est une monnaie d'échange.
117		<i>Kwɔm</i> – La caverne		Signe uniquement utilisé dans le <i>Mbima</i> .

118		<i>Ma nzwəna</i> – Je n'ai rien vu	Figure complexe composée de deux cercles pleins.	Ici, le plein du signe prend sens avec le signifiant. Le signifié, plein, renvoie au fait qu'il est impossible de voir. Fonctionne avec le signe 421, qui est identique, mais non plein. Le signe 472 « regard », reprend cette mécanique, étant tronqué d'une partie du signe graphique.
119		<i>Ma nzua</i> – Je ne comprends pas	Figure complexe composée de triangles et d'un cercle plein.	Fonctionne avec le signe 33, qui pose la question « Comprends-tu ». Ici, il s'agit du même signe, tronqué de sa moitié avec une rotation anti-horaire à 90°, comportant un cercle plein moins grand.
120		<i>Nkü məmba</i> – Le veuf	Figure complexe composée de deux cercles	Construction à base de cercles, rapport à l'ontologie, et donc à l'humain.
121		<i>Nza</i> - La famille	Figure complexe composée de figures triangulaires rayonnantes et d'un cercle central.	Au centre de la société, ce signe est à rapprocher du signe 8, signifiant la famille du roi, tronqué de plusieurs triangles. Une différence majeure est également la présence de rayons à la base des triangles.
122		<i>Yum</i> – L'objet, la chose	Figure complexe composée de cercles et figures rayonnantes.	

123		<i>Waŋkuḍ</i> – Une pluie très violente	Forme complexe composée de plusieurs quadrilatères découpés	<i>Cf signe 57.</i> Le quadrilatère central est lui-même découpé en plusieurs quadrilatères, différence avec le signe 57.
124		<i>Ngɛn</i> – Le crocodile	Pictogramme.	Tout comme le signe 14, il fait partie des animaux qui, une fois tué, que l'on doit donner impérativement au roi sans le découper au préalable.
125		<i>Ndwəre</i> – Vite	Forme complexe composée de trois triangles superposés et entourés de cercles pleins.	<i>Cf le signe 406.</i>
126		<i>Nka</i> – La haie	Pictogramme	
127		<i>yarə</i> - Coucher avec une femme	Forme complexe composée d'une base circulaire entourée de formes triangulaires.	Sans que nous sachions pourquoi, notons qu'il existe déjà un signe (113) pour désigner les relations sexuelles, donc il est curieux de voir un deuxième signe s'y rapportant.

⁴⁵¹ Un deuxième caractère vectorisé en unicode reprend une version simplifiée de ce signe que l'on retrouve dès le *Mbima* : . Les deux étant éloignés, car étant une simplification du pictogramme, nous reprenons le signe original.

128		<i>Mbeket</i> – La vérité, la sagesse	Idéogramme	Notons que le signe est à la représentation graphique de l'araignée. Dans la coutume bamum, l'araignée-mygale, la <i>Ngaame</i> (signe 210), est dotée par le ciel du privilège de lire l'avenir. Dans la religion bamum. La divination par le <i>Ngaame</i> a donné naissance à une technique de lecture des signes. Elle consiste à disposer des symboles à l'entrée de la tanière de la mygale, que l'animal déplace durant la nuit pour les transformer en message. À travers cette configuration, le devin interprète les signes en quête de guérison, de protection. Nous le constaterons, l'araignée symbolise le lien entre le divin et le monde terrestre. Ici, elle représente donc la sagesse et la vérité divine par son symbolisme.
129		<i>Gbayi</i> – Le lion	Pictogramme	Tout comme les signes 14 et 124, il fait partie des animaux qui, une fois tué, que l'on doit donner impérativement au roi sans le découper au préalable.
130		<i>Nyir mkpara mwn</i> – La vulve	Figure complexe composée d'une base circulaire et accompagnée de	Est représenté ici le sexe féminin avec la notion d'espace en référence au bébé lors de la grossesse de la mère.

			formes quadrilatères.	
131		<i>Ntu mbit</i> – L’anus	Idéogramme	
132		<i>Mbwn</i> – Les seins, le lait	Idéogramme	
133		<i>Pirien</i> – L’arachide	Pictogramme	
134		Ndombu – la banane	Idéogramme	
135		<i>Mbaa</i> – Le <i>palmiste</i>	Pictogramme	
136		<i>Kwfwəp</i> – Le fétiche	Forme complexe pleine	La version des tables suivantes permet de comprendre qu’il s’agit d’une forme circulaire entourée de triangles :  . Ici, nous pouvons constater un rapport au naturel. Tout comme les <i>parums</i> représentent le mal, il existe différentes entités qui ont le pouvoir d’apporter le bien aux hommes.
137		<i>yap</i> – L’attribution	Forme complexe formée à partir d’un cercle central possédant des	

			rayons internes et externes.	
138		<i>Kwka</i> – le panier	Pictogramme	
139		<i>Yu muɔmə</i> - L'abcès	Forme complexe formée d'un quadrilatère et de plusieurs triangles.	
140		<i>Nzwm</i> – L'homme animé d'un esprit maléfique	Forme complexe ondulante	Ici, nous avons à faire au surnaturel, à ce que devient le <i>parum</i> une fois qu'il réussit à posséder un homme.
141		<i>Mbü</i> - Mauvais	Forme complexe composée de cercles.	Comme nous l'avons vu pour le signe 59, le <i>parum</i> ne peut posséder que lorsqu'un mal est fait, donc il faut que la personne soit mauvaise, d'où le rapport ontologique de ce signe.
142		<i>Nswən</i> – L'éléphant	Pictogramme	Il s'agit d'un animal que l'on doit apporter au roi une fois qu'on l'a tué, mais il peut être découpé avant, contrairement à certains que nous avons évoqué. Dans le cas de l'éléphant, il mange tout sauf « les deux pattes postérieures, les deux pattes

⁴⁵² Précisons que normalement, le signe est plein.

				antérieures, sa tête, ses dents et sa peau » ⁴⁵³ qu'il donne au roi.
143		<i>Mbit</i> – Les excréments	Forme complexe composée d'un cercle et d'une forme ondulante.	
144		<i>Yw</i> – Le fou	Forme complexe pleine formée principalement de deux triangles.	
145		<i>Kpara</i> – L'âge	Forme complexe composée d'une multitude de cercles assemblée en un cercle.	Ici, nous constatons l'importance du cercle dans la composition des signes ayant un rapport avec le temps. Pour l'âge, il s'agit de cet agacement circulaire en une boucle infinie.
146		<i>Kaa</i> – Le charançon	Idéogramme	Nous préférons mettre idéogramme que pictogramme, le signe n'étant pas une représentation graphique du charançon pour nous.
147		<i>Swx</i> – Le fil de fer	Forme complexe composée à partir d'un quadrilatère	Ici, nous préciserons seulement qu'un signe quadrilatère est utilisé car le fil de fer délimite un espace lorsqu'il est utilisé. Il quadrille notamment les champs.

⁴⁵³ LOUMPET-GALITZINE Alexandra, *Njoya et le royaume Bamoun : Les archives de la société des missions évangéliques de Paris, 1917-1937*, Paris, Karthala, 2006, p.99-100.

148		<i>Ndida</i> – Petit tambour	Pictogramme	
149		<i>Taafa</i> – Le grillon	Idéogramme	Nous préférons mettre idéogramme que pictogramme, le signe n'étant pas une représentation graphique du grillon pour nous.
150		<i>Nzu</i> – Le groupe des cases familiales	Forme complexe composée d'un élément principal, un quadrilatère, reliant différents cercles.	Ici, l'espace qu'est le groupe de case relie une famille, des individus représentés par les cercles. Nous constatons qu'il reprend la construction du signe du « royaume », signe 179.
151		<i>Tita yū</i> – Mon père	Forme composée d'une base circulaire pleine rayonnante.	
152		<i>Suət</i> - Déshabille	Idéogramme	
153		<i>Nguən nyam</i> – La palefrenière	Idéogramme	Signe illustrant l'arbitraire du signe, il rappelle l'importance qu'à la cavalerie pour Njoya.
154		<i>Vwx</i> – La paille	Idéogramme	

155		<i>Nansana</i> – Le blanc	Forme complexe composée de plusieurs triangles	Dans sa composition, Njoya montre l'importance du colonisateur européen au sein du royaume bamum. Puisque ce signe apparait dans le <i>Ierewa</i> que l'on date vers 1895, il s'agit d'une preuve irréfutable que le roi connaît l'existence des Européens avant leur arrivée à Foumban en 1902.
156		<i>Ma kwəri</i> – Ne pends pas	Idéogramme	
157		<i>Ntaa</i> - Trompette	Forme complexe composée à partir de deux cercles.	Contrairement aux autres instruments de musique, la trompette n'est pas représentée de manière pictographique ici. Notons qu'il s'agit d'un instrument important que l'on utilise dans certaines sociétés secrètes.
158		<i>Nguon</i> – La fête du Ngouon	Forme complexe composée à partir d'une base circulaire remplie.	Comme nous l'avons déjà évoqué, il s'agit d'une tradition à la fois culturelle et politique puisqu'il y a un hommage et des offrandes à donner au roi, d'où sa traduction de fête des récoltes dans certains ouvrages comme celui de Dugast et Jeffreys ⁴⁵⁴ .
159		<i>Lap</i> – Frappe	Idéogramme	
160		<i>Mbirien</i> – L'antilope	Idéogramme	Ici, nous avons la représentation sous forme d'idéogramme de l'antilope. Cependant,

⁴⁵⁴ DUGAST Idelette et JEFFREYS Mervyn D.W, Op.cit, p.7 et p.84.

				nous constatons une forte ressemblance avec le signe 113 qui signifie « Relation sexuelle ». Comme nous l'avons constaté, il existe également un autre signe signifiant « coucher avec une femme », donc, sachant qu'il existe des erreurs lors de la transcription des signes par les copistes, nous pouvons émettre le doute d'une erreur sur un de ces deux signes. D'autant plus que Dugast et Jeffreys désignant l'antilope <i>ngap</i> (294), poussant à croire à une erreur de traduction, au mieux. Il reste une alternative : devant le nombre considérable, il peut y avoir une redite sur un signifiant possédant deux signes. Mais cette théorie semble peu crédible, n'expliquant pas pourquoi la traduction bamum n'est pas la même.
161		<i>Mgbasa</i> – La variole	Forme complexe rayonnante et ondulatoire	
162		<i>Ntwngba</i> – L'homme sans esprit maléfique	Forme complexe composée d'un cercle central orné de plusieurs triangles	Si nous constatons que cette table de signe comporte une certaine logique graphique, avec notamment l'ajout ou le retrait de tout ou une partie entre deux signes similaires, le signe 140 signifiant « l'homme animé d'un esprit maléfique » ne suit pas cette logique.

				Comme nous le verrons, l'animisme bamum est extrêmement codifié et si le <i>parum</i> est intangible, vicieux, signifié par l'ondulation du signe, ici, c'est le pouvoir de l'homme qui y résiste qui est mis en avant.
163		<i>Twtwx</i> – Arbre	Pictogramme	
164		<i>Ngum</i> – La punaise	Pictogramme	
165		<i>Fû</i> – Blanc	Forme complexe composée d'un quadrilatère et de formes circulaires à ses extrémités.	Dans un contexte où les Européens arrivent en Afrique, nous constatons l'importance du mot « blanc » et du besoin de différencier l'adjectif des « Hommes blancs », signe 155.
166		<i>Ndwt</i> – La limite	Forme complexe composée d'une base quadrilatère terminée par un cercle.	
167		<i>Nsa</i> – Se disputer pour un objet	Forme complexe à base triangulaire ornée de figures circulaires.	L'aspect triangulaire peut se retrouver dans une des prérogatives du roi : entre dix et douze personnes sont des « gha pa-sa », le lien avec le roi sur les questions de litiges. Il suffit de les contacter pour que le roi se

				saisisse de l'affaire et émette un jugement. Il est le seul à pouvoir statuer sur un conflit. ⁴⁵⁵
168		<i>Nfa</i> – Le hochet de danse	Pictogramme	
169		<i>Bun</i> – La caisse	Pictogramme	
170		<i>Vwəpən</i> – La farine de maïs	Idéogramme	Ici, nous constatons que la farine de maïs est représentée graphiquement par le pictogramme d'un moulin. Ce qui n'est pas surprenant car rappelons le, Njoya fait appel à l'ingénieur Monliper qui met au point de nouvelles techniques et ingénierie dont le moulin à maïs fait partie.
171		<i>Mberə</i> - La montagne	Idéogramme	
172		<i>Ru</i> – Un grand fossé	Pictogramme	Sans nous arrêter longuement sur ce signe, précisons que Njoya fait construire un fossé autour de Fouban pour éviter les incursions fulbes.
173		<i>Nzəm</i> – Les ténèbres	Figure complexe composée d'une base quadrilatère	

⁴⁵⁵ LOUMPET-GALITZINE Alexandra, *Njoya et le royaume Bamoun : Les archives de la société des missions évangéliques de Paris, 1917-1937*, Paris, Karthala, 2006, p.89.

			remplie de deux triangles pleins.	
174		<i>Lam</i> – Le mariage	<i>Idéogramme</i>	Mosé Yeya détaille les particularités du mariage dans une de ses traditions rapportées. ⁴⁵⁶
175		<i>Tituəp</i> – La boue	Pictogramme	Ici, ce n'est pas la boue qui est représentée mais les traînées de boue.
176		<i>Nsuət ηəm</i> – Le coucher de soleil	Idéogramme	Sans forme géométrique précise, ce signe reste un mystère car différent du soleil (185), la nuit (196) ou encore les ténèbres (173), trois notions qui s'y rapportent.
177		<i>Nzee</i> - Le sifflement	Idéogramme	
178		<i>Ket</i> - Le tenon ⁴⁵⁷	Pictogramme	
179		<i>Ngu</i> – Le pays	Forme complexe composée d'une base quadrilatère dans laquelle se trouve un losange	Ce signe représente la base de plusieurs autres (90, 150, 205). Ici, nous retrouvons nos différents éléments : - Le quadrilatère en référence à l'espace qu'est le pays.

⁴⁵⁶ LOUMPET-GALITZINE Alexandra, *Njoya et le royaume Bamoun : Les archives de la société des missions évangéliques de Paris, 1917-1937*, Paris, Karthala, 2006, p.82-83.

⁴⁵⁷ Définition du CNTRL : Partie saillante d'un assemblage, de forme généralement rectangulaire, pratiquée (dans le sens du fil pour le bois) à l'extrémité d'une pièce de bois ou de métal pour s'emboîter exactement dans la cavité correspondante appelée mortaise. Disponible sur : <https://www.cnrtl.fr/definition/tenon#:~:text=Partie%20saillante%20d'un%20assemblage,'assemblage%3B%20assembler%20%C3%A0%20tenon.>

			avec des cercles à chaque angle.	- Le losange/triangle qui représente le pouvoir qui est exercé à l'intérieur. - Les cercles se rapportant aux hommes qui y vivent. Tout en ajoutant un aspect cosmologique temporel se rapportant à la durabilité du royaume dans le temps.
180		<i>Məsi</i> – L'oiseau	Pictogramme	
181		<i>Mbuəm</i> – Le kaolin	Idéogramme	Signe apparu dans la deuxième table de signe.
182		<i>Lu</i> – Miel	Idéogramme	
183		<i>Kut</i> - Construis	Forme complexe composée de deux triangles	
184		<i>Nzam</i> – La hache	Pictogramme	
185		<i>Nɔm</i> – Le soleil	Pictogramme	Notons ici que le soleil est ici représenté sous la forme d'un cercle rayonnant dans un autre cercle.

⁴⁵⁸ Evolue en ce signe dans le *Mbima* :



186		<i>Wup</i> – La tache, le désir	Forme complexe, composée d'un arc de cercle avec des triangles à l'intérieur	Ce signe a deux significations, car homonyme : il signifie « la tache » avec un ton bas et « le désir » avec un ton haut.
187		<i>Nguet</i> – la tribu	Forme complexe composée de triangles pleins.	
188		<i>Nsom</i> – Le fossé Rampart	Pictogramme	Ici, on représente le fossé qui entoure la ville de Fouban.
189		<i>Ntɛn</i> – Le marché	Forme complexe composée d'un cercle avec des rayons internes.	Ici, cette forme nous permet de spécifier une construction similaire dans plusieurs signes : le cercle avec des rayons internes pour les espaces domestiques, habités ⁴⁵⁹ .
190		<i>kuɔp nkaare</i> - <i>La galerie de palmiers</i>	Pictogramme	
191		<i>Nsun</i> – Les amis	Forme complexe composée de deux formes quadrilatères composées de	Notons ici que l'amitié chez les Bamums est un ressort important avec de vraies traditions et de titre, construisant des relations de lignages. Mose Yeyap développe des traditions rapportées par Loumpet-

⁴⁵⁹ LOUMPET-GALITZINE Alexandra, *De l'iconographie à l'écriture, première analyse du système graphique bamoun*, Yaoundé, Annales de la faculté des arts, lettres et sciences humaines, 2005, p.5.

			formes quadrilatères.	Galitzine ⁴⁶⁰ . Un élément particulier attire notre attention explicative de la présence de ces quadrilatères : la création d'une amitié est suivie d'une fête <i>yuen ndap</i> , littéralement « voir la maison ». L'amitié passe par des rituels autour de la maison des deux « amis ».
192		<i>Ndam</i> – Grand tambour en bois	Pictogramme	
193		<i>Ma nsie</i> – à terre	Forme complexe rayonnante	
194		<i>Yaa</i> – La maladie	Forme complexe composée à partir de quadrilatères et de cercles à ses angles.	Si les signes représentant les différentes maladies sont représentés par des signes ondulants, nous constatons ici que ce n'est pas le cas pour le signe « maladie ». Nous l'expliquerons plus en détail lorsque nous examinerons le cas de la religion bamum, mais, pour reprendre Labouret ⁴⁶¹ chez les Bamums la maladie et la mort ne sont jamais naturelles et font appel aux esprits qui sont souvent offensés. Les Bamums estiment posséder un double, une sorte d'esprit se détachant du corps, notamment la nuit, qui est sujet aux blessures, la mort de l'un

⁴⁶⁰ LOUMPET-GALITZINE Alexandra, *Njoya et le royaume Bamoun : Les archives de la société des missions évangéliques de Paris, 1917-1937*, Paris, Karthala, 2006, p.94.

⁴⁶¹ LABOURET Henri, « En pays Bamoun. La ville de Foumban », *Togo-Cameroun*, 1935, p.110-133

				entraînant celle de l'autre. Ici, c'est donc l'enveloppe mortel, le corps, qui semble être important à notifier.
195		<i>Ndap</i> – Le fil de coton	Pictogramme	Ce signe apparaît une deuxième fois dans le tableau synoptique de Jeffreys et Dugast avec la traduction de la case. Nous y voyons une erreur de traduction compréhensible puisque la case se dit <i>Ntap</i> .
196		<i>fü</i> – La nuit	Forme complexe composée à partir d'un cercle	
197		<i>fetfon</i> – La régente mère du roi	Figure complexe composée d'un ensemble de triangle	Ici, rappelons que le signe 5 désigne « la mère du roi ». Ce n'est pourtant pas une erreur, mais un signe unique pour représenter la grand-mère du roi, Ngungure, mieux connu sous le nom de « Setfon » comme nous l'avons précisé lors de l'explication du règne de Nsangou, père de Njoya (voir note 217). Dans son besoin de se légitimer, elle est importante car rappelons que c'est par la descendance utérine de Mbuembue que le trône revient dans les mains de Njoya : c'est Ngungure, fille du roi de Mbuembue, qui se fait couronner

				temporairement afin de légitimer son fils Nsangou.
198		<i>Mamba</i> – L'homme	Pictogramme	
199	 ⁴⁶²	<i>Mbanyi</i> – Le fourreau du couperet	Pictogramme	
200		<i>Kwswx</i> – Le plat en paille tressée	Pictogramme	
201		<i>Kwm</i> – Le caoutchouc	Pictogramme	A noter qu'est représenté ici le fruit du caoutchouc
202		<i>mbuo</i> - le pain de poisson	Pictogramme	
203		<i>Wap</i> - Eux	Idéogramme	Nous ne retiendrons pas ici comme distinction plastique la présence des deux cercles car ils n'apparaissent pas dans la version manuscrite du signe : 
204		<i>Nzi</i> – particule du nom des notables	Zoomorphe, idéogramme représentant l'épaule du buffle	<i>Cf signe 7.</i> L'épaule du buffle est la part des <i>nzi</i> .

⁴⁶² Signe qui évolue en  lors du *Mbima*.

205		<i>Mfon – le roi</i>	Forme complexe composée d'un élément en losange et de cercles aux extrémités	<i>Cf signe 179.</i> Ici, nous voyons une corrélation directe avec le <i>ngu</i>, le « pays » : il n'y a pas de présence du quadrilatère car le roi est celui qui exerce son pouvoir. Le pays, c'est l'espace dans lequel le <i>mfon</i>, le roi, exerce son autorité. Notons que le signe 90, celui des rois soumis possède deux modifications : dans le même procédé que certains autres signes, celui des rois soumis se voit retirer la moitié du signe, mais surtout, le losange est remplacé par un quadrilatère. Comme nous l'avons précisé au début de ce tableau, nous partons du postulat que le losange est l'assemblage de deux triangles, et non un quadrilatère. Notre logique provient avant tout de la construction de ce signe : le roi possède le pouvoir, les rois soumis, les <i>mfontue</i>, non. Ils ont un statut à part, rappel de leur autorité passé, mais sont vassaux du roi. De là, la construction du signe est importante : les rois soumis sont propriétaires d'un espace, un village, une zone définie, mais le pouvoir sur cette terre qui fait partie du <i>ngu</i>, le pays, revient au roi seul.

206		<i>Nzie</i> – La faim	Forme circulaire composée de figures internes ondulantes	La faim étant non tangible, signe de maladie, elle fait donc appel à un signe composé à partir d'un cercle, rappel de l'homme, dont est ajouté l'ondulation de la maladie que représente la faim.
207		<i>Lie</i> – Le sommeil	Idéogramme	
208		<i>Nzwt</i> – Le mouton	Pictogramme	Présent uniquement à partir du <i>Mbima</i> .
209		<i>Nje</i> - urine	Idéogramme	Présent uniquement à partir du <i>Mbima</i> .
210		<i>Ngaamə</i> - L'araignée mygale	Pictogramme	Ici, nous constatons un lien avec le signe 128 qui signifie pour rappel la sagesse et qui est représentée par le corps entier de l'araignée. Comme nous le préciserons dans une autre partie consacrée à la religion bamum, les devins lisent l'avenir grâce aux araignée-mygales : ils posent des objets précis devant le terrier de l'animal qui, en sortant la nuit, fait tomber certains d'entre eux permettant au devin d'agir. Nous comprenons alors le mécanisme opérant la construction des deux signes : l'araignée symbolise la vérité divine, d'où l'utilisation de sa représentation graphique pour le signe 128, alors que pour

				l'animal, ce qui intéresse l'homme est le fait qu'elle renverse, à l'aide de sa tête ici représentée, des éléments à l'origine de la divination.
211		Nyam – Le cheval	Pictogramme	Nous ne revenons pas sur l'importance de la cavalerie pour Njoya. La présence de ce signe suit cette logique.
212		Wuən - Tire	Idéogramme	Par la simplicité de ce signe, son signifiant sera changé pour être utilisé en tant que phonème syllabique dans le a ka u ku.
213		Nkun – Le haricot	Pictogramme	
214		Je – La diarrhée	Figure complexe composée de triangles	Nous sommes en incapacité de pouvoir expliquer l'utilisation de triangle pour ce signe qui n'est pas une représentation graphique du signifiant.
215		Nkap – La richesse	Figure complexe construite à partir d'un cercle.	
216		Kwətmwn – La corde de pendaison	Pictogramme	

217		<i>Twt</i> – L'oreille	Pictogramme	Apparait dans le <i>Mbima</i> .
218		<i>/we</i> – La colère	Figure complexe composée d'un cercle et d'une figure ondulante	
219		<i>Nzap</i> – La viande	Idéogramme	
220		<i>Sü</i> - Tire	Idéogramme	Nous profitons de ce signe pour préciser qu'il y a plusieurs verbes à sens unique dans cette table. Souvent construits sans forme géométrique précise, il s'agit probablement d'une représentation graphique de l'action, sans que nous puissions le préciser avec certitude.
221		<i>Ket</i> – La réclamation	Forme complexe composée à partir de cercles d'où partent une flèche.	Notons que le mot bamum « Ket » admet dans notre tableau plusieurs significations selon le ton. On retrouve le pénis (52), le tenon (178) et la flèche (367). Dans les trois cas, nous retrouvons cette représentation phallique. A noter que le terme sera retrouvé dans le <i>a ka u ku</i> .

222		<i>Yəmmə</i> - Fosse d'aisance (toilettes)	Pictogramme	Apparaît dans le <i>Mbima</i> .
223		<i>Kuɔm</i> – La menuiserie	Idéogramme	Ce signe semble représenter graphiquement le menuisier. Apparaît dans le <i>Mbima</i> .
224		<i>Sap</i> – Le solaneé (un condiment)	Pictogramme	
225		<i>Mfwt</i> – La plaie	Forme complexe ondulante	
226		<i>Ndwx</i> – La perle	Idéogramme	
227		<i>Maleri</i> – Dix mille	Idéogramme	<i>Cf signe 297.</i>
228		<i>Mwt</i> – La lune	Pictogramme	
229		<i>Swɔ̃</i> – Combien ?	Figure composée de deux flèches superposées.	Une plastique qui suggérerait une notion d'échange.
230		<i>Yɛn</i> – La cour royale	Figure complexe composée d'un losange central et d'une figure	Ici, nous constatons que ce n'est pas le lieu qui est représenté par l'absence d'un quadrilatère, mais le pouvoir que représente la cour.

			rayonnante remplie de triangles.	
231		<i>Nzəm</i> – Le rêve	Figure complexe avec des rayons internes. Composée de deux arcs de cercles qui se chevauchent.	La dualité du rêve selon laquelle le bamum à deux corps (<i>cf signe 194</i>) se retrouve ici par la plastique du signe.
232		<i>Kwot mbuə</i> - pardonne	Figure complexe composée à partir de cercle	
233		<i>Nkwri</i> – cent	Idéogramme	<i>Cf le signe 297.</i>
234		<i>Tu</i> – La tête	Idéogramme	Présent à partir du <i>Mbima</i>
235		<i>yaa</i> – le gombo	Pictogramme	
236		<i>Nkye</i> – Le sel	Idéogramme	Notons que le sel est une partie des ingrédients nécessaires pour la fabrication de talisman.
237		<i>Fwfwət</i> – Le vent	Idéogramme	

238		<i>Nde</i> – Sa case	Figure complexe à base triangulaire composée de figures internes	Il est intéressant ici de faire le rapprochement avec le signe 64 qui désigne une case de manière générique avec un quadrilatère. Ici, le signe d'appropriation est désigné par un triangle : tout le monde ne possède pas une maison, un chez soi. La hiérarchie est également présente au niveau des habitations puisque par exemple, les esclaves ne possèdent pas leur case et les princes sont dispatchés dans plusieurs cases selon l'appartenance de leur mère.
239		<i>Mgbofum</i> – Le maïs	Pictogramme	
240		<i>Lwəp</i> – La peur	Figure complexe composée de cercles et de figures ondulantes	
241		<i>Ndən</i> – La malédiction		<i>Cf signe 194.</i>
242		<i>Mɔni</i> – La monnaie	Idéogramme	Nous rappelons ici que la monnaie utilisée au sein du royaume bamum est le cauris, un coquillage. Notons ici une question linguistique et le terme <i>Mɔni</i> qui se rapproche phonétiquement de l'anglais <i>money</i> , et non de l'arabe <i>naqdi</i> ou de l'allemand <i>Kasse</i> . La

				présence de ce signe nous interpelle et va une nouvelle fois dans le sens d'une connaissance des Européens avant leur arrivée officielle en pays bamum. Cela peut également venir des marchands Haoussa qui parcourent la région depuis des décennies avant le règne de Njoya.
243		<i>Mgbwn</i> – L'injure, la moquerie	Idéogramme	
244		<i>Puut</i> – Le ciel	Forme rayonnante	
245		<i>Mgbie</i> – L'épouse de...	Idéogramme	
246		<i>Mfo</i> – Vers	Idéogramme	
247		<i>Lum</i> – L'année	Forme circulaire avec des rayons internes	
248		<i>Nsiep</i> – Le serment	Idéogramme	
249		<i>Mbaa</i> – Un gros piquet	Pictogramme	

250		<i>Kwət</i> – La savane	Figure complexe composée d'une base rectangulaire et de figure rayonnante ainsi que d'un cercle	La savane, et la brousse de manière générale, revêt une importance capitale puisqu'elle est terrain de chasse et soumise à des régulations. Il existe des responsables de savanes qui s'occupent de la gérer, en brûlant des parties quand nécessaires comme le rapporte Mose Yeyap ⁴⁶³ .
251		Nyɛt – Le buffle	Pictogramme	
252		<i>Sɔt</i> – La houe	Pictogramme	
253		<i>Twən</i> – Le palmier	Pictogramme	
254		<i>Yuwɔ</i> – Piment	Pictogramme	A noter qu'il peut également vouloir dire « broies ».
255		<i>Kwm</i> – Epée défensive à deux tranchants	Idéogramme	A noter que <i>Kwm</i> désigne également le caoutchouc, signe 201. Cela prouve la problématique des homonymes : certains ont le même signe, d'autres non. De manière générale, cela explique l'impasse dans laquelle se trouvera Njoya lors de son quatrième essai puisqu'il simplifie trop ses

⁴⁶³ LOUMPET-GALITZINE Alexandra, *Njoya et le royaume Bamoun : Les archives de la société des missions évangéliques de Paris, 1917-1937*, Paris, Karthala, 2006, p.90.

				signes et les homonymies deviennent indifférenciables.
256		<i>Rəm</i> – Réfléchis (ton haut) ou le sens (ton bas)	Idéogramme	Dans la continuité du signe 255, nous avons ici l'exemple d'un même signe avec deux homonymes. La construction du signe nous échappe dès lors.
257		<i>Tee</i> – La fuite	Idéogramme	
258		<i>Nkwə</i> - Petit	Forme complexe composée d'un cercle	
259		<i>Mfwa</i> – Froid	Forme complexe composée d'un cercle.	
260		<i>Nsiet</i> – Le refus	Idéogramme	
261		<i>Kwp</i> – L'entorse (ton haut) ou le rotin (ton bas)	Forme complexe composée à partir d'un cercle	Ici, que ce soit l'entorse ou le rotin, les deux renvoient à l'ontologie.
262		<i>Pip</i> – La patience	Forme complexe composée à partir d'un quadrilatère	
263		<i>Pwtə</i> - rouge	Idéogramme	

264		<i>Nyü</i> – Les poils	Pictogramme	
265		<i>lɛt</i> – Montre	Idéogramme	A noter que ce signe se retrouvera dans le <i>a ka u ku</i> avec un nouveau signifiant phonétique par son graphisme simple.
266		<i>Ngaam</i> – L'évènement	Forme complexe composée de deux cercles	Le cercle, étant utilisée dans les signes évoquant la temporalité, se retrouve donc dans l'évènement. A noter que ce signe se retrouvera dans le <i>a ka u ku</i> avec un nouveau signifiant phonétique par son graphisme simple.
267		<i>Mfie</i> – L'impôt, le tribu	Forme complexe composée de deux cercles	Nous constatons une proximité certaine avec le signe 266 : l'évènement le plus important du royaume bamum et la fête du <i>Ngouon</i> , dans laquelle les habitants remettent un tribut au roi.
268		<i>Ngwən</i> – La campagne	Forme complexe composée de quadrilatères simples	
269		<i>Yucm</i> – Fruit du Pachylobus	Pictogramme	
270		<i>Pap</i> – Les leurs	Idéogrammes	Signe apparu avec le <i>Mbima</i> . Nous y voyons une similitude avec le Signe 176, « le

				coucher de soleil » sans que nous puissions l'expliquer.
271		<i>Yucp</i> – Le chant	Forme complexe rayonnante, en expansion	
272		<i>Ndam</i> - Rien	Idéogramme ⁴⁶⁴	
273		<i>Ntwm</i> – Le coeur	Idéogramme	<i>Cf signe 74.</i>
274		<i>Suə</i> - Introduis	Forme complexe composée de deux flèches à moitié pleines	
275		<i>Kun</i> – Le lit	Pictogramme	
276		<i>Ngwx</i> – Le mil	Idéogramme	
277		<i>Nkie</i> – Le panier rond	Pictogramme	Notons que ce signe dérive du signe 200 « le plat en paille » puisque les paniers sont essentiellement faits en paille.
278		<i>Tuot</i> - écris	Forme complexe composée à partir d'un triangle	Ici, il s'agit du signe 80, « La feuille de papier » amputé de la moitié de son signe originel. On note un lien entre les différents signes entourant le monde du livre.

⁴⁶⁴ La version unicode est légèrement éloigné du signe manuscrit qui ne propose pas de forme concrète.

279		<i>Mwn</i> – L'homme (en général)	Pictogramme	
280		<i>Ku</i> – La croissance	Idéogramme	Apparu dans le <i>Mbima</i> .
281		<i>Nsum</i> – Le champ	Idéogramme	Apparu dans le <i>Mbima</i>
282		<i>Twn</i> - Coupe	Idéogramme	Nous l'avons évoqué, la plupart des verbes ne répondent pas à une dynamique de forme. Ici, il s'agit plastiquement d'un carré, mais nous ne pouvons pas en dire plus. Nous avons fait le choix de penser les verbes, sauf exceptions, en tant qu'idéogramme propre à la culture bamum.
283		<i>Mənzət</i> – Le neveu	Forme complexe composée à partir d'un cercle	Nous l'avons précisé, la plupart des signes en référence à l'homme sont composés à partir d'un cercle. Ce signe nous permet d'aller plus loin dans l'analyse : le signe 368 composé plastiquement de ce cercle et son point central désigne le « je », le « moi », c'est-à-dire l'être. D'où les dérivés plastiques lorsqu'on touche aux autres être humains. Pour en revenir à ce signe, notons que le neveu joue un rôle important dans la société

				bamum ⁴⁶⁵ . Mose Yeyap expliquant les coutumes autour du neveu, nous ne reviendrons pas dessus ⁴⁶⁶ . Notons simplement qu'il s'agit d'une relation préférentielle concernant avant tout les oncles maternels.
284		<i>Ngap</i> – L'antilope (ton haut), la semaine (ton bas)	Pictogramme	<i>Cf signe 160.</i> Plastiquement, nous estimons qu'il s'agit d'un pictogramme représentant graphiquement l'antilope. Il s'agit du sens principal de ce signe car seule l'utilisation du <i>nzemli</i> (324) devant ce signe change son utilisation.
285		<i>Lwm</i> – La langue	Forme complexe composée à partir de triangle	
286		<i>Nguom</i> – La banane plantain	Idéogramme	
287		<i>Nfut</i> – La bouche	Forme complexe formant un triangle	

⁴⁶⁵ Notons que le terme neveu englobe également le terme cousin. Il arrive également que Njoya emploie ce terme pour désigner le mot petit-fils.

⁴⁶⁶ LOUMPET-GALITZINE Alexandra, Njoya et le royaume Bamoun : Les archives de la société des missions évangéliques de Paris, 1917-1937, Paris, Karthala, 2006, p.93.

288		<i>Nzü</i> – L'habitation	Idéogramme	A noter que ce signe apparaît deux fois dans le <i>lerewa</i> . Nous supputons une erreur de copie.
289		<i>toom</i> – brûlé	Idéogramme	Ici, l'idéogramme semble être un renvoi direct à un arbre brûlé, et par conséquent à l'importance du feu dans la savane. Ce terme est également nécessaire pour Njoya : rappelons que l'usurpateur du trône, Ngouhouo meurt brûlé vif.
290		<i>Mbwm</i> – Les cauris servant d'argent	Pictogramme	A noter que pendant un temps, il existait un cauris spécifique à l'achat de femmes.
291		<i>Lap</i> – La boue noire	Figure complexe construite à partir d'un losange	A noter que <i>Lap</i> a également un deuxième signe (ton bas : 159).
292		<i>Vom</i> – Le ventre	Pictogramme	
293		<i>loon</i> – le mendiant	Figure complexe composée à partir d'un cercle	
294		<i>Paa</i> – Le radeau	Pictogramme	

295		<i>Som</i> – Faire le travail de cordonnier	Idéogramme	Nous constatons ici que le signifiant est très précis. Njoya apprécie le travail des artisans et tiens à faire de Foumban une place forte de l'artisanat et met en place une rue des artisans notamment.
296		<i>Ra</i> - Réconcilie	Idéogramme	Le signe est dénué de son signifiant lors du passage au <i>a ka u ku</i> pour devenir un phonème syllabique. ⁴⁶⁷
297		<i>Nsfɔp</i> – L'unité	Idéogramme	Ce signe est important, car jusqu'au <i>a ka u ku</i> , les Bamums comptent en précisant le nombre d'unités, de dizaines, de centaines, de milliers et non en s'inspirant du modèle arabe. Par exemple, 2 devient deux unités et 102 devient une centaine deux unités. D'où la création de plusieurs signes allant dans ce sens (227, 233, 379, 487) Changement signifié phase A.
298		<i>Ndun</i> – Le prix	Idéogramme	Changement signifié phase A.
299		<i>Puə</i> - La timidité	Figure complexe composée de deux arcs de cercle	Changement signifié phase A.

⁴⁶⁷ Nous arrivons à des signes qui sont de moins en moins pictographiques et graphiquement facile à écrire. De très nombreux signes à partir de maintenant évoluent en phonème syllabique dans le *A ka u ku*. Nous revenons plus en détail dans notre analyse dédié. Pour plus de praticité, nous marquerons « Changement signifié phase A » pour désigner ce phénomène.

300		<i>Tam</i> – Touche l'objectif avec un objet lancé	Idéogramme	
301		<i>Nka</i> – La fois	Idéogramme	
302		<i>Kpwx</i> - Meurs	Figure composée de deux triangles	
303		<i>Wuo</i> - La pierre	Pictogramme	
304		<i>Se</i> – Le bénéfice	Figure composée à partir de deux cercles	
305		<i>Ngwæt</i> – L'huile de palme	Idéogramme	
306		<i>Paam</i> – Le sac	Pictogramme	Nous privilégions le premier signe manuscrit, différent de celui vectorisé en Unicode, présent dès le <i>Mbima</i> : 
307		<i>Tɔɔ</i> - Perce	Idéogramme	
308		<i>Kuɔp</i> – La galerie forestière	Pictogramme	
309		<i>Lɔm</i> – Le fer	Idéogramme	

310		<i>Njie</i> – Donne un nom	Figure complexe composée d'une base quadrilatère et de cercle aux angles.	Signe complémentaire du signe 90, « roi soumis » et du 205, « le roi ». Donner un nom est une prérogative royale au sein du royaume. Le signe évolue à partir du <i>Mbima</i> : 
311		<i>Ngop</i> – Les poules	Pictogramme	
312		<i>Məm</i> – Caractère sournois	Figure ondulante	<i>Cf signe 59.</i>
313		<i>Nkwx</i> – L'os	Idéogramme	
314		<i>Nɔ</i> - Tue, empoigne	Figure complexe à partir d'un triangle	
315		<i>Nfū</i> – Le nœud	Pictogramme	
316		<i>Rimgba</i> – L'hippopotame	Idéogramme	Doit être amené au roi après avoir été chassé.
317		<i>Nzwx</i> – Le monde, le temps	Figure complexe composée de cercle.	Composé graphiquement à partir du signe 368. C'est à partir de ce signe que l'on constate l'utilisation de formes circulaire pour désigner les notions de temps et du monde. L'homme étant au centre de celui-ci, la figure ontologique est préférée. Surtout, cela

				prouve que Njoya, en créant son écriture, devient maître du temps et de l'espace au sein du royaume. Élément qui se retrouve graphiquement dans ce signe.
318		<i>Pem</i> - Accepte	Idéogramme	
319		<i>Saa</i> - Long	Forme composée à partir d'un cercle	
320		<i>Ngurə</i> - Grand	Idéogramme	
321		<i>Mgba</i> – La puce chique ⁴⁶⁸	Idéogramme	
322		<i>ɣwx</i> – L'amour	Idéogramme	
323		<i>Nkwəm</i> – La clochette <i>Kwəm</i> – Le rasoir	Idéogramme	Nous avons ici un signe avec deux signifiants. Dugast et Jeffreys ne donne aucun justificatif et il n'y a aucune logique derrière ce choix. Il est probable que l'un des signes disparus soit associé à l'un des deux.
324		<i>Nzemli</i>	Idéogramme	Signe diacritique que nous avons étudié pour expliquer la Figure 5 - Lettre rapportée par Dugast et Jeffreys. Nous l'avons évoqué pour le signe 284. Grâce au <i>Nzemli</i> :

⁴⁶⁸ Espèce de puce andémique d'Afrique et d'Amérique du Sud.

				 , l'antilope, devient  , la semaine
325		Map, leur	Figure composée à partir d'un cercle	
326		lɔɔt – la gorge	Idéogramme	
327		Ndi – il n'y a pas	Idéogramme	
328		tən ntwm – Sans peur	Forme complexe autour d'un cercle	Fonctionne en duo avec le signe 240, la peur. Nous l'avons vu, le surnaturel et la question des <i>parums</i> revient régulièrement dans cette table de signe. Là où la peur est un signe graphiquement en expansion vers l'extérieur, ce signe reprend la plastique du moi avec l'intégration d'éléments internes au cercle.
329		Sɛt – La magie	Idéogramme	
330		Pum – L'œuf	Idéogramme	Changement signifié phase A.
331		Nguəfə nyam – Le cou du cheval	Idéogramme	

332		Yie – Le sot	Forme complexe à partir du cercle central	
333		γwn – Les hôtes	Forme complexe à partir du cercle central	Rappelons ici l'importance de l'accueil et la place qu'occupe la maison dans la tradition bamum.
334		Tuə - Viens	Idéogramme	
335		Ywə - Que, dont	Idéogramme	Notons que c'est un des seuls signes afférant à une conjonction.
336		Pɔ - Eux	Idéogramme	
337		Tumə - Retire	Idéogramme	Notons seulement que la version manuscrite ne comporte pas de plein dans le signe :  .
338		Kwə - La toux	Forme ondulante	
339		Suən – Le caillou de pouzzolane	Pictogramme	Précisons que le Pouzzolane est une roche volcanique. Volcan que craignent les Bamums, qui est appelé <i>Mfu Wu</i> , soit le « cratère de la mort ». Seuls les magiciens s'y aventurent ⁴⁶⁹ .

⁴⁶⁹ LOUMPET-GALITZINE Alexandra, *Njoya et le royaume Bamoun : Les archives de la société des missions évangéliques de Paris, 1917-1937*, Paris, Karthala, 2006, p.88

340		Twə - penche	Idéogramme	
341		Vwə - Perdu, la perte	Idéogramme en forme de flèche	<i>Cf signe 345.</i>
342		Wwx – La mort	Forme complexe composée de trois cercles	
343		Laam – La forge	Idéogramme	Tout comme le cordonnier, nous constatons que les métiers artisanaux comportent des cercles dans leur graphie.
344		Pu – Beau, bon	Idéogramme	
345		Taa – Cherche par tous les moyens	Idéogramme en forme de flèche	Nous constatons un lien direct avec le signe 341. En effet, le signe 345 est composé de deux fois le signe 341, témoin du même champ sémantique : le 341 évoque une perte que le signe 345 cherche à retrouver.
346		yaamə - Le secours	Idéogramme en forme de flèche	Reprends le signe 341 et tout comme le 345, participe au même champ sémantique.
347		Nwrrwt – Là-bas	Idéogramme	Signe apparaissant dans le <i>Mbima</i> .
348		jwə - L'étoffe	Pictogramme	Plastiquement, nous constatons tout de même que les bords de l'étoffe sont représentés par des losanges, signe qu'elle

				n'est pas portée par n'importe quelle classe de la population.
349		<i>Mgben</i> – Le fouet	Pictogramme	
350		<i>Mbe</i> – Non, le mensonge	Forme oscillante	
351		<i>Nza</i> – L'adultère	Forme composée de plusieurs cercles agglomérées	L'adultère étant interdit, il n'est pas inadéquat de voir ce terme : n'oublions pas que Njoya, dès que son écriture lui permet, écrit ses lois.
352		<i>Nkom</i> - Les ministres	Forme complexe composée à partir d'un cercle	Ici, nous constatons qu'à contrario d'autres titres liés au pouvoir, nous n'avons pas un zoomorphe pour ce signe. Cela est expliqué par le fait qu'ils n'ont pas de pouvoir hiérarchique élevé. Au nombre de 7, ils sont faiseurs de roi car sont ceux détenant le testament du palais. Issus des familles des premiers alliés de Nchare, aucun <i>Nkom</i> ne peut devenir roi.
353		<i>Gbet</i> – abats, coupe	Idéogramme	
354		<i>Tum</i> - Sors	Idéogramme	
355		<i>Küt</i> – Reviens	Idéogramme	

356		Yap - Pose	Idéogramme	Apparait à partir du <i>Mbima</i> .
357		Nyi – Le couperet	Pictogramme	
358		Yit – Oblige, force	Idéogramme	
359		Mfw – la lesyre	Idéogramme	Apparait à partir du <i>Mbima</i> .
360		Ndia – Aujourd’hui	Forme complexe composée à partir d’un cercle	
361		Pie - Prends	Idéogramme	
362		Yü – Griller au feu	Idéogramme	Rappelons ici que l’usurpateur finit sur un bûcher. Nous ne théoriserons pas sur l’utilisation d’un tel signe plus que cela.
363		Lwəm - Cache	Idéogramme	
364		Fü - Vends	Idéogramme	
365		GbwX – La chute, tombe	Figure complexe composée à partir d’un quadrilatère et d’un triangle plein	Nous n’avons pas d’éléments permettant d’analyser plus en détail ce signe. Aucun roi n’est mort d’une chute et le royaume ne comporte pas d’élément significatif se rapportant à une chute.

366		<i>Nkup</i> – Le débiteur	Idéogramme	Cet idéogramme nous ramène à l'importance de la filiation : chaque génération doit à celle d'avant. Et chaque génération à une place prépondérante par rapport à la génération d'avant : les titres se transmettent de père en fils. Notons que du côté agnostique, plus les générations défilent, moins elles doivent aux familles principales. La plastique de ce signe semble reprendre cette idée de filiation.
367		<i>Ket</i> – La flèche	Pictogramme	
368		<i>Mə</i> - Je, moi	Forme circulaire simple disopsant d'un point interne	Forme basique utilisée dans nombre de signes en rapport à l'être. C'est à travers ce signe que nous rejoignons Loumpet-Galitzine sur l'analyse formelle de cette table de signe : les signes composés à partie de cercle, notamment celui-là, ont un signifiant ontologique.
369		<i>Nkaami</i> – Mille	Idéogramme	<i>Cf le signe 297.</i>
370		<i>Yet</i> – Fais	Idéogramme	
371		<i>Fa</i> - Donne	Forme complexe composée d'un cercle central et de	Ici, rappelons que l'échange est au centre de la société bamum. Prenons l'exemple des femmes qui sont distribuées et échangées :

			deux flèches allant dans chaque sens	certaines femmes sont données au roi, qui en donne en échange des futures filles issues de ce mariage. Rappelons également que le signe 26 signifie « Je ne donne pas » : la seule différence notable est la présence de la ligne continue reliant les deux flèches (Cf signe 26).
372		<i>Ntum</i> – Le messenger	Figure complexe composée de deux losanges aux extrémités	Par sa nature de messenger, c'est son aspect politique, de pouvoir par les messages qu'il transmet qui importe, pas l'aspect ontologique de qui il est.
373		<i>Pwt</i> – Le bois de padouk	Idéogramme	
374	 ⁴⁷⁰	<i>Ywm</i> – La grossesse	Pictogramme	Mose Yeyap dédie une coutume à la grossesse ⁴⁷¹ . De manière générale, la femme enceinte a une place importante dans la société bamum et de nombreux rituels s'y réfèrent.
375		<i>Ngwə</i> - Léopard	Idéogramme	

⁴⁷⁰ Nous préférons la version manuscrite car la version vectorisée unicode n'est pas satisfaisante.

⁴⁷¹ LOUMPET-GALITZINE Alexandra, *Njoya et le royaume Bamoun : Les archives de la société des missions évangéliques de Paris, 1917-1937*, Paris, Karthala, 2006, p.85.

376		Nyi - Entre	Forme complexe composée à partir d'un cercle	
377		Nzu – Le vin de palme	Idéogramme	
378		Poon – Les enfants	Forme complexe à partir d'un cercle	Notons que plastiquement, le cercle du signe est dans la version manuscrite complet.
379		Mie – C'est fini	Forme complexe construite à partir d'un cercle central	
380		Füt – La plume	Idéogramme	La plume d'oiseau est souvent utilisée lors de rituels. Citons ici Tardits qui évoque le roi Nsangou qui voit une plume posée sur sa couronne ⁴⁷² , ou encore dans les rites funéraires dans lequel on remet une plume de touraco au successeur du défunt ⁴⁷³ . En exemple, nous pouvons citer la succession des conseillers du royaume pendant laquelle le roi remet une plume au nouveau conseiller. Dans le cas des chefs de lignage, ils ne doivent pas quitter cette plume pendant une semaine ⁴⁷⁴ .

⁴⁷² TARDITS Claude, *op.cit*, p.188.

⁴⁷³ *Ibid*, p.486.

⁴⁷⁴ *Ibid*, p.496.

381		Nə - Titre nobiliaire féminin	Forme complexe composée de triangles	
382		Muə - La veillée	Forme complexe composée de plusieurs signes	Sans que nous comprenions pourquoi, la construction plastique de ce signe reprend la base du signe 186 « la tache » surmontée du signe 254, « le piment ». La plastique de ces signes, notamment le 186, est trop particulière pour croire à une coïncidence. Aucun élément nous permet d'étayer une théorie solide, mais nous pouvons citer le cas de pratiques funéraires en Afrique, notamment au Bénin, où le piment peut parfois être utilisé comme une protection symbolique et placé autour des défunts.
383		ɣwə - Le rire	Idéogramme	Signe graphique qui évolue :  avant de perdre son signifiant pour devenir un phonème syllabique dans la phase A.
384		Fui – Appelle-le	Idéogramme	
385		Mvi – La chèvre	Pictogramme	Animal très présent dans la culture bamum, à noter que l'on offre une chèvre pendant un mariage et qu'il arrive de planter⁴⁷⁵ une

⁴⁷⁵ Ibid, p.504

				plume sur la tête d'une chèvre pendant la procession funéraire.
386		<i>Pua</i> – est (du verbe être)	Idéogramme	
387		<i>Nkum</i> - arrête	Forme circulaire simple	Signe apparu au <i>Mbima</i> qui sert de signe diacritique à partir de la troisième table.
388		<i>Kut</i> – La jambe	Idéogramme	
389		<i>Piet</i> – La circonsition	Idéogramme	La circoncision, d'après Mose Yeyap (qui est le seul de nos sources à l'évoqué) à lieu à deux moments : soit à la naissance, soit à l'âge de cinq ans. Ce choix est à la discrétion de la famille ⁴⁷⁶ .
390		<i>Ntap</i> – L'alêne	Pictogramme	L'alêne est un outil traditionnel des cordonniers.
391		<i>Ywæt</i> – Vole, dérobe	Idéogramme	
392		<i>Ngup</i> – La peau	Idéogramme	
393		<i>Pa</i> – Les gens de	Idéogramme	Détiens un homonyme, le radeau (<i>Signe 294</i>). Rappelons que les Bamums sont les Pamums, à savoir les gens de « mum ».

⁴⁷⁶ LOUMPET-GALITZINE Alexandra, *Njoya et le royaume Bamoun : Les archives de la société des missions évangéliques de Paris, 1917-1937*, Paris, Karthala, 2006, p.85.

394		<i>Fu</i> - appelle	Idéogramme	Changement signifié phase A.
395		<i>Fom</i> – Le tambour	Pictogramme	
396		A – c'est	Idéogramme	Signifié qui change de signifiant pour un signe graphique plus simple à écrire et est utilisé comme phonème. A partir de ce signe, nous traiterons de signes qui seront transformés lors de la phase A : les signifiés et signifiants changeront, afin de faciliter la graphie pour les premiers, et garder une substance phonétique pour les seconds. Nous constatons que nous arrivons sur les signes transcrivables phonétiquement par A <i>ka U Ku...</i> Soit les 80 signes qui composeront la dernière table de signe. Ce signe verra sa valeur phonétique rattachée au signe  . Comme nous revenons en détail sur les signes composant le A <i>ka u ku</i> dans notre seconde analyse, nous ne préciserons pas à chaque fois le rattachement de la valeur phonétique, sauf rare exception.

397		<i>Ka</i> – Griller, rotis (ton bas)	Idéogramme	Ce signe verra sa valeur phonétique rattachée au signe  .
398		<i>Ka</i> – Calebasse (ton haut)	Pictogramme	Donnera par simplification le signe  . Nous le constaterons dans l'analyse de la phase A, mais le ton est construit à travers un accent. Ici, pour respecter le ton haut, le signe s'écrirait :  .
399		<i>Wu</i> – Toi, tu	Forme complexe à partir d'un cercle	
400		<i>Ku</i> – Phonème syllabique « Ku »	Idéogramme	Ce signe est un des rares signes à ne pas avoir un signifiant textuel, mais un signifiant purement phonétique.
401		<i>Re</i> – Regarde	Forme complexe à partir d'un cercle	
402		<i>Ren</i> – Vieux	Forme ondulante	Nous l'expliquerons, mais nous constatons ici que ce signifiant sera également pourvu d'un signe phonétique identique au signe 401. Une première manière d'aborder le fait que les accents créent par Njoya pour respecter le ton africain servent également à muter des consonnes ou voyelles, ce qui est le cas ici dans la phase A.

403		Tə - Toi et moi	Figure complexe composée à partir d'un losange et d'arcs de cercle.	
404		Tɔ - Clef	Pictogramme	
405		ɔ - Oui et phonème	Idéogramme	
406		Nyi – Marche (ton bas)	Forme composée à partir de triangles	Nous pouvons y voir un lien avec le signe 49, le « soldat », composé à l'identique, mais avec des pleins, ainsi que le signe 125 « vite ». Ces compositions semblent indiquer une utilisation signes à des fins militaires. Nous constatons également que le signe 376 à le même signifiant phonétique, mais avec un ton haut.
407		Nzəm	Idéogramme	
408		Phonème <i>n</i> et <i>m</i>	Idéogramme	Signe plastique d'un losange à moitié plein. N'ayant aucune autre transcription pour ce signe qui ne semble avoir qu'une valeur phonétique, nous ne pouvons affirmer s'il possède un autre sens qui expliquerait sa plastique.

409		Suu – la dent	Idéogramme	
410		Mu – Le feu	Forme rayonnante à partir d'un cercle	
411		<i>fii</i> - Garde	Forme circulaire pleine	
412		<i>fi</i> - Reste	Idéogramme	
413		<i>fwx</i> – Bracelet de cuivre	Pictogramme	
414		Kye – Le cadeau	Pictogramme	Le cadeau ayan
415		<i>Si</i> - Noir	Idéogramme	Nous constatons que l'ensemble des couleurs de cette table est représenté par des idéogrammes.
416		<i>Swx</i> - Devant	Idéogramme	
417		<i>Nuə</i> - Bois	Idéogramme	
418		<i>Kət</i> – Phonème syllabique	Idéogramme	En plus des différents signes se rapportant à ce terme (Cf signe 221), nous constatons qu'il y existe un signe pour représenter sa valeur phonétique.

419		<i>Nzuə</i> - l'amende	Idéogramme	
420		<i>Nu</i> - à toi	Idéogramme	
421		<i>Yuən</i> - vois	Idéogramme	<i>Cf signe 118.</i>
422		<i>Yɔ</i> - S'enduire d'huile	Idéogramme	
423		<i>Ju</i> – Assieds-toi – Les tiens	Figure complexe composée d'un cercle central et assortis de triangle.	
424		<i>Yu</i> - écoute	Figure complexe composée d'un losange et d'un cercle	Fonctionne avec le Signe 33 « comprends- tu » et le signe 119 « je ne comprends pas ». La seule différence avec le 119 et que celui- ci n'a pas son cercle plein.
425		<i>Yun</i> - achète	Idéogramme	
426		<i>Nfa</i> – Le poisson	Idéogramme	
427		<i>Kwx</i> – Force, cri	Figure complexe composée à partir de deux losanges	La force étant une valeur d'un leader, il n'est pas étonnant de le voir graphiquement composé de figures rapportant au pouvoir.
428		<i>Pwn</i> - vous	Idéogramme	

429		Nze – l'époque	Forme complexe composée à partir d'un triangle	Ici, nous constatons que c'est le seul signe se rapportant au temporel qui n'est pas construit à partir d'un cercle. Nous pouvons théoriser sur l'utilisation de ce signe : l'époque fait référence à la dynastie, l'époque d'un roi précis. Et donc à l'exercice d'un pouvoir particulier.
430		Nte – Se trouver	Figure complexe composée à partir d'un cercle et de cercles internes	
431		Pü - nous	Idéogramme	
432		Wü – A lui	Idéogramme	
433		Pe – La fidélité	Forme circulaire composée de point internes	
434		Fe - brûlé	Idéogramme	Tout comme pour l'antilope, nous avons ici un deuxième signe pour le signifiant « brûlé » (cf signe 289). Nous pouvons donc supputer deux théories : soit il s'agit d'une erreur de traduction, soit il s'agit d'une différenciation du terme brûlé. L'un pour les êtres vivants, l'autre pour la végétation.

435		Ye – L'accouchement	Idéogramme	Si l'on se réfère au signe 180, nous voyons une ressemblance frappante avec la plastique du signe « oiseau ». Nous nous sommes arrêtés sur l'importance de la plume d'oiseau dans la tradition bamum, donc il n'est pas étonnant de voir ce signe représenté de cette manière.
436		Ru – La rigole	Idéogramme	
437		Lu – La sanza	Pictogramme	La sanza est un instrument de musique traditionnel. Le signe évolue dans le <i>Mbima</i> dans une représentation qui se veut encore plus graphique et représentative : 
438		Mi – Les yeux	Idéogramme	
439		Nɛn – Barre	Pictogramme	Ce signe est uniquement présent dans le <i>lerewa</i> . Sa graphie simple sera ensuite reprise comme signifié d'un phonème en phase A.
440		Rwx – Le siège	Pictogramme	Rappelons ici l'importance du trône royal que seul le roi peut toucher.
441		Rə - Phonème syllabique		

442		<i>Kɛn</i> – La loi (ton bas)	Idéogramme	
443		<i>Kɛn</i> – La fatigue (ton haut)	Figure complexe composée à partir d'un cercle	
444		<i>Nuət</i> – Le corps	Pictogramme	
445		<i>Nga</i> – Le propriétaire	Idéogramme	
446		<i>Na</i> – ici (ton bas)	Idéogramme	
447		<i>Na</i> – La tomate (ton haut)	Idéogramme	Si nous avons vu plusieurs signes avec une plastique en forme de « flèche », force est de constater que nous ne comprenons pas pourquoi la tomate est représentée comme ceci.
448		<i>ʃɔ</i> - Phonème syllabique		Apparait dans le <i>Mbima</i>
449		<i>ʃɔ</i> – Prête	Figure complexe composée à partir d'un losange	
450		<i>Puə</i> - La main	Idéogramme	Nous profitons de ce signe, pour rappeler, à ce niveau de l'analyse que si la plupart des

				parties du corps sont représentés via des idéogrammes, plastiquement, il y a toujours un cercle de présent.
451		<i>Pu</i> – La case de réception	Figure complexe composée à partir d'un quadrilatère	Signe qui est à rapproché du signe 384 qui se différencie phonétiquement par le coup de glotte. Les deux sont différenciés à partir de la 4 ^{ème} table.
452		<i>Fu</i> – Le remède	Idéogramme	
453		<i>Mvɔp</i> – poussière poudre	Forme complexe composée à partir d'un cercle avec des rayons internes	
454		<i>Wa</i> – Une fleur	Idéogramme	Ici, nous ne prenons pas ce signe comme étant une figure triangulaire. L'objectif est de représenter la fleur au sens général ce qui se retrouve graphiquement avec un idéogramme.
455		<i>Na</i> – Mais, cuis	Forme complexe composée à partir d'un cercle	Ici, nous n'avons pas d'indication sur la tonalité donc nous ne savons pas qui de « mais » ou de « cuis » est le signifiant principal. Les deux partagent ce signifié jusqu'à la 5 ^{ème} transformation.

456		Nà - Boeuf	Pictogramme	
457		Li – L'œil	Idéogramme	
458		Lí – Le poison	Forme complexe composée à partir d'un quadrilatère	
459		Pi – Enlève	Idéogramme	
460		Pin – La danse	Forme complexe rayonnante	A l'instar du chant, reprecisons ici l'importance de la danse dans les rituels.
461		Iḥ – Va-t'en	Forme complexe composée à partir de cercles	Nous pouvons graphiquement comprendre un patern : dès que le signifiant est dans le champ sémantique du départ, que ce soit de la société, une mise à l'écart, le signe graphique est pensé en expansion avec les cercles aux extrémités.
462		Iḥ – Désobéissance	Idéogramme	Le 461 et 462 partagent la même valeur phonétique. Il n'y a pas de différenciation de ton.
463		Kɔ - Phonème syllabique	Idéogramme	Apparu dans le Mbima

464		<i>Mben</i> – Le camp	Forme complexe composée à partir de triangle	Nous constatons également un paterne pour les éléments militaires qui partagent la majorité un élément triangulaire.
465		<i>Pen</i> – Le gâteau de maïs	Pictogramme	
466		<i>Ren</i> – Beaucoup	Forme complexe composée à partir d'un cercle	
467		<i>Men</i> – Phonème syllabique	Idéogramme	
468		<i>Ma</i> – Tais toi	Forme complexe composée exclusivement de cercles	
469		<i>Mà</i> - Jette	Forme ondulante	
470		<i>Ti</i> – Phonème syllabique	Idéogramme	
471		<i>Tw</i> – Phonème syllabique	Idéogramme	
472		<i>Ki</i> - Regarde	Idéogramme	<i>Cf 118 et 421.</i>

473		<i>Ki</i> – La tortue	Pictogramme	
474		<i>Tet</i> – Fais la cuisine (ton bas)	Forme complexe composée à partir d'un losange	Notons que la cuisine est une action réglementée au sein du royaume bamum. C'est un travail de femme et d'esclave, et un homme libre ne se fera jamais à cuisiner. Il mangera des aliments crus à la place.
475		<i>Mɔn</i> – L'enfant	Forme complexe composée à partir d'un cercle	
476		<i>Mbà</i> – Le nuage	Pictogramme	Uniquement présent dans le <i>Ierewa</i> .
477		<i>Sa</i> – La palabre	Forme complexe composée à partir de cercles	Est graphiquement simplifié en  lors de l'avant dernière transformation. Est utilisé phonétiquement dans la construction du chiffre 7.
476		<i>Fà</i> – Le travail	Idéogramme	Ici, nous constatons que graphiquement, ce signe semble être construit autour du signe 425, « achète ». Théorie qui nous paraît plausible dans le sens où les deux font partie d'un champ sémantique proche.
477		<i>Mɔ</i> - Un	Idéogramme	Il s'agit ici du chiffre.

478		<i>Mbaa</i> - Deux	Idéogramme	
479		<i>Tet</i> - Trois (ton haut)	Idéogramme	Nous constatons ici une construction qui reprend les éléments graphiques du signe 476, « deux ».
480		<i>Kpa</i> - Quatre	Idéogramme	
481		<i>Ten</i> – Cinq	Idéogramme	
482		<i>Ntuu</i> - Six	Idéogramme	
483		<i>Samba</i> - Sept	Construction graphique en assemblant deux signes	Ici, le signe 7 est construit graphiquement en prenant la valeur phonétique du signe 319 <i>Sa</i> et du signe 249 <i>Mbaa</i> , formant <i>Samba</i> . Nous avons ici le premier signe formé par Njoya en prenant en compte l'aspect phonétique : s'agissant d'une double syllabe avec deux syllabes préexistantes, il n'y a pas d'intérêt de créer un nouveau signe combinant les deux d'une autre manière.
484		<i>Faamə</i> - Huit	Construction graphique en assemblant deux signes	Nous préférons ici la version manuscrite par rapport à la version vectorisée, unicode, car elle oublie un élément fondamental du signe, à savoir graphiquement le cercle en bas à droite :  . Une importance car ce signe

				fonctionne comme le chiffre 7 et est un assemblage phonétique.
485		<i>Kɔvü</i> - Neuf	Idéogramme	
486		<i>Kɔɔɔm</i> - Dix	Idéogramme	
487		<i>Ngɔm</i> - Dizaine	Idéogramme	<i>Cf le signe 297.</i>

En synthèse, retenons que le *lerewa* témoigne d'une approche créative riche et diversifiée, intégrant une gamme de procédés qui vont bien au-delà des simples figures de style. Dans la l'objectif de partir de la théorie de Levi-Strauss, nous avons ici un exemple clair d'une écriture qui asservit le royaume bamum. Ce système graphique unique ne se contente pas de transcrire des mots : il capture l'essence de la culture, de la structure sociale et de la cosmologie du royaume bamum, transformant chaque signe en un symbole porteur de multiples significations et fonctions. Parmi les procédés dominants, l'iconicité et l'usage de pictogrammes sont au cœur de la création de nombreux signes, en particulier pour des objets ou éléments de la vie quotidienne, comme laalebasse. Chaque pictogramme permet une identification visuelle rapide et renforce l'ancrage des signes dans la réalité culturelle bamum. L'anthropomorphisme et la symbolique corporelle sont également notables : certains signes utilisent des parties humaines ou animales (tête, cornes) pour représenter des rôles sociaux importants à travers des allégories. Par exemple, le buffle dont la découpe possède des règles importantes se retrouve dans les signes avec une utilisation de parties du corps du buffle pour signifier plusieurs signes. Le *lerewa* recourt également à des procédés rhétoriques comme la synecdoque et la métonymie pour symboliser des concepts sociaux complexes. En prenant une partie d'un objet pour représenter un tout, la synecdoque donne aux signes une charge symbolique qui évoque bien plus que leur apparence. C'est le cas avec le buffe comme nous

l'avons vu, mais nous pouvons également citer le bouclier pour signifier la guerre. La métonymie, quant à elle, s'appuie sur des objets culturellement symboliques pour élargir leur signification à des concepts abstraits ou collectifs. Par exemple, le tambour, et plus généralement les instruments de musiques, peut représenter non seulement l'instrument lui-même, mais aussi la fonction de rassemblement ou l'autorité royale, des éléments essentiels dans les cérémonies des sociétés secrètes et la cohésion sociale. Une analyse qui nous pousse à comprendre l'aspect polysémique de cette table : le caractère multivalent de certains signes en est une autre caractéristique notable. Un même signe peut avoir plusieurs significations en fonction du contexte dans lequel il est employé. Cette polysémie rend la lecture contextuelle cruciale et qui permet notamment de comprendre son échec.

Pour aller plus loin, et nous l'avons vu, la dualité et le binarisme sont également des procédés clés dans cette première table. Certains signes fonctionnent ensemble ou par contrastes visuels pour marquer des distinctions sociales, comme la différence entre les serviteurs royaux et ceux de rang inférieur. Ces dualités graphiques traduisent des hiérarchies implicites dans la société bamum, et l'usage d'oppositions graphiques, par l'addition ou la soustraction d'éléments plastiques dans un signe, renforce l'idée de statut ou de soumission. Et, d'où l'importance d'appliquer une double méthodologie historique, d'y comprendre les tensions sous-jacentes du royaume comme nous le constatons avec le signe de serviteur du palais en référence au peuple des grandes oreilles, soumis.

Une autre dimension marquante est l'utilisation de formes géométriques, dans un processus de sacralisation des formes. Le cercle, par exemple, renvoie souvent à l'humain ou à des concepts existentiels, tandis que le triangle représente le pouvoir. Les quadrilatères symbolisent les espaces ou les lieux clos, comme les habitations ou les frontières du royaume. Ces choix géométriques semblent reposer sur des associations symboliques ancrées dans la cosmologie bamum, conférant à chaque signe une signification profonde et spirituelle, qui dépasse la fonction de simple représentation graphique.

Dans cette synthèse, retenons également la présence de signes dynamiques, avec des formes ondulantes ou rayonnantes pour indiquer le mouvement ou des éléments naturels, tels que les maladies. Ces formes véhiculent l'idée d'un monde vivant et imprévisible, où certains éléments de la nature ou du surnaturel semblent en constante mutation. En ajoutant cette dimension animée aux signes, l'alphabet reflète une vision bamum du monde dans lequel le visible et l'invisible, le tangible et l'immatériel, sont interconnectés. Et, dans cette dynamique, notons que plusieurs signes semblent inspirés par des symboles religieux ou spirituels, intégrant des motifs sacrés qui renvoient aux croyances bamum et aux pratiques animistes. Le hibou, par exemple, ou les motifs ondulants associés aux maladies et aux malédictions, incarnent des croyances locales autour du mysticisme et des esprits. La création de certains signes est ainsi influencée par des aspects religieux, donnant au langage visuel une dimension rituelle et sacralisée au sein de la culture bamum.

Pour terminer sur cette première synthèse, ce système visuel et symbolique est extraordinairement riche, alliant iconicité, figures de style, binarismes, polysémie, et sacralisation des formes pour exprimer la mémoire collective, la hiérarchie sociale et l'identité culturelle du royaume bamum. Chaque signe devient un fragment d'un patrimoine graphique qui dépasse l'écriture pour devenir un espace de préservation des traditions, un outil de régulation sociale et un support de l'identité collective face aux défis de l'époque coloniale. Et Njoya étant celui qui fixe ces éléments, à l'issue de ce travail de recomposition et d'explicitation de l'écriture bamum, il devient clair que le monarque bamum invente une écriture dans un but précis : sa légitimité. Il n'est en ce sens, pas anodin de constater que la première colonne du *Lerewa* est construite autour de signes se référant à des titres. Des signes, qui, nous le constatons, ont une composition graphique qui nous permet de mettre en avant la théorie de Lévi-Strauss : l'écriture comme principe premier l'asservissement que l'on retrouve dans la graphie même des signes. Si l'arbitraire du signe n'est pas remis en cause et nous l'avons vu, certains signes nous restent obscurs, l'analyse de la table de signe permet de mettre en avant plusieurs éléments sur lesquels nous allons revenir. Mais soulignons avant tout l'importance

d'un élément : la culture bamum. Toute écriture est influencée par son environnement. La construction graphique des signes bamums démontrent sans aucun doute l'importance, si ce n'est l'obligation, d'une double méthodologie : la compréhension de la société permet de théoriser, si ce n'est comprendre, les mécanismes opérant autour des signifiés et de leur transcription. Le passage de l'oral à l'écrit, ne l'oublions pas, obéit à une règle simple : un objet textuel sur un support graphique.

Pour en revenir à notre analyse. Comme nous l'avons précisé, le *Lerewa*, bien que n'ayant pas de sens de lecture, est composé en colonne, pour la plupart thématisée : la première colonne comporte dix-huit signes représentants des titres ou des personnes, la quatrième colonne comprend seize animaux, la cinquième colonne comprend dix-sept représentations des parties du corps, tandis que la sixième colonne comporte dix-sept signes affairant au domaine agricole. Cette première compréhension amène à une deuxième : les thèmes sont renforcés la construction des signes en eux-mêmes, formant un « métalangage »⁴⁷⁷ comme le précise Loumpet-Galitzine. Par son caractère visuel unique, l'écriture bamum codifie des valeurs et des concepts spécifiques de la société bamum. Notre analyse amène à penser les pictogrammes et idéogrammes comme des expressions visuelles de l'identité et des hiérarchies sociales bamum. En inscrivant ces symboles dans un script autonome, Njoya ancre visuellement des concepts tels que le pouvoir, la religion, et le statut social dans la culture bamum. Cette dimension symbolique est essentielle car il s'agit d'une forme de sémiotique visuelle au service de l'autorité du roi : chaque symbole devient ainsi porteur d'une signification spécifique, souvent liée à la structure politique et religieuse du royaume. Chaque signe constitue une représentation sociale et politique dans laquelle les idéogrammes renforcent les hiérarchies et les catégories sociales. Mettons en avant l'exemple des animaux symboliques (buffle, lézard, araignée), dont les représentations dans l'écriture renforcent des rôles sociaux et spirituels précis, en ancrant l'autorité et les valeurs bamum dans des images familières et immédiatement reconnaissables. En effet, ce réemploi de signes iconographiques

⁴⁷⁷ LOUMPET-GALITZINE Alexandra, *De l'iconographie à l'écriture, première analyse du système graphique bamoun*, Yaoundé, Annales de la faculté des arts, lettre et sciences humaines, 2005, p.7.

pour composer l'écriture sert non seulement à structurer le système de valeurs bamum, mais aussi à légitimer le pouvoir de Njoya et de sa cour. Pour aller dans ce sens, dressons un tableau récapitulatif de notre analyse :

Tableau 7 – Récapitulatif de notre analyse du *Lerewa* : du signifié au signifiant⁴⁷⁸

Catégories de signes	Catégories de formes	Remarques
Objets usuels	Pictogrammes réalistes	Nous préciserons simplement l'importance de certains d'entre eux dans la compréhension du royaume bamum, ses traditions et coutumes. Certains agissent sur la plastique et la compréhension d'autres signes. Prenons l'exemple du buffle (251), qui bien qu'ayant son propre signe, est utilisé dans la conception des zoomorphes 6, 7, 9 et 204. Cela nous amène à préciser que les pictogrammes et idéogrammes réalistes apportent un sens symbolique institutionnalisé sur lequel s'appuie Njoya. Notons ici la particularité de certains signes qui, par ce symbolisme, emploient une graphie non par pour son réalisme, mais pour ce qu'elle représente (Cf le signe 128 et l'exemple de l'araignée).
L'homme, l'être	Composée à partir de cercles	Le signe originel est le 368, le « moi ». Il serait redondant de citer l'ensemble des signes composés à partir de ce cercle donc nous renvoyons au tableau 5. Constatons seulement qu'il s'agit du point de départ de la construction graphique de nombreux signes.

⁴⁷⁸ Reprécisons encore une fois qu'Alexandra Loumpet-Galitzine, *op.cit*, propose une approche formelle. Nous lui rendons la paternité de cette première approche sur laquelle nous appuyons.

		Le monde, le temps Nous considérons ici les signes se rapportant au temps et au monde comme étant une sous-catégorie ontologique. En effet, par la construction même du signe « Le monde, le temps » (317), nous constatons le lien direct avec celui du « moi » (368). Nous l'avons dit, qui maîtrise l'écriture, maîtrise le temps et l'espace. Njoya, ici en fait son arme et il nous paraît logique, d'un point de vue formel, de penser l'analogie du temps comme étant une logique humaine, et donc à base de figure circulaires.
Le pouvoir et son exercice / Le statut social	Composé à partir de triangles/losanges.	Le deuxième signe permettant de comprendre la graphie de l'écriture bamum est le 205, celui du roi. Nous constatons l'apparition de cercles, rappel de l'être, qu'il s'agit d'un être non surnaturel. Mais l'élément principal qui le compose est le losange. Nous renvoyons à l'analyse du signe pour plus d'explications, mais notons que dans l'ensemble des signes, le triangle opère une notion de pouvoir. C'est aussi ici que nous sommes en désaccord avec la proposition de Loumpet-Galitzine sur sa répartition des signes quadrangulaires et losangiques⁴⁷⁹. Il est réducteur de ranger les signes formellement par rapport à leur figuration. Un exemple de l'importance de comprendre les dynamiques autour de la figuration des signes est « la prostituée » (102). Construite à partir d'un triangle et de cercles, elle est à la fois un être, mais n'a pour autant pas un pouvoir spécifique. Mais dans la

⁴⁷⁹ *Ibid*, p.5

		société bamum, le statut de la femme libre est extrêmement codifié.
	Zoomorphe triangulaire-avec losange	<i>Hiérarchies sociales</i> Nous renvoyons ici à l'explication des signes 6 et 7. Njoya utilise le symbolisme d'animaux pour la graphie de ces signes. Il s'agit pour nous d'une sous-catégorie de la figuration triangulaire spécifique à la hiérarchie sociale.
Espace, lieux	Quadrilatères	Nous renvoyons à notre table pour plus d'informations. Mais l'ensemble des espaces sont caractérisés par une forme de quadrilatère, la plupart du temps un rectangle. Notons que les espaces habités, lieux de vie, sont composés à partir de cercles avec des rayons internes : ce ne sont pas n'importe quels espaces, mais des espaces domptés par l'homme.
Surnaturel, la maladie	Formes ondulantes	Nous l'avons constaté, les signes se référant au surnaturel, au non humain sont ondulants. Certains, dans le cas de maladies, repartent du cercle, mais rappelons que pour les Bamums, la maladie n'est jamais naturelle et l'œuvre de puissances extérieures.
Verbes	Idéogrammes	Cette première table de signes comporte un nombre conséquent de verbe, à savoir 69. S'il est impossible de trouver un mécanisme commun à tous, nous pouvons voir apparaître un pattern : lorsqu'il y a une même famille sémantique (le verbe voir/regarder), nous constatons une similitude graphique. De même, s'il s'agit d'un verbe affairant

		au pouvoir royal, il est systématiquement composé de triangles. Dans tous les cas, ils sont composés graphiquement de manière arbitraire.
Remarque générale : - Nous l'avons précisé, la hiérarchie entre signes ayant la même graphie est formalisée par l'ajout ou le retrait d'éléments graphiques du signe. - Nous n'oublions pas notre sujet : le lien entre écriture et pouvoir. Rappelons que Njoya voit en l'aide des Peuls lors de la guerre civile deux éléments pouvant l'aider à régner : la cavalerie et l'écriture. Dans cette table, 4 signes se réfèrent au champ sémantique du cheval et 5 à celui de l'écriture.		

Ainsi l'écriture bamum, avec ses pictogrammes et idéogrammes, ne se limite-t-elle pas à une fonction de transcription linguistique, mais devient un système d'organisation symbolique qui véhicule des valeurs de pouvoir et de statut social au sein du royaume Bamum. En s'appuyant sur des formes iconographiques enracinées dans la culture locale, chaque signe de l'écriture bamum se charge d'une double fonction : pratique (en codifiant les lois, les statuts sociaux) et idéologique (en légitimant l'autorité de Njoya et en structurant la société). Ainsi avons-nous souhaité mettre le lien entre image et écriture est au cœur de notre analyse. Pour reprendre le Groupe μ , l'interaction entre les dimensions visuelle et linguistique dans un système sémiotique produit une « rhétorique du pouvoir » : les signes deviennent des vecteurs de sens complexes, qui à la fois illustrent et renforcent les structures sociales. Comme nous l'avons vu, cette approche de l'écriture bamum montre que les symboles visuels de Njoya ancrent des concepts de hiérarchie, de spiritualité et de légitimité royale. L'écriture bamum, avec son

caractère pictographique, fonctionne donc comme une interface visuelle et linguistique où chaque pictogramme est porteur de significations multiples, allant de l'usage pratique de l'écriture à la valorisation idéologique du pouvoir royal et de l'ordre social bamum⁴⁸⁰. Avant de continuer notre propos en revenant sur la théorie de Lévi-Strauss et comment l'écrit impact durablement le règne de Njoya et son image, nous souhaitons nous arrêter un instant sur la dernière transformation de Njoya, le *a ka u ku*. Notre objectif ici est de proposer une courte analyse sur l'évolution entre la première et la dernière table de signe.

II.4.3. Le *a ka u ku* : symbole d'une transformation réussie

II.4.3.1. Du *Lerewa* au *a ka u ku*

Après une seule tentative pour créer son alphabet, on retrouve donc deux notions importantes : le pictogramme et la syllabe. De là, Njoya comprend qu'il est temps d'améliorer son système qui dispose d'une linguistique trop aléatoire pour être utilisé aisément et découvre rapidement les différentes étapes de la création d'une écriture que nous présente Maurice Tadajeu :

Les différents systèmes d'écriture dont on se sert aujourd'hui à travers le monde ne sont pas nés spontanément. Ils ont tous connu une certaine évolution s'étendant dans certains cas sur plusieurs siècles. [...] Universellement, les systèmes d'écriture sont passés par quatre phases : la phase des représentations picturales et pictogrammes où on se servait de dessins pour transmettre des messages écrits. La phase des idéographies ou des signes conventionnels représentant des idées précises étaient combinés pour représenter des messages écrits. Aujourd'hui, les Chinois continuent à utiliser des systèmes d'écriture essentiellement à base idéographique. La phase syllabique était caractérisée par l'usage des signes représentant de syllabes. Les écritures arabes et japonaises font usage de ce procédé. Enfin, la phase graphémique

⁴⁸⁰ Nous l'évoquons rapidement ici, mais ne l'aborderons pas car ne fait pas partie de notre périmètre : en parallèle de l'évolution de son écriture, Njoya en profite pour mettre en place une langue secrète utilisée au palais.

*(ou phonétique) est celle où des signes conventionnels représentent des sons, des consonnes et des voyelles. C'est le cas des systèmes d'écriture à base latine.*⁴⁸¹

Si l'on suit les différentes étapes, Njoya est pour l'instant à la frontière entre la première et la deuxième, mais en moins de vingt ans, il arrive jusqu'à la dernière et nous propose une table syllabo-phonétique permettant de transcrire non seulement le bamum, mais également les langues voisines. Si le roi transforme rapidement sa première tentative, l'écriture reste compliquée et il est toujours impossible de créer une littérature : la phonétique joue pour beaucoup. Si le *nzemli* provoque une hiérarchisation dans les signes et permet plus de combinaisons de signes, le ton employé à l'oral n'est pas encore représenté à l'écrit et les phrases écrites sont soumises à l'explication de leur auteur.

Avec le troisième essai, le *nyi nyi nfa mfw*, nous entrons dans la deuxième phase avec la primauté des idéogrammes sur les pictogrammes, comme nous l'avons constaté lors de sa présentation : la taille du système graphique est réduite, portant le nombre de signes à 381. Parmi les 56 caractères supprimés, la plupart sont des pictogrammes. Nous ne retrouvons dès lors plus les catégories que nous avons déterminées dans le *lerewa* et il ne reste que peu de représentation, surtout les titres de noblesse. En contrepartie, nous trouvons plus de syllabes uniques, purement phonétiques, comme le signe « ma » afin de faciliter la construction de phrases : le nombre de signes réduit et l'utilisation du *nzemli* permettent de créer des phrases. Quand l'idéogramme ne suffit pas, on assemble les pictogrammes restants avec les syllabes. Entre le premier et le troisième système, une grande étape est donc franchie. Nous passons d'une écriture en partie faite de pictogrammes à une écriture au stade syllabique, avec des signes conventionnels qui disparaissent au profit d'idéogrammes. Reste maintenant à franchir une dernière étape : trouver le compromis entre la syllabe et le stade phonétique, avec une écriture syllabique et phonématique. C'est-à-dire la construction autour de signes phonèmes, du son. De fait, on comprend que la question de l'univocité des signes amène à une évolution

⁴⁸¹ TADADJIEU Maurice, « Une appréciation de l'écriture Bamum : hommage au premier linguiste camerounais », 1985. REVUE ??

du système graphique entièrement au service d'une adéquation de plus en plus précise, d'une dépendance, entre l'écriture et la langue orale.

Les deux tables suivantes démontrent que Njoya comprend l'importance du phonème et de la reconstruction du ton. Le *rii nyi mfw* qui est obtenu en 1908 en est la preuve : les pictogrammes disparaissent au profit des idéogrammes avec l'introduction de phonèmes à la place. Mais le roi rencontre ses premières difficultés : écrire le ton propre aux langues africaines et notamment le coup de glotte qui permet de différencier un mot selon un ton dit haut et un ton dit bas. Le fait est que ce système expose les points faibles que rencontre l'écriture qui souffre de ce manque de traduction :

- Certains signes qui sont là depuis le début ont en réalité la même transcription phonétique : comme *pa* qui est traduit par les signes « les gens de » et « le radeau » ou encore le *nyi* traduit par les signes « entre » et « marche ». La différence à l'oral est importante : *pa* prononcé avec un ton haut donne donc « le radeau », mais « le radeau » avec un ton bas. Njoya tente donc de garder cette particularité avec des signes différents.

- La baisse du nombre de signes provoque également le problème d'homonymes phonétiques prononcés sur un même ton : si *nyi* prononcé avec un ton bas nous donne le signe « marche », prononcé avec un ton haut nous donne dorénavant deux possibilités : « entre » et « le couperet ». Un problème phonétique que Njoya ne sait pas résoudre dans ce système car il rajoute de lui-même quelques signes pour différencier les homonymes phonétiques au son différent. Par exemple le signe *fu* qui se traduit par « le remède » avec un ton bas est rejoint par un deuxième signe qui correspond à « appelle » avec un ton haut.

La réduction de signes couplée à l'importation de signes quasi homonymiques entraîne un manque de possibilité phonétique et provoque le contraire de ce que le roi désire, c'est-à-dire retranscrire fidèlement l'oralité bamum à travers le ton.

Après un dernier travail, Njoya décide de ne plus se soucier du ton, mais de se concentrer sur la syllabe et le phonème. Pour son dernier essai, le roi décide donc de supprimer purement et

simplement tous les signes correspondant à des mots à plusieurs syllabes ainsi que les structures simples consonne + voyelle + consonne. On peut citer par exemple le signe *lap*, pour ce dernier cas. De même, après cette épuration, il en vient à également se séparer des structures consonne + voyelle. Ici, Njoya élargit son idée de l'homonyme phonétique : débarrassée du souci du ton, la valeur phonétique devient plus importante. De fait, la monosyllabe n'a plus de tonalité propre : on ne peut dès lors plus différencier les différents signes pour une même transcription phonémique et Njoya ne garde qu'un signe à chaque fois. Par exemple, « le radeau » et « les gens de » étant deux signes traduisibles par *pa*, Njoya ne garde qu'un seul des deux signes. La table est alors totalement remaniée : les signes disparaissent drastiquement, les plus faciles à calligraphier parmi ces derniers restant alors sous un nouveau phonème comme expliqué dans notre tableau 6. Apparaît alors le *a ka u ku*.

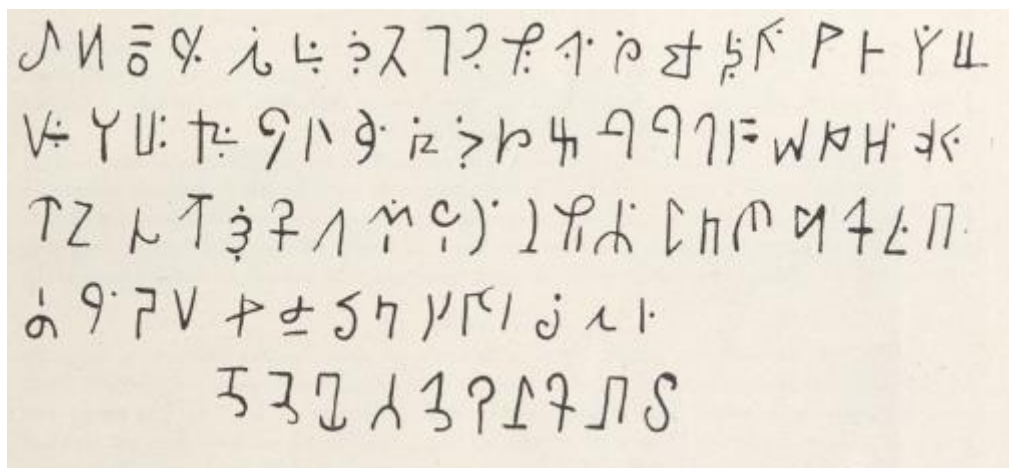


Figure 8 – Variation du *a ka u ku* : le *a ka u ku mfemfe*

L'alphabet se découpe donc comme ceci :

- Cinquante-six signes sont des mots monosyllabiques, utilisés comme phonème syllabique.
- La création d'un phonème : m.
- Six voyelles : a, u, e, i, ü, o.
- Quinze phonèmes syllabiques.

- Deux morphèmes : pa et ket.

On remarque également des différences :

- Le nzemli. Il change néanmoins d'apparence : 
- L'apparition de deux accents pour remplacer le ton : placés au-dessus d'un signe, ils entraînent une alternance phonétique que nous étudierons plus tard. Ces derniers créent dix-huit nouvelles monosyllabes, deux nouveaux phonèmes (z et n) et une voyelle w.
- Dix chiffres : on constate que 7, 8, 9 et 10 ne sont plus constitués que d'un signe, correspondant à la première syllabe. Par exemple, 7, samba, n'est plus représenté que par le signe sa (principe fondé sur l'acrophonie).

Njoya passe dès lors de la phase idéographique directement à la dernière phase en la mêlant étroitement à la troisième afin de créer un système syllabo-graphémique, ou syllabo-phonétique.

II.4.3.2. La reproduction du ton africain : les accents

La différence avec le premier système est flagrante : nous passons d'un système de signes qui représente le mot directement à un système qui comprend la syllabe et la combine à l'aide de phonèmes adéquats. La présence des deux accents nous permet également de comprendre comment le ton est retranscrit, permettant à des phonèmes de changer comme le signe m, qui devient n.

Le premier accent est reconnaissable sous la sémiologie d'un accent circonflexe au-dessus du signe employé. De base phonétiquement neutre, le *toukouen* permet à ce dernier de changer de ton ou de voisement afin de créer un nouveau phonème. Rappelons qu'un son est dit voisé si les cordes vocales sont utilisées. Dans la langue française, c'est ce qui différencie un [s], dit non voisé, d'un [z], dit voisé.

Le *a ka u ku* permet donc de retranscrire le ton avec son accent. Voici une liste des différences phonémiques obtenues :

Tableau 8 – Utilisation du *Toukouen*

Signe	Traduction phonétique	Phonème obtenu avec le toukouen sur le signe
z	wi [wi]	ü [y]
q	kù [ku]	ù [u]
l	m [mθ]	n [nθ]

Grâce à ce tableau, on constate la complexité du travail de Njoya : avec le toukouen, les consonnes labiovélares [w], occlusive [k] et nasale [m] s'effacent au profit de la voyelle. Avec ce tableau, le *toukouen* permet une opposition fondée sur la sonorité et altère les consonnes, mais ce n'est pas pour autant sa seule fonction. En effet, il permet aussi de changer le sens des pronoms via le voisement :

Tableau 9 – Exemple des pronoms voisés

Pronom d'origine	Signification	Pronom ayant subi le voisement	Signification
<i>maunt</i>	Notre	<i>ma</i>	Mon
<i>Mount</i>	Votre	<i>mou</i>	Ton

<i>Mint</i>	Leur	<i>mi</i>	Son

L’accent permet ici de faire disparaître le son [nt]⁴⁸² et amener à un changement de compréhension : le système qualitatif des pronoms repose alors complètement sur le voisement provoqué par le *toukouen*. Enfin, dans certains cas, il permet également de prononcer le signe avec un coup de glotte. Nous donnerons une liste exhaustive des signes concernés plus tard.

Deuxième accent, le *toukouentis* qui se présente sous la forme d’un trait d’union disposé au-dessus du phonème et est complémentaire au *toukouen*. Tout comme ce dernier, le *toukouentis* permet une variation phonétique en touchant quant à lui les voyelles comme on peut le constater :

Tableau 10 – Utilisation du *Toukouentis*

Signe	Traduction phonétique de départ	Phonétique obtenue avec le <i>toukouentis</i> sur le signe
Ḷ	[shi]	sh/ch
ḷ	[si]	se [s]
ḹ	[li]	le [l]

L’analyse des deux tableaux concernant l’apport de ces accents sur la phonétique nous permet de comprendre que l’alphabet volontairement atone de Njoya regorge de combinaison permettant à un signe arborant un accent de perdre sa sonorité pour devenir une consonne

⁴⁸² Son qui n’est pas traduisible en français car ce son est inexistant pour la langue française.

ou une voyelle avec une phonétique nouvelle. Une complémentarité des accents qui peuvent même s'accorder pour former des combinaisons à eux seuls : reprenons le mot *mint*, qui signifie « leur ». Il est la combinaison du signe *min* et du signe *te* avec le *toukouentis*. De fait, pour obtenir la déclinaison des pronoms, les deux accents sont nécessaires et prouve la richesse du nouvel alphabet qui peut grandement combiner. Dans le cas de nos deux accents, ils jouent également un rôle prédominant dans l'écriture de la temporalité, permettant de passer d'aujourd'hui à hier en passant par demain. Tout comme le jour peut devenir le matin ou le soir.

De fait, le phonétisme de l'alphabet bamum dans sa globalité se révèle plus complexe qu'il ne le laisse paraître et c'est en décidant de construire la tonalité africaine non plus par la différenciation d'homonymes phoniques, mais par la construction de phonèmes nouveaux que Njoya réussit à construire son système syllabo-phonétique. Et si l'objectif n'est plus ici de se légitimer, le monarque, pourtant, rend une écriture qui peut se diffuser en dehors de son royaume et devenir hégémonique.

II.4.3.3. Explicitation des signes du a ka u ku

Nous tenterons, dans le tableau qui suit, de passer au crible chaque signe du dernier alphabet de Njoya avec ses particularités. Il est le fruit de recherche et croisement avec les travaux de Tardits, Dugast et les derniers colloques traitant de l'écriture bamum. Nous le séparerons dans une logique phonétique : les occlusives, les nasales... Rappelons également qu'il existe cinquante-six signes monosyllabiques qui sont utilisés en tant que phonème syllabique. Notons qu'ayant constaté que le *toukouen* modifie avant tout les consonnes tandis que le *toukouentis* les voyelles, nous ne préciserons pas systématiquement lequel est utilisé. De même l'accent pour la glotte est uniquement le *toukouen*.

Tableau 11 : Analyse du a ka u ku

SIGNES	TRADUCTION PHONETIQUE	REMARQUE
VOYELLES		
ɺ	ɔ	Il faut signifier ici qu'il s'agit d'une voyelle qui se confond avec le son [ə]. Nous verrons plus tard qu'elle peut donc être substitué.
ɺ	ü	De manière générale, elles servent dans la construction des mots, mais si elles succèdent un signe dont la tonalité se termine par la même voyelle, c'est une manière d'insister let ton et de départager les homonymes oraux : par exemple, les mots <i>regarde</i> et <i>pipe</i> , s'écrivant <i>ki</i> , se départagent par le fait que le dernier s'écrit avec le signe <i>i</i> en plus. L'accent permet de traduire le coup de glotte sur les voyelles. Si la voyelle est précédée d'un signe également accentué pour désigner le coup de glotte, la syllabe devient accentuée et brève.
ɺ	i	
ɺ	e	
ō	u	
ɺ	a	
OCCLUSIVES : P, T, K.		LA PRESENCE DU M/N DONNE B, D, G.
ɺ	pa	

	<i>pw</i>	La particularité de ce signe est qu'il réagit aux signes nasaux pour s'affaiblir et se transformer en <i>bw</i> . De même, en fin de mot, il se transforme en p muet.
	<i>pü</i>	Tout comme le précédent signe, ce dernier s'affaiblit après une nasale, en majorité le signe phonème « m », pour devenir <i>bü</i> .
	<i>pe</i>	
	<i>puθ</i>	Ce signe arborant le <i>toukouen</i> permet la retranscription de <i>pu</i> avec un coup de glotte. On remarque donc ici la façon dont Njoya retraduit la spécificité tonique africaine.
	<i>pi</i>	Ce signe arborant le <i>toukouen</i> permet de retranscrire le même phonème, mais avec un coup de glotte. Avec le <i>toukouentis</i> , il modifie le signe en <i>pin</i> .
	<i>mbvn</i>	Avec le <i>toukouen</i> , le son se transforme en <i>pen</i> . Le m semble muet, d'où le fait que nous le rangeons dans les occlusives.
	<i>mbaa</i>	Une de ces spécificités et qu'il est pratiquement toujours précédé du signe phonème <i>m</i> . Dans ce cas précis, le signe se prononce donc <i>ba</i> . D'où le fait que nous le rangeons dans les

		occlusives. Avec le <i>toukouen</i> il faut le prononcer avec un coup de glotte.
ʏ	kpa	L'accent transforme le phonème syllabique en une nasale : <i>nma</i> .
	pɔ	Ce son n'a pas de signe propre, mais le fait que le son [ɔ] est égal au son [θ], on peut donc l'obtenir en combinant plusieurs signes.
ɛ̃	tɔ	Nous rappellerons une dernière fois que le son [ɔ] est égal au son [θ] et que par conséquent on peut remplacer l'un par l'autre dans la phonétique : ici, tɔ et donc égal à tθ.
ʔ	ta	L'accent donne ici le coup de glotte.
ɛ̃ː	nɛ	Le <i>toukouen</i> ici permet d'amenuiser le <i>n</i> pour créer le phonème <i>te</i> .
ɛ̃ː	ti	Précédé de la nasale <i>n</i> et uniquement elle, le son devient <i>ndi</i> . Avec le <i>toukouen</i> , le signe traduit <i>tw</i> .
ɛ̃ː	tet	L'accent permet de préciser le coup de glotte. S'il est suivi du morphème <i>r</i> , cela traduit un <i>t</i> muet.

ɲ	<i>ntu / ndu</i>	Ce signe particulier traduit deux sons. Avec l'accent, le n disparaît, créant un nouveau son.
ɛ	<i>nda</i>	Avec l'accent, la voyelle finale s'affaiblit, permettant de créer de nouvelle combinaison phonique en associant le signe avec n'importe quelle voyelle.
ɣ.	<i>kù</i>	Comme vu précédemment, l'accent permet ici d'amenuiser la consonne au profit d'une nouvelle voyelle. Il faut noter que le signe peut également prendre la traduction phonétique <i>gu</i> dans certains contextes.
ɪ	<i>ka</i>	L'accent permet ici de préciser le coup de glotte.
ɔ̃	<i>kye</i>	Idem.
ɛ̃	<i>kɛt</i>	Idem. Il est surtout utilisé pour le son <i>ke</i> : suivi du morphème <i>r</i> , le <i>t</i> s'affaiblit.
ɸ	<i>kw</i>	L'accent le fait changer de catégorie : en effet, le nouveau phonème syllabique devient <i>ɣw</i> . De là, une nouvelle tonalité qui permet une multitude de nouvelles combinaisons, comme avec les voyelles.

ɔ̃	<i>kɛn</i>	
ɱ	<i>nkɯə̃n</i>	Ici, le n semble muet, d'où le fait que nous le rangeons dans les occlusives. L'accent permet le coup de glotte.
ɱ̥	<i>nga</i>	Suivi des voyelles e et ɔ, le a s'efface au profit de ces dernières.
ʋ	<i>kɔ̃</i>	La plupart du temps accompagné de la voyelle ɔ. Un débat est donc ouvert pour savoir si ce phonème syllabique ne serait pas un simple phonème.
ɸ	<i>ki</i>	L'accent note le coup de glotte.
NASALES : M, N.		
ɱ	<i>m</i>	Phonème simple. Il ne sert pas à construire des syllabes avec voyelles. On le retrouve avant tout en muet ou pour transformer les lettres suivantes. Comme constater précédemment, l'accent permet de construire le phonème simple <i>n</i> .
ɸ	<i>me</i>	L'accent note le coup de glotte.

ʏ	<i>mu</i>	Idem.
ʌ	<i>mi</i>	Idem.
ɥ	<i>mɛn</i>	Ici, l'accent permet de traduire des sons d'origines arabes. Ce signe est donc avant tout utilisé lors de discussion avec les Peuls ou Haoussa.
ɹ	<i>mɔ</i>	Nous retenons la particularité de la voyelle. Avec l'accent, le phonème syllabique devient : <i>mən</i> .
ṁ	<i>ni</i>	Suivi du signe représentant la voyelle e, le phonème syllabique devient nɛ. Avec l'accent,
ɲ	<i>na</i>	L'accent provoque le coup de glotte.
ɳ	<i>nuθ</i>	Il semble très peu utilisé.
ɺ	<i>nu</i>	L'accent provoque le coup de glotte. Précédé du phonème simple n, le phonème syllabique prend la forme <i>mu</i> .
ɿ	<i>nyi</i>	Suivie d'une voyelle, la tonalité i disparaît au profit de la nouvelle. L'accent provoque le coup de glotte.

▷	na	Idem.
LATERALES : L.		
ɗ	le	Ici, le <i>toukouen</i> va traduire le coup de glotte tandis que le <i>toukouentis</i> affaiblira la voyelle pour créer le phonème simple <i>l</i> .
ɗ̥	la	
ʒ	lu	
ʒ̥	li	
ROULEE : R.		
ɾ	r	C'est ce signe qui joue le t muet d'un mot ou d'une syllabe lors d'une combinaison. C'est également ce signe qui permet la possession : lorsqu'il est placé en fin de mot/syllabe, le mot devient possessif. Par exemple <i>nkwet</i> qui signifie «la corde», devient <i>nkwerɾ</i> avec le signe, ce qui signifie «ma corde».
		Avec le <i>touken</i> , le phonème devient syllabique avec <i>rw</i> .
ɾ̥	rii	L'accent permet ici de traduire le coup de glotte.

ɗ	rie	Suivi d'une voyelle, ce signe perd sa voyelle finale pour devenir le phonème syllabique <i>ri</i> . Avec le <i>toukouen</i> , le signe se transforme en phonème simple : z. De là, il peut former de nouvelles combinaisons avec notamment les voyelles.
ɓ	re	Nous obtenons ici l'exemple de la complémentarité des accents avec les phonèmes simples. Si pour certains, l'accent signifie juste un coup de glotte, ici, elle le transforme en phonème syllabique <i>ren</i> . De là, pour obtenir, en bamum, le terme <i>ren</i> , « arrache à la main » obtenu avec le coup de glotte, il suffit de combiner ce signe avec le symbole toukenisé <i>m</i> .
ʔ	rə	L'accent permet le coup de glotte.
FRICATIVE : F.		
ɸ	fe	L'accent permet ici de changer le phonème syllabique en <i>ve</i> .
ɱ	fu	Le coup de glotte est permis par le <i>toukouen</i> .
ɸ̥	fɔm	L'accent permet ici de changer le phonème syllabique en <i>fɔ</i> ou en phonème unique <i>v</i> .

ʋ̥	<i>su</i>	Ici, le <i>toukouen</i> va traduire le coup de glotte.
ɪ̰	<i>sw</i>	
ɭ:	<i>ʃi</i>	Idem
ɣ	<i>ʃw</i>	
w̥	<i>ʃa</i>	Avec le <i>toukouentis</i> , la voyelle disparaît.
h	<i>ʃɔ</i>	Avec l'accent, le phonème syllabique devient <i>nɔɔ</i> .
ʏ	<i>nɔ̃m</i>	L'accent transforme le phonème syllabique en <i>nɔ</i> ou en <i>yɔ̃m</i> . Le coup de glotte n'est pas possible pour ce son. Quelque chose de logique car les deux accents sont utilisés afin de transformer le phonème initial.
ɥ	<i>nzuɔ̃</i>	L'accent transforme le phonème syllabique en <i>zu</i> ou en <i>yɥɔ̃n</i> . Le coup de glotte n'est pas possible pour ce son pour les mêmes raisons que précédemment.
AUTRES		

ᑭ	y +voyelle	Toujours associé à une voyelle, il a une valeur purement phonétique et construit une nouvelle voyelle.
ᑭ̣	ya	L'accent permet le coup de glotte.
ᑭ̣̣	wa	Idem.

Le tableau ci-dessus nous dresse donc un tableau généraliste des signes du a ka u ku. Bien évidemment, les remarques ne sont qu'à titres indicatifs et il existe des exceptions, des combinaisons spécifiques de signes qui changent l'utilisation et la traduction du signe. Il montre également que le système graphique a su évoluer en un véritable alphabet possédant sa propre syntaxe et sa propre grammaire.

Ce chapitre a permis d'approfondir la conception de l'écriture bamum en tant qu'instrument de pouvoir et de structuration sociale. En mobilisant la théorie de Claude Lévi-Strauss, qui voit dans l'écriture un moyen de réguler les rapports sociaux, cette analyse met en lumière la manière dont le roi Njoya a su instrumentaliser la création de son propre syllabaire pour consolider son autorité au sein du royaume Bamum. En contextualisant cette écriture dans un cadre de pressions coloniales et religieuses, nous avons exploré les multiples fonctions de l'écriture bamum : non seulement comme outil de résistance aux influences étrangères, mais aussi comme moyen d'affirmation culturelle et de centralisation du pouvoir interne.

Le chapitre s'est attaché à montrer que l'écriture, au-delà de sa fonction de communication, devient un vecteur de contrôle, permettant au roi de s'inscrire dans une continuité dynastique et de codifier son règne selon ses propres termes. De plus, cette section a permis de souligner l'innovation sémiotique de Njoya, qui construit une écriture hybride, capable de représenter la complexité de la langue bamum, tout en réinterprétant les symboles graphiques locaux pour

leur donner une dimension politique. Ainsi l'écriture bamum, loin d'être un simple projet linguistique, se révèle-t-elle être un projet politique global où chaque pictogramme et idéogramme est porteur de significations multiples, contribuant à un système de pouvoir cohérent et durable. L'analyse de l'écriture bamum a mis en évidence comment cette innovation permet à Njoya de restructurer le tissu social. En transcrivant des lois, des récits, il confère à cette écriture un statut de symbole d'ordre, garantissant ainsi une permanence de son autorité et la transmission de son héritage aux générations futures. Les pictogrammes et idéogrammes qui composent cette écriture ne sont pas uniquement des représentations visuelles : ils incarnent des valeurs, des statuts et des conceptions de la société bamum qui reflètent les fondements mêmes de la société bamum. Cette dimension sémiotique, étroitement liée aux croyances et aux structures de pouvoir locales, révèle que l'écriture bamum est à la fois un système de codification des valeurs sociales et un miroir de l'identité politique du royaume. Et c'est pour cela qu'il est désormais temps de s'intéresser à la personne de Njoya et comment il utilise cette écriture. Car en analysant cette écriture comme un vecteur de domination sociale et de protection identitaire, nous avons établi une base solide pour explorer plus avant les influences et les héritages de Njoya dans la culture bamum.

Chapitre III. Ce que Njoya nous a transmis

III.1. La personnalité de Njoya : du souverain à l'homme, de l'homme au monarque.

III.1.1. Se convertir, un « médicament de guerre » nécessaire pour régner ?

Initialement, la conversion est synonyme d'un changement profond de la personne qui en est la cible. Quand on parle de religion, il s'agit d'un cheminement personnel aboutissant à abjurer sa foi pour une autre. Mais une question se pose dès lors : se convertit-on toujours par foi ? Dans ce long processus d'acceptation et de remise en question de son être, comment se déroule cet acte ? Lorsqu'un anonyme publie *Les Caquets de l'accouchée* en 1622, douze ans après la mort d'Henri IV en lui attribuant la célèbre phrase « Paris vaut bien une messe », l'auteur souligne sans le vouloir un élément central de la conversion. Quel intérêt peut-on avoir à se convertir ? Pour Henri IV, même s'il ne prononce probablement pas cette phrase, en tant que protestant convaincu, il sait que la conversion à la foi catholique lui permettrait d'obtenir le royaume de France. Cet exemple est à rapprocher du Saint-Empire romain germanique qui, en 1599, voit le juriste Joachim Stephani publier les règles du droit canonique dans lequel il met en avant que chaque territoire possède la religion de son Prince⁴⁸³. La conversion est clairement séparée en deux, avec d'un côté la conversion individuelle (du Prince, au protestantisme, dans ce cas), et la conversion collective de son peuple, de facto, que l'on retient par la maxime *Cujus regio, ejus religio*⁴⁸⁴. La présente réflexion abordera donc la question de la nécessité de la conversion pour Njoya et ce qu'elle apporte dans un cadre précis, à savoir l'Afrique de la fin du XIX^{ème} et du XX^{ème} siècle qui voit arriver des missions chrétiennes d'Europe, comme celle de la Mission de Bâle, protestante, fondée en 1815 qui a pour but d'évangéliser le continent. Comme nous l'avons constaté, le royaume bamum est un territoire où la religion est « enchâssée » dans les autres pratiques sociales et questionne donc

⁴⁸³ STEPHANI Joachim *Institutiones juris canonici*, Dresde, editis Casparis Ziegleri, p.86.

⁴⁸⁴ Tel prince, telle religion, faisant référence aux territoires du Saint-Empire romain germanique.

l'identité collective⁴⁸⁵ qui change lors de conversions. L'arrivée de l'islam et du christianisme bouleverse la tradition et aboutit à un changement majeur de la société Bamum. Cette dernière, au fil des siècles, connaît plusieurs conversions dans son culte traditionnel dans le but de se renforcer avec en son centre la personne du roi. La religion pénètre si intimement tous les domaines de la vie de cette société, et plus largement des chefferies africaines précoloniales, qu'il est presque impossible de l'isoler du reste de la vie quotidienne. C'est pourquoi, comme l'explique John Mbiti, « une étude de ces systèmes religieux est finalement une étude des hommes eux-mêmes dans toute la complexité de leur existence à la fois traditionnelle et moderne⁴⁸⁶ ». Ainsi, étudier le phénomène de conversion chez les Bamums revient à donner un aperçu du royaume et son histoire pour réfléchir sur son fonctionnement, comprendre l'état d'esprit des Bamums face à la religion et ce que modifie l'arrivée des monothéismes. En effet, comme l'explique Joseph Mfochivé, à la fois Bamum et figure majeure de l'Église évangélique du Cameroun dont il sera l'un des présidents, « en Afrique, depuis les archevêques jusqu'au plus petit catholique, depuis le marabout jusqu'au plus signifiant musulman, nous avons tous un passé traditionnel, nos croyances traditionnelles⁴⁸⁷ » et ces dernières représentent un élément central à prendre en compte afin d'analyser l'essence de la conversion. Car finalement, cette réflexion nous permet de comprendre le fonctionnement de ce changement lorsqu'il est couplé à une motivation, avant tout politique, nous rapprochant d'un syncrétisme certain dans une tentative de conciliation des différentes croyances présentes.

⁴⁸⁵. DROZ Yvan, « Esquisse d'une anthropologie de la conversion : pratiques religieuses et organisation en pays kikuyu », *Convocations thérapeutiques du sacré*, Paris, Éditions Karthala, 2002, p.81-105.

⁴⁸⁶. MBITI John, *Religions et philosophie africaines*, Yaoundé, Éditions CLE, 1972, p.9.

⁴⁸⁷. MFOCHIVE Joseph, *L'éthique chrétienne face à l'interconnexion culturelle et religieuse en Afrique. Exemple du pays bamoun 1873-1937*, Yaoundé, Éditions Clé, 1983, p.1.

III.1.1.1. L'acte de conversion, entre processus logique et rupture

III.1.1.1.1. Une conversion instantanée ?

Si l'intérêt de l'étude du royaume Bamum en matière de religion est indéniable par les multiples influences religieuses auxquelles il est soumis et par le fait que Njoya invente une religion, il convient de réfléchir à la conversion et ses implications afin de comprendre les enjeux qui l'entourent. Ce qui revient à penser l'acte en lui-même, ce qu'il implique et pourquoi on le fait. Si dès 1899, Edwin Starbuck s'intéresse au processus psychique de la conversion⁴⁸⁸, pour Joseph Huby, il s'agit d'« un fait divin qui se passe à l'intime de l'âme. Pour qu'elle devienne un argument, un motif de crédibilité perceptible à ceux du dehors, il faut que la transformation intérieure se manifeste par des effets sensibles⁴⁸⁹ ». Le récit de la conversion se fait après l'acte lui-même et est là pour insister sur l'action de la divinité⁴⁹⁰ : cette prise de position met l'accent sur le converti et la finalité de l'acte. Ce dernier est unique et définitif, faisant passer de la perdition au salut. Dès lors, doit-on en conclure que la conversion est idiosyncrasique, à savoir qu'elle dépend fortement de la personnalité psychique propre à chaque individu, rendant compte de l'unicité du processus ? Pierre-Yves Brandt préfère y voir un caractère stéréotypé qui voit s'affronter différentes visions : celle du prédicateur qui estime que l'« on est converti ou on ne l'est pas⁴⁹¹ » tandis que le sociologue des religions estime que « la conversion se caractérise par un changement d'appartenance religieuse⁴⁹² ». Nous nous intéresserons donc à ses déclencheurs et on peut s'appuyer sur les récits de conversions qui montrent un converti insistant sur l'action de son dieu plutôt que la sienne. Ainsi, Paul, ancien persécuteur de chrétiens, se convertit après une révélation, est sauvé par ses anciennes

⁴⁸⁸. STARBUCK Edwin, *The Psychology of Religion: An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness*, Londres, Walter Scott Publishing, 1899.

⁴⁸⁹. HUBY Joseph, *La conversion*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1919, p.99-100.

⁴⁹⁰ Nous rappellerons ici le rêve de Consantin que nous avons déjà évoqué.

⁴⁹¹ BRANDT Pierre-Yves, « La conversion, retournement ou changement d'appartenance ? Approche psychologique du parcours de Pierre dans l'œuvre Lucanienne », in *Etudes théologiques et religieuses*, 2009/1, n°84, p.1, <<https://www.cairn.info/revue-etudes-theologiques-et-religieuses-2009-1-page-1.htm>>

⁴⁹². *Idem*.

victimes et est soigné de la cécité par la main de Dieu. Cet événement est spectaculaire, magique et fait intervenir le fait divin de Huby.

L'exemple de l'apôtre met en avant la dualité qu'occupe la passivité ou non du converti dans l'expérience vécue. Ici, Paul est passif⁴⁹³, à l'instar de nombreux récits de conversion où rien ne semble préparer l'homme à changer radicalement de vie. Cette question est primordiale, car l'agentivité de l'individu permet de questionner le processus psychologique qui est sous-jacent : James⁴⁹⁴ interroge lui sur la préparation subconsciente du changement. Pour lui, chaque individu est actif dans ce processus, quelle que soit sa pensée. L'agentivité n'intervient que sur la révélation qui est plus ou moins brutale si on a conscience de ce changement.

L'adhésion à une nouvelle religion amènerait donc l'individu qui en fait l'expérience à une transformation profonde de son identité et de son rapport au monde. Si pour Setta⁴⁹⁵, le concept souffre d'une imprécision sémantique quant aux limites de son champ d'application, la notion étant floue entre affiliation à un dogme religieux et adhésion à une tradition ou idéologie, il ne faut pas négliger que l'acte de conversion est accompagné d'une charge politique. Cela revient à reprendre les thèses de Durkheim, dont Igor Martinache résume le propos, précisant que « le sentiment religieux n'est rien d'autre que la transfiguration du sentiment d'appartenance à une société, que les rites associés viennent simultanément exprimer et renforcer »⁴⁹⁶.

III.1.1.1.2. Rupture et changement sociétal

Étudiant l'impact du christianisme dans la destruction des cultures océaniques lors des différentes colonisations, Claire Laux⁴⁹⁷ pose la question de l'acculturation et du problème de

12. NUMERO DE L'APPEL DE NOTE ? Actes des Apôtres, Acte 9, Chapitre 1-30.

⁴⁹⁴. JAMES William, *L'expérience religieuse : essai de psychologie descriptive*, Paris/Genève, Alcan/Kündig, 1906.

⁴⁹⁵. SETTA E.-H., « Le Suisse converti à l'Islam, émergence d'un nouvel acteur social », *Social Compass*, vol. 46, 1999, p. 337-349.

⁴⁹⁶ MARTINACHE Igor, « Émile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse », *Lectures, Les comptes rendus*, mis en ligne le 20 février 2009, consulté le 20 février 2021. < <http://journals.openedition.org/lectures/726>>

⁴⁹⁷. LAUX Claire, « Acculturation et syncrétisme : la rencontre des approches ethnologiques et historique dans le cas océanique », in *Histoire et missions chrétiennes*, 2008, n°5, p. 105-120.

ne considérer la culture non européenne qu'en fonction de la culture européenne. Cette conséquence se retrouve dans le stéréotype du « on est converti ou on ne l'est pas ». Mais la conversion n'est pas « christianocentrée » et n'admet pas qu'un seul modèle figé, exportable sur toutes et tous et c'est dans ce sens que Rambo la décompose comme un processus en sept étapes qui peuvent être catégorisées⁴⁹⁸. Nous en retiendrons ici deux. La première concerne la transition de tradition, à l'instar du passage du christianisme vers l'islam dans certaines sociétés ; la deuxième prônant une transition institutionnelle, comme le protestantisme se séparant du catholicisme. Catégories sur lesquelles nous reviendrons et qui nous permettent de comprendre que le converti et le processus de conversion doivent être pris dans leur contexte spatial et temporel.

Comme on peut le constater, un consensus est impossible sur une définition claire de l'acte de conversion. Mais ces idéologies concernant ce processus en particulier peuvent être pensées autour du fait social avec l'ensemble des relations, pratiques et habitudes qu'il implique. En effet, reprenons Durkheim et les phénomènes religieux, qui, pour lui, manifestent une certaine interdépendance entre société et divinité : « sans doute sans les dieux les hommes ne pourraient pas vivre. Mais d'un autre côté, les dieux mourraient si le culte ne leur était pas rendu »⁴⁹⁹. Le phénomène religieux ne peut être mis de côté et une conversion montre donc un changement dans la société de l'individu qui en fait l'expérience, nous amenant à réfléchir sur la dualité qu'entoure le retour et la rupture, telle que théorisée par certains, dont le théologien Gerd Theissen⁵⁰⁰. En effet, si Rambo, notamment, catégorise les différentes conversions selon un schème précis, d'autres à l'instar de Theissen préfèrent articuler la conversion autour du fait sociétal : le converti s'inscrit-il dans un nouveau système de normes ou non ? Pour cela on peut citer Paul auquel il se réfère également : l'homme adopte les valeurs de ceux qu'il persécutait et rompt donc avec son ancien système de normes. Le

⁴⁹⁸ RAMBO Lewis, *Understanding Religious Conversion*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1993.

⁴⁹⁹ DURKHEIM Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, PUF, coll. « Quadrige Grands textes », 2008, p.494

⁵⁰⁰ THEISSEN Gerd, *Psychologie des premiers chrétiens. Héritages et ruptures*, Genève, Labor et Fides, 2011.

paradoxe tient dans la domination d'un système de normes en particulier : le parcours d'un marginal se convertissant dans le groupe majoritaire serait vu comme un retour aux vraies normes tandis qu'une conversion dans un groupe minoritaire, marginal, serait vue comme une rupture. Nous comprenons alors la vision du prédicateur chrétien assénant sa maxime « on est converti ou on ne l'est pas », sous-entendant que l'on ne se convertit qu'au christianisme, seule véritable religion pour lui. Toute arrivée dans le christianisme est vue comme un retour et tout départ comme une rupture. C'est pour cela que la conversion religieuse n'est pas dénuée de lien social puisqu'elle implique l'appartenance à un nouveau groupe doté d'un système de normes particulier, avec ses propres pratiques, traditions et rapports sociaux spécifiques. Pour aller plus loin, on précisera que la conversion religieuse réorganise les rapports sociaux et sa charge politique n'est pas à exclure. Dans le cadre que nous présentons, celui du royaume Bamum, les différentes influences religieuses, traditionnelles, islamiques et chrétiennes, couplées aux enjeux coloniaux, donnent l'occasion d'analyser les conséquences de l'irruption des religions monothéistes, comment la société y résiste, se renforce et se déconstruit au cours du règne d'Ibrahim Njoya entre le milieu des années 1890 et 1933. Une interaction religieuse qui permettra d'identifier plusieurs étapes dans l'évolution du royaume, entre acculturation, intérêt politique et syncrétisme.

Durkheim rappelle que « les intérêts religieux ne sont que la forme symbolique d'intérêts sociaux et moraux »⁵⁰¹. Puisque les phénomènes religieux sont une part intégrante de la société comme c'est le cas de la majorité des sociétés africaines, ils sont également au cœur de la pratique, de la vie courante. En partant de ce principe, la conversion comme déplacement du culte traditionnel vers un autre, celui des religions monothéistes, permet de comprendre la dualité entre retour et rupture. Et donc de questionner les changements que cela incombe dans la société, a fortiori quand le pouvoir royal est au centre de la conversion.

⁵⁰¹. DURKHEIM Emile, *op.cit*, p.452

III.1.1.2. Le royaume Bamum d'Ibrahim Njoya, facilitateur de conversion ?

III.1.1.2.1. Les croyances Bamum

Au contraire des religions monothéistes, chez les Bamums, chaque peuple détient ses divinités. Même si le roi est le chef temporel et spirituel du culte traditionnel adressé aux divinités et aux ancêtres, chaque village peut avoir sa divinité particulière. Et lorsque deux peuples s'affrontent, ce ne sont pas seulement les hommes, mais les dieux qui luttent⁵⁰². Ainsin'est-il pas rare d'adopter la divinité que l'on pense supérieure. Cet état d'esprit permet d'interroger la conversion selon Rambo : dans une conversion de tradition, les Bamums ont toute leur place, incorporant, à l'instar des Romains, de nouveaux êtres divins à leur panthéon quand cela est nécessaire.

Même si le culte traditionnel Bamum est fluctuant, certains éléments sont permanents. En premier lieu *Nyinyi*, le dieu suprême qui est littéralement « celui qui marche sans cesse », celui qu'on peut atteindre⁵⁰³ et à qui ont fait face après la mort. Mais les dieux ne sont pas surpuissants et sont faillibles comme tout homme. *Nyinyi* l'est également et on peut se jouer de lui : ainsi, pour éviter un destin funeste à son nouveau-né, il n'est pas rare de ne pas lui donner de nom et l'appeler *Munchili*⁵⁰⁴. De là, le dieu suprême ne le considère pas comme un homme et ne lui porte pas préjudice si tel était son intention première.

À côté de *Nyinyi* se trouve les esprits malfaisants, *Rum* pour les femmes et *Nzum* pour les hommes, qui propagent les malheurs. La maladie et la mort ne sont jamais naturelles et font appel aux esprits qui sont souvent offensés. Labouret explique que les Bamums estiment posséder un double, une sorte d'esprit se détachant du corps, notamment la nuit, qui est sujet aux blessures, la mort de l'un entraînant celle de l'autre⁵⁰⁵. Pour contrer ces maléfices, le devin

⁵⁰². NJOYA et al., *De Njoya à Njimoluh : cent ans d'histoire Bamum*, Foumban, Éditions du Palais, 1984, p.41

⁵⁰³. MFOCHIVE Joseph, *L'éthique chrétienne face à l'interconnexion culturelle et religieuse en Afrique. Exemple du pays bamoun 1873-1937*, Yaoundé, Éditions Clé, 1983, p.83

⁵⁰⁴. Littéralement, « l'homme sans nom ».

⁵⁰⁵. LABOURET Henri, « En pays Bamoun. La ville de Foumban », in *Togo-Cameroun*, 1935, p.110-133.

joue un rôle clé dans la société Bamum : souvent jumeau⁵⁰⁶ il conseille et prépare l'individu à une guérison ou mort prochaine. On lui porte une confiance totale due à son don et il se situe à l'opposé du sorcier qui jette des maléfices. Parmi les différentes divinations, la plus connue et la plus répandue est celle de l'araignée : elle est fille de *Nyinyi* et est en lien direct avec lui. Selon Paré, elle « sauve des mains du créateur et nous apprend à le satisfaire pour qu'il ne nous enlève personne par sa mort⁵⁰⁷ ». Il n'est donc pas rare que le devin du village possède sous sa case un terrier de mygale à qui il demande conseil via un dispositif complexe de bâtons : ceux-ci sont déposés debout à l'entrée du terrier et la façon dont la mygale les fera tomber constituera la réponse à la question posée par le devin.

Pour finir, les Bamums s'intéressent à l'ordre cosmique, considérant qu'ils n'en forment qu'une infime partie. Les pratiques culturelles visent à entrer en contact avec les puissances surnaturelles. La vie quotidienne est marquée par un système de normes et pratiques calqué sur un principe coutumier qui consiste à vivre une vie en dehors de tout mal. Ce respect des règles génère un cercle vertueux de santé et prospérité tandis que toute rupture apporterait malédiction et négativité.

III.1.1.2.2. Un royaume particulier

Indéniablement, l'exemple du royaume Bamum montre que la religion et la société sont intimement liées jusqu'au cœur même du pouvoir royal avec un roi chef de guerre et chef religieux. Pour analyser comment l'arrivée des religions monothéistes bouleverse l'essence même du royaume, nous en retracerons l'histoire afin de comprendre sa tradition et sa structure. Nous avons déjà abordé l'histoire du royaume bamum en détail. Rappelons que la pyramide du pouvoir s'articule donc autour du souverain et ses conseillers, les serviteurs du palais, ou des *titamfon*, plus hauts dignitaires, proches du roi qui sont seul à connaître le nom de l'héritier et sont chargés de l'introniser. Mais ces nombreuses charges sont accompagnées de sociétés secrètes dont les deux plus importantes celles des princes et celles des

⁵⁰⁶. Dans l'idée que chaque individu possède un double, les jumeaux sont donc l'expérience que cela est réel et que **les deux sont en physiques, non en esprit. JE NE COMPRENDS PAS**

⁵⁰⁷. PARE, « L'araignée divinatrice », *Etudes Camerounaises*, 1956, p.53-54.

conseillers, serviteurs, noblesse agnatique et qui possèdent chacune des instruments de musique sacrés. Ces derniers ont une dimension magico-religieuse, souvent insigne de pouvoir et leur vol permet d'asseoir son pouvoir. N'oublions pas que le royaume est forgé dans la guerre, et pour maintenir ce système politique centralisé dans la capitale et aux mains du roi, la position de ce dernier ne doit pas être remise en cause. Si Mfochivé explique que « le caractère sacré du roi est en partie responsable de l'acceptation progressive »⁵⁰⁸ de l'autorité royale, il ne faut pas nier un phénomène qui marque l'histoire du royaume : le déplacement de population. En effet, pour éviter les révoltes, le roi fait déplacer les populations vaincues en terres étrangères aux leurs, leur enlevant tout sentiment d'appartenance ancestrale à un lieu précis. À cette initiative est mise en place une administration efficace, avec des *kom*, que l'on pourrait considérer comme des fonctionnaires, envoyés dans les différentes régions afin de faire des rapports sur ce qu'il s'y passe.

III.1.1.2.3. Un début de règne indécis dominé par l'islam

Rappelons ici le contexte de la guerre civile : si Njoya est désigné comme le nouveau roi des Bamums à la fin des années 1880, il est mineur et ne peut encore régner. Une régence s'installe autour de sa mère et d'un de ses *titamfon*, Gbetkom. Toujours marqué par l'usurpation et par la montée en puissance des serviteurs du palais, le pouvoir royal est encore plus fragilisé par un régent qui ne souhaite pas laisser le trône lorsque le jeune roi est en âge de régner seul, vraisemblablement autour de 1893. Une guerre civile éclate entre les deux factions et Njoya se voit réduit à lutter avec un petit groupe de fidèle tandis que son rival tient la majorité du pays. Contre l'avis des siens qui pensent que le royaume sera détruit après la guerre civile, le monarque appelle à l'aide les voisins du Lamidat de Banyo de Ardo Oumarou, connu pour ses innombrables victoires⁵⁰⁹. Gbetkom a la même idée, et au contraire du jeune roi, propose en récompense la moitié du royaume à Ardo Oumarou. Ce dernier consulte l'émir de Yola afin de savoir vers quel parti s'engager : les proches du lamido souhaitent accepter la

⁵⁰⁸, MFOCHIVE, Joseph, *Op. cit.*, p.161.

⁵⁰⁹, GABDO Yahya, *Le Lamidat de Banyo : épreuves d'hier et défis d'aujourd'hui*, Yaoundé, Afrédit, 2009.

proposition du régent, mais l'émir coupe court à la discussion en précisant qu'« un Sultan c'est un Sultan et qu'un sujet c'est un sujet. Il faut secourir le Sultan et laisser le sujet, car c'est Dieu lui-même qui avait voulu que l'un soit plus honorable que l'autre »⁵¹⁰. En 1894-1895, Ardo Oumarou marche donc sur Fouban accompagné de cavaliers qui écrasent les rebelles, capturant et brûlant le traître.

Njoya, jeune majeur qui ne peut compter que sur une poignée de fidèles des premiers jours, se trouve dans une position dangereuse, à la tête d'une royauté difficile, constamment menacée depuis plusieurs règnes. Dans son besoin de renforcer son pouvoir, le monarque aperçoit dans l'aide de Banyo deux éléments qui, pense-t-il, lui permettra de se légitimer⁵¹¹ : les chevaux pour créer une cavalerie et l'islam. Nous revenons sur cet événement car il est fondateur dans la volonté du roi de créer une écriture et une religion. Pour l'Islam, Njoya remarque qu'avant l'attaque des hommes de Banyo, des prières à Allah sont faites, ce qui explique la victoire rapide du lamido comme nous le rapporte Njiassé :

*Quand le roi Njoya voulut savoir d'où venait la force des Peuls, ils lui dirent : « De Dieu, Allah et du Coran » qu'ils lui présentèrent. Njoya, convaincu selon une croyance qui veut que chaque tribu ait son Dieu, crut que le Dieu des Foulbés (musulmans) était plus fort que celui des Bamums, car il était sorti victorieux du combat mystique qui venait de les opposer par leurs peuples respectifs.*⁵¹²

Comme nous l'évoquions, lors d'une guerre, ce ne sont pas seulement les hommes qui s'affrontent, mais également les dieux. Dans ce cas précis, Njoya voit avant tout en l'islam Allah le dieu lui permettant de vaincre ses ennemis, et donc de régner. Dès la défaite de Gbetkom, le souverain s'empare de l'islam comme « médicament de guerre », *Fu pit*, comme

⁵¹⁰ TARDITS Claude, *Le royaume bamoun*, Paris, Armand Colin, 1980, p.975

⁵¹¹ *Ibid*, p.970.

⁵¹² NJOYA A., « L'islam au Cameroun », *Actes du colloque international tenu à Tombouctou*, 1997, p.241-242.

le raconte l'Iman El hadj Abubakar nji Kuotu : « Le sultan commença désormais à pratiquer la prière musulmane non au nom de Dieu, mais comme médicament de guerre⁵¹³ ».

S'agit-il ici pour autant du récit d'une conversion subite, l'esprit s'étant ouvert soudainement à l'Islam comme le suggérerait Huby ? N'oublions pas l'agentivité mise en avant par William James et questionnons le rapport que Njoya entretient avec l'islam. Si le culte Bamum et l'adoption récurrente de nouveaux dieux permettent certes de comprendre que ce système de norme facilite la conversion, notons que l'islam est déjà présent dans le royaume : Tardits rappelle que des marchands Haoussa, musulmans, traversent le pays depuis le règne de Nsangou⁵¹⁴ et que le Coran est déjà présent. Cette acceptation de l'islam se fait alors en deux temps, avec en premier lieu la diffusion progressive via le commerce des marchands Haoussa avant que la victoire militaire de Banyo ne convainque Njoya, déjà au courant de l'existence du Dieu musulman, d'embrasser la religion monothéiste. Dans les faits, Ardo Oumarou laisse quelques marabouts à Njoya afin de l'instruire lui et ses proches à l'islam⁵¹⁵. Une mosquée est construite près du palais et le roi commence à se vêtir de l'habit musulman, du boubou au turban⁵¹⁶. Toute conversion est accompagnée de son récit et Njoya n'y échappe pas, car comme le rapporte Mfochivé, en plein combat, le néo-sultan se retrouve embourbé à cheval et reçoit un coup de feu qui atteint son turban. Pour lui, c'est une preuve de l'efficacité de la prière musulmane puisqu'il survit.⁵¹⁷

La transition du culte traditionnel à l'islam est force d'un vecteur commun à l'ensemble du règne de Njoya : une volonté de renforcer son pays et son pouvoir. La conversion à l'islam apparaît dans un premier temps comme un moyen de raffermir son pouvoir. Souley Mane⁵¹⁸ explique que cette conversion se fait en groupe restreint, avec seulement quelques notables afin de garder ce *fu pit* entre les mains du roi : ce nouveau Dieu étant plus fort, il convient que

⁵¹³ Tradition recueillie par Ismaila Mouchili en 1956 et transcrit du manuscrit par MFOCHIVE, *op.cit.*, p.287.

⁵¹⁴ TARDITS Claude, *op.cit.*, p.210

⁵¹⁵ *Ibid*, p.576.

⁵¹⁶ *Ibid*, p.213-214.

⁵¹⁷ MFOCHIVE Joseph, *op.cit.*, p.121.

⁵¹⁸ MANE Souley, « Introduction et diffusion de l'islam en pays Bamum », in MANE Souley *L'islam en pays Bamum. De Ibrahim Njoya à Ibrahim Mbombo Njoya*, Paris, L'Harmattan, p.45.

cette arme reste entre les mains de Njoya. Dans une société où la lignée de Nchare a été remise en cause plusieurs fois, l'objectif est que d'éventuels opposants ne bénéficient pas de la protection d'Allah. Cette première phase de conversion se fait donc succinctement, même si de nombreux Bamums, souhaitant imiter le roi qui est sacré, s'habillent comme lui. S'il est difficile d'évaluer l'importance de la foi musulmane au début du règne de Njoya, il semble qu'elle ne touche que la capitale Foumban et avant tout le palais et l'entourage royal. Néanmoins, la conversion à l'islam n'est pas totale, mais partielle : dans ce phénomène de conversion par tradition (Rambo), le glissement vers l'islam profite des points communs entre les systèmes de normes des cultes Bamum et musulman. L'islam se superpose en effet au culte Bamum sans le détruire. Njoya ne continue-t-il pas à prendre conseil auprès de la mygale savante ? Surtout, la grande polygamie centrale dans le royaume comme dans de nombreuses chefferies, car tout homme doit pouvoir assurer une descendance et la continuité de sa lignée, est tolérée par la religion du prophète. Une forme hybride de la foi musulmane prend forme au sein du royaume, qui, sans répudier les traditions, incorpore des idées nouvelles : ainsi, s'il convient de proclamer Allah comme dieu unique et Mahomet comme prophète. La reconnaissance du génie malveillant et la possibilité de lutter contre lui s'imbriquent parfaitement dans le culte traditionnel. Certaines limites sont posées, puisque l'alcool est tout de même autorisé à certaines conditions⁵¹⁹ et que Njoya renvoie un marabout lorsque ce dernier tente de légiférer sur la polygamie⁵²⁰. On comprend que l'islam a un attrait particulier pour Njoya qui y voit avant tout un moyen de gagner du prestige grâce au pouvoir de ce nouveau dieu, sans pour autant adhérer complètement à cette foi. Nous sommes donc loin de la conversion comme changement profond de la personne. Quant au paradoxe soulevé par Setta sur l'imprécision du terme en lui-même, plus que de s'affilier à l'islam et l'embrasser, Njoya adhère à son idéologie, au concept même de cette foi et ce qu'elle apporte à travers sa charge politique. Le souverain se trouve même attentif aux dérives, constatant que les Haoussas profitent du début de l'islamisation de la population pour vendre à prix d'or des

⁵¹⁹. MFOCHIVE Joseph, *op.cit*, p.147.

⁵²⁰. *Ibid*, p.120.

grigris et amulettes protégeant contre le mauvais sort⁵²¹. La situation devient même critique lorsqu'il apprend que son ancien allié de Banyo a pour projet de lui faire la guerre⁵²², mais l'arrivée des Allemands dans la région en 1902 mettra un frein à l'expansion de l'islam puisqu'ils vainquent et tuent Ardo Oumarou, démontrant à Njoya que son *Fu pit* n'est pas aussi puissant qu'il le pensait.

III.1.1.2.4. L'arrivée des Allemands et de l'évangélisation

Conscient de son infériorité face aux colons allemands, Njoya ne cherche pas à les combattre. Dès lors, en 1902, le roi accueille une délégation allemande. De son propre chef, Njoya annonce alors la création de la maison des Européens, lieu où tous les Européens de passage pourront dormir, avec nourriture et femmes à disposition. La colonisation allemande est avant tout économique : après que le chancelier Bismarck prônant une colonisation par le privé soit écarté, le kaiser Guillaume II fait promouvoir le *Kolonial-Wirtschaftliches Komitee* en 1896 dont l'objectif est la création des voies ferrées et la production de matières premières pour l'industrie allemande. Ce n'est qu'en 1906 que la question de la mise en place d'un réel empire colonial se pose avec la création du ministère des Colonies. L'idée est dès lors d'avoir des administrateurs sur place, afin de gérer l'économie coloniale sans mettre en place une administration locale copiée sur le modèle de la métropole. Le but est avant tout d'obtenir les richesses des colonies. La même année, le lieutenant Hirtler arrive à Foumban. Njoya accepte la colonisation, mettant au service des Allemands une main d'œuvre pour les chemins de fer et un tribut sur la production du royaume, notamment le cola.

Si Njoya refuse les missions catholiques par la présence du pape comme être supérieur à lui, il accueille la mission de Bâle, protestante, avec à sa tête le pasteur Göhring avec qui il se lie d'amitié. Le religieux apprend la langue Bamum, traduisant quelques passages de la Bible⁵²³, pouvant s'appuyer sur le passage d'un missionnaire, Same, qui a longuement marqué

⁵²¹ *Idem*

⁵²² *Ibid*, p.119.

⁵²³ Si nous nous intéressons à la pratique du pouvoir à travers l'écriture du point de vue de Njoya, n'omettons pas de souligner que les missions évangéliques, dès qu'elles constatent qu'il existe une écriture locale, elles l'utilisent pour traduire la bible dans une langue et écriture vernaculaire.

les esprits Bamum en contant les récits bibliques⁵²⁴. Un temple remplace la mosquée et on modifie le rythme des semaines : de huit à sept jours, faisant en sorte que le marché ne tombe pas le dimanche. Les premiers baptêmes ont lieu dès Noël 1909, mais Njoya reste musulman. Un point sensible le dissuade de se convertir : le nombre de femmes. Göhring tente tout pour baptiser Njoya, mais le souverain refuse ne concevant pas de n'avoir qu'une seule épouse. Le missionnaire n'abdique pas et tente de marier des femmes Bamums à des chrétiens, mais le résultat n'est pas concluant. On constate ici une fois de plus l'intérêt de Njoya pour le fait religieux : l'idéologie en particulier l'intéresse tout comme la force qu'il peut en tirer. Son amitié avec le pasteur et son rapport au christianisme sont réels : Njoya est doté d'une forte personnalité, l'esprit curieux et adepte de nouveautés comme nous l'avons constaté. Cependant, il ne peut se convertir, car tout en reconnaissant l'intérêt et la possible supériorité du dieu chrétien, il sait que le renoncement à la polygamie signifierait une possible fin de son pouvoir : quel signal cela renverrait-il si le roi devient monogame et ne peut plus assurer la continuité de sa dynastie ? Ce paradoxe est d'autant plus frappant, que le monarque loin d'être opposé au christianisme et l'encourage au contraire en envoyant ses enfants dans des écoles catéchistes de la Mission de Bâle pour encourager les nobles à le suivre, quand bien même la monogamie freine considérablement le mouvement⁵²⁵.

Renonçant à rendre les hommes monogames, la mission tend néanmoins à inculquer l'éthique chrétienne. Njoya promulgue plus de soixante-dix lois rédigées avec son alphabet où l'on reconnaît l'influence de cette éthique : le vol est puni, tandis que d'anciennes coutumes comme le fait de punir les femmes sont abrogées⁵²⁶. Ainsi, tout comme l'islam s'était précédemment adapté sur les coutumes Bamums, Njoya permet au protestantisme de s'incorporer en partie à ces dernières. Le système de normes devient mouvant, tout comme la société, tiraillée entre influence traditionnelle, musulmane et chrétienne. Njoya, de son côté,

⁵²⁴, *Ibid*, p.141-142.

⁵²⁵, MFOCHIVE Joseph, *op.cit*, p.146.

⁵²⁶, Mfochivé détaille longuement les modifications que les coutumes subissent via l'éthique chrétienne dans son ouvrage

profite de son amitié avec Göhring et de son lien avec l'Allemagne pour continuer à gouverner tout en renforçant son pouvoir.

La Première Guerre mondiale rebattra les cartes puisque le 2 décembre 1915, les troupes anglaises arrivent dans le royaume et sont à leur tour accueillies par Njoya qui comprend que les Allemands perdent. Le pasteur Göhring est contraint de partir, laissant la place à une inquiétude profonde chez les chrétiens Bamums.

III.1.1.3. Du syncrétisme au converti : autopsie de la chute du royaume Bamum

III.1.1.3.1. Poursuis et atteints : une tentative d'auto conversion

Avec le départ des Allemands puis des Anglais en février 1916, Njoya a de nouveau le champ libre et son royaume n'est plus sous occupation coloniale. Fidèle au *Fu pit*, le souverain estime que le dieu chrétien n'est plus si fort, d'autant qu'il constate que l'armée anglaise comprenait à la fois des chrétiens, mais également des Hindous pratiquant l'islam.

Jusque-là, Njoya ne s'est concrètement converti ni à l'un ni à l'autre. Il semble promouvoir une forme syncrétique combinant les éléments qui l'intéressent dans chaque religion, fidèle à la conception Bamums des divinités. Mais si nous pensons la conversion comme l'étape fondamentale d'un parcours religieux, ce dernier se traverse à partir d'emprunts et de réappropriations d'éléments provenant de divers éléments religieux pour obtenir ce que Mary nomme le « bricolage identitaire »⁵²⁷. Pour lui, ces mutations peuvent être considérées comme « une anticipation exemplaire de ce qu'on appelle la « mondialisation ». Un tel syncrétisme [...] s'inscrit dans la continuité d'une sorte de syncrétisme originaire des formes de religiosité ou la plasticité de la pensée païenne fait écho à l'hybridité du religieux postmoderne »⁵²⁸. La conversion n'apparaît pas seulement comme un déplacement de croyance, à l'instar de l'action de l'islam et du christianisme sur les traditions et pratiques Bamums. L'individu subissant la conversion s'inscrit dans son rapport et son appartenance au groupe sociétal. Dans notre cas,

⁵²⁷. MARY André, « L'anthropologie au risque des religions mondiales », in *Anthropologie et sociétés*, 2000, n°24, p. 117-135.

54. *Ibid*, p.132

Njoya est dans une situation où la société a commencé à muter à travers les différentes influences religieuses. Ne trouvant pas de solution idoine, il finit par adopter une synthèse de ces religions. Il estime que l'islam, peut-être plus idoine aux Bamums, est sujet aux profits des marabouts⁵²⁹ tandis que le christianisme est considéré comme la religion des Blancs⁵³⁰. Mais on constate que la société est en mutation et est prête à imploser : les communautés musulmanes et chrétiennes gagnent de l'importance, forçant Njoya à s'y intéresser, car l'obéissance inconditionnelle qui est censée lui être donnée se fragilise tout comme la crainte des ancêtres laisse sa place à la crainte de Dieu. C'est pourquoi il décide à l'aide de sa nouvelle écriture de rédiger un ouvrage en vingt-deux parties où il présente une doctrine synthétisant le culte Bamum et les deux religions monothéistes : ainsi né le *Nwet Kwet*, que Njoya estime être « l'agglomération des principaux versets du Koran et de la Bible⁵³¹ ». Il se sent dépassé par les deux religions monothéistes et souhaite les poursuivre pour atteindre un idéal. Et on peut également constater l'utilisation du terme « atteindre » qui n'est pas sans rappeler *Nyinyi*. Les trois cultes sont donc bien présents dans une tentative de conciliation, rappelant qu'à l'instar du *Cujus regio, ejus religio*, il espère que son peuple s'unifiera autour de sa nouvelle religion.

Cet ouvrage témoigne du regard que pose ce souverain éclairé sur le fait religieux : il doit être utile à son pouvoir. Ici, il cherche le médicament de guerre parfait et se place en chef sacré, mettant sa dynastie au centre de l'obéissance du peuple. Avec cette doctrine, il réaffirme sa position et tente de lier chrétiens, musulmans et traditionalistes dans une même communauté, car il sait qu'il doit composer avec l'ensemble des croyants. Néanmoins, malgré sa forte volonté, cette création s'avèrera un échec : ses fils se détournent malgré l'obligation d'abandonner le Coran et la Mission protestante française d'Éric Allégret qui accompagne l'arrivée des Français en mars 1916 reprend le flambeau de la Mission de Bâle et redonne une structure aux chrétiens bamums.

⁵²⁹ MFOCHIVE Joseph, *op.cit.*, p.167.

⁵³⁰ *Ibid*, p.161

⁵³¹ Traduction faite par P. Dubié et rapportée par MFOCHIVE, *op.citem* p.171-179.

III.1.1.3.2. Du statu quo à l'arrivée des Français : l'acceptation religieuse pour se légitimer

Au contraire des Allemands, la France est là par devoir, pour civiliser les peuples dits inférieurs pour reprendre les termes de Jules Ferry⁵³². Les colonies doivent être un prolongement de la France et les mêmes lois doivent s'y appliquer. L'idée est que la diffusion de la culture et de la langue française prépare l'assimilation à long terme de l'empire colonial français. Le but est donc que colonisateur et colonisés se fondent un jour sous le même drapeau. Les chefs de subdivision successifs amenuiseront les pouvoirs du roi, abolissant son royaume en 1924 et l'exilant à partir de 1931 à Yaoundé où il mourra. Et pour expliquer cette évolution et la perte de pouvoir progressive de Njoya, l'influence religieuse est primordiale. En effet, dès qu'il constate l'échec de sa doctrine, le souverain se convertit officiellement à l'islam : à la fin de l'année 1917, il contacte l'émir de Yola qui accepte de l'aider à embraser la foi musulmane. Njoya est lavé ainsi que ses proches afin de devenir musulman pur. Dès lors, la société se convertit lentement, prenant exemple sur le roi, même si une minorité reste chrétienne. Une question se pose alors : pourquoi d'une foi comme médicament de guerre, Njoya accepte une conversion totale ? En même temps que l'islam devient officiel, le christianisme est proscrit et nombre de chrétiens sont persécutés, même si de l'aveu d'Éric Allégret, le roi se montre conciliant et tolère la diversité religieuse après remontrance⁵³³. La nouvelle mission remplace celle de Bâle à tout point de vue et Njoya accepte sa place et le fait que l'ensemble de son peuple, quelle que soit sa confession, doive cohabiter en paix. Une des problématiques que rencontre néanmoins Njoya est qu'une minorité d'élite chrétienne se place sous protection française, à l'instar de Mosé Yayap qui devient son plus grand rival et interprète des Français. Une élite qui fait partie des premiers élèves qu'il envoie à l'école.

⁵³². Discours de Jules Ferry à l'Assemblée Nationale le 28 juillet 1885. <<https://www2.assemblee-nationale.fr/decouvrir-l-assemblee/histoire/grands-discours-parlementaires/jules-ferry-28-juillet-1885>>.

⁵³³. ALLEGRET Eric, textes imprimés publiés dans le *Journal de la Société des Missions Evangéliques de Paris*, 1917, t.II, cité par LOUMPET-GALITZINE Alexandra, *Njoya et le royaume bamoun : Les archives de la Société des Missions Evangéliques de Paris*, Kathala, Paris, 2006,

L'écriture se retourne contre le roi. S'appuyant sur l'inexpérience du jeune administrateur français qui déteste Njoya, cette minorité s'oppose à Njoya, ce dernier se sentant trahi.

La société fragilisée implose de même que les traditions ne rythment plus la vie quotidienne. En renonçant à ces dernières et incitant les autres à faire de même, les Chrétiens introduisent une brèche dans la conception sociale d'un univers qui paraissait immobile et stable. La conversion de Njoya s'explique donc ainsi : face à la difficulté qu'il éprouve face à une élite chrétienne qui s'appuie sur le colonisateur français, il tente de convaincre la population de le suivre dans la foi musulmane pour contrebalancer cette influence étrangère. Nous avons ici une conversion par tradition (Rambo). On reste dans la même société, même si le système de norme évolue. On espère, une conversion de retour (Theissen) : en se constituant groupe dominant via l'islam, Njoya espère convaincre la population de le rejoindre. À l'inverse, la conversion au christianisme opère un profond changement au sein des croyances et pratiques Bamum. Cette expérience religieuse marque le choix de placer l'engagement religieux au centre de l'existence. Nous avons affaire ici à un retour : le système de norme Bamum est complètement modifié, la tradition oubliée. Le groupe s'inscrit en minorité, marginalisé, rappelant la logique de conversion de Hefner⁵³⁴. Les chrétiens Bamums répondent à cette situation de marginalisés qui cherchent à maintenir une identité hors de la classe dominante, musulmane, en s'attachant les services du colonisateur dans une dynamique de quête de modernité face à la féodalité du sultan. Puisque les croyances traditionnelles changent, il est vital pour le roi qu'elles le soient à son avantage, mais il échoue puisque ses opposants politiques ont raison de lui auprès des Français qui finissent par l'exiler à Yaoundé où il meurt en 1933. Mais cette utilisation du biais religieux pour approcher les Français permet également d'interroger l'évangélisation qui, pour Achille Mbembé pose la question d'une conversion non gratuite et sélective⁵³⁵, prenant « constamment en compte la perspective de gains et de profits symboliques et matériels qu'était de nature à entraîner le troc des idiomes religieux ancestraux

⁵³⁴. HEFNER Robert W., « Multiple Modernities: Christianity, Islam and Hinduism in a Globalizing Age », *Annual review of Anthropology*, 1998. n°27, p. 83-104.

⁵³⁵. MBEMBE Achille, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988, p.10.

contre les idiomes des vainqueurs⁵³⁶ », non sans également rappeler que, pour lui, les traditions sont « des constructions historiques [...] résultantes de rapports de force au sein des sociétés [...] qui contrairement à ce que l'on a feint d'ignorer, étaient elles-mêmes travaillées par de nombreux clivages et des conflits de divers ordres⁵³⁷ ». Traditions comme conversion aux religions monothéistes sont donc pour Achile Mbembé dotées d'une charge politique qui répond à des dynamiques particulières, confirmant ainsi que le fait religieux est indéniablement proche du pouvoir politique.

III.1.1.3.3. Les religions depuis Njoya

À la mort d'Ibrahim Njoya, son fils Njimoluh Njoya est nommé roi difficilement après que l'héritier désigné, Moussa, refuse le titre, et réussit à redonner de l'importance au royaume précédemment aboli. Musulman convaincu et malam depuis 1925, il donne une grande importance à l'islam, se rendant en pèlerinage à La Mecque en 1947, mais se fait avant tout garant d'une unité Bamum. Il s'appuie sur une société qui bien qu'ayant ses codes changés garde un profond attachement à ses traditions⁵³⁸. Une des particularités aujourd'hui du royaume, de l'aveu de Maud Lasseur, est que le sultanat de Njoya : « est resté un exemple assez rare de société multiconfessionnelle à l'échelle d'un groupe ethnique par ailleurs fort cohérent »⁵³⁹. Njimoluh glisse sur la question de la religion, ne cherche pas à convertir à l'islam et promeut l'unité de la famille, « on est d'abord Bamum avant d'être chrétien ou musulman, et on peut changer de religion, mais jamais de parents »⁵⁴⁰. De fait, la culture Bamum passe avant le fait religieux, expliquant l'unicité Bamum avec des familles rarement mono-religieuses. Le cas le plus frappant reste celui de Njoya lui-même, sa mère étant une chrétienne convaincue jusqu'à sa mort en 1913. Si certaines dissensions existent, les autorités, et le roi

⁵³⁶ *Idem.*

⁵³⁷ *Idem.*

⁵³⁸ MOHAMMADOU Eldridge, *Traditions d'origines des peuples du Centre et de l'Ouest Cameroun*, Yaoundé Centre Déféral Linguistique et Culturel, 1971, p.161.

⁵³⁹ LASSEUR Maud, « Cameroun : Les nouveaux territoires de Dieu », in *Afrique contemporaine*, n° 215, 2005, p.93-116. <<https://www.cairn.info/revue-afrique-contemporaine-2005-3-page-93.htm>>

⁵⁴⁰ Message du 30 mai 1991 du Sultan Njimoluh Njoya, rapporté par Y. MOGHAP, « Islam, religion traditionnelle et christianisme en pays Bamums », in S.MANE *L'islam en pays Bamum. De Ibrahim Njoya à Ibrahim Mbombo Njoya*, Paris, L'Harmattan, p.139

en premier lieu, mettent en avant l'héritage du royaume : si les différentes influences religieuses ont apporté de nombreuses modifications à la société, entre simple changement et rupture totale, la tradition originelle reste présente et il faut s'appuyer sur elle pour mettre en avant ce système de norme unique ou une conversion ne s'opèrerait pas au sein d'un groupe dominant ou marginalisé, mais au sein d'une culture, ce qui empêche toute rupture entre individus. Ainsi, en maintenant l'équilibre entre religions, il est de coutume que le roi, bien que musulman, assiste aux fêtes chrétiennes comme à la messe de minuit du 24 décembre⁵⁴¹, illustrant les propos de Njimoluh Njoya selon lesquels il tient « l'Islam de sa main droite et la tradition de la main gauche »⁵⁴².

L'héritier de Njimoluh Njoya, Sa Majesté El Hadj Ibrahim Mbombo Njoya, sultan depuis 1992, sans remettre en question ce précepte, s'engage dans l'amélioration de la pratique de l'islam, s'empare de la question religieuse afin de la moderniser avec notamment la reconnaissance du Conseil Supérieur Islamique du Noun qui améliore la gestion religieuse au sein du royaume. Surtout, face à toute tentative de défiance envers l'autorité traditionnelle, ce rappel fait immédiatement référence à l'obédience qu'on lui doit. Seulement, la défiance ne vient plus d'un problème inter-religieux, mais dans la considération de l'islam même : comme le souligne Machin, dès sa prise de pouvoir, le nouveau sultan « avait abandonné la ligne de son père pour baisser la garde aux wahhabites »⁵⁴³. Traditionnellement de confession tijaniyya, ce choix provoque une scission parmi les fidèles, marqués par des heurts au début des années 2000 marqués par l'opposition entre le sultan Ibrahim Mbombo Njoya et son frère Zounédou. Si la liberté religieuse n'est pas remise en cause, l'acceptation du courant wahhabite au sein de l'islam coupe le pouvoir royal de sa base de fidèle, le peuple, affaiblissant le pouvoir royal : la conversion collective ne suit pas la conversion individuelle. Cela rejoint Mouiche, qui, pour considérer les actions du sultan, cite Clarke, « ... son intellectualisme peut

⁵⁴¹ *Ibid*, p.148

⁵⁴² M. NSANGO et M. MOUSTAPHA, « Pratique et organisation de l'islam en pays Bamum », in S.MANE L'islam en pays Bamum. De Ibrahim Njoya à Ibrahim Mbombo Njoya, Paris, L'Harmattan, p.77.

⁵⁴³ MOUCHE Ibrahim, « Islam, mondialisation et crise identitaire dans le royaume Bamoun, Cameroun. » in *Africa: Journal of the International African Institute*, 2005, vol. 75, no. 3, , p.411. <www.jstor.org/stable/3556753>

finir par faire de l'islam une religion trop éloignée des gens ordinaires, qui pourraient soit l'abandonner, soit rechercher des formes de « salut » plus spécifiques et plus proches que celles offertes par les « intellectuels » »⁵⁴⁴.

En conclusion, il est évident que la conversion n'admet pas un seul modèle, un seul processus. Le fait religieux est, en revanche, indissociable des sociétés et c'est ce qui permet de comprendre les différentes interactions qui ont lieu dans le royaume Bamum sous le règne d'Ibrahim Njoya. Ce dernier, en quête constante de légitimité, s'appuie sur une tradition forte, qui accepte facilement l'assimilation de divinité afin d'obtenir un médicament de guerre puissant pour vaincre ses ennemis et asseoir son pouvoir. Il serait exagéré d'affirmer que la conversion finale de Njoya répond à un soudain changement profond. La chose politique entourant le fait religieux à une place prépondérante dans la conversion et tout l'intérêt est là. Njoya navigue entre les influences, assimile leur idéologie, mais c'est ce qui finalement le perd. Sa curiosité répondant à la volonté coloniale d'imposer le christianisme à son avantage et pour des raisons multiples, change radicalement la société. Là où l'islam s'inscrit dans une continuité à la tradition, s'imbriquant à la perfection avec elle, le christianisme rompt totalement avec le système de norme Bamum, créant un fossé profond, renforcé par l'autorité coloniale.

Si cette division aurait pu être définitive et irrémédiable, la force de Njimoluh Njoya a été de ne pas appuyer sur les trahisons dont a été victime son père, mais de jouer l'apaisement apportant une situation rare au monde où la société Bamum se caractérise avant tout par une tolérance religieuse, présente au sein même des familles et qui met ces dernières en avant.

III.1.2. Ibrahim Njoya : un homme sous le regard de différentes perceptions

En 1962, dans son ouvrage *Psychology, the Science of Mental Life*, George Miller, connu pour ses travaux sur la psychologie cognitive, nous présente une scène fictive entre un psychologue

⁵⁴⁴ CLARKE Peter B., « Integration through conflict? An assessment of the aims of Islamic fundamentalism in contemporary northern Nigeria ». Communication au colloque de la School of Oriental and African Studies, Londres, cité par I.MOUICHE, *op.cit* p.416. <www.jstor.org/stable/3556753>

et son patient dans lequel le premier questionne le second sur sa façon de percevoir le livre placé sur une table basse⁵⁴⁵. Si nous rejouons la scène de notre côté, que je tends un ouvrage, on répondrait spontanément que l'on voit « un livre ». En réalité, nous voyons un rectangle d'une certaine couleur, mais nous savons qu'il s'agit d'un livre : l'acte de perception se mêle donc à la pure sensation. Pour reprendre Jean-François Dortier⁵⁴⁶ dans *La perception, une lecture du monde* en 2007,

Nos yeux ne sont pas simplement une fenêtre transparente sur le monde. Voir, c'est être sensible aux informations venues du monde extérieur, mais c'est aussi les sélectionner, les organiser et les interpréter en fonction de nos schémas mentaux ». Le philosophe Merleau-Ponty va même plus loin en expliquant que « la perception revêt une dimension active et constitutive.⁵⁴⁷

Partant de ce postulat, notre objectif est ici de tenter de comprendre comment le règne de Njoya sous colonisation est directement impactée par les pays métropoles, leur culture et ambition. Comme nous l'avons constaté, Ibrahim Njoya est un personnage qui attire de multiples louanges et critiques. L'intérêt de cet homme repose dans le fait que si on s'en tient aux rapports officiels, il est difficile de lui porter une appréciation exacte. Les uns, notamment les premiers colonisateurs allemands, ont exaltés sa valeur et ses qualités et ont fait de cet homme un génie unique en pays noir, l'ont comparé parce qu'il était l'inventeur d'une écriture originale aux esprits qui dotèrent l'humanité du langage, de l'écriture et de l'imprimerie. Ils ont vanté son esprit éclairé, son autorité et sa commodité pour l'administration européenne qu'il accepte immédiatement. Les autres, correspondant avant tout aux Français, l'ont dépeint

⁵⁴⁵ MILLER George, *Psychology, the Science of Mental Life*, 1962, cité par JIMENEZ M Manuel, *La Psychologie de la perception*, Paris, Flammarion, 1997, 125p..

⁵⁴⁶ DORTIER Jean-François, « La perception, une lecture du monde », dans *Sciences Humaines*, Juin-Juillet-Août 2007, Grand Dossiers N°7, disponible en ligne sur https://www.scienceshumaines.com/la-perception-une-lecture-du-monde_fr_21020.html#:~:text=Jean%2DFran%C3%A7ois%20Dortier&text=Nos%20yeux%20ne%20sont%20pas,fonction%20de%20nos%20sch%C3%A9mas%20mentaux.

⁵⁴⁷ MERLEAU-PONTY Maurice, *La structure du comportement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, p. 235-236

comme une brute sanguinaire, un tyran noir élevé au trône dans le sang, despote jusqu'au plus profond de lui, esclavagiste et cannibale à ses heures perdues, peu intelligent, et dont seulement l'esprit d'imitation et l'orgueil insensé ont pu faire illusion auprès des premiers cités.

Où se trouve la réalité ? Qui des Allemands ou des Français ont raison ? Comment est-ce possible, en à peine quelques mois d'intervalles, que le portrait d'un homme soit aussi radicalement opposé ? Pour y répondre, un travail de comparaison est nécessaire, rendu possible par les différents rapports à notre disposition et de la présentation du règne de Njoya que nous avons fait.

La colonisation allemande se déroule sans encombre, Njoya régnavant et modernisant son royaume en s'inspirant des Allemands (charpenterie, création d'un palais, nouvelle façon d'aborder l'agriculture...) et un profond respect se crée : les Allemands trouvent en 1906 le crâne du père du souverain mort au combat, fièrement gardé par un peuple adverse, et lui rend, ce qui permet d'asseoir son pouvoir, tandis que Njoya aide les Allemands dans la pacification de la région, n'hésitant pas à ébruiter tout complot antiallemand. Nous ne nous attardons pas sur le détail, mais bien évidemment, il y a des points de friction. À l'horizon de la Première Guerre mondiale, le roi fournit des hommes et des ressources au colonisateur, mais lorsqu'il constate que l'Allemagne est en train de perdre, il se met sous protection anglaise début 1916, accueillant l'armée locale à la capitale. Cette protection est brève, car dès mars 1916, le royaume devient un protectorat français. Jusqu'en 1918, rien ne change, l'administrateur en charge de la circonscription est charmé par Njoya, le décore de nombreuses distinctions. En revanche, dès la guerre terminée, la France peut désormais s'intéresser à son empire colonial en mettant en avant une démarche opposée à celle allemande et anglaise. Le but est que colonisateur et colonisés se fondent un jour sous le même drapeau. Un nouveau chef de subdivision est nommé, le lieutenant, Prestat, entre 1919 et 1922, suivi du sous-lieutenant Ripert à partir de 1922 qui amenuiseront les pouvoirs du roi, abolissant son royaume en 1924 et l'exilant à partir de 1931 à Yaoundé où il mourra. Les Français, aux contraires des Allemands, n'apprécient pas Njoya, notamment parce qu'il est le

roi de ce royaume barbare. Reprenons les propos d'Henri Laurentie, homme politique français, qui en 1945, publie dans la revue *Renaissance* après une carrière dans les colonies et notamment à Yaoundé dans les années 1920⁵⁴⁸ et estime que la colonisation est un bien pour les colonisés :

*Nous leur apportons des règles bonnes et éprouvées : qu'ils en partagent les bénéfices avec nous. Notre intervention leur épargne ainsi des siècles de lutte et de tâtonnements. Au prix d'une crise passagère les voilà parvenus d'un bond, là où une expérience souvent douloureuse nous avait permis à nous-mêmes en si long temps de nous hausser. Qu'importe le désordre familial ou social par où il aura fallu passer devant la grandeur et l'avantage obtenu.*⁵⁴⁹

Le postulat est donc simple : la France ne vient pas dans les colonies pour l'économie, mais dans un but civilisateur. Les ressources prises ne sont qu'un dû pour cette prestation. Une question reste en suspens : Njoya ayant inventé l'écriture, modernisant son royaume et acceptant le colon, pourquoi est-il décrié ? Tentons de l'expliquer en analysant différents rapports militaires :

Le 14 novembre 1919, le lieutenant Prestat demande qu'un rapport confidentiel soit écrit au commandant Martin commissaire de la république dont voici un extrait :

La région de FUMBAN constitue ce qu'il est convenu d'appeler un sultanat à la tête duquel se trouve placé un « KING ».

⁵⁴⁸ Henri Laurentie fut un des principaux organisateurs de la Conférence de Brazzaville en 1944 et qui, de 1944 jusqu'en 1947 fut Directeur des affaires politiques au ministère de la France d'outre-mer, écrivit même dans la revue *Renaissance* du mois d'octobre 1945, que l'assimilation, donc l'acculturation qu'elle impliquait, était un bien pour les colonisés parce que :

⁵⁴⁹ Cité par LUGAN Bernard, *Histoire de l'Afrique*, Paris, ellipses, 2e édition, 2020, p.522. Nous ne reviendrons pas ici sur les travaux de Bernard Lugan, soumis à la controverse. Nous utilisons uniquement ici les propos de Laurentie pour illustrer notre analyse en nous rapportant seulement à Bernard Lugan par le fait qu'il consigne les propos originaux.

Ce « KING » est un potentat au sens absolu du mot, et peut à juste titre s'approprier la phrase : « l'État c'est moi. »

La constitution politique et civile du sultanat, qu'il a héritée de ses pères en l'aggravant, résume tout en lui : il est propriétaire de l'universalité des biens meubles et immeubles de la région comme de la personne de ses sujets. Nul n'a le droit de posséder, de commercer pour son compte. [...]

En outre, le KING actuel N'JOYA, convaincu de la force que donne une discipline religieuse a rejeté le fétichisme de ses ancêtres, repoussé l'hégémonie musulmane, et fondé une religion mitigée de christianisme et d'islamisme, dont il est le grand-prêtre ou mieux le prophète. Elle est naturellement obligatoire.

Il est facile d'imaginer ce qu'une pareille tyrannie théocratique peut produire d'abus et d'excès de tout genre si elle n'échoit pas à un détenteur d'une moralité surhumaine. Et tel n'est pas précisément le cas.

Non pas que N'JOYA soit une brute. Dans une certaine mesure, c'est même une personnalité assez séduisante au premier abord. Il est intelligent, instruit, curieux de toutes les nouveautés, capable de saisir la portée des inventions modernes. Il a développé l'industrie et l'art dans son sultanat, en copiant sans doute, mais en faisant tout de même de bonne copie. C'est là le côté attrayant, mais il y a le revers. Et le revers, c'est le potentat africain avec toutes ses tares : l'orgueil, la luxure, la rapacité, le mépris de la vie humaine quand il s'agit d'autrui. Il a inventé une langue pour son peuple, espérant dans sa vanité mettre un obstacle à la diffusion des langues européennes. Il a un harem de douze cents femmes bien tenues, mais ses sujets, hommes et femmes, vont complètement nus. Il a accumulé tous les revenus de la région, et malheur à qui possède le moindre pagne qu'il n'ait lui-même daigné offrir.

[...]

*Il est bien évident que la constitution du sultanat de FUMBAN, identique à celle des sultanats du territoire nord, ne saurait revêtir à nos yeux un caractère d'intangibilité son maintien serait un défi aux lois élémentaires de la morale et un échec à notre œuvre civilisatrice.*⁵⁵⁰

Comme on peut le constater, Njoya est considéré comme un tyran, reprenant ironiquement le célèbre « L'État c'est moi ». Dans cette première phase de la colonisation française, le roi fait donc face au lieutenant Prestat qui multiplie les actions pour lui porter préjudice. En effet, le commissaire Carde écrit au commandant Martin, son supérieur, sur demande du lieutenant afin qu'il enquête sur la criminalité du roi, notamment pour des faits d'empoisonnements et de tyrannie. Il rappelle également « l'œuvre civilisatrice » et confirme donc que le roi est une nuisance à cette œuvre : les craintes du lieutenant sont fondées, mais on ne peut éliminer Njoya facilement. C'est là qu'entre en jeu l'une des plus grandes armes de la colonisation française : la politique du diviser pour mieux régner. On tente d'affaiblir le souverain en place en écoutant ses adversaires afin que le royaume s'effrite de lui-même. En revanche, on comprend très bien par certains éléments du rapport que la mission civilisatrice ne prête guère attention au peuple en lui-même, et tout comme on sait reconnaître un livre, reconnaît ici seulement un peuple à éduquer, cherchant les excuses pour le prouver. Il est expliqué que Njoya fonde une religion dont il serait le prophète et la rend obligatoire, permettant de prouver que c'est un tyran théocratique. Dans les faits, il est vrai que Njoya invente une religion, mais comme nous l'avons précisé précédemment ce n'est pas dans une volonté d'être un prophète, mais dans une volonté de trouver le meilleur dieu et d'asseoir son pouvoir. Cette religion n'est aucunement obligatoire et il l'abandonne rapidement pour adopter officiellement l'Islam. L'accusation de théocratie est donc infondée, car, de plus, il n'impose pas l'Islam à la population. Ce syncrétisme s'explique par l'envie d'avoir le meilleur dieu. Les reproches suivants sont du même acabit : traditionnellement, les Bamums ne portent pas d'habits, mais

⁵⁵⁰ Rapport du 14 novembre 1919 adressé au commandant Martin, archivé par TARDITS Claude, *op.cit* p.982-983.

en adoptant l'Islam, Njoya et ceux qui le suivent, sa cour en premier lieu, adoptent l'habit Haoussa. Donc, si certains sont « nus », ce n'est pas par obligation, mais pas choix de l'habit traditionnel. Un point reste à soulever : la langue (et l'écriture) qui serait inventée pour contrer la langue européenne alors qu'elle est antérieure à l'arrivée des colons et est saluée, que ça soit par les Allemands ou Allégret lui-même⁵⁵¹. Ces éléments prouvent que le commissaire et le lieutenant n'ont aucune considération pour le peuple, son histoire et ses coutumes. On ne cherche pas à les comprendre, on cherche à prouver que le roi est un tyran noir, justifiant l'intérêt de leur présence sur place pour leur apporter la grandeur européenne. Et, surtout, l'exemple de la langue et de l'écriture rentre en conflit avec l'assimilation souhaitée : elle est impossible si un peuple local possède son écriture, et il est encore plus dangereux de ne pas la comprendre.

Enfin, notons que le commandant Martin est donc missionné sur place afin qu'il donne son avis. Le 27 décembre 1919, Martin termine son enquête et remet un long rapport⁵⁵², beaucoup plus conciliant. Il reconnaît que Njoya n'est pas un saint, que s'il dit agir pour son peuple, il le fait aussi pour lui, mais qu'il n'y a aucun problème d'obéissance, il exécute les ordres français, même s'il est certain qu'il est dans tous les complots possibles en espérant que les Français partent, même si Allégret, dans un autre rapport, estime qu'on l'accuse pour certains complots à tort⁵⁵³. Martin s'assure que le roi finisse par travailler avec la délégation française en bonne intelligence, le disculpe des accusations de Prestat et nous propose une évaluation intéressante de ce dernier nous permettant de mettre en avant certains éléments expliquant l'hostilité manifeste du jeune administrateur : son manque d'expérience. Prestat est formé en France et son affectation à Foumban et sa première expérience sur le terrain, ce qui n'est pas sans causer problème dans le contexte.

⁵⁵¹ ALLEGRET Eric, texte imprimé publié dans le *Journal de la Société des Missions Evangéliques de Paris*, 1917, t.II, cité par LOUMPET-GALITZINE Alexandra, *op.cit*, p.212.

⁵⁵² Rapport du 27 décembre 1919, archivé par TARDITS. Claude, *op.cit*, p.985-993.

⁵⁵³ A ALLEGRET Eric, texte imprimé publié dans le *Journal de la Société des Missions Evangéliques de Paris*, 1917, t.II, cité par LOUMPET-GALITZINE Alexandra, *op.cit*, p.212.

Le Lieutenant Prestat, quoiqu'un peu inexpérimenté en politique indigène, était très actif et animé d'idées fort généreuses.

La constitution du Sultanat, ce pouvoir absolu et pratiquement sans contrôle, cette tyrannie exercée par un Chef noir avec toutes les conséquences inhumaines qu'elle comportait, choquèrent profondément ses sentiments personnels.

Il fut de suite accessible aux petites gens, écouta volontiers leurs doléances et se fit leur défenseur contre les Tchindas et le King.

En tout ceci on ne peut que le louer, mais malheureusement, emporté par son ardeur de néophyte et une conviction très sincère, il oublia qu'en toutes choses et en Afrique plus que partout ailleurs, les lois de l'évolution doivent être respectées, et qu'on ne peut passer trop brusquement d'un régime de servitude absolue à une liberté trop complète.

Il prêta une oreille complaisante à des racontars de mécontents, ne perdit aucune occasion d'humilier le King. »⁵⁵⁴

Enfin, il précise que « Le lieutenant Prestat se laisse trop facilement abuser par des gens intéressés à ce que le KING et lui vivent en mauvaise intelligence, qui trahissent d'ailleurs aussi facilement l'un que l'autre et qui tirent profit de cette situation.⁵⁵⁵

Ce jugement sur Prestat nous amène à comprendre dès lors le changement de perception sur Njoya, comment il passe de roi savant à tyran noir. Dans une vision commerciale, la main ferme est ce que l'on attend, donc les Allemands ne s'occupent pas de Njoya, car ils n'ont pas besoin de gérer le royaume grâce à lui. Or dans une mission civilisatrice, cette même main ferme devient dangereuse. Surtout, elle représente le contraire de ce qui est attendu. Pour Paul Watzlawik, réputé pour ses travaux pour l'école de Palo Alto, « De toutes les illusions, la

⁵⁵⁴ Rapport du 27 décembre 1919, archivé par TARDITS. Claude, *op.cit*, p.989.

⁵⁵⁵ *Ibid.*

plus périlleuse consiste à penser qu'il n'existe qu'une seule réalité »⁵⁵⁶. La réaction de Prestat prend tout son sens. Novice et bercé par la culture française, sa première expérience à l'étrange se heurte pleinement à ses croyances, à sa propre réalité. Tout comme le patient de George Miller reconnaît instinctivement le livre, Prestat reconnaît de manière spontanée que le roi représente tout ce contre quoi il faut lutter. Si ce n'est pas un problème en soi pour Martin, cela l'est parce qu'il prend à cœur sa mission et est prêt à croire tout ce qui entre dans cette vision, ce qui lui permettrait d'anéantir Njoya. Le principe du diviser pour mieux régner met en place la France qui agite deux camps indigènes, mais en agissant ainsi, Prestat, pour Martin, ne se pose pas en leader, mais en manipulé par les gens opposés par Njoya. Cela revient à questionner la disjonction des faits tel que le montre Rambaud dans *L'Art de la déformation historique dans les Commentaires de César*. Il faut établir des faits, des causes à effet, comme le ferait tout historien. Persuadé que Njoya est l'ennemi n°1, le lieutenant perd la notion du fil des faits, du récit, afin de prouver ce qu'il pense du roi. Ainsi, tout ce que les ennemis du roi rapportent n'est pas remis en question dans le fil des faits, mais pris pour acquis. Njoya doit être la cause de tous les effets, ce qui explique sa demande au commissaire d'enquêter sur Njoya sur différents crimes qui, finalement, ne lui sont pas imputés.

En revanche, Prestat n'est pas le seul à se bercer dans l'illusion d'une seule réalité. En effet, Njoya lui-même fait cette erreur qui lui sera fatale. Lorsque la Mission de Bâle arrive, il accepte que les sujets qui le souhaitent se convertissent et envoie même des élèves à l'école catéchiste de Douala afin qu'ils grandissent dans la foi chrétienne. On l'a dit, il refuse lui-même de se convertir, car cela se heurterait aux croyances bamums et aux traditions sur lesquelles reposent toute la société et non pour la luxure d'avoir 1200 femmes comme le pense Prestat. Or les chrétiens formés à Douala sont en dehors de cette tradition et c'est cette élite sur laquelle s'appuie Prestat pour lutter contre le roi. Le plus connu est Mosé Yeya qui devient interprète des Français et est apprécié de l'administration. Njoya en prend rigueur, ce qui se

⁵⁵⁶ WATZLAWICK Paul , *La réalité de la réalité : confusion, désinformation, communication*, Points Essais, Paris, 2014.

retrouve dans son ouvrage⁵⁵⁷, car il se plaint des Bamums qui partagent les traditions avec les hommes blancs afin de lutter contre lui avant de décider de ne plus les consigner par écrit. Surtout, la mission de Paris et la correspondance d'Éric Allégret⁵⁵⁸ nous en apprend un peu plus sur le roi et ses agissements. Pour prouver que le roi est un tyran, les chrétiens proches de l'administration française font état de persécutions, voire de cannibalisme venant du roi. Se rendant sur place, Allégret se rend compte que tout cela est exagéré, voir faux pour le cannibalisme, et obtient du roi qu'il laisse tranquille les chrétiens qu'il a tenté d'écarter de la cour par rapport au problème précédemment évoqué. Ce n'est donc pas la religion qui a posé un problème à Njoya, mais le fait qu'on le trahisse. Pour preuve, il a tenté de faire venir une mission catholique, chose qu'il avait toujours refusée jusqu'alors, ce que Prestat a refusé. L'élite bamum chrétienne menée par Yayap, épaulé par les chefs de villages souhaitant plus de pouvoirs, profite de l'inexpérience de Prestat pour prendre de plus en plus l'ascendant.

Martin et le commissaire laissent néanmoins Prestat en place, expliquant à juste titre que ce serait donner une victoire à Njoya⁵⁵⁹, mais lui expliquant qu'il est impossible en matière d'administration indigène de passer brusquement de la dépendance absolue à l'émancipation complète. Le but de Prestat était de mettre au pouvoir l'un des frères de Njoya, faisant partie du groupe gravitant autour de lui, preuve qu'il se faisait lui-même manipuler, car l'usurpateur n'aurait jamais pu stabiliser le royaume, étant illégitime.

Finalement, le lieutenant laisse sa place à Ripert en 1923 qui le qualifie « d'officier énergique, épris un peu trop peut-être d'idée démocratique »⁵⁶⁰. Si Prestat nous offre donc la vision d'un jeune officier dépassé par sa mission et n'arrivant pas à prendre le recul nécessaire, bercé par une illusion coloniale manifeste, le lieutenant Ripert nous présente un homme plus expérimenté et déjà présent dans la région en pays Bamiléké. Connaissant les lieux, il arrive

⁵⁵⁷ NJOYA Ibrahim, *op.cit.*

⁵⁵⁸ Une sélection de rapports et lettre a été assemblée par LOUMPET-GALITZINE Alexandra. *Njoya et le royaume bamoun : Les archives de la Société des Missions Evangéliques de Paris*, Kathala, Paris, 2006.

⁵⁵⁹ Rapport du 27 décembre 1919, archivé par TARDITS Claude, *op.cit.*, p.992.

⁵⁶⁰ Rapport du lieutenant Ripert, le 23 octobre 1923, *Une appréciation sur le roi Njoya*, archivé par TARDITS Claude, *op.cit.*, p.999.

en territoire connu et sait tout de suite comment opérer pour obtenir ce qu'il souhaite : la fin du roi et l'épanouissement de la culture française. Mais il est aussi animé d'un sentiment antiallemand assez prononcé qui se retrouve dans ses rapports⁵⁶¹, estimant qu'il n'est pas comme ces officiers allemands qui se sont laissés bernés par le personnage. Surtout il n'apporte aucun crédit au roi, ironisant sur les Allemands qui le considèrent comme un « sultan éclairé épris de modernité »⁵⁶². Une modernité qu'il juge fausse, ce qui est sans prendre acte du fait des avancées et créations de Njoya en agriculture (moulin à maïs), mais surtout d'une imprimerie que le monarque fait créer de toute pièce par un de ces artisans depuis 1910 et que Ripert interdit. Il juge que « Njoya est plus gênant qu'utile » et estime que « la masse ne le suit plus et tourne chaque jour d'avantage ses espoirs vers nous. À part le petit clan du palais, nous avons tout le royaume pour nous [...] tous l'ont abandonné »⁵⁶³. Ce qui est faux puisque lorsque le roi doit partir en exil comme nous le verrons en 1931, Ripert ne doit sa survie qu'à Njoya qui fait un discours appelant son peuple à ne pas se révolter. De plus, d'abord exiler à Douala, des milliers de Bamums font la route tous les jours pour le voir, ce qui contraint l'administration à l'exiler à Yaoundé, beaucoup plus loin, même s'il est tout de même suivi par des centaines de Bamums. Ripert estime même le 3 juin 1924 que le roi, lisant des journaux européens, ne « pouvait en comprendre la portée et le mécanisme »⁵⁶⁴, chose réfutée par le fils de Njoya, Njimoluh, son futur successeur, qui explique que le roi est frappé par la civilisation française et la révolution qui entraîne la mort de Louis XVI, événement qui l'a effrayé⁵⁶⁵. Mais la perception de Ripert est en soi logique : pour lui, Njoya n'est qu'un pion en travers du chemin de sa mission, et il doit l'écarter. Mais au contraire de Prestat, il sait comment s'y prendre et ne se laisse pas manipuler. Il soutient les contestataires, profite de chaque manquement au protocole pour saper l'autorité du roi en enfermant petit à petit ses

⁵⁶¹ *Ibid*, p.997

⁵⁶² *Idem*.

⁵⁶³ *Ibid*, p.1003.

⁵⁶⁴ Rapport du lieutenant Ripert, le 3 juin 1924, archivé par TARDITS Claude, *op.cit*, p.1007.

⁵⁶⁵ ELOUNDOU Eugène Désiré., NGAPNA Arouna, *Un souverain bamoun en exil*, Paris, L'Harmattan, 2015.

soutiens qui s'insurgent contre le manque à l'étiquette : citons ici une rixe qui a lieu quand un des adversaires du roi refuse d'enlever son chapeau pour saluer le roi. Plusieurs de ses serviteurs et fils, excédés, battent l'homme ainsi que ses accompagnants. Ripert fait enfermer les agresseurs. Dans le même courrier de 1924, il explique qu'il a réussi à rendre le roi seul, coupé de ses soutiens. De là, Njoya ne peut plus rien faire et il est déclaré « roi sans royaume »⁵⁶⁶. Administrativement Ripert abolit le royaume en fondant des circonscriptions à la tête desquels il nomme des chefs de village hostile à Njoya. Ripert explique que désormais « Njoya sait que de nous seul tient son prestige »⁵⁶⁷. Alors que Njoya accepte d'endosser le rôle que sera le sien, la vision de Ripert change radicalement, Njoya passe de gênant à utile, aux contraires des chefs de subdivision. La politique du divisé pour mieux régner à fonctionner et le monarque n'en a plus que le titre. Ironiquement, alors qu'il s'est servi des manquements à l'étiquette pour faire baisser le prestige du roi, désormais qu'il est passé d'ennemi à allié, Ripert oblige tous les Bamums à respecter l'étiquette expliquant en public et à Mose Yeyap que « la France tenait à donner au Bamoun dans la personne de son chef une preuve manifeste de son intérêt d'une part en exigeant qu'il soit respecté comme un Sultan doit l'être... »⁵⁶⁸. Puisque son dessein est achevé, Ripert souhaite également que les deux camps se retrouvent, le roi ayant un semblant de respect, les adversaires plus de pouvoir, afin de réaliser « la paix et la prospérité du Bamoum »⁵⁶⁹. Enfin, alors que le du successeur du roi doit être choisi par ce dernier, Ripert argue qu'il a déjà sélectionné un des fils de Njoya pour ce rôle et entend l'éduquer et « en faire un homme moderne, ayant nos conceptions morales et content de son sort, n'ayant aucun regret d'un passé qu'il n'a connu que par ouï-dire »⁵⁷⁰. Les calomnies et le changement de ton à l'encontre de Njoya sous Ripert s'expliquent donc aisément par le fait qu'il cherche seulement à saper l'influence du roi : le faire passer pour un souverain éclairé se préoccupant de son peuple n'a aucun intérêt au moment où l'on souhaite

⁵⁶⁶ Rapport du lieutenant Ripert, le 3 juin 1924, archivé par TARDITS Claude, *op.cit.*, p.1014.

⁵⁶⁷ *Idem.*

⁵⁶⁸ *Ibid.*, p.1015.

⁵⁶⁹ *Idem.*

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p.1014.

justement le séparer de son peuple. Il accentue les aspects antidémocratiques du roi, s'en prenant à la tradition même du royaume. Cette dernière, sapée par les Européens et une partie de l'élite avide de pouvoir, étant partie intégrante de la société, se retrouve face au précipice : si elle n'existe plus, elle ne peut qu'entraîner sa chute, amenant à la réussite du plan colonial.

Néanmoins, la paix voulue par Ripert n'a pas lieu, après la pression de l'opposition qui craint un retour du monarque, l'exil de Njoya est prononcé en 1931. Charles Atangawa de Yaoundé se bat pour l'accueillir, admirant le règne du roi. L'administration coloniale craint ce roi qu'elle qualifie de complotiste jusqu'à l'os, mais devient de plus en plus impressionnée par celui-ci. Loin de l'élite bamum qui l'accusait de tous les torts, il fait bonne impression, est apprécié, prouvant que ce qui avait été dit sur lui est faux. Ne pouvant plus se préoccuper du sort bamum, il continue l'ouvrage de sa vie, l'histoire sur son peuple, où les derniers chapitres démontrent l'amertume dont il fait preuve. Finalement, après avoir passé la majorité de son règne à tenter de se légitimer puis de garder son trône, il finit par perdre ce dernier à cause de ses pairs. Et alors que les Français, rassurés et satisfaits, pensent à lever l'exil, il meurt en 1933 dans son sommeil à l'âge de 61 ans. L'administration ne peut alors que voir qu'elle s'est trompée sur l'attachement du peuple à son roi : alors qu'il doit être enterré à Yaoundé, la pression est tellement forte que la France fait machine arrière et accepte qu'il soit inhumé à Foumban. Les gens se pressent pour lui donner un dernier hommage et malgré la pression des adversaires du monarque récemment décédé, l'administration coloniale accepte que le successeur légitime de Njoya monte sur le trône afin d'éviter une guerre civile dans le royaume.

La colonisation n'admet pas un seul modèle et les différences entre celui allemand et français nous le prouvent. Au-delà de l'aspect pratique, ces différences ont un impact direct sur la perception que l'on se fait d'un événement, d'une personne, d'une situation. Dans le cas de Ibrahim Njoya, il a de manière incontestable cherché à maintenir son pouvoir, à se légitimer sans cesse dans un règne marqué par l'incertitude. Il est aussi clair que les traditions de son royaume heurtent les velléités démocratiques françaises, que certaines de ses actions soient

répréhensibles. Mais il serait faux de s'en tenir uniquement au point de vue allemand ou français. La nuance est plus grande, Njoya agit pour son bien, certes, mais aussi pour le bien de son peuple. L'historien et au sens plus large, le chercheur, doit être le psychologue de George Miller, cherchant à comprendre pourquoi la colonisation voit dans le même homme deux personnes différentes. L'inexpérience et la jeunesse de Prestat répondent au pragmatisme de Ripert et à la bienveillance d'Éric Allegret. Tous décrivent un homme différend, car tous, pour reprendre Watzlawick, ont une réalité différente. Si Njoya admet plusieurs facettes, il n'est pas la chimère décrite et mérite qu'on s'attarde sur sa personnalité d'homme savant dans une Afrique en pleine reconstruction.

III.1.3. De l'art de la déformation chez Njoya

III.1.3.1. L'écriture et la manipulation de la mémoire collective : l'analyse de Michel Rambaud sur la déformation historique chez César

La thèse de Michel Rambaud, dans *L'Art de la déformation historique dans les Commentaires de César*⁵⁷¹, révèle comment Jules César manipule son récit historique pour structurer et contrôler la mémoire collective de manière à favoriser son autorité et sa légitimité. Pour Rambaud, l'écriture des Commentaires⁵⁷² n'a pas pour but de consigner objectivement les événements, mais de créer une version orientée de l'histoire, dans laquelle César apparaît

⁵⁷¹ RAMBAUD, Michel, *L'art de la déformation historique dans les Commentaires de César*, Paris, Gallimard, 1964.

⁵⁷² Les Commentaires de César sont des récits écrits par Jules César pour documenter ses campagnes militaires. Ces œuvres, rédigées à la troisième personne, offrent une description détaillée et stratégique des événements, principalement des guerres que César a menées en Gaule et lors de la guerre civile contre Pompée. Ils sont aujourd'hui une source primaire de cette période historique. *Les Commentaires sur la Guerre des Gaules* relatent la conquête de la Gaule (58-50 av. J.-C.), un ensemble de campagnes qui ont étendu l'influence romaine au-delà des Alpes et consolidé le pouvoir de César. Le texte est structuré en huit livres, dont le dernier fut probablement écrit par Aulus Hirtius, un proche de César, après sa mort. Chaque livre couvre une année de campagne et détaille les batailles, les alliances, et les stratégies de César, tout en apportant un regard ethnographique sur les peuples gaulois, belges, germains et britanniques. *Les Commentaires sur la Guerre Civile* racontent la guerre qui éclate entre César et le Sénat romain, dirigé par Pompée, un conflit majeur qui précipite la fin de la République romaine et ouvre la voie à l'Empire. Rédigés dans un style simple et direct, ces récits visent à justifier les actions de César et à donner une image de légitimité à ses ambitions. Très longtemps considérés comme des sources fiables, Rambaud, justement, prend le contre pied d'expliquer pourquoi il faut s'y fier avec attention. S'ils restent une source importante, les Commentaires sont tout de même à analyser avec rigueur.

comme un stratège exceptionnel, un défenseur de Rome et un chef sans faille. Cette manipulation s'apparente à un « art de la déformation historique »⁵⁷³, où l'auteur, conscient de son pouvoir narratif, emploie divers procédés pour construire une légende personnelle.

Rambaud souligne que César utilise un système de sélection et d'omission des faits pour construire une image de lui-même en tant que héros et chef exemplaire. Dans les Commentaires, César met en avant les moments de gloire, les victoires éclatantes et les situations où son génie stratégique fait toute la différence. À l'inverse, il minimise les échecs et les erreurs, ou les justifie par des facteurs extérieurs incontrôlables, ce qui permet d'écarter toute remise en question de ses compétences. Par ce procédé, César supprime les éléments contradictoires ou ambigus, produisant une vision unilatérale de l'histoire. Par exemple, nous pouvons citer sa conquête de la Gaule et notamment les Carnutes : « le narrateur brouille et distend la chronologie. Au meurtre de Tasgétios, il n'apporte qu'une seule précision chronologique qui égare bien plus qu'elle n'éclaire. »⁵⁷⁴. Dans ce cas, l'auteur fait référence à la conquête des Carnutes que César explique simplement alors qu'il met de côté un nombre de facteurs importants permettant de comprendre la raison de l'assassinat de Tasgétios, représentant de Rome chez les Carnutes. Ce contrôle du récit par la sélection rappelle les techniques utilisées par Njoya dans le cadre de la création de l'écriture bamum. En tant que roi, Njoya invente un système d'écriture non seulement pour codifier les lois et les récits historiques, mais aussi pour structurer une version favorable de l'histoire bamum. Comme César, Njoya choisit les événements et les figures valorisantes, accentuant les récits qui renforcent la continuité et la légitimité de sa dynastie, tout en écartant ou en remodelant les épisodes moins favorables. Cette similitude dans l'utilisation de l'écriture souligne l'efficacité de la déformation historique en tant que moyen de légitimation. Pour exemple, citons un règne en particulier qui est problématique, celui du roi Ngouhouo. En effet, ce dernier est un usurpateur et ne mérite pas de régner pour Njoya. Cependant, son règne n'étant pas mauvais, il ne peut pas le décrédibiliser directement. C'est pour ça qu'il va plutôt accentuer, comme

⁵⁷³ RAMBAUD, Michel, *op.cit*, p.97.

⁵⁷⁴ RAMBAUD, Michel, *op.cit*, p.103.

nous l'avons vu, les crimes de l'usurpateur et notamment le meurtre de son prédécesseur, encore enfant.

Un autre procédé de déformation historique que Rambaud relève dans les *Commentaires* de César est la mise en scène des batailles, qui contribue à renforcer la grandeur de César en tant que chef militaire. Les récits de batailles, dans les *Commentaires*, sont construits de manière à amplifier les obstacles, à dépeindre l'ennemi comme puissant et redoutable, et à présenter chaque victoire comme un triomphe contre des forces écrasantes. Cette dramatisation des événements permet à César de justifier son rôle central dans chaque bataille, et d'insister sur sa capacité à surmonter les difficultés par son génie stratégique. Nous pouvons citer ici la bataille de Marseille⁵⁷⁵ : d'abord perdant, il confie la gestion à Brutus avant que celui-ci ne renverse la situation. De là, César s'approprie la victoire comme si Brutus n'avait rien fait. De plus, César minimise les pertes subies par ses troupes et gère habilement les revers dans ses récits. Selon Rambaud, cette technique permet à César de maintenir l'image d'un chef infaillible, qui n'est jamais directement responsable des échecs. Lorsque des batailles se déroulent mal, il attribue la défaite aux conditions du terrain, à la supériorité numérique de l'adversaire, ou à des facteurs indépendants de sa volonté. Cette approche lui permet de conserver une réputation d'invincibilité, tout en empêchant ses rivaux de critiquer ses choix militaires.

Enfin, dans la même idée, César applique un procédé de minimisation à ses adversaires, et cette stratégie est particulièrement évidente dans le traitement qu'il réserve à Pompée. Cette technique, analysée par Michel Rambaud, permet à César de renforcer son autorité en réduisant l'importance de ses opposants, les présentant comme des obstacles mineurs face à sa supériorité stratégique et morale. En minimisant le statut et les actions de Pompée, César élimine toute possibilité de rivalité narrative, imposant son propre rôle comme celui du protagoniste central et incontestable dans la lutte pour la République. L'analyse de Michel Rambaud montre que César présente Pompée sous un jour peu flatteur, réduisant son

⁵⁷⁵ RAMBAUD, Michel, *op.cit.*, p.342.

importance en le dépeignant comme un chef militaire aux choix stratégiques douteux et manquant de la clairvoyance et de la compétence nécessaires pour affronter un général de la stature de César. Dans les Commentaires sur la Guerre Civile, Pompée est fréquemment dépeint comme hésitant, mal conseillé et faiblement déterminé, des traits qui créent un contraste net avec l'image de César en chef résolu et stratège avisé. En utilisant cette stratégie de minimisation, César renforce sa propre légitimité tout en diminuant celle de Pompée, instaurant un rapport de force où lui seul incarne la vraie puissance militaire et morale :

En dépit de ses faiblesses, Pompée avait été un homme exceptionnel. Il fallait démontrer qu'il n'était rien. Il est très remarquable que César ait attaqué seulement de biais cette réputation, et n'ait pas prononcé plus nettement certaines critiques. L'objectif restait trop difficile à ruiner par des moyens directs à cause de son importance politique et militaire. Jusqu'à Pharsale, Pompée fut le premier Romain de son temps. Or, il était possible sans injustice d'incriminer son ambition. [...] César a laissé les proscriptions aux comparses, il a prêté à son adversaire une psychologie d'agresseur, où le désir ambitieux de la primauté se trouve renforcé par les mauvais conseils des intrigants et, surtout, par les complexes d'une mauvaise conscience.⁵⁷⁶

Ce procédé est subtil : César ne discrédite pas ouvertement Pompée, mais il oriente le récit pour donner au lecteur une impression de faiblesse et d'incapacité chez son rival. Cette technique narrative est typique de l'art de la déformation historique selon Rambaud, qui décrit comment César, en masquant la véritable force de ses adversaires, s'assure que ses propres actions paraissent d'autant plus héroïques et décisives. Ce qui rejoint ce que fait Njoya avec le règne de ses prédécesseurs, et notamment Ngouhouo. En plus d'insister sur ses défauts, il emploie systématiquement un vocabulaire ne le mettant pas en valeur comme le montre cet extrait : « Le roi Ngouhouo, comme les enfants, aimait beaucoup les larves et les termites ailés »⁵⁷⁷. Le roi n'est pas un souverain, mais un enfant. Méthode qu'emploie César : dans ses

⁵⁷⁶ RAMBAUD, Michel, *op.cit*, p.352-353.

⁵⁷⁷

Commentaires, César ne mentionne que rarement les réussites et les compétences de Pompée, ce qui contribue à créer un récit où la rivalité est constamment déséquilibrée en faveur de César. Les exploits militaires passés de Pompée, comme ses victoires en Orient ou son rôle dans la stabilisation de la République, sont presque totalement omis, ce qui empêche le lecteur d'appréhender la stature réelle de Pompée en tant que chef de guerre expérimenté. En ne reconnaissant pas ces mérites, César construit une perception erronée de la rivalité entre eux, où il apparaît comme le chef naturellement supérieur. Cette élimination des exploits de Pompée s'inscrit dans une stratégie de réduction de la menace. En n'évoquant pas les succès de Pompée, César empêche le lecteur de voir en lui un adversaire redoutable. De cette manière, il assure que la perception de son propre rôle reste dominante, minimisant toute perception d'équilibre ou de menace réelle dans le conflit. Cette rivalité effacée renforce l'image de César en tant que figure invincible, un effet amplifié par l'omission des moments où Pompée pourrait être perçu comme une véritable alternative au pouvoir de César. De manière comparable, le roi Njoya, dans ses récits consignés en écriture bamum, minimise l'importance des influences extérieures et des oppositions internes pour préserver une image de contrôle total. Bien que le royaume Bamum subisse des pressions de la part des colons français et des sultanats voisins, Njoya choisit de ne pas mentionner explicitement les défis posés par ces forces. En présentant ces influences comme marginales ou en les évinçant, Njoya contrôle la perception de ses opposants et renforce sa position de roi protecteur et autonome. Même, par la construction même de son histoire qui n'a pas de narration fixe, la prépondérance de Njoya est flagrante : il fait des allers-retours dans les règnes avec toujours un objectif en tête, à savoir parler de lui et ses exploits. Et tout comme les *Commentaires* sont une richesse historique indéniables, l'œuvre de Njoya l'est, mais est à comprendre pour ce qu'elle est : une glorification de son règne. Car comme César, Njoya évite de donner une importance excessive à ses adversaires potentiels, qu'ils soient étrangers ou internes. Cela permet à Njoya de structurer un récit où il apparaît comme l'unique figure de pouvoir, capable de protéger le royaume sans avoir besoin de combattre des rivaux sérieux. Cette technique de minimisation permet de

maintenir une image d'autorité incontestée, un procédé qui renforce la légitimité et évite toute remise en question de sa capacité à gouverner.

III.1.3.2. L'usage politique des Commentaires de César : une légitimation à travers l'écriture

Pour aller plus loin, dans les Commentaires, César s'applique à se présenter non seulement comme un général habile, mais aussi comme un protecteur de Rome et un garant de la stabilité républicaine. Michel Rambaud montre que César cultive un récit héroïque, où chaque victoire, chaque conquête est relatée de manière à faire de lui un exemple de vertu civique :

Grandir la réputation de César, tel est l'objet évident des Commentaires. Son œuvre y paraît dans chaque victoire, et chaque épisode exalte son personnage ; Pour l'avenir, tant de gloire était destiné à garantir l'immortalité de son souvenir et la pérennité de son influence. Pour l'immédiat, ses victoires justifiaient les prétentions de l'imperator à des fonctions politiques exceptionnelles.⁵⁷⁸

Ce récit magnifié s'appuie sur une narration contrôlée, où les victoires sont mises en avant et où les adversaires sont dépeints comme des obstacles redoutables, ce qui permet à César de justifier ses actions et de légitimer son autorité.

De manière parallèle, le roi Njoya, dans ses récits et écrits, cherche également à se présenter comme un modèle de sagesse et de protection pour le royaume bamum. En utilisant l'écriture bamum pour fixer les exploits de ses prédécesseurs et ses propres initiatives, Njoya construit une imagerie royale valorisante, où le roi apparaît comme le chef idéal, garant de la tradition et du progrès. En contrôlant l'écrit, Njoya se dote, comme César, d'un outil qui structure la perception de son règne et qui transmet aux générations futures une version idéalisée de son rôle. Prenons exemple ce passage où Njoya se met en avant :

⁵⁷⁸ *Ibid*, p.245.

Autrefois, les Bamums ne savaient pas écrire, ni lire. Mais lui Njoya imagina des caractères d'écritures, il aida les Bamums qui devinrent des gens qui écrivent.

Autrefois, les Bamums ne savaient pas tisser. Mais lui, Njoya, les aida en leur apprenant le tissage des étoffes.

Autrefois, les Bamums ne savaient pas fondre le fer. Mais lui, Njoya les aida en leur apprenant à fondre le fer.

Autrefois les Bamums ne savaient pas se vêtir, ni monter à cheval. Mais lui Njoya, les aida et ils commencèrent à monter à cheval et à se vêtir de blouson et de pagnes⁵⁷⁹.

Autrefois, les Bamums ne savaient pas fabriquer des briques pour élever des murs. Mais lui, Njoya, les aida en leur montrant la façon de faire les briques. [...] Le roi Njoya enlève la honte des Bamums.⁵⁸⁰

Ici, nous constatons tout de suite l'objectif de Njoya : il est celui qui porte les Bamums qui lui doivent tout. C'est grâce à lui qu'ils sont modernes. Et même si ce n'est pas lui seul qui fait ses inventions, il se les approprie. Et un élément fondamental que partage Njoya avec César : l'usage de la troisième personne. En adoptant cette forme narrative, César donne l'impression de se détacher de son propre récit, créant une apparence d'objectivité qui renforce la crédibilité de ses descriptions. Cette distance narrative est un choix stylistique calculé qui vise à masquer l'intention de manipulation, laissant croire que le texte n'est qu'un rapport des événements tel qu'ils se sont déroulés. Cette technique de distanciation, se rapproche totalement de la manière dont Njoya codifie son histoire et ses lois dans l'écriture bamum. En construisant un script officiel qui consigne les règles et les récits sans les attribuer directement à lui-même, Njoya projette l'image d'un récit institutionnalisé, une sorte de vérité collective qui semble aller au-delà de sa personne. Bien que les contextes diffèrent, l'objectif reste similaire : assurer une

⁵⁷⁹ Un propos qui contredit ironiquement les propos du lieutenant Prestat que nous avons évoqué plus tôt sur le fait que Njoya ne vêtissait pas son peuple.

⁵⁸⁰ NJOYA Ibrahim, *op.cit*, p.135.

transmission qui semble impartiale, mais qui repose en réalité sur une interprétation soigneusement orientée.

En étudiant la thèse de Rambaud, il apparaît que la déformation historique chez César n'est pas simplement un acte de propagande, mais un moyen de structurer la mémoire collective. En imposant une version stable de l'histoire, César s'assure que son héritage soit perçu selon les critères qu'il définit lui-même, consolidant ainsi son pouvoir et sa réputation au-delà de sa vie. Cette démarche s'inscrit dans une logique de pérennisation de l'autorité, où l'écriture devient un support durable qui inscrit l'image idéalisée du chef dans le temps. Cette fixation de la mémoire collective par l'écriture est également essentielle dans le projet de Njoya. En créant une écriture spécifique au royaume bamum, Njoya ne se contente pas de transcrire des faits, il impose une version de l'histoire qui légitime sa dynastie et sa vision du monde. Comme César, il utilise l'écriture pour orienter la perception de son règne et transmettre une interprétation valorisante de son rôle. Cette fixation de la mémoire collective des traditions montre l'importance de l'écriture en tant que vecteur de pouvoir, où le récit historique est non seulement consigné, mais transformé en un outil de structuration identitaire dans ce que Goody appelle la « raison graphique » comme nous l'avons vu plus tôt.

Pour terminer sur ce point, les stratégies de César et de Njoya révèlent une dimension commune de résistance et de légitimation. Tandis que César lutte pour se positionner comme protecteur de Rome face à ses rivaux politiques, Njoya s'efforce de préserver son autorité et l'autonomie culturelle et politique de son royaume face aux pressions coloniales et religieuses. La déformation historique par l'écriture permet, dans les deux cas, de structurer un récit de résistance où le chef se pose en défenseur de la société et de ses valeurs. Un point que nous remarquons dans la fin de l'ouvrage de Njoya, qui, en exil, fait transparaître une amère déception d'être dépossédé de son royaume.

Les *Commentaires* de César représentent l'un des exemples les plus aboutis d'écriture politique dans l'Antiquité. Comme l'analyse Michel Rambaud dans sa thèse, ces récits sont bien plus qu'une documentation des guerres. Comme nous l'avons vu, César cherche à se

glorifier. Ses écrits constituent un outil de propagande subtil, conçu pour construire et affirmer la légitimité de César aux yeux de ses contemporains. En se présentant sous une lumière favorable, César manipule la perception de son autorité, justifie ses actes militaires et politiques, et impose une version de l'histoire qui légitime sa quête de pouvoir : l'idée est de fonder en droit ses campagnes, en utilisant la raison et prouver les torts des autres. Car tout l'intérêt et là : César souhaite rester en campagne pour continuer à gouverner ses armées et être l'imperator qui se rapproche de Rome. Tout comme le prouve sa campagne contre les Germains où il utilise le même procédé qu'à l'accoutumé : d'abord des informations venues de loin qui provoquent une alerte, d'autres circonstances provoquent une marche d'approche et enfin des informations recueillies sur place justifient l'hostilité. Dans les trois cas, il se retrouve à la manœuvre pour justifier son approche comme avec les Helvètes qui sont amis de Rome et donc inattaquable normalement. Il provoque un point de retour où la guerre est la seule solution. La narration politique dans les *Commentaires* vise ainsi à renforcer l'adhésion des lecteurs, et plus largement de l'élite romaine, à sa personne, en présentant son parcours comme celui d'un chef désintéressé et vertueux. Ce procédé, que Rambaud qualifie de manipulation politique par l'écriture, témoigne de l'art de César à se construire une légitimité grâce à une narration maîtrisée.

L'efficacité des *Commentaires* en tant qu'outil de propagande repose en partie sur l'apparente neutralité de César, qui raconte les événements à la troisième personne comme nous l'avons précisé. Rambaud met en lumière ce choix stylistique comme un moyen pour César de dissocier sa personne de son récit, de manière à renforcer la crédibilité du texte. En écrivant à la troisième personne, César donne à ses récits une allure d'objectivité, semblant se placer en simple observateur des faits. Cependant, cette neutralité est illusoire : en réalité, chaque épisode est minutieusement décrit pour soutenir l'image de César en tant que stratège exceptionnel et leader républicain. Cette distance narrative permet de renforcer l'image de César sans exposer directement ses intentions politiques, ce qui rend la propagande plus subtile et, paradoxalement, plus efficace. Dans un contexte où la fidélité aux valeurs

républicaines est capitale, César utilise son récit pour se présenter comme un défenseur de la République, malgré les critiques qui l'accusent de chercher à s'emparer du pouvoir suprême. Cette exaltation des valeurs républicaines est essentielle pour légitimer ses actions, qui sont en réalité autant motivées par son ambition personnelle que par le bien de Rome. Rambaud souligne que ce procédé de justification idéologique permet à César de s'approprier les valeurs républicaines tout en construisant un récit qui masque ses réelles aspirations, plaçant ses actions sous le signe de la protection de l'État et de la stabilité de la République. Comme César, Njoya se sert de l'écriture pour fixer une version valorisante de l'histoire et de son rôle dans la société. En consignant des récits où il se présente comme le protecteur de la tradition bamum face aux influences extérieures, il s'assure que son image de roi protecteur et visionnaire perdure au-delà de sa propre vie. Cette utilisation politique de l'écriture pour créer une mémoire collective valorisante s'inscrit dans une stratégie similaire à celle de César : construire un récit stable et contrôlé, qui inscrit l'autorité du souverain dans le patrimoine culturel et identitaire de son peuple :

*Lorsque le roi Njoya hérita du royaume, il organisa très bien la justice au pays des Bamums, il réforma certaines lois des ancêtres. Tous les Bamums, grands et petits, l'approuvèrent. Le roi Njoya n'a pas réformé ces lois, parce que ses pères ne jugeaient pas bien ; il a fait des réformes parce que, lorsqu'il y a beaucoup de lois, les gens d'ont pas la sagesse de les observer. Il a fait cette réforme afin que l'on connaisse toutes les lois de tous les rois, les mauvaises comme les bonnes.*⁵⁸¹

Ici, Njoya reproduit les procédés de César : une distance apparente, mais un contrôle du récit. Il se valorise, sous le couvert du bien de son peuple, précisant que si ces ancêtres ne les comprenaient pas, lui si. Et de finir par citer une liste de personnes qui peuvent témoigner de son travail⁵⁸². Njoya rejoint complètement le mécanisme de propagande du général romain : en contrôlant l'interprétation des événements, César crée une vision idéalisée de son

⁵⁸¹ NJOYA Ibrahim, *op.cit.*, p.136.

⁵⁸² *Idem.*

parcours, où ses décisions apparaissent comme rationnelles, justes et nécessaires. L'écriture permet à César d'orienter la perception de ses actes, en veillant à ce que chaque lecteur perçoive sa progression comme celle d'un chef éclairé. La propagande par l'écriture s'appuie donc sur des procédés qui forcent l'adhésion du lecteur, tout en dissimulant les motivations politiques derrière un discours d'objectivité apparente. Le roi Njoya, bien qu'il évolue dans un contexte culturel différent, utilise également l'écriture pour contrôler l'interprétation de son règne et de sa lignée : nous revenons ici sur la chronologie des rois. Nous comprenons maintenant que Njoya se place dans une situation de disjonction des faits. Il a conscience que sa chronologie est fausse, qu'un roi ne peut régner cent ans. Mais ce n'est pas ce qui l'importe, car il ne souhaite qu'une chose, la mise en avant de sa dynastie. Car l'un des aspects les plus marquants de l'usage politique de l'écriture, tant chez César que chez Njoya, est sa capacité à pérenniser l'autorité en inscrivant l'histoire personnelle du chef dans l'identité collective. César, en écrivant ses *Commentaires*, sait qu'il produit un récit destiné à influencer durablement la perception de son parcours. La pérennité de son autorité dépend de cette mémoire collective qu'il laisse derrière lui, une mémoire contrôlée et favorable, où chaque acte est justifié et chaque victoire magnifiée. De la même manière, Njoya, en imposant l'écriture bamum, cherche à pérenniser son autorité et celle de sa lignée dans une version de l'histoire qui lui est favorable. Cette construction narrative renforce l'identité collective des Bamums, en liant leur histoire à celle de leur roi et en inscrivant la culture bamum dans une continuité symbolique. L'écriture devient ainsi un support d'une identité politique et culturelle propre, qui résiste aux influences étrangères et qui transmet aux générations futures une image valorisante du règne de Njoya. Comme pour César, cette mémoire écrite devient un levier de pouvoir à la fois dans le présent et pour l'avenir.

Car l'un des principaux effets des *Commentaires* est leur capacité à influencer la perception de César auprès de ses contemporains et des élites politiques romaines. Les récits de César sont diffusés parmi les classes éduquées, notamment parmi les sénateurs et les soldats, consolidant l'idée que ses actions sont motivées par une loyauté envers Rome. En

construisant cette image héroïque, César s'assure que son rôle dans les guerres civiles soit perçu comme celui d'un protecteur de la République, et non comme celui d'un ambitieux dictateur. Cette perception le rend plus légitime aux yeux du peuple et des soldats, préparant ainsi le terrain pour son ascension future. La réception postérieure des *Commentaires*, étudiée par les historiens, révèle l'ampleur de la manipulation historique. En effet, des générations d'auteurs et d'historiens, tels que Suétone et Plutarque, se basent sur les récits de César pour leurs propres analyses, contribuant à diffuser une image idéalisée de César. Cette influence durable témoigne du pouvoir de l'écriture en tant qu'outil de domination sur la mémoire collective. En ayant fixé sa version de l'histoire, César contrôle indirectement la manière dont sa figure sera perçue et interprétée bien après sa mort. La transmission de la mémoire collective, assurée par l'écriture, est également un objectif central dans les écrits de Njoya. Comme César, Njoya utilise l'écriture pour garantir que l'histoire de son règne et de sa dynastie soit préservée dans une version favorable. Que ce soit les colonisateurs ou les missions religieuses, Njoya a marqué les esprits comme nous l'avons constaté, étant acteur de son histoire au lieu d'être passif devant les événements. Par sa compréhension de l'écriture et en la développant l'écriture bamum et en inscrivant les lois, les récits et les coutumes du royaume, Njoya assure une transmission cohérente de sa vision aux générations futures, consolidant ainsi l'identité culturelle du royaume Bamum face aux pressions extérieures.

Cette conservation de la mémoire collective par l'écriture permet à Njoya de maintenir un contrôle sur la manière dont son règne est perçu, même après sa mort. Le parallèle avec César est clair : les deux leaders fixent dans l'écriture une vision de leur autorité qui perdure, consolidant leur rôle en tant que figures historiques influentes et mémorables. Toutefois, cette manipulation comporte des limites, car elle laisse des traces qui peuvent être analysées et critiquées par les générations futures, exposant ainsi les procédés de déformation historique. Mais dans tous les cas, l'objectif de Njoya est réussi, la preuve étant l'existence même de cette thèse. Si Njoya est aujourd'hui étudié, scruté et aux centres de plusieurs recherches, c'est parce qu'il est une figure qui a su utiliser les éléments à sa disposition comme l'écriture pour

marquer son règne dans l'histoire. Et illustrer définitivement la théorie de Lévi-Strauss car, ne dédoublons pas Njoya de cette utilisation : l'écriture est pour lui le premier levier d'asservissement de la population à sa pensée, sa vision.

III.2. De l'écriture bamum à l'écriture krakoane : continuités théoriques et enjeux de pouvoir

III.2.1. Propos préliminaire

Nous proposons ici de nous attarder sur un élément de la culture populaire afin de mettre en avant l'écriture comme objet inaliénable et créateur de sens : les X-Men. L'étude de l'univers des X-Men, bien qu'appartenant à la fiction populaire, trouve une pertinence particulière dans l'analyse des dynamiques de pouvoir et de structuration sociale telles que théorisées par Claude Lévi-Strauss. Dans ses travaux, Lévi-Strauss démontre que l'écriture, au-delà de sa fonction de communication, est historiquement un outil de domination et de contrôle social, servant à organiser les relations de pouvoir dans une société. Cette thèse peut être illustrée dans le contexte des mutants de Krakoa, où l'introduction de l'écriture krakoane permet aux mutants de consolider leur autonomie en tant que nation indépendante, en codifiant leur souveraineté et leurs lois, tout en structurant leur communauté autour d'une identité propre. Car, nous l'avons longuement exploré, dans *Tristes Tropiques*, Claude Lévi-Strauss théorise l'écriture comme un phénomène social bien plus qu'un simple instrument de communication, la définissant comme un puissant moyen de structuration, de contrôle et d'asservissement social. Pour Lévi-Strauss, l'écriture apparaît au sein des sociétés humaines non pas comme un outil de libération, mais comme une technologie symbolique destinée à stabiliser et à organiser les structures de pouvoir, permettant aux élites de réguler et d'hierarchiser leurs membres. Dans cette optique, l'écriture ne serait pas tant destinée à la transmission d'un savoir partagé qu'à l'exercice du contrôle sur les savoirs, la mémoire et les échanges au sein d'une communauté donnée. Ce paradigme, qui dépasse l'aspect technique de l'écriture, invite

à considérer le rôle de l'écriture dans l'organisation sociopolitique des sociétés en transition vers des systèmes complexes, comme les cités et empires des premières civilisations. D'où notre travail de thèse qui s'est concentré sur le royaume bamum. Nous avons pointé, notamment, le fait que l'écriture, dès son apparition, soutient des mécanismes de domination et de centralisation, servant des fonctions de stratification sociale et de subordination, ce qui l'ancre au cœur de l'anthropologie des sociétés organisées puisque le roi Njoya s'en sert comme fer de lance de son règne. Cette écriture, née ex-nihilo, par son histoire et son positionnement, revêt une dimension qui met en exergue les fonctions de l'écriture dans un contexte qui, lui, est unique comme nous l'avons constaté. Njoya, par son utilisation, s'empare sans le savoir de l'hypothèse de Lévi-Strauss sur les fonctions primaires de l'écriture. Néanmoins, dans le cadre de cette analyse, nous souhaitons aller plus loin dans l'analyse de ce que représente une écriture : si l'objectif premier de la sémiotique de l'écriture est d'étudier comment les signes et les symboles sont utilisés pour communiquer, transmettre des significations et créer du sens dans divers contextes, nous souhaitons faire un parallèle entre écriture réelle, tel le bamum, et écriture inventée, imaginaire, comme le Tengwar de Tolkien. En effet, si nous pourrions nous intéresser à une autre écriture africaine pour comprendre ses mécanismes, nous souhaitons rappeler que l'objet de notre thèse est d'aborder une étude originale à travers le cas unique que représente le royaume bamum de Njoya. Dans cette continuité, dans l'objectif de confronter les théories de Lévi-Strauss, cette immersion questionne différemment l'écriture : étudier une écriture imaginaire offre l'opportunité de réfléchir à la manière dont les lecteurs ou les spectateurs interprètent ces symboles et ces langages. Et par conséquent, à travers le regard que pose auteur et lecteur, questionne la définition même de ce qu'est une écriture et ce qu'elle apporte. Car, et c'est tout notre propos jusqu'à présent, l'écriture ne relève pas seulement de la communication au sens linguistique, mais participe activement à la formation d'une conscience collective et à la régulation des interactions, se constituant ainsi en instrument de différenciation et d'identité, autant qu'en technologie de pouvoir. Ces enjeux se retrouvent dans des contextes divers, que ce soit dans des sociétés historiques ou contemporaines. Et nous souhaitons appuyer ici ces propos avec

un cas d'étude unique qui illustre ces propos : le krakoan, un système d'écriture fictif créé par Jonathan Hickman dans les séries de comics *House of X/Powers of X*⁵⁸³, dans l'univers des X-Men. Ce système joue un rôle central dans la création d'une société mutante autonome et régie par ses propres symboles, incarnant une forme de nationalisme fictif où l'écriture devient un emblème d'indépendance et un outil d'organisation politique. Le krakoan, dans sa fonction de consolidation identitaire et d'organisation sociale, devient ainsi un objet d'étude anthropologique similaire à l'exemple du roi Njoya.

Mais quel crédit donner à cette étude ? Une écriture, par définition, est un système d'écriture existant et utilisé. Elle est généralement associée à une langue vivante et, sans rentrer dans les considérations de l'interdépendance de la langue que nous avons mises en avant précédemment, transcrit certaines langues. Dans notre cas, le Bamum est une écriture qui a évolué en transcrivant la langue bamum, mais également les dialectes locaux.

De son côté, l'écriture imaginaire est un système d'écriture créé de toutes pièces pour une œuvre de fiction, qu'elle soit littéraire, cinématographique, télévisuelle, ou appartenant à tout autre médium narratif. Contrairement aux écritures traditionnelles, qui sont utilisées pour transcrire des langues existantes et servent à des fins pratiques et culturelles dans la réalité, une écriture imaginaire est inventée par un auteur ou un créateur pour ajouter une dimension narrative à son univers fictif. Ici, l'écriture ne serait donc qu'un code second, par transposition à la théorie de Saussure, qui n'existe que par l'œuvre dont elle est issue ? Ce raisonnement, réducteur, oublie un élément fondamental de l'écrit : sa pratique. Si l'on s'en tient à une définition de l'écriture comme une gestualité asservie à de la picturalité, une écriture, qu'elle soit fictive ou non, est authentique et mérite qu'on s'y attarde. De même que la typographie, composition graphique des signes, permet d'étudier l'écriture sous un nouvel angle, celle qui est inventée également : un système, bien qu'inventé, est le résultat d'une création artistique. Qui peut, par moment, dépasser le cadre de l'œuvre dont elle est issue pour devenir réelle. Prenons ici l'exemple du « Tengwar », système d'écriture fictif créé par J.R.R Tolkien pour ses

⁵⁸³ HICKMAN Jonathan, *House of X / Powers of X*, Paris, Panini Comics, 2021, 448p.

œuvres de fiction que sont *Le Seigneur des Anneaux* ou *Le Silmarillion*. Auteur renommé, il n'en demeure pas moins également philologue et linguiste, consacrant du temps à la création de langues et écritures fictives pour les peuples de son monde imaginaire qu'est la Terre du Milieu⁵⁸⁴. Le *Tengwar* est l'un de ces systèmes d'écriture et est associé principalement aux langues elfiques. Ce dernier comporte plusieurs variété et style, chacun adapté à une langue elfique spécifique (par exemple le quenya ou le sindarin). Ce système reste tout de même alphabétique où chaque caractère représente un son spécifique. Les signes sont conçus pour être phonétiquement précis, ce qui signifie que les prononciations des mots peuvent être déduite de leur écriture en Tengwar. En voici une représentation :

Figure 11 – Système du Tengwar⁵⁸⁵

Consonants							
ᵐ	ᵑ	ᶑ	ᶑ	ᵑ	ᵑ	ᶑ	ᶑ
t	p	ch(ew)	c/k	d	b	j	g
[t]	[p]	[tʃ]	[k]	[d]	[b]	[dʒ]	[g]
ᶞ	ᶞ	ᶑ	ᶑ	ᶞ	ᶞ	ᶑ	ᶑ
th(ree)	f	sh	(e)ch(o)	th(e)	v	(a)z(ure)	gh(ost)
[θ]	[f]	[ʃ]	[k]	[ð]	[v]	[ʒ]	[g]
ᵐ	ᵐ	ᶑ	ᶑ	ᵐ	ᵐ	ᶑ	ᶑ
n	m	n(ew)	(ki)ng	(fo)r	w	y	qu
[n]	[m]	[ŋ]	[ŋ]	[r]	[w]	[j]	[k]
ᶞ	ᶞ	ᶑ	ᶑ	ᶑ	ᶑ	ᶑ	ᶑ
r	l	ll	s	s/c	z	z	h
[r/ɹ]	[l]	[l]	[s]	[s]	[z]	[z]	[h]
ᶑ	ᶑ	ᶑ	ᶑ	ᶑ	ᶑ	ᶑ	ᶑ
wh	y	w	th(omas)	ph	ck/ch	the	of
[w/ʍ]	[j]	[w]	[t]	[f]	[k]		
ᶑ	ᶑ	ᶑ	ᶑ	ᶑ	ᶑ	ᶑ	ᶑ
(n)gh(t)	pp	tt	ll	mm	nt	mp	nc
ᶑ	ᶑ	ᶑ	ᶑ	ᶑ	ᶑ		
qu(iet)	and	of the	a/an	on	in		
Vowels & diphthongs							
ᶑ	ᶑ	ᶑ	ᶑ	ᶑ	ᶑ	ᶑ	ᶑ
a	e	i	o	u	aa	ee	ii
ᶑ	ᶑ	ᶑ	ᶑ	ᶑ	ᶑ	ᶑ	ᶑ
oo	uu	ai	ei	oi	ui	au	eu
ᶑ	ᶑ	ᶑ	ᶑ	ᶑ			
iu	ou/ow	ea	ae	oe			

⁵⁸⁴ *Le Seigneur des Anneaux* est une épopée littéraire écrite par J.R.R. Tolkien, composée de trois volumes : *La Communauté de l'Anneau*, *Les Deux Tours* et *Le Retour du Roi*. L'histoire se déroule dans le monde fictif de la Terre du Milieu et suit les aventures d'un jeune hobbit nommé Frodon Sacquet. Le récit commence lorsque Frodon hérite d'un anneau mystérieux et puissant qui appartient au maléfique Sauron. Avec l'aide de ses amis, dont le magicien mystérieux et puissant qui appartient au maléfique Sauron, Frodon entreprend une quête périlleuse pour détruire l'Anneau unique en le jetant dans la Montagne du Destin où il a été forgé.

⁵⁸⁵ Disponible sur : <https://www.omniglot.com/conscripts/tengwar_eng.htm>

Tolkien utilise le *Tengwar* pour écrire des inscriptions, des poèmes, des noms de lieux et des textes dans ses œuvres dont son objet le plus important, l'anneau unique au centre de l'intrigue qui renferme une phrase. Au fil des ans, des fans dévoués de Tolkien et de ses œuvres ont développé des adaptations réelles du *Tengwar*. Ils ont créé des polices de caractères, des claviers informatiques *Tengwar*, et même des manuels d'écriture pour permettre aux gens d'utiliser ce système. Ce dernier a dépassé le stade de l'imaginaire pour devenir une partie intégrante de la culture populaire et de la sous-culture des fans de Tolkien. Au final, cette transition du fictif au réel témoigne de l'impact culturel significatif de l'œuvre de Tolkien et de l'attrait durable de ses langues et systèmes d'écriture fictifs.

En partant de cet état de fait, les écritures imaginaires sont, certes, le résultat d'une création artistique, conçues pour enrichir un monde de fiction en lui donnant un système unique et distinctif, mais au final, il faut retenir qu'une écriture imaginaire fait partie intégrante de la création du monde dans la fonction dont elle émane. Elle renforce l'idée que l'univers de l'œuvre est complexe et riche en détails culturels : même, si de manière générale, les systèmes imaginaires ne sont pas réels, par leur consistance et leur importance, ils deviennent authentiques. Si le *Tengwar* dépasse les frontières de la fiction, c'est parce qu'il est issu d'une création qui prend tout son sens dans l'univers auquel elle appartient. Tout comme le bamum est utilisé par Njoya pour renforcer son pouvoir et sa vision de la société, le *Tengwar* suit la même trajectoire.

On le comprend aisément, écriture réelle ou imaginaire, les mêmes règles s'imposent : de l'arbitraire du signe à sa convention, les lecteurs, spectateurs ou utilisateurs doivent généralement apprendre à interpréter les symboles d'une écriture fictive dans le contexte de l'œuvre en question. Ces systèmes créés de toute pièce ajoutent des couches de signification, renforce l'immersion et contribue à la richesse de l'univers narratif tout en explorant des thèmes profonds et reflétant des aspects de la culture et de l'identité des personnages. C'est-à-dire que l'auteur d'une écriture de fiction remplit, sciemment ou non, les mêmes caractéristiques qu'une écriture réelle. Et dans ce cas, nous pouvons également en analyser

l'intérêt et son rapport au pouvoir afin d'accentuer le parallèle que l'on peut faire avec l'écriture de Njoya. Nous proposons ici de nous attarder sur un élément de la culture populaire afin de mettre en avant l'écriture comme objet inaliénable et créateur de sens : les X-Men. La comparaison entre l'univers fictif de Krakoa et le cas historique du royaume Bamum met en lumière des dynamiques similaires d'émancipation par l'écriture, où les deux peuples cherchent à affirmer leur identité propre face à des pressions extérieures, qu'elles soient coloniales ou humaines.

L'intérêt d'étudier l'univers des X-Men à travers la théorie de Lévi-Strauss et l'exemple du roi Njoya repose donc sur la capacité des récits de science-fiction à illustrer des principes anthropologiques fondamentaux. Les X-Men, en tant que métaphore des luttes pour l'émancipation et de la structuration sociale sur lesquels nous allons revenir, permettent d'explorer comment la langue et l'écriture deviennent des instruments de pouvoir et de contrôle, tout comme dans les sociétés humaines réelles. En particulier, l'analyse de Krakoa révèle comment une société, après avoir consolidé son autonomie à travers une écriture propre, peut être confrontée à ses propres fragilités internes. De même, le cas de Njoya illustre comment l'écriture, bien que source de résistance, peut se heurter à des forces extérieures plus puissantes.

III.2.2. L'identité éclatée des mutants : une absence de cohésion.

Depuis leur création en 1963 par Stan Lee et Jack Kirby⁵⁸⁶, les X-Men ont été conçus comme une métaphore des minorités marginalisées, en particulier dans le contexte américain des années 1960, marqué par la lutte pour les droits civiques. Les mutants, nés avec des pouvoirs surhumains qui les distinguent des humains ordinaires, sont souvent persécutés et ostracisés par la société. Ils représentent une minorité qui tente de trouver sa place dans un monde qui

⁵⁸⁶ L'histoire raconte comment le professeur Charles Xavier, surnommé le Professeur X, a fondé une école spéciale appelée l'Institut Xavier pour l'éducation et l'entraînement de jeunes mutants. L'objectif du Professeur X est d'aider les mutants à maîtriser leurs pouvoirs et à les utiliser de manière responsable pour le bien de l'humanité. Les X-Men sont composés de jeunes mutants recrutés par le Professeur X et ils sont formés pour devenir une équipe de super-héros. Leur mission est de protéger les humains et les mutants pacifiques contre les menaces mutantes et autres dangers. L'équipe originale des X-Men comprend Cyclope, Marvel Girl, Angel, Beast et Iceman.

les rejette ou cherche à les exploiter. Cette situation de tension entre les humains et les mutants constitue le cadre idéologique dans lequel les X-Men évoluent. Notons ici le mécanisme d'éditions des comics : un ou plusieurs auteurs se relaient à travers la création d'histoires, ici sur les X-Men, et chaque nouvel auteur remet à zéro l'univers, permettant d'explorer de nouvelles pistes. L'absence d'une langue, et d'une écriture, propre à cette communauté a longtemps reflété son éclatement interne, aussi bien sur le plan politique qu'identitaire. Contrairement à d'autres peuples ou cultures qui se sont dotés de systèmes linguistiques et symboliques pour se définir, les mutants restent dépendants des langues humaines pour communiquer entre eux et avec les autres rappelant, et c'est l'enjeu de nombres d'histoires entourant les X-Men, celle vis-à-vis des structures de pouvoir humaines. En cela, la situation des mutants peut être interprétée comme une métaphore de la manière dont les minorités opprimées doivent souvent utiliser les langues et les codes des sociétés dominantes pour s'exprimer et se défendre, ce qui renforce leur marginalisation. Ce qui nous ramène à Njoya et son écriture qui finit par disparaître au profit du Français. Cette absence de cohésion linguistique, doublée d'une division idéologique, a empêché les mutants de constituer une identité collective forte et autonome avant l'avènement de Krakoa.

III.2.2.1. Les factions opposées : Xavier et Magneto, deux visions divergentes

Une des caractéristiques les plus marquantes de l'univers des X-Men est la division idéologique qui oppose les deux principales figures de leadership mutant : Charles Xavier et Erik Lehnsherr, alias Magneto. Cette opposition est souvent interprétée comme une allégorie des divergences entre Martin Luther King Jr. et Malcolm X dans la lutte pour les droits civiques des Afro-Américains. Tandis que Xavier prône l'intégration et la coexistence pacifique entre mutants et humains, Magneto adopte une posture plus radicale, rejetant l'idée d'une réconciliation et prônant la suprématie mutante⁵⁸⁷.

⁵⁸⁷ Benjamin Patinaud se sert de l'image de Magneto comme propos central de sa réflexion autour de la représentation des causes dans la culture. PATINAUD Benjamin, *Le syndrome Magneto*, Paris, Au Diable Vauvert, 2023, 448p.

Charles Xavier, également connu sous le nom de « Professeur X », est le fondateur des X-Men. Il croit fermement en la possibilité d'une coexistence pacifique entre les mutants et les humains. Pour lui, les mutants ne doivent pas chercher à s'opposer aux humains, mais plutôt à travailler avec eux pour construire un avenir commun. Cette vision pacifiste est fortement ancrée dans son propre parcours. En tant que mutant doté de pouvoirs télépathiques, Xavier a longtemps utilisé ses capacités pour aider les autres et pour protéger à la fois les humains et les mutants. Notons que Xavier s'inspire clairement de la figure de Martin Luther King Jr, qui, dans les années 60, prône la non-violence et la lutte pacifique pour les droits civiques des Afro-Américains. De la même manière que King croyait que la lutte pour l'égalité raciale pouvait être menée par des moyens pacifiques, Xavier pense que les mutants peuvent s'intégrer dans la société humaine en démontrant leur valeur et en coopérant avec les autorités humaines. Mais cette vision pacifiste est aussi un repli dans le sens où Xavier accepte les structures de pouvoir existantes : il ne remet pas en question les fondements culturels qui sous-tendent la société humaine, mais cherche à intégrer les mutants dans ces systèmes. Ce qui oblige les X-Men continuent de parler les langues humaines, de respecter les lois humaines et d'adhérer aux valeurs et aux symboles des sociétés humaines. En d'autres termes, ils ne construisent pas leur propre identité culturelle ou linguistique, mais se définissent en fonction des standards humains. Cette approche peut être comparée aux efforts des populations afro-américaines et d'autres groupes marginalisés qui cherchent à s'intégrer dans les sociétés majoritaires. La lutte pour l'égalité des droits civiques aux États-Unis, par exemple, a souvent impliqué l'adoption des valeurs américaines dominantes, sans remise en cause des fondements culturels de la société blanche. Pour Xavier, la langue humaine n'est pas un obstacle, mais un vecteur de communication pour promouvoir la paix et l'intégration. Cela souligne l'absence de rupture symbolique avec l'oppression culturelle que pourrait représenter la création d'une culture propre aux mutants.

À l'opposé de Xavier, Magneto adopte une vision beaucoup plus radicale. Survivant de l'Holocauste et témoin direct de la barbarie humaine⁵⁸⁸, Erik Lehnsherr est convaincu que les humains chercheront toujours à détruire ce qu'ils ne peuvent comprendre ou contrôler. Pour Magneto, les mutants ne doivent pas chercher à s'intégrer dans la société humaine, mais à s'en détacher et à affirmer leur supériorité. Il considère les mutants comme une nouvelle étape de l'évolution, un *Homo superior* qui doit prendre sa place légitime en tant que dominants sur la Terre. Magneto refuse de se conformer aux systèmes de pouvoir humains et voit l'utilisation des langues et des symboles humains comme un acte de soumission. Contrairement à Xavier, qui croit en la coexistence, Magneto cherche à imposer l'autorité des mutants par la force si nécessaire. Cette posture peut être comparée à celle de Malcolm X, qui prône l'autodéfense et la séparation des communautés afro-américaines du reste de la société américaine blanche. Pour Malcolm X, l'intégration est une forme de soumission, et seule l'indépendance pouvait permettre aux Afro-Américains de se libérer véritablement de l'oppression blanche : « Le mot « intégration » est une invention des libéraux du Nord. Il n'a vraiment aucun sens. L' « intégration », c'est un leurre, un écran de fumée dressé par les renards libéraux du Nord pour entretenir la confusion sur les véritables aspirations du Noir américain. »⁵⁸⁹.

De la même manière, Magneto voit dans l'intégration proposée par Xavier une forme d'asservissement. Mais, et tout le paradoxe du personnage est là, malgré son ambition, son mouvement reste ancré dans l'utilisation des systèmes humains, et même si son discours prône la domination mutante, il dépend toujours des structures humaines pour articuler ses revendications. Cela témoigne d'une contradiction interne dans son projet d'émancipation, où il aspire à renverser l'ordre humain tout en étant contraint d'en utiliser les outils.

En dehors des deux principales figures mutantes que sont Xavier et Magneto, il existe d'autres factions mutantes qui expriment des idéologies et des visions du monde distinctes. Si l'objectif

⁵⁸⁸ Nous nous permettons ici de renvoyer à l'ouvrage de Greg Park qui s'appuie sur l'exemple d'un personnage connu, Magneto, pour proposer une fresque de l'Holocauste glaçante et attirer un public sur les horreurs de la guerre via un canal différent. PARK Greg, *Magnéto : Le testament*, Paris, Panini Comics, 2021.

⁵⁸⁹ MALCOLM X et HALEY Alex, *L'autobiographie de Malcolm X*, Paris, Pocket, 1993, page 234

de notre propos n'est pas d'être exhaustifs, nous souhaitons en présenter deux qui permettront d'illustrer notre propos :

- Les Morlocks : une communauté marginalisée à l'intérieur même des mutants

Il s'agit d'une communauté de mutants qui vivent sous terre, loin des regards humains, en raison de leur apparence physique jugée repoussante. Les Morlocks rejettent l'idée d'une coexistence avec les humains, mais ils ne prônent pas non plus la domination mutante. Ils se considèrent comme des parias, aussi bien parmi les humains que parmi les autres mutants. Le fait qu'ils n'adoptent ni l'idéologie de Xavier ni celle de Magneto souligne la complexité des identités mutantes. Leur condition reflète la situation de nombreuses minorités dans le monde réel, qui, en raison de la discrimination et de la marginalisation, vivent en dehors des systèmes dominants tout en étant incapables de construire une alternative culturelle et linguistique forte.

- Le Hellfire Club : une faction élitiste qui reproduit les dynamiques humaines

Il s'agit d'une faction mutante, dirigée par des élites économiques et politiques, qui cherchent à utiliser leurs pouvoirs pour manipuler le monde humain et s'enrichir. Contrairement à Magneto ou Xavier, le Hellfire Club n'a pas de vision idéologique pour la société mutante dans son ensemble. Ce mouvement reproduit les dynamiques de pouvoir et les structures de domination des élites humaines. Il s'agit d'un groupe mutant qui, plutôt que de chercher à créer ses codes choisit d'adopter pleinement les outils de domination humaine. Cette absence de quête d'autonomie est révélatrice de la façon dont certains groupes peuvent se contenter d'utiliser les structures existantes pour servir leurs propres intérêts, au lieu de chercher à les remettre en cause.

A travers ces quatre exemples, nous comprenons que l'incapacité des mutants à s'unir autour d'une langue et d'une écriture propres avant le renouveau Krakoa a des conséquences directes sur leur fragmentation politique et leur vulnérabilité face aux humains. Les mutants se trouvent pris dans des structures qui les désavantagent tandis que leur diversité interne, marquée par la multitude de factions et d'idéologies, les empêche de constituer une identité

collective forte capable de résister aux attaques externes. Les tensions entre les différentes factions mutants affaiblissent leur position collective face aux humains. Dans des récits comme *Days of Future Past*⁵⁹⁰ ou l'arc Genosha⁵⁹¹, les divisions internes des mutants conduisent directement à leur extermination ou leur soumission. Ces arcs narratifs montrent comment, en l'absence d'unité, les mutants restent vulnérables aux persécutions humaines.

III.2.2.2. Détour par l'écriture : quels enjeux pour les mutants ?

Nous l'avons vu dans notre partie précédente, l'émergence de l'écriture est toujours liée à la formation des premiers États bureaucratiques comme en Mésopotamie où l'écriture cunéiforme est utilisée pour tenir des registres de propriétés et de taxes, afin de surveiller et contrôler les ressources et les personnes. Citons également l'Égypte ancienne, et si nous renvoyons à notre étude sur Ramsès II, rappelons que seuls les scribes, formés par l'État, avaient accès à l'écriture hiéroglyphique, leur conférant un monopole du savoir et renforçant leur statut social. L'écriture permet aux élites de créer et d'imposer des lois, de surveiller les populations et de maintenir leur domination en consignant des actes administratifs ou religieux. Cette utilisation de l'écriture comme un instrument de pouvoir est présente dans l'histoire de la colonisation, où les colonisateurs imposent leurs systèmes d'écriture aux peuples indigènes comme c'est le cas avec Njoya où les Français ont marginalisé l'écriture locale pour la remplacer par l'alphabet latin, rendant les populations locales dépendantes des colonisateurs pour l'accès aux informations écrites et à l'administration. Nous l'avons précisé en explorant la personnalité du roi et comment il est perçu : l'écriture sert dès alors de filtre pour déterminer qui a accès au pouvoir et au savoir, et qui en est exclu. Les colonisateurs ont ainsi pu renforcer leur domination en s'assurant que seuls ceux qui maîtrisent leurs systèmes d'écriture (souvent les élites locales formées dans les écoles coloniales) pouvaient accéder aux sphères du

⁵⁹⁰ Parue dans les numéros 141 et 142 de la série *Uncanny X-Men* en 1981 avec Chris Claremont au scénario et John Byrne au dessin. A la suite de l'assassinat d'un sénateur par un mutant, la haine anti-mutante grandit et des mesures sont prises pour exterminer les porteurs du gène X.

⁵⁹¹ Parue dans le numéro 235 de la série *Uncanny X-Men* en 1988 avec Chris Claremont au scénario et Rick Leonardi au dessin. Il s'agit de la première tentative d'un état mutant qui se trouve être une dictature avant que l'île qui donne son nom à l'arc ne soit cédée à Magneto. L'île finit détruite avec la mort de 16 millions de personnes tuées, amenant aux événements de *House of M* où la Sorcière Rouge, fille de Magnéto, supprime la quasi-totalité des mutants de la Terre.

pouvoir politique et administratif, amenant à la chute du roi dans notre cas. Dans l'univers des X-Men, cette dynamique de domination par l'écriture se retrouve dans la dépendance des mutants aux systèmes d'écriture humains. Avant la création de Krakoa, les mutants n'ont jamais développé de système d'écriture propre qui leur permettrait de structurer leur société ou de consigner leurs lois, leur histoire, ou leur culture. Cela les place dans une position de soumission vis-à-vis des sociétés humaines, qui contrôlent les systèmes d'écriture dominants. À l'image des peuples colonisés, les mutants sont contraints d'utiliser les systèmes d'écriture et les lois humaines pour interagir entre eux et avec les autorités humaines. Par exemple, les lois concernant les mutants, telles que le *Mutant Registration Act*⁵⁹², sont toutes rédigées dans des systèmes d'écriture humains. Les mutants n'ont pas de voix dans l'élaboration de ces lois et ne contrôlent pas la manière dont elles sont écrites ou interprétées. L'un des rôles primordiaux de l'écriture est d'établir et de maintenir l'ordre social. En formalisant le pouvoir à travers des systèmes d'écriture, les élites des premières sociétés bureaucratiques ont pu structurer des systèmes de lois, enregistrer les transactions économiques, et organiser les relations sociales dans le but de contrôler la population. Ce mécanisme rappelle les théories de Lévi-Strauss sur l'écriture comme outil d'asservissement : en consignant les lois par écrit, les autorités humaines s'assurent que les mutants restent dans une position de soumission, où ils n'ont aucun contrôle sur la manière dont leur existence est encadrée. Car les lois, une fois consignées par écrit, acquièrent une dimension intemporelle et une légitimité incontestable. L'écriture permet de fixer les règles sociales de manière durable, rendant difficile toute remise en question ou contestation des rapports de force qu'elles établissent. Dans notre cas, le *Mutant Registration Act* suit cette dynamique. Apparue en 1981, cette loi suit les aventures des X-Men et sert de point d'ancrage aux scénaristes dans les dynamiques

⁵⁹² La *Mutant Registration Act* (Loi d'Enregistrement des Mutants) est une loi fictive exigeant que tous les mutants se déclarent auprès du gouvernement. Elle est mentionnée pour la première fois dans *Uncanny X-Men* #141, lorsque Moira MacTaggart suggère que le sénateur Robert Kelly propose une loi obligeant les mutants à s'enregistrer auprès des autorités. La loi prend ensuite forme et devient explicite lorsque le sénateur Kelly discute de son introduction avec un collègue. Plus tard, dans *Uncanny X-Men* #183, la loi est adoptée sous forme de législation et dans le numéro #188, elle devient officiellement acceptée.

politiques des aventures mutantes. Un exemple qui n'est pas sans rappeler les lois dites « Jim Crow » qui légalisent la discrimination raciale aux États-Unis⁵⁹³.

Cette absence d'écriture propre devient dès lors un élément central de leur fragmentation identitaire et politique. Les différentes factions mutantes, qu'il s'agisse des X-Men de Charles Xavier ou de la Confrérie de Magneto, n'ont jamais cherché à développer un système d'écriture mutant, ce qui souligne leur incapacité à constituer une véritable identité collective indépendante des structures humaines. Ici, dans le cas mutant, l'idée de dépendance à l'écriture humaine peut être comparée à celle des peuples colonisés, qui, bien qu'ils aient parfois des systèmes d'écriture locaux, ont été contraints de se plier aux systèmes imposés par les colonisateurs. Cela les a empêchés de narrer leur propre histoire de manière autonome. Chez les mutants, l'absence d'écriture propre les empêche de codifier leur propre histoire et leurs propres lois, les maintenant dans une position de sujet par rapport aux gouvernements humains.

⁵⁹³ Les lois dites Jim Crow forment un ensemble de lois locales et étatiques appliquées aux États-Unis, principalement dans les États du Sud, entre la fin du XIX^{ème} siècle et le milieu du XX^{ème} siècle. Elles légalisent la ségrégation raciale, imposant une stricte séparation des espaces et des services publics pour les Blancs et les Afro-Américains. Le terme « Jim Crow » vient d'un personnage de spectacle minstrel des années 1830, caricature raciste d'un Afro-Américain, et devient un terme péjoratif pour désigner ces lois ségrégationnistes. Ces lois prospèrent après la fin de la Reconstruction dans les années 1870 et obligent les Afro-Américains à fréquenter des écoles séparées, à utiliser des toilettes et des fontaines distinctes, et à s'asseoir dans des espaces réservés dans les transports publics et les lieux publics. Les mariages interraciaux sont aussi interdits dans de nombreux États. Ces pratiques sont renforcées par l'arrêt de la Cour suprême des États-Unis *Plessy v. Ferguson* en 1896, qui entérine le principe du « séparé mais égal », légitimant ainsi la ségrégation institutionnelle. Les lois Jim Crow servent donc de moyens de discrimination systémique, marginalisant les Afro-Américains et les excluant de nombreuses sphères de la vie publique, économique et politique. Cette ségrégation perdure jusqu'au mouvement des droits civiques dans les années 1950 et 1960, menant à l'abrogation de ces lois avec des textes comme le Civil Rights Act de 1964 et le Voting Rights Act de 1965. Dans le contexte des X-Men, le *Mutant Registration Act* suit une logique similaire d'exclusion et de discrimination institutionnalisée, où un groupe de personnes, en raison de leur différence perçue, est contraint de se plier à des lois restrictives. Cela crée un parallèle entre la lutte des mutants pour leurs droits et celle des Afro-Américains face aux lois Jim Crow.

III.2.3. L'univers des X-Men réinventé : la transformation de Krakoa et son impact sur les lecteurs

III.2.3.1. Krakoa, l'idée d'un monde autonome

Le concept de Krakoa n'est pas entièrement nouveau dans l'univers des X-Men. L'île de Krakoa a fait sa première apparition dans le tout premier numéro de la nouvelle équipe des X-Men en 1975⁵⁹⁴. Dans ce récit, Krakoa est une île vivante et hostile, qui attaque les X-Men. Hickman réinvente complètement ce concept dans *House of X*, en transformant Krakoa d'une simple menace insulaire en une nation mutante complète, capable de soutenir une population entière de mutants grâce à ses ressources biologiques uniques.

Dans l'ère de Krakoa⁵⁹⁵, l'île elle-même devient un personnage à part entière. Elle est dotée de conscience et d'agence, communiquant avec les mutants à travers Cypher (Douglas Ramsey), le mutant capable de comprendre toutes les langues, y compris celle de Krakoa :

Figure 12 – Découverte du Krakoa⁵⁹⁶

⁵⁹⁴ WEIN Len, COCKRUM Dave, *Giant-Size X-Men #1*, New-York, Marvel, 1975.

⁵⁹⁵ Par ère, nous entendons l'ensemble des histoires sur l'univers mutant dans la temporalité de Krakoa (2019-2024).

⁵⁹⁶ HICKMAN Jonathan, *House of X / Powers of X*, Paris, Panini Comics, 2021. Nous ne précisons pas de page car ce comics ne comporte pas de pagination comme nous le constatons. Précisons seulement que ce passage a lieu au deux-tiers de l'œuvre, dans un flashback sur la création de la nation.



Dans cette double page, nous sommes en présence de la découverte du Krakoa et de Krakoa lui-même. De là, en faisant de ce dernier une entité vivante, Hickman ancre la nation mutante dans une relation symbiotique avec son environnement. Krakoa fournit aux mutants non seulement un refuge, mais aussi des ressources vitales, telles que des médicaments révolutionnaires qui prolongent la vie des humains et guérissent des maladies incurables. Ces ressources deviennent la monnaie d'échange qui permet à Krakoa de négocier son indépendance sur la scène internationale.

Rappelons-le, avant *House of X/Powers of X*, la majorité des histoires des X-Men reposaient sur un conflit central : la lutte pour l'intégration des mutants dans la société humaine. À travers les années, ce concept de base a évolué pour intégrer diverses métaphores des luttes contre les discriminations (raciales, sexuelles, religieuses notamment), mais l'idée restait toujours la même : les mutants cherchaient à coexister avec les humains malgré les obstacles posés par la peur, l'ignorance et la haine.

L'arrivée de Krakoa renverse ce paradigme. Hickman décide d'abandonner la lutte pour l'intégration, pour offrir aux mutants une solution plus radicale : au lieu de chercher à s'intégrer dans la société humaine, dès le début de son œuvre, les mutants choisissent de se séparer et de fonder leur propre nation. Krakoa devient non seulement un refuge pour tous les mutants, mais aussi un symbole d'indépendance et de puissance souveraine. Le rêve de Charles Xavier d'une coexistence pacifique entre humains et mutants est toujours présent, mais il est désormais encadré par une stratégie géopolitique plus pragmatique. Les mutants ne demandent plus la reconnaissance des humains : ils l'exigent en échange de leurs ressources pharmaceutiques, produites grâce aux capacités mutantes et à l'écosystème unique de Krakoa. Cette nouvelle approche change fondamentalement les relations entre les mutants et les humains. Plutôt que d'être une minorité marginalisée, les mutants deviennent une force dominante, capable de dicter les termes de leur existence aux gouvernements humains. Ils ne cherchent plus l'intégration, mais la reconnaissance de leur supériorité en tant que peuple unique, doté de pouvoirs extraordinaires et de ressources qui les placent au-dessus des nations humaines. Ce changement narratif transforme la dynamique traditionnelle de persécution en une dynamique de puissance et d'autonomie, ce qui bouleverse à la fois les relations entre mutants et humains, et les relations internes entre les différentes factions mutantes. Car avec Krakoa, les mutants ne sont plus des fugitifs ou des exilés. Ils deviennent une puissance géopolitique capable d'imposer sa volonté aux autres nations grâce à ses ressources et sa position stratégique.

Pour continuer dans cette nouveauté, l'un des aspects les plus important de l'ère Krakoa est l'introduction du protocole de résurrection, un processus complexe qui permet aux mutants de revenir à la vie après leur mort. Ce protocole est géré par un groupe spécifique de mutants, les Cinq⁵⁹⁷, qui combinent leurs pouvoirs pour régénérer le corps physique et l'esprit de tout

⁵⁹⁷ Les cinq membres du Conseil des Cinq et leur rôle dans ce processus : Goldballs (Fabio Medina) : Son pouvoir de créer des sphères biologiquement inertes est central dans le processus. Il génère des « œufs » qui, en se combinant aux pouvoirs des autres membres du conseil, servent de base pour créer de nouveaux corps pour les mutants morts ; Proteus (Kevin MacTaggart) : Ce mutant a le pouvoir de manipuler la réalité, et il utilise cette capacité pour rendre les œufs créés par Goldballs biologiquement viables. Cela permet de transformer les sphères inertes en supports vivants capables d'accueillir un

mutant décédé : en créant un pays, une culture, une écriture sur laquelle nous allons revenir, Hickman rejoue la théorie de Lévi-Strauss. En effet, à travers cette nouvelle ère, l'ensemble des mutant est uni et, par conséquent, un vrai Etat se met en place avec à sa tête des représentants des différentes anciennes alliances. Et ensemble, ils permettent donc d'arriver à l'immortalité des X-Men, preuve pour Hickman que les mutants, ensemble, sont plus forts. Mais ce choix est aussi scénaristiquement important : la mort est un élément central dans les histoires des X-Men. Citons ici les morts de Jean Grey, Cyclope ou encore, plus connu, Wolverine, avec un poids émotionnel immense. Les récits autour de la mortalité et du sacrifice sont au cœur de la mythologie mutante : le protocole de résurrection bouleverse cette dynamique en rendant les mutants pratiquement immortels. Ce changement soulève plusieurs questions philosophiques et éthiques : si les mutants ne peuvent plus mourir, quels sont les nouveaux enjeux de leurs histoires ? Comment la nature de leur existence change-t-elle face à cette immortalité garantie ? L'introduction de cette résurrection systématique amène également des dilemmes moraux parmi les personnages. Si les mutants peuvent revenir à la vie à volonté, cela signifie-t-il que leur existence a moins de valeur ? Ce protocole, bien que présenté comme un triomphe scientifique et une victoire pour la survie des mutants, soulève des questions sur l'humanité des mutants. Sont-ils encore les mêmes s'ils peuvent être ramenés à la vie autant de fois qu'ils meurent ? Le protocole de résurrection introduit ainsi une ambiguïté morale dans l'univers X-Men, où la frontière entre la vie et la mort devient floue. Sur le plan narratif, cette immortalité introduit une forme de perfection presque inquiétante dans le monde de Krakoa. Les mutants ne sont plus en danger de mort, ce qui réduit considérablement les menaces traditionnelles auxquelles ils étaient confrontés. Cela pousse les scénaristes à

esprit ; Elixir (Joshua Foley) : Avec ses pouvoirs de guérison, Elixir active la croissance des cellules dans les œufs, assurant leur développement en organismes complets et sains. C'est une étape cruciale pour préparer le corps à accueillir l'âme du mutant décédé ; Tempus (Eva Bell) : Elle possède des pouvoirs temporels, qu'elle utilise pour accélérer la maturation des nouveaux corps, un processus qui, autrement, prendrait des années. Grâce à elle, les clones atteignent rapidement leur forme adulte ; Hope Summers : En tant que catalyseur, Hope synchronise et amplifie les pouvoirs des autres membres du conseil, garantissant une parfaite coordination et stabilité. Elle est souvent considérée comme le « cœur » du processus, son pouvoir permettant d'harmoniser les capacités des autres membres pour produire un résultat optimal.

Une fois que le corps est prêt, Charles Xavier transfère l'esprit du mutant défunt dans ce nouveau corps en utilisant une copie de la mémoire et de l'âme du mutant enregistrée dans Cerebro.

explorer des conflits internes au sein de la société de Krakoa, car les enjeux externes deviennent de moins en moins pertinents. Et c'est ici que l'écriture entre en jeu : l'étatisation des mutants ouvrent la voie à de nouveaux enjeux. A l'instar de Njoya, qui en créant son écriture, se légitime, mais fait face à de nouvelles menaces, à la fois externes par les colonisateurs, mais aussi internes par une partie de son peuple qui se rebelle en se servant de l'écriture comme Mose Yeyap.

III.2.3.2. Une écriture pour les réunir tous

Nous l'avons expliqué, l'ajout principal de Hickman est la création d'une langue et d'une écriture propres à Krakoa. L'introduction du krakoan comme système de communication et de codification renforce l'idée que Krakoa n'est pas seulement un refuge pour les mutants, mais une nation à part entière, avec sa propre identité culturelle et linguistique comme nous pouvons le constater avec son introduction par Magneto lors d'une visite de représentants internationaux :

Figure 13 – Introduction de la culture krakoane⁵⁹⁸

⁵⁹⁸ HICKMAN Jonathan, *House of X / Powers of X*, Paris, Panini Comics, 2021



Arrêtons-nous un instant sur cette double-page car il s'agit de la première apparition officielle de l'écriture dans l'histoire mutante :

Figure 14 – Présentation de l'écriture⁵⁹⁹



⁵⁹⁹ HICKMAN Jonathan, *House of X / Powers of X*, Paris, Panini Comics, 2021

Nous constatons un élément fondamental : l'écriture apparaît dès qu'il y a besoin de se structurer. De là, l'écriture krakoane joue un rôle central dans la construction de l'identité mutante. En adoptant une langue et une écriture qui leur sont propres, les mutants affirment leur souveraineté culturelle vis-à-vis des humains. Ils ne sont plus une minorité marginalisée au sein des sociétés humaines, mais une nation indépendante, avec ses propres lois, ses propres coutumes, et sa propre histoire. L'écriture krakoane permet de fixer cette identité collective, en codifiant les éléments constitutifs de la culture comme le précise Magneto :

Figure 15– Discours de Magneto⁶⁰⁰



Sans le savoir, Hickman, à travers les propos du leader mutant, reprend clairement Lévi-Strauss. La création d'une langue propre permet non seulement de protéger l'identité culturelle

⁶⁰⁰ HICKMAN Jonathan, *House of X / Powers of X*, Paris, Panini Comics, 2021

d'un peuple, mais aussi de symboliser son autonomie et sa capacité à s'auto-gouverner. Pour Krakoa, le krakoan est à la fois une barrière contre les interférences humaines et un outil d'unification pour les mutants, qui peuvent désormais se reconnaître dans une langue qui leur est propre. Et, à travers les propos de Magneto, il y a également la question du rite de passage : pour devenir citoyen de cette nouvelle nation, chaque mutant doit passer par un processus d'apprentissage de la langue et de l'écriture krakoane via son inscription dans son cortex. La langue et l'écriture deviennent parties de la personne. Il s'agit, en somme, d'un passage vers la citoyenneté. L'écriture krakoane par cette conception devient une barrière contre les menaces extérieures, en protégeant la nation mutante des intrusions et de l'espionnage. L'une des caractéristiques les plus importantes de l'écriture krakoane est qu'elle est incompréhensible pour les humains. Cette langue et cette écriture ont été conçues spécifiquement pour les mutants, et les humains ne peuvent ni la lire ni la comprendre. Cela confère à Krakoa une protection stratégique contre les tentatives d'intrusion ou d'espionnage de la part des gouvernements humains ou des groupes hostiles.

Pour aller plus loin, rappelons que dans de nombreuses sociétés humaines, l'écriture a toujours joué un rôle fondamental dans la codification des lois et des normes sociales. Ici, rappelons le Hellfire Club qui, désormais fait partie de Krakoa. Citons Emma Frost qui est l'une des premières contactées pour participer à la mise en place du nouvel Etat, et notamment sur la partie économique. Et tout comme une des premières utilisations de Njoya de son écriture est dédiée à l'administration et la codification de ses lois, à Krakoa, l'écriture krakoane remplit un rôle similaire. Elle permet aux élites mutantes de codifier les lois qui régissent la vie sur l'île, en établissant des règles de conduite claires pour l'ensemble de la population. Par exemple, dans les premiers chapitres de House of X, trois lois fondamentales sont inscrites pour réguler la vie à Krakoa :

- Faire plus de mutants.
- Ne pas tuer d'humains.
- Respecter la terre sacrée de Krakoa.

Ces lois, bien qu'apparemment simples, fixent les fondements éthiques et politiques de la société mutante, et elles sont consignées en écriture krakoane pour leur donner une légitimité incontestable. Le fait que ces lois soient inscrites dans cette écriture spécifique renforce l'idée que seuls les mutants peuvent vraiment comprendre et appliquer ces règles, car elles sont écrites dans une langue qui leur est propre. Cela exclut d'emblée les humains du processus législatif et juridique de Krakoa, renforçant ainsi la souveraineté politique des mutants. Car tout l'intérêt de s'intéresser à cette écriture réside dans cet élément : elle est incompréhensible des humains, et donc, par conséquent du lecteur.

Dès les premiers numéros du récit, Hickman et les artistes ont utilisé cette écriture pour ajouter une dimension mystérieuse et cryptique aux récits. Au début, le krakoan est un mystère pour les lecteurs, une langue indéchiffrable qui semble éloignée et inaccessible, tout comme Krakoa elle-même, qui reste une île mystérieuse. Concrètement, entre chaque numéro, l'auteur ajoute des pages spécifiques, des dossiers supposément extraits des archives de Krakoa.⁶⁰¹

Les lecteurs sont rapidement invités à participer à cette expérience de déchiffrement grâce à l'introduction de l'alphabet krakoan dans les premiers numéros. Cela crée une interaction directe entre l'œuvre et les lecteurs, qui peuvent désormais traduire les mots écrits en krakoan et comprendre les messages cachés disséminés à travers les récits. Car en effet, arrivée à la moitié de l'œuvre, l'auteur révèle enfin son alphabet, nous permettant de comprendre le krakoan qui est une codification de l'alphabet latin :

Figure 16 – Alphabet Krakoa⁶⁰²

⁶⁰¹ Voir annexe 7.

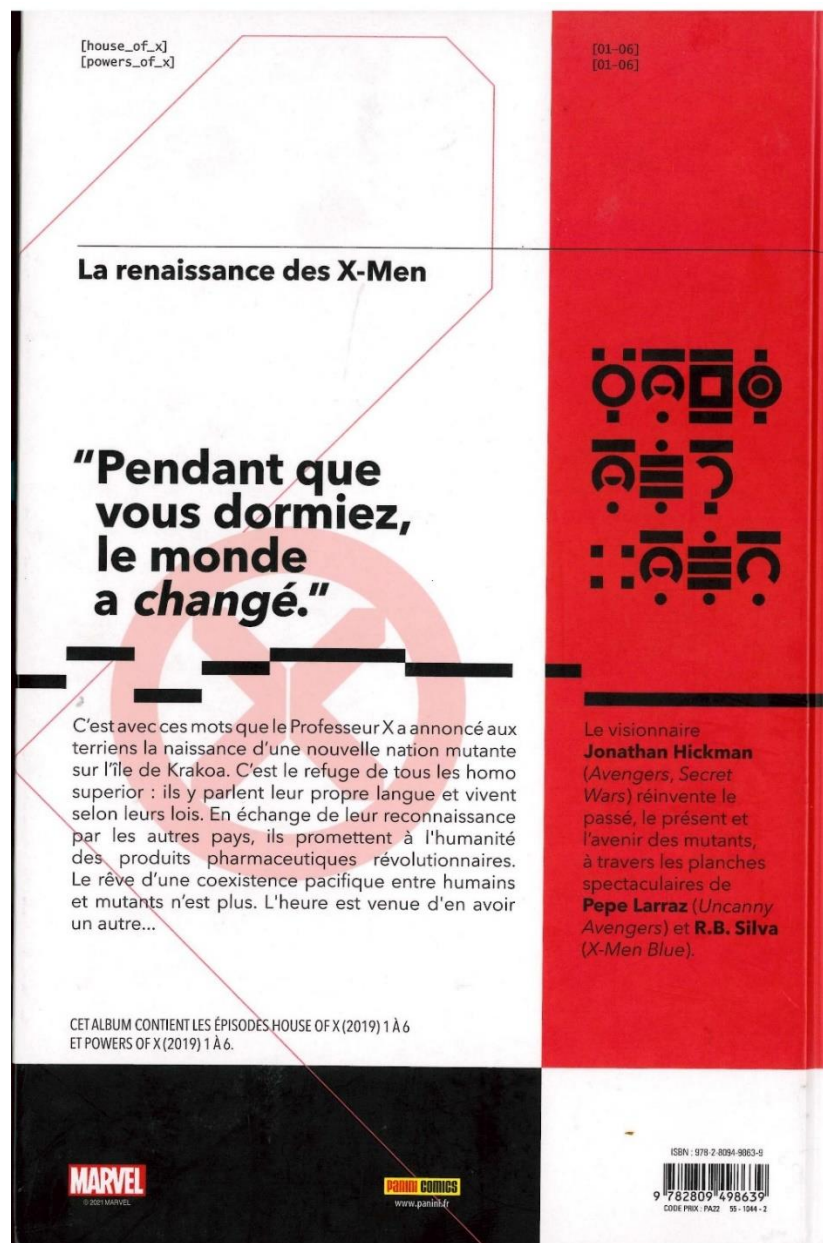
⁶⁰² HICKMAN Jonathan, *House of X / Powers of X*, Paris, Panini Comics, 2021, 448p.



Cette dimension interactive et ludique rappelle les stratégies de world-building que l'on retrouve dans d'autres œuvres emblématiques, comme les langues elfiques créées par J.R.R. Tolkien dans *Le Seigneur des Anneaux*. L'introduction d'une langue propre à un univers fictif renforce l'idée que ce monde est autonome, doté de ses propres règles, cultures et systèmes de communication. En permettant aux lecteurs de déchiffrer l'écriture krakoane, Hickman transforme la lecture passive en une expérience active, engageant le lecteur à devenir un participant actif dans la construction de cet univers. L'utilisation de cette écriture dans les documents internes de Krakoa, notamment dans les cartes et les plans stratégiques, ajoute une couche de réalisme et de profondeur à l'univers mutant. Les lecteurs ne se contentent

plus de suivre l'histoire des personnages, ils ont également accès à des informations supplémentaires sur la structure interne de Krakoa, ses lois, ses ressources, et ses relations diplomatiques. Cette approche crée une immersion totale dans l'univers des X-Men, où chaque détail, chaque mot écrit en krakoan, contribue à renforcer la cohérence et la complexité de la société mutante. En guise d'exemple, prenons la quatrième de couverture de *House of X/Powers of X* :

Figure 17 – Quatrième de couverture⁶⁰³



⁶⁰³ HICKMAN Jonathan, *House of X / Powers of X*, Paris, Panini Comics, 2021, 448p.

Ici, le lecteur, à l'instar de ce que dit Magneto, devient citoyen de Krakoa, faisant partie de la famille des mutants. Cette approche visuelle crée une expérience narrative immersive qui commence avant même que le lecteur n'ouvre le comics. L'utilisation du krakoan sur les couvertures, souvent sans traduction immédiate, renforce le sentiment que Krakoa est une nation autonome, dont la langue et la culture sont distinctes du reste du monde. Les lecteurs sont confrontés à une barrière linguistique qui reflète celle que les humains rencontrent face à la nation mutante. Ces couvertures, écrites en krakoan, invitent les lecteurs à interagir activement avec le contenu, en déchiffrant les messages cachés ou en cherchant des indices sur le contenu du récit. Ici, nous pouvons traduire la phrase « A moi les X-Men », phrase culte que prononce souvent Charles Xavier. Cela crée une expérience participative qui transcende la simple lecture linéaire d'un comics. Le krakoan, en tant que système d'écriture visuellement distinct, devient un élément graphique à part entière, qui contribue à l'identité visuelle des comics de l'ère Krakoa. Et dépasse le cadre de l'imaginaire.

III.2.3.3. Le besoin de détruire Krakoa : un monde qui a dépassé ses créateurs

Lorsque Jonathan Hickman introduit Krakoa, il met en place une utopie unique, une société autonome où les mutants peuvent vivre en harmonie, sans crainte des persécutions humaines. Cette île-nation offre aux mutants une sécurité, une prospérité économique, et même l'immortalité. Toutefois, cette utopie parfaite, bien qu'excitante pour les lecteurs dans les premiers arcs narratifs, pose rapidement des limites narratives. Krakoa est devenue un monde trop parfait, trop puissant, à tel point que cela commence à éroder la tension dramatique qui caractérisait traditionnellement les histoires des X-Men. En éliminant ces menaces extérieures, les récits ont commencé à manquer de tension dramatique. Les histoires de Krakoa ont rapidement dû se tourner vers des conflits internes pour maintenir l'intérêt des lecteurs. Les tensions entre Charles Xavier, Magneto, et d'autres dirigeants mutants comme Apocalypse ou Sinistre ont été explorées en profondeur. Cette question a conduit à des récits où les personnages eux-mêmes commencent à douter de l'utopie qu'ils ont construite. Des

arcs comme *Inferno*⁶⁰⁴ ou *X of Swords*⁶⁰⁵ montrent comment les divisions idéologiques entre les mutants commencent à affaiblir l'unité de Krakoa. Les différences de vision entre Xavier, Magneto et d'autres dirigeants mutants, ainsi que les ambitions secrètes de certains mutants comme Mister Sinister, créent une dynamique de conflits internes qui menace de faire s'effondrer la société parfaite que Krakoa prétend être. Et c'est en cela que le parallèle avec la fin du règne de Njoya peut être faite : s'il souhaite une écriture pour unir son peuple autour de cette nouvelle invention, qu'il met en place ses lois, avec l'arrivée des Français les premières dissensions apparaissent en interne. L'écriture krakoane, censée garantir l'unité et la cohésion de la nation, finit par devenir un instrument de division. Ceux qui maîtrisent cette écriture, et donc le pouvoir, commencent à l'utiliser pour des fins personnelles. Xavier, Magneto, et d'autres dirigeants utilisent leur position pour manipuler la société selon leurs intérêts. Cela renvoie à l'idée de Lévi-Strauss selon laquelle l'écriture n'est pas simplement un outil de communication, mais un moyen de structurer et de contrôler la société. À Krakoa, cette écriture devient un symbole de domination, où le pouvoir est concentré entre les mains de quelques individus, tandis que les autres mutants se voient exclus des décisions importantes. L'histoire de Krakoa devient alors celle d'une utopie qui se délite, car les structures de pouvoir, codifiées à travers l'écriture et les lois krakoanes, ne peuvent pas répondre aux dissensions internes et aux ambitions cachées des dirigeants. Le système de résurrection, qui semblait être une bénédiction au départ, devient également un outil de contrôle. Seuls ceux qui sont acceptés par les élites peuvent être ressuscités, et cette immortalité contrôlée crée une forme de domination sociale, où certains mutants ont plus de valeur que d'autres.

Au final, la perfection de Krakoa a non seulement érodé les tensions dramatiques, mais elle a aussi limité les possibilités narratives à long terme : pour maintenir l'intérêt des lecteurs, les créateurs ont été confrontés à un choix : détruire Krakoa ou continuer à explorer des conflits internes de plus en plus complexes. Les récits récents montrent que les auteurs se dirigent

⁶⁰⁴ HICKMAN Jonathan, *Inferno*, Paris, Panini Comics, 2024, 224p.

⁶⁰⁵ HICKMAN Jonathan, DUGGAN Gerry, AYALA Vita, LARRAZ Pepe, *X of Swords volume 1*, Paris, Panini Comics, 2023.

vers une destruction inévitable de Krakoa. Celle-ci s'explique par la nécessité narrative de réintroduire des conflits externes et des enjeux existentiels pour les mutants. À travers Krakoa, Hickman a offert aux mutants un répit temporaire de leurs luttes traditionnelles. Mais dans le cadre d'un récit à long terme, la stabilité de Krakoa devient problématique. Sans menaces, sans tensions dramatiques, les récits risquent de perdre leur intensité. En conséquence, il devient crucial de réintroduire une forme de chaos pour revitaliser les récits.

C'est ici que l'analogie avec Lévi-Strauss trouve un intérêt particulier. Les structures d'autorité, codifiées par l'écriture et les lois, deviennent rigides et finissent par céder sous le poids de leurs propres contradictions. De la même manière, Krakoa, en tant que société parfaite, est minée par ses propres systèmes de contrôle. Le protocole de résurrection, la centralisation du pouvoir entre quelques individus, et les dissensions internes montrent que l'utopie de Krakoa ne peut pas durer éternellement. Elle est vouée à l'effondrement, car les structures de domination qui la maintiennent finissent par échapper à leurs créateurs. La destruction de Krakoa ne sera pas simplement le résultat d'une menace extérieure, mais aussi d'un effondrement interne provoqué par les ambitions et les conflits de ses propres dirigeants. Les récits actuels montrent que Xavier, Magneto et d'autres figures clés commencent à douter de leur propre création.

En définitive, l'écriture Krakoa des X-Men et celle de Njoya partagent une conception commune de l'écriture comme instrument de pouvoir et de consolidation identitaire, mais leurs finalités et leurs contextes révèlent des nuances significatives. Le projet de Njoya avec l'écriture bamum visait à établir une souveraineté culturelle et politique au sein du royaume Bamum, tout en assurant la transmission d'une histoire et de valeurs propres à son peuple et passant par lui. En réponse aux pressions coloniales et religieuses, Njoya instrumentalise l'écriture pour légitimer son autorité, codifier les lois et affirmer une autonomie symbolique face aux puissances extérieures. Cette dynamique se retrouve dans l'univers des X-Men, où l'écriture Krakoa crée pour les mutants un espace d'appartenance distinct, leur permettant de structurer leur société et de se protéger des influences extérieures. Pour les deux, l'écriture

est donc à la fois un symbole d'autonomie et un moyen de structurer l'identité collective, un outil de résistance culturelle face aux forces dominantes.

Toutefois, alors que Njoya centralise son autorité et stabilise le pouvoir autour de sa figure royale, Krakoa représente une approche plus collective, où l'écriture devient un outil partagé de cohésion au-delà d'une seule figure d'autorité. Les mutants se regroupent autour d'un projet commun, et l'écriture Krakoan fonctionne comme un lien fédérateur plus horizontal. Ces différences révèlent que, bien que l'écriture puisse être un moyen de domination sociale et d'auto-détermination, elle est également adaptable aux structures politiques et aux besoins spécifiques d'un groupe. Dans le cas de Njoya, l'écriture bamum légitime un pouvoir centralisé en affirmant la continuité dynastique alors que dans le cas de Krakoa, elle symbolise une union nouvelle, englobant une multiplicité d'identités et d'origines, mais qui cherche à se consolider en une société unifiée et solidaire.

Ainsi, en suivant les théories de Lévi-Strauss, l'écriture dans les deux contextes joue un rôle fondamental dans la structuration sociale et la préservation de l'identité face aux forces dominantes. Le cas de Njoya illustre parfaitement comment l'écriture peut servir d'outil de pouvoir personnel et de résistance culturelle, tandis que l'écriture Krakoan montre son potentiel comme vecteur d'unité dans une société fragmentée. En abordant ces exemples, notre analyse souligne le caractère polymorphe de l'écriture : elle est à la fois un instrument d'asservissement et de régulation sociale, mais aussi un levier d'émancipation et d'appartenance, selon les contextes et les intentions de ses créateurs.

Conclusion

Avant l'arrivée des puissances coloniales, le roi Njoya conçoit un système d'écriture unique que nous avons tenté d'expliquer, qui transcende la simple communication en devenant un rempart culturel et un pilier pour l'identité collective des Bamums. Ce système graphique, évoluant vers un syllabaire, permet au royaume de codifier sa langue et ses traditions, posant les bases d'une mémoire collective écrite qui, jusqu'alors, repose principalement sur la transmission orale. Surtout, il démontre une réalité : écrire n'est pas un geste anodin. Nous nous ferons le luxe de reprendre notre citation initiale de Cesare Pavese : « Il est beau d'écrire parce que cela réunit les deux joies : parler tout seul et parler à une foule »⁶⁰⁶. Et tout notre propos a été de démontrer qu'Ibrahim Njoya s'inscrit dans cette dynamique, prouvant également que l'écriture répond au principe premier de l'asservissement mis en avant par Lévi-Strauss. Loin d'être un simple outil utilitaire, l'écriture bamum incarne la vision de Njoya pour son royaume : elle sert d'instrument de centralisation et de stabilisation du pouvoir, tout en réaffirmant la spécificité culturelle bamum face aux influences extérieures, notamment les influences religieuses de l'Islam et du Christianisme, qui gagnent en importance au sein du royaume. En établissant des écoles et en consignant les coutumes et lois en bamum, Njoya garantit la pérennité de ces traditions. L'œuvre *Histoire et coutumes des Bamum* témoigne de cette ambition : pour la première fois, récits et lois prennent une forme écrite, cristallisant l'identité culturelle bamum et affirmant une souveraineté culturelle.

L'écriture bamum ne se contente pas de préserver les traditions, elle devient aussi un ancrage symbolique de la communauté. Elle rassemble l'histoire et les valeurs du royaume en une expression tangible qui, tout en transcendant le temps, constitue un acte de résistance subtile. Cette écriture, par sa nature même, permet à Njoya de consolider son autorité et de structurer le royaume autour d'une identité propre, construite et affichée face aux puissances coloniales émergentes. Ce système, profondément enraciné dans la culture bamum, joue un rôle fondamental dans la préservation et la transmission des récits fondateurs et des pratiques qui

⁶⁰⁶ PAVESE, Cesare, *Le métier de vivre*, Paris, Gallimard, 2014, p.371

définissent le royaume. L'écriture bamum dépasse largement sa fonction de simple outil de communication en intégrant une symbolique riche qui soutient l'identité culturelle et politique du royaume. Chaque signe dans ce système d'écriture n'incarne pas seulement un son ou une syllabe, mais porte aussi des significations profondes liées aux traditions, aux valeurs et aux récits fondateurs des Bamums. Cette dimension symbolique confère à l'écriture bamum un rôle essentiel dans la consolidation de l'identité collective, en unifiant les individus autour d'une mémoire commune. Les pictogrammes et idéogrammes du système initial, motivés par la vie quotidienne, des animaux, des plantes et des pratiques spirituelles, deviennent des représentations visuelles de l'univers bamum, où chaque symbole évoque des concepts ancrés dans la vie du royaume. Cette approche iconographique facilite une connexion émotionnelle et intellectuelle avec les signes, qui ne sont pas de simples signifiés, mais des représentations du monde bamum, des récits de ses ancêtres et de son histoire. Cette symbolique visuelle est donc essentielle pour renforcer la continuité culturelle et pour offrir aux Bamums un système qui traduit leur réalité au lieu d'importer un modèle extérieur. D'un point de vue politique, cette symbolique joue un rôle de légitimation pour le roi Njoya. En centralisant son pouvoir autour de cette écriture, Njoya utilise chaque symbole comme un outil d'affirmation de son autorité. L'écriture bamum, en effet, crée un langage officiel qui permet au roi de codifier et de transmettre sa vision du royaume, ses lois et ses récits, tout en affirmant une forme de souveraineté qui échappe au contrôle des colonisateurs. La symbolique de cette écriture devient ainsi une arme subtile de résistance : elle assoit la légitimité du roi en tant que protecteur et guide de la culture bamum, tout en fournissant un contre-discours face aux tentatives d'assimilation coloniale. Par exemple, les symboles utilisés pour représenter des concepts de pouvoir, de religion ou de royauté renforcent la figure de Njoya en tant que monarque éclairé et porteur de la tradition.

Pour continuer, en introduisant une forme de bureaucratie et d'archivage grâce à cette écriture, Njoya ne cherche pas seulement à documenter son époque. Il transforme la société bamum en un modèle de centralisation et de cohésion. L'écriture devient ainsi le vecteur d'une

mémoire officielle et institutionnalisée, créant un cadre où la langue et la culture bamums sont codifiées et perpétuées. Dans notre volonté de démontrer la théorie de Lévi-Strauss, le projet de Njoya illustre comment un système d'écriture, au-delà de son rôle de simple outil, peut incarner et protéger une identité, tout en offrant une structure de résistance discrète mais efficace face aux forces d'assimilation.

En faisant de l'écriture bamum un vecteur de légitimité, Njoya dépasse le rôle traditionnel de l'écrit comme moyen de communication comme nous le soutenons. L'écriture devient un élément central dans sa stratégie de gouvernance, servant à la fois à affermir son autorité et à légitimer son règne. Cette écriture, à laquelle il donne un caractère sacré en intégrant des éléments religieux et culturels, assoit sa position de monarque éclairé, capable d'unir son peuple autour d'une identité collective et d'un passé partagé. Dans un royaume où l'oralité domine, l'écriture bamum introduit une dimension nouvelle, gravant dans la pierre l'histoire, les coutumes et les lois qui définissent le royaume. Ce processus d'institutionnalisation de l'écriture constitue un moyen de cristalliser une mémoire collective tout en transmettant une vision de la société que Njoya souhaite perpétuer. En donnant une forme écrite aux traditions et récits, il garantit leur survie, même dans un contexte de pression coloniale. L'écriture bamum, de ce fait, devient une arme douce et un symbole d'émancipation culturelle. Car ne l'oublions pas, l'écriture bamum n'est pas seulement le produit d'une innovation culturelle ; elle est également le témoin d'une volonté politique et d'une stratégie de résistance. Njoya, par cette création, offre aux Bamums un instrument puissant de pérennisation de leur culture, qui, bien qu'ancré dans un passé précolonial, répond aux défis d'un présent dominé par la pression coloniale.

La mise en place de cette écriture symbolise également une forme d'appropriation des savoirs par les Bamums, qui, au lieu de subir passivement les normes imposées de l'extérieur, innovent pour maintenir leur propre ordre social et spirituel. Par la codification de cette mémoire collective, Njoya inscrit son peuple dans une continuité historique et valorise des traditions souvent perçues par les colonisateurs comme inférieures. En ce sens, l'écriture

bamum devient un contre-discours à la colonisation, une preuve de l'existence d'une civilisation riche et complexe, avec ses propres règles, valeurs et capacités de développement autonome.

À travers cette conclusion, il nous paraît important, si ce n'est obligatoire de préciser que l'écriture bamum n'est pas uniquement un projet linguistique ou sémiotique. Elle devient l'expression d'une vision stratégique où culture et pouvoir se rejoignent pour garantir une autonomie symbolique, offrant à la société bamum non seulement un moyen de se raconter, mais surtout de se perpétuer face aux transformations irréversibles de l'ère coloniale. D'un point de vue scientifique, la mise en place de cette écriture symbolise également une forme d'appropriation des savoirs par les Bamums avec un souverain qui inscrit son peuple dans une continuité historique et valorise des traditions souvent perçues par les colonisateurs comme inférieures. En ce sens, l'écriture bamum devient un contre-discours à la colonisation, une preuve de l'existence d'une civilisation riche et complexe, avec ses propres règles, valeurs et capacités de développement autonome qui doit être étudié. La symbolique de l'écriture bamum, par ses éléments graphiques spécifiques, devient ainsi une mémoire vivante du royaume, perpétuant les valeurs et l'histoire d'un peuple au-delà des contraintes de l'oralité. Par cette approche, chaque signe de l'écriture bamum agit comme un témoin de la richesse et de la singularité du royaume, offrant une preuve tangible de la complexité de sa civilisation et rappelant son autonomie intellectuelle face aux influences extérieures.

L'analyse des implications de l'écriture bamum démontre donc que Njoya a su transformer un projet de légitimation en une entreprise linguistique. Grâce à cette écriture, le royaume ne se contente pas de réaffirmer sa singularité face aux empires coloniaux : il parvient à construire une infrastructure symbolique qui perdure au-delà de la présence coloniale, marquant l'histoire et la mémoire collective de la communauté bamum.

Pour poursuivre et en revenir à Lévi-Strauss, l'écriture bamum illustre parfaitement la manière dont l'écriture peut servir non pas uniquement à transmettre des connaissances, mais avant tout à instaurer et à maintenir des dynamiques de pouvoir et d'asservissement. Car si, pour

reprendre la méthodologie historique, un seul homme ne peut influencer son temps, par la construction de la société bamum, il nous faut constater comment le roi Ibrahim Njoya parvient tout de même à marquer de son empreinte l'histoire. Roi des Bamums, le monarque se retrouve dès le début de son règne confronté à une situation politique précaire, marquée par des rivalités internes et une fragilité de la légitimité dynastique. En tant que leader issu d'un contexte d'instabilité, son ascension n'est pas marquée par une autorité incontestée : au contraire, il doit rapidement trouver un moyen de stabiliser son pouvoir et d'asseoir sa position en tant que chef respecté et incontesté du royaume Bamum. Dans cette quête, l'écriture bamum devient pour lui l'instrument par excellence pour construire, affermir et diffuser son autorité au sein de son propre peuple. Contrairement à une simple transmission orale, qui est souple et peut être déformée, l'écriture lui permet de fixer des normes, de codifier les lois, et de structurer une version officielle de l'histoire et des valeurs bamum, qu'il inscrit comme autant de repères immuables dans la mémoire collective.

En développant son propre système d'écriture, Njoya se dote d'un outil de contrôle qui lui permet de délimiter les contours d'une société stable et de centraliser l'autorité autour de sa figure royale. Inspiré par une logique de régulation sociale, il utilise l'écriture pour gérer le quotidien de son royaume, réguler les interactions sociales, organiser l'administration, et établir des repères communs à tous les Bamums. L'écriture bamum devient ainsi une extension de sa volonté de pouvoir, un outil qui lui permet de transcender les limites de l'oralité et d'inscrire dans le temps la vision qu'il a pour son peuple. Les lois qu'il institue, les récits qu'il consigne et les traditions qu'il fige donnent une continuité à son règne, lui permettant de structurer un ordre social stable et respecté qui se perpétue au-delà de sa seule présence. Conformément aux théories de Claude Lévi-Strauss, pour qui l'écriture est fondamentalement un moyen de régulation sociale et de structuration du pouvoir des élites, l'œuvre de Njoya illustre à cette dynamique de contrôle. Dans un royaume où la légitimité politique se construit autant par le respect des ancêtres que par la capacité à maintenir l'ordre, Njoya se sert de l'écriture pour organiser la société autour de valeurs et de lois qu'il décrète, tout en consolidant

son image de souverain éclairé. Par l'écriture, il redéfinit le rapport entre le peuple et le pouvoir, érigeant sa parole en référence indiscutable et sa dynastie en fondement de la continuité bamum. L'écriture n'est donc pas ici un simple vecteur d'émancipation culturelle, mais une invention qui lui permet de prendre le contrôle de la mémoire collective et de structurer la société bamum selon ses idéaux de justice, de stabilité, et de respect des traditions. Cette invention, au-delà de sa fonction administrative, revêt une dimension profondément symbolique. L'écriture bamum témoigne de la volonté de Njoya de se présenter comme le pilier de l'unité et de l'identité bamum, le point de convergence des valeurs et de l'histoire de son peuple. En conférant à son règne une aura quasi sacrée par l'officialisation des récits et des lois, il se hisse au rang de garant de la continuité et de la prospérité. Pour lui, l'écriture devient un moyen de redéfinir la société, d'en contrôler les bases et d'en assurer la pérennité. Ainsi, elle n'est pas seulement un mécanisme de pouvoir, mais aussi une fondation identitaire, qui inscrit son autorité dans le temps et lie indissociablement la figure royale au destin de son peuple. Par l'institution de l'écriture, Njoya transforme son autorité en une force de cohésion, reliant chaque individu du royaume à un ensemble de valeurs et de repères communs. Ce système d'écriture, unique en son genre, marque ainsi la rencontre entre pouvoir et identité, où l'autorité de Njoya se manifeste non seulement dans l'organisation politique, mais dans la structuration même de la mémoire collective. Car l'écriture, telle que l'initie le souverain, devient rapidement un outil de hiérarchisation sociale, marquant un tournant dans la structure organisationnelle du royaume. En centralisant la production et la transmission de l'écrit, Njoya crée un système où l'accès au savoir, aux lois et aux récits historiques est réservé à une minorité instruite selon ses directives. Les membres de cette élite, formés au palais et initiés aux subtilités de l'écriture bamum, acquièrent un rôle de médiateurs entre le roi et la population, ce qui renforce leur statut social et les place dans une position d'autorité et d'influence. La hiérarchisation par l'écriture transforme les dynamiques sociales du royaume. En effet, l'accès aux écrits bamums confèrent aux initiés un pouvoir supplémentaire, celui de détenir et de véhiculer la légitimité royale et les traditions codifiées, que la population ne peut percevoir directement. Le contrôle de l'information par une élite désignée assure à Njoya que

les messages transmis restent conformes à sa vision, consolidant ainsi son pouvoir tout en maintenant la population dans un rapport de dépendance envers les interprètes de l'écrit. Ce système renforce une stratification sociale où le savoir, l'ordre et les pratiques culturelles sont transmis de haut en bas, consolidant les positions respectives dans la société. La création de cette hiérarchie du savoir place l'écriture au centre de la régulation sociale, puisque le peuple doit se fier aux détenteurs de ce savoir écrit, accrédité et contrôlé par le roi. Dans cette structure, l'écriture n'est donc pas un simple outil de communication : elle sert à imposer une discipline collective, où l'ordre social dépend de l'interprétation et de la transmission de l'écrit par des figures d'autorité. Ce système, conforme à la vision de Lévi-Strauss sur l'écriture comme instrument de hiérarchisation, permet à Njoya d'établir une forme de contrôle invisible mais efficace, où l'ordre social et politique est codifié et maintenu par l'autorité de l'écrit. Et à la fin de cette analyse, le constat que nous faisons est simple : l'écriture bamum démontre que l'acte d'écrire est autant un vecteur de mémoire collective qu'un moyen de fixer l'autorité et de structurer la dépendance des sujets envers le roi. Les deux sont intimement liés : Njoya n'est pas le tyran qu'a tenté de mettre en avant la France lorsqu'elle arrive en pays bamum. Si l'exil de Njoya a finalement été prononcé, parce qu'il y avait un souverain qui, certes, cherchait à se légitimer, mais un souverain qui a toujours tenté de moderniser son royaume, tant d'un point de vue économique et militaire que culturel. Et lorsqu'il décède en 1933, c'est un règne dense qui nous sert aujourd'hui de sujet d'étude. La double méthodologie historique et sémiotique est donc obligatoire afin de mettre en avant notre propos. Car les deux sont intimement liés lorsque nous souhaitons étudier une écriture. Tout notre propos réside d'ailleurs en ceci : l'écriture n'est jamais neutre et nous l'avons maintes fois prouvé. Dans un monde en quête de diversité culturelle et de réappropriation des identités, il est essentiel de préserver et de valoriser l'écriture bamum en tant que patrimoine unique. Redécouvrir cette écriture aujourd'hui ne permet pas seulement de rendre hommage à un passé complexe, mais de renforcer l'identité culturelle des Bamums et des peuples africains plus largement. En offrant aux générations actuelles un accès aux systèmes graphiques comme l'écriture bamum, on ouvre la possibilité d'une réappropriation moderne de cet héritage, où l'écrit devient un pont

entre la mémoire culturelle et la modernité. Ce lien entre passé et présent pourrait inspirer de nouvelles initiatives éducatives et artistiques, qui intégreraient l'écriture bamum dans des projets contemporains, de la documentation historique aux supports numériques, garantissant la continuité et la vitalité de cet héritage au sein des cultures africaines et mondiales.

Ce travail, en mobilisant de manière inédite des approches historiques et sémiotiques, propose une analyse innovante et pluridimensionnelle de l'écriture bamum dans son contexte historique et culturel. L'approche historique dévoile la singularité du contexte de création de l'écriture bamum, en illustrant comment Ibrahim Njoya, un roi à la croisée des influences coloniales et religieuses, a forgé un système d'écriture comme vecteur de sa souveraineté. En y appliquant une démarche sémiotique, au-delà des analyses traditionnelles, cette écriture révèle des motivations profondes dans chaque signe du syllabaire : chaque pictogramme et idéogramme transcende sa simple fonction linguistique pour incarner les valeurs, les récits et les symboles fondateurs de l'identité bamum, une dimension rarement explorée dans l'étude des écritures africaines. En s'attachant à la structure dynamique de cette écriture, nous pouvons dès lors démontrer sa capacité unique à évoluer en réponse aux besoins d'une société en pleine transformation et répondant au principe de Levi-Strauss : l'écriture n'est jamais neutre et elle asservit. Et si nous ne l'avons pas assez clairement expliquée, nous le reprécisons et l'affirmons ici : le principe premier de l'écriture est l'asservissement. Un asservissement politique, clair et établi, porté par le roi lui-même et la création de l'écriture. Mais aussi un asservissement à la culture : cette analyse nous le prouve. En créant une écriture, on fixe des traditions, une culture, graphiquement. Et c'est ici toute la richesse de cette double méthode historique et sémiotique auxquelles nous pouvons y ajouter la linguistique : l'écriture n'est pas un code second de la langue, mais une entité propre, certes qui connaît une interdépendance certaine avec la langue, qui doit analyser sous différents prismes. Et en cela, l'exemple du royaume bamum est fondamental car un cas rare dans l'arrivée ex-nihilo d'une écriture dans un cas où autant d'influences internes et externes existent. Car, contrairement aux analyses classiques de l'écriture en tant que simple outil de

transcription, cette thèse démontre que l'écriture bamum est une expression symbolique intégrant les valeurs et les coutumes bamum dans un système visuel unique. En codifiant une mémoire collective et en renforçant le pouvoir en place, l'écriture bamum devient une arme subtile pour le roi Ibrahim Njoya. Plus que jamais, l'étude de l'écriture bamum rappelle que chaque écriture est un témoin de la singularité d'une civilisation, un pont entre le passé et le présent, entre la tradition et la modernité.

Enfin, en partant de ce dernier point, cette modeste contribution scientifique vise également à enrichir les savoirs sur les systèmes d'écriture africains et à réévaluer leur rôle dans la construction des sociétés. En effet, nous souhaitons que ce travail contribue à la réévaluation des systèmes d'écriture africains, qui restent trop souvent sous-représentés dans les études historiques et sémiotiques. L'écriture bamum, comme d'autres systèmes africains, témoigne de la richesse des dynamiques culturelles et politiques du continent, et offre une réponse aux paradigmes occidentaux qui tendent à limiter la notion d'écriture à des logiques purement utilitaires. En mettant en lumière l'usage de l'écriture bamum comme un outil de régulation sociale et de légitimation du pouvoir, cette recherche démontre comment les systèmes graphiques africains ne se limitent pas à des objets culturels : ils incarnent des stratégies d'organisation et d'expression qui se distinguent des normes coloniales. Cette étude participe à une démarche de reconnaissance des savoirs africains. De cette façon, cette recherche contribue non seulement à documenter l'histoire de l'écriture bamum, mais elle invite à un dialogue entre tradition et modernité. En intégrant les leçons de ce passé dans des perspectives contemporaines, elle pourrait inspirer des approches innovantes pour redonner à cet héritage une place au sein des dynamiques culturelles et éducatives du monde actuel, rendant hommage à un patrimoine qui continue de porter la voix du royaume bamum à travers le temps. Et que presque cent ans après sa mort, la voie que feu le roi Ibrahim Njoya a tracé est toujours présente.

Références bibliographiques

Ouvrages

AMSELLE Jean-Loup, *Branchements*, Paris, Flammarion, 2001, 270p.

ARENDT Hannah, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972, 384 p.

ARIES Philippe, *Le Temps dans l'histoire*, Paris, Seuil, 1986, 256p.

ARISTOTE, *De Anima*, II, 8 420b6-421a6.

ARISTOTE, *De Generatione Animalium*,

ARISTOTE, *De Interpretatione*.

ARISTOTE, *De Memoria*.

ARISTOTE, *De Sensu*, 1, 437a 11-15.

ARISTOTE, *Historia Animalium*.

ARISTOTE, *Métaphysique*, 1011 b, trad. J. Tricot, Librairie Vrin, 1986.

AUROUX Sylvain, *Histoire des idées linguistiques, t. I : La naissance des métalangues en Orient et en Occident*, Liège, Mardaga, 1989.

AUROUX Sylvain, *Histoire des idées linguistiques, t. 2 : Le développement de la grammaire occidentale*, coll. « Philosophie et langage », Liège, Mardaga, 1992

BARRAYCOA Javier, *La mort du temps : tribalisme, civilisation et néotribalisme dans la construction culturelle du temps*, Limoges, PULIM, 2009, 189p.

BARTHES Roland, *Le degré zéro de l'écriture*, Paris, Seuil, 1972, 192p.

BARTHES Roland, *Mythologies*, Paris Points, 2014, 288p.

BATTESTINI Simon, *Ecriture et texte, contribution africaine*, Laval, Presses de l'Université Laval, 1997, 476p.

BAUMAN Richard, *Story, performance, and event, Cambridge Studies in Oral and Literate Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, 140p.

BENVENISTE Emile, *Problèmes de linguistique générale, tome 1 : 1963-1964*, Paris, Galimard, 1976, 374p.

BENVENISTE Emile, *Annuaire du Collège de France*, 69ème année, Paris, Imprimerie Nationale, 1969.

BERNAL Martin, *Cadmean Letters: The Transmission of the Alphabet to the Aegean and Further West Before 1400 B. C.*, Winona Lake, 1990.

BOTTERO Jean, « Ecriture et civilisation en Mésopotamie », Naissance de l'écriture : cunéiforme et hiéroglyphes, Paris, Folio, 1982, 560p.

BOUTRAIS Jean, Peuples et cultures de l'Adamaoua (Cameroun), Paris, Orstom, 1993, 316p.

BUAKASA Gérard, *Réinventer l'Afrique. De la tradition à la modernité au Congo-Zaïre*, Paris, L'Harmattan, 1996.

BURGEON Christophe, La vision et le songe de Constantin ayant précédé la bataille du point Milvius de Césarée et de Lactance, *Folia Electronica Classica*, t.37, Louvain-la-Neuve, 2019, p.8. Disponible en ligne, consulté le 12/03/2024 sur https://bcs.fltr.ucl.ac.be/FE/37/Songe_Constantin.pdf.

CALAME-GRIAULE Geneviève, « Pour une étude ethnolinguistique des littératures orales africaines », 1970.

CASSIRER Ernst, *La philosophie des formes symboliques : tome 1, Le Langage*, Paris, Minuit, 1972, 360p.

CASSIRER Ernst, *La philosophie des formes symboliques : tome 2, La Pensée mythique*, Paris, Minuit, 1972, 348p.

CÉARD Jean, « De Babel à la Pentecôte : la transformation du mythe de la confusion des langues au XVIe siècle », dans *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 42, 1980, p. 577-594.

CESAREE Eusèbe de, *Vie de Constantin*, Paris, Les éditions du Cerf, 2013, 580p.

CHARBONNIER Georges, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris, Plon et Julliard, 1961, 160p.

CHEVALIER Maximilien Heto, *Mandombe. Écriture Négro-Africaine*, Réédition augmentée, Centre de l'Écriture Négro-Africaine, Script Mandombe édition, 1978

CHRETIEN Jean-Pierre, *L'Afrique des Grands Lacs : Deux milles ans d'histoire*, Paris, Flammarion, 2011, 416p.

CHRISTIN Anne-Marie, *L'image écrite ou la déraison graphique*, 3e édition, Paris, Flammarion, 2009.

COQUERY-VIDROVITCH Catherine, *Le choix de l'Afrique: Les combats d'une pionnière de l'histoire africaine*, Paris, La Découverte, 2021, 304 p.

COQUERY-VIDROVITCH Catherine, *L'Afrique et les Africains au XIXe siècle - Mutations, révolutions, crises*, Paris, Armand Colin, 2020, 304 p.

COQUERY-VIDROVITCH Catherine, *Histoire des villes d'Afrique Noire: Des origines à la colonisation*, s.l., Albin Michel, 2016, 416 p.

COQUERY-VIDROVITCH Catherine, *Petite histoire de l'Afrique: L'Afrique au sud du Sahara, de la préhistoire à nos jours*, Enlarged édition., Paris, La Découverte, 2016, 232 p.

COQUERY-VIDROVITCH Catherine, *Enjeux politiques de l'histoire coloniale*, 1er édition., Marseille, Agone, 2009, 190 p.

COQUERY-VIDROVITCH Catherine, « 2. Construction de l'État nation et mutations économiques en Afrique subsaharienne : une histoire imbriquée » dans *Images, mémoires et savoirs*, s.l., Karthala, 2009, p. 21-46.

COOPER Frédéric, *Le colonialisme en question. Théorie, connaissance, histoire*, Paris, Payot, 2010, 416p.

DE GEMEAUX Christine, LORIN Amaury, *L'Europe coloniale et le grand tournant de la Conférence de Berlin (1884-1885)*, Paris, Le Manuscrit, 2013, 428p.

DE MAURO Tullio, *Une introduction à la sémantique*, Paris, Payot, 1966.

DELANCEY Mark, *Conquest and construction : palace architecture in northern Cameroon*, Boston, Brill, 2016.

DELEDALLE Gérard., *Écrits sur le signe de Peirce*, coll. « L'ordre philosophique », Paris, Éditions du Seuil, 1978.

DELEDALLE Gérard, *Théorie et pratique du signe*, Paris, Payot, 1979.

DESBORDES F., *Idées romaines sur l'écriture*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1990.

DERRIDA Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, 448p.

DIANKENDA P. F., *Le fonctionnement de l'écriture négro-africaine « Mandombe »*, Kinshasa, Editions du CENA, 2000.

DIRINGER D., *The Alphabet. A Key to the History of Mankind*, New York, 1948.

DROIXHE D. Droixhe, *La linguistique et l'appel de l'histoire (1600-1800)*, Genève, Droz, 1978.

DUBOIS Claude-Gilbert, *Mythe et langage au XVIe siècle*, Bordeaux, Ducros, 1970.

DUGAST Idelette et JEFFREYS Mervyn D.W., *L'écriture des Bamums : sa naissance, son évolution, sa valeur phonétique*, Paris, Editions L.C.L., 1950, 109p..

DULUCQ Sophie, *Ecrire l'histoire de l'Afrique à l'époque coloniale*, Paris, Karthala, 2009, 336 p.

DURKHEIM Emile., *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1990, 672p.

ECO Umberto, *La structure absente*, Paris, Seuil, 1968.

ECO Umberto, *La recherche de la langue parfaite dans la culture européenne*, Paris, Seuil, 1994.

ECO Umberto, *Lector in Fabula*, Paris, Seuil, 1979, 315p..

ECO Umberto, *Le Nom de la rose*, Paris, Ed. Grasset & Fasquelle, coll. « Livre de poche », 1982, 640p.

ECO Umberto, *Theory of Semiotics*, Bloomington, Indiana University Press, 1976.

ELOUNDOU Eugène Désiré., NGAPNA Arouna, *Un souverain bamoun en exil*, Paris, L'Harmattan, 2015.

ETONDE Patricia, *Adaptation of the German Colonial Administration to Traditional Bamoun Governance*, s.l., Grin Verlag, 2022, 60 p.

ETONDE Patricia, *Traditional Bamoun and Duala Political Powers through the Prism of Cameroon*, s.l., Grin Verlag, 2022, 26 p.

ETONDE Patricia, *L'adaptation de l'administration coloniale allemande à la gouvernance traditionnelle Bamoun*, s.l., Grin Verlag, 2022, 58 p.

FAÏK-NZUJI Clémentine, *Arts africains. Signes et symboles*, Paris-Bruxelles, Larcier & De Boeck Université, 2000.

FAÏK-NZUJI Clémentine, *La Beauté des signes. Pistes et clés pour la pratique des symboles*, Publications du CILTADE, Louvain-la-Neuve, 1996.

FAÏK-NZUJI Clémentine, *Le Dit des signes. Répertoire de symboles graphiques dans les cultures et les arts africains*, Musée canadien des civilisations, 1996.

FAUVELLE François-Xavier, *Le Rhinocéros d'or: Histoires du Moyen Âge africain*, Illustrated édition., Paris, TALLANDIER, 2024, 386 p.

FAUVELLE François-Xavier, *Penser l'histoire de l'Afrique*, s.l., CNRS éditions, 2022, 87 p.

FAUVELLE François-Xavier, *Leçons de l'histoire de l'Afrique*, Paris, Fayard, 2020, 80 p.

FAUVELLE François-Xavier, *À la recherche du sauvage idéal*, Illustrated édition., Paris, SEUIL, 2017, 224 p.

FAUVELLE François-Xavier, *L'Afrique de Cheikh Anta Diop : Histoire et idéologie*, Paris, Karthala, 1996, 240 p.

FEWOU Amzine Ndam, *Initiation à la culture bamoun*, Paris, Editions L'Harmattan, 2021, 136 p.

FLOCH Jean-Marie, *Petites mythologies de l'oeil et de l'esprit. Pour une sémiotique plastique*, s.l., Hadès, 2000, 226 p.

FRANKLIN John Hope, *From Slavery to Freedom: A History of African Americans*, New York, Knopf, 2000, 742p.

FONTANILLE Jacques, *Sémiotique du discours*, Limoges, Pulim, 2016, 303p.

FOUCAULT Michel, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, 404p.

FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir : Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, 352p.

FRANÇOIS Jacques et SWIGGERS Pierre, *Le siècle d'or de la linguistique en Allemagne de Humboldt à Meyer Lübke*, 2e édition., Limoges, Editions Lambert-Lucas, 2023, 432 p.

GABDO Yahya, *Le Lamidat de Banyo : épreuves d'hier et défis d'aujourd'hui*, Yaoundé, Afrédit, 2009.

GEARY Christraud, *Les choses du palais : catalogue du musée du palais à Foumban (Cameroun)*, Wiesbaden, Frantz Steiner Verlag, 1984, 233p.

GELB Ignace, *Pour une théorie de l'écriture*, Paris, Flammarion, 1973, 304p.

GLASSNER Jean-Jacques, *Ecrire à Sumer : l'invention du cunéiforme*, Paris, Editions du Seuil, 2000, 304p.

GOODY Jack, *Pouvoir et savoirs de l'écrit*, Paris, La Dispute, 2007, 269p.

GOODY Jacques, *La logique de l'écriture*, Paris, Armand Colin, 1986, 195p.

GOODY Jack, *La raison graphique : la domestication de la pensée sauvage*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979, 272p.

GINZBURG C., *Mythes, Emblèmes, Traces. Morphologie et Histoire*, Paris, Flammarion, 1989.

GREIMAS A. J., COURTÉS J., *Sémiotique-Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Tome 1, Paris, Hachette, 1979.

GREENBERG Joseph, *The Language of Africa*, Bloomington, Indiana University Press, 1966.

GRIMAL Nicolas, *Événement, récit, histoire officielle : l'écriture de l'histoire dans les monarchies antiques : colloque du Collège de France, chaire de civilisation ... Marguerite-de-Navarre, 24-25 juin 2000*, Paris, Cybèle, 2004, 324 p.

GROSOS Philoppe, *Signe et forme. Philosophie de l'art et art paléolithique*, Paris, Cerf, 2017.

HAAS Ghislaine, *Exploration sémiotique de l'écriture mériméenne*, These de doctorat, Besançon, s.l., 1988.

HAGEGE Claude, *Le souffle de la langue*, Paris, Odile Jacob, 1992, 304p.

HAMPÂTÉ BÂ Amadou, *Oui mon commandant*, Paris, Actes Sud, 1994, 276p.

HARRIS Roy, *La Sémiologie de l'écriture*, Paris, CNRS Editions, 1993, 384p.

HARRIS Roy, *Signs of Writing*, Londres, Routledge, 1996, 352p.

HEIMLICH Geoffroy, *Arts rupestres et mythologies en Afrique*, Flammarion, 2012.

HERODOTE, *Histoires*, Paris, Collection XIX [en ligne : epub], 2016.

HERRENSCHMIDT Clarisse, *Les trois écritures : langue, nombre, code*, Paris, Gallimard, 2007.

HUNGER Herbert, *Babylonische und assyrische Kolophone*, Kevelaer and Neukirchen-Vluyn, 1968.

IBANEZ Mario Corcuera, *Tradition et littérature orale en Afrique Noire*, Paris, L'Harmattan, 2010, 149p.

JACOB A., *Points de vue sur le langage*, Paris, Klincksieck, 1969.

JAMES William, *L'expérience religieuse : essai de psychologie descriptive*, Paris/Genève, Alcan/Kündig, 1906.

JEANNERET Michel, *Le défi des signes : Rabelais et la crise de l'interprétation à la Renaissance*, Orléans, Paradigme, 1994.

JEFFREYS M. D. W., « The Bamum Coronation Ceremony as described by King Njoya », *Africa*, janvier 1950, vol. 20, n° 1, p. 38-45.

JIMENEZ Manuel, *La Psychologie de la perception*, Paris, Flammarion, 1997, 125p

JOHANSEL Jørgen Dines, *Dialogic Semiosis. An Essay on Signs and Meaning*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 1993.

KI-ZERBO J., *Histoire générale de l'Afrique*, Paris, 1984.

KI-ZERBO Joseph, *Histoire de l'Afrique noire*,., Editions Hatier International, 2022, 722 p.

KI-ZERBO Joseph, *Histoire Critique de l'Afrique*, Dakar, Panafrika, 2008, 97 p.

KRÄMER Sybille, « Entre discursivité et iconicité, un nouveau regard sur les écritures », *Actes Sémiotiques*, 2016, n°119, Limoges

KRIEF Hervé, *Les graphes existentiels*, Paris, L'Harmattan, 2001.

KRESS Gunther et VAN LEEUWEN Théo, *Reading – Images – The Grammar of Visual Design*, London, Routledge.

KÜHN Wilfried, *La fin du Phèdre de Platon: critique de la rhétorique et de l'écriture*, Firenze, L.S. Olschki (coll. « Studi »), 2000, 137 p.

LACOUTURE J., *Les Jésuites, 1. Les Conquérants*, Paris, Éditions du Seuil, 1991.

LAROCHE Emmanuel, « Textes mythologiques hittites en transcription, Ire partie : Mythologie anatolienne », 1965.

LE GOFF Jacques et NORA Pierre, *Faire de l'histoire*, Paris, Gallimard, 2011, 1008p.

LE GOFF Jacques, *Faut-il vraiment découper l'histoire en tranches ?*, coll. « La Librairie du XXIe siècle », Paris, Le Seuil, 2014.

- LEROI-GOURHAN André, *L'histoire et ses méthodes*, La Pléiade
- LEROI-GOURHAN André, *Le Geste et la Parole, tome 1 : Technique et Langage*, Albin Michel édition., Paris, Albin Michel, 1964, 326 p.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Du mythe au roman*, Paris, Plon, 1968, 267p.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Du miel aux cendres*, Paris, Plon, 1966.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Tristes Tropiques*, Paris, Pocket, 2002, 528p.
- LISZKA J. Jacob, *A General Introduction to the Semeiotic of Charles S. Peirce*, Bloomington, IN, Indiana University Press, 1996.
- LORD Albert, *The Singer of Tales*, Cambridge, Harvard University Press, 1981, 380p.
- LOUMPET-GALITZINE Alexandra, *Njoya et le royaume Bamoun : Les archives de la société des missions évangéliques de Paris, 1917-1937*, Paris, Karthala, 2006, 580p.
- LUGAN Bernard, *Histoire de l'Afrique*, Paris, ellipses, 2e édition, 2020
- MACGAFFEY Wyatt, *Religion and Society in Central Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1986a
- MALCOLM X et HALEY Alex, *L'autobiographie de Malcolm X*, Paris, Pocket, 1993, 328p
- MAFUNDIKWA Saki, *Afrikan Alphabets. The story of writing in Afrika*, New York, Mark Batty, 2007.
- MAMDANI Mahmood, *Citoyen et sujet : l'Afrique contemporaine et l'héritage du colonialisme tardif*, Karthala, Paris, 2004.
- MANDEL Ladislav, *Écriture, miroir des hommes et des sociétés*, Paris, Atelier Perrousseaux Editeur, 1998, 240p.
- MARTINET André, *Éléments de linguistique générale*, Paris, Armand Colin, 1970, 274p.
- MANE Souley, *L'islam en pays Bamum. De Ibrahim Njoya à Ibrahim Mbombo Njoya*, Paris, L'Harmattan
- MATATEYOU Emmanuel, *L'écriture du roi Njoya : une contribution de l'Afrique à la culture de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 2015, 392p.
- MAYR Ernst, *Histoire de la biologie*, Paris, Fayard, 1989, 412p.
- MBITI John, *Religions et philosophie africaines*, Yaoundé, Éditions CLE, 1972,
- MBEMBE Achille, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988,
- MBEMBE Achille, *On the postcolony*, Berkeley, University of California Press, 2001, 274p.

M'BOKOLO Elikia, *Afrique noire, histoire et Civilisations - Tome II*, Paris, Hatier-AUPELF, 1992, 576p.

MERCIER Paul, *Histoire de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1966

MERLEAU-PONTY Maurice, *La structure du comportement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990

MERLEAU-PONTY Maurice, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964

MFOCHIVE Joseph, *L'Ethique chrétienne face à l'interconnexion culturelle et religieuse en Afrique, exemple du pays Bamoun 1873-1937*, Yaoundé, Meppel, 1983, 300p.

MICHELET Jules, *Le Peuple*, Paris, Calmann Lévy (5^{ème} édition), 1877, 317p.

MOHAMMADOU Eldridge, *Traditions d'origines des peuples du Centre et de l'Ouest Cameroun*, Yaoundé Centre Déféral Linguistique et Culturel, 1971

MOUNPAIN Aboubakar, *NCHARE YEN : Le Jeune Prince Tikar, Fondateur du Royaume Bamoun: Les origines des peuples du Grand Ouest et Centre du Cameroun*, s.l., MUNTU, 2023, 354 p.

NCHARE Armand Kpoumie, *Le rituel Nguon chez les Bamoun du Cameroun: Enjeux de patrimonialisation, stratégies identitaires et ambitions touristiques*, Paris, Editions L'Harmattan, 2021, 274 p.

NJAYOU Winnie, *Les chefferies traditionnelles entre tradition et modernité: Le cas du royaume Bamoun*, s.l., Univ Européenne, 2018, 144 p.

NJOYA Idriss, « Le Royaume BAMOUN au Cameroun ».

NJOYA Rabiataou, *Le sacre des dignitaires au palais*, Douala IVè, Cameroun, Édition AfricAvenir (coll. « Sources du savoir africain »), 2016, 72 p.

NJOYA Ibrahim (trad. Henri Martin), *Histoire et coutume des Bamum*, Yaoundé, Mémoires de l'Institut Français d'Afrique Noire, 1952, 275p.

NOIRIEL Gérard, *Sur la « crise » de l'histoire*, Paris, Folio Histoire, 2005, 480p.

ODO Marquard, *Des difficultés avec la philosophie de l'histoire*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2002, 174p.

OFFENSTADT Nicolas, *Qu'est-ce que l'historiographie*, Paris, PUF, 2011, 123p.

OLSON David R., *L'univers de l'écrit. Comment la culture écrite donne forme à la pensée*, Paris, Retz, 1999, 352p

PARIENTE Jean-Claude, *Le Langage et l'individuel*, Paris, Armand Colin, 1973.

PAVESE Cesare, *Le métier de vivre*, Paris, Gallimard, 2014, 592p.

PEIRCE Charles, *Ecrits sur le signe*, Paris, Seuil, 1978, 278p.

- PEVETMI Amza, *African Armies: The Case of the Royal Bamoun Army 1884-1931*, s.l., Our Knowledge Publishing, 2023, 140 p.
- PINKER Steven, *The Language Instinct: How the Mind creates Language*, New York, Harper Perennial, 1995
- PROST Alain, *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, Editions du Seuil, 2010, 384p.
- RAMBAUD, Michel, *L'art de la déformation historique dans les Commentaires de César*, Paris, Gallimard, 1964.
- RAMBO Lewis, *Understanding Religious Conversion*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1993.
- RENAN Ernest, *De l'origine du langage*, 3e édition, Paris, Michel-Lévy Frères, 1859
- RICOEUR Paul, *Temps et récits tome 1*, Paris, Edition du Seuil, 1983, 340p.
- RICOEUR Paul, *Histoire et Vérité*, Paris, édition du Seuil, 1955, 362p.
- ROSIER I., *La Parole comme acte. Sur la grammaire et la sémantique au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1994.
- ROUSSEAU Jean-Jacques., *Essai sur l'origine des langues*, 1762
- SAID Edward, *L'orientalisme : L'orient créé par l'Occident*, Paris, Points, 2013, 592p.
- SAMOSATE Lucien de, *L'histoire véritable*, Genève, Arbre d'or, 2004, 102p.
- SAUSSURE Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*, Lausanne, Payot 1916, 526p.
- SHIN Sun Joo, *The iconic logic of Peirce's graphs*, Cambridge (MA)/London, MIT Press, 2002.
- SINGARAVELOU Pierre, *Les Empires coloniaux: XIXe-XXe siècle*, Paris, POINTS, 2013, 480 p.
- STEINER George, *After Babel. Aspects of Language and Translation*, Oxford, Oxford University Press, 1975.
- STEPHANI Joachim *Institutiones juris canonici*, Dresde, editis Casparis Ziegleri.
- SEIGNOBOS Charles, *La Méthode historique appliquée aux sciences sociales*, Paris, Hachette Livre BNF, 2018, 330p.
- SPIGA Anne-Élisabeth, *Symbolique humaniste et emblématique. L'évolution des genres (1580-1700)*, Paris, Champion, 1996.
- STARBUCK Edwin, *The Psychology of Religion: An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness*, Londres, Walter Scott Publishing, 1899.
- THERY Benoît, *Le management interculturel en Afrique*, Caen, EMS Editions, 2020, 186p.

THIBAUD P., *La logique de Charles S. Peirce. De l'Algèbre aux Graphes*, Aix-en-Provence, Éditions de l'Université de Provence, 1975.

TARDITS Claude, *Le Royaume Bamoun*, Paris Armand Colin, 1980, 1078p.

TODOROV Tzvetan, *Symbolisme et interprétation*, Paris, Seuil, 1978.

TODOROV Tzvetan, *Théories du symbole*, coll. « Points », Paris, Seuil, 1977

TWADDLE Michael, *The Wages of Slavery: From Chattel Slavery to Wage Labour in Africa, the Caribbean, and England*, Londres, Routledge, 1993, 242p.

VALÉRY Paul, *Regards sur le monde actuel*, Paris, Librairie Stock, 1931, 305p.

VANSINA Jan, *L'évolution du royaume Rwanda des origines à 1900*, Bruxelles, Académie royale des Sciences d'Outre-Mer, 1962, 101p.

VANSINA Jan, *Le royaume kuba*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale, 1964.

VANSINA Jan, *Les anciens royaumes de la savane*, Léopoldville, IRES, 1965

VOLTAIRE, *Dictionnaire philosophique*, Tome 20, Paris, Editions Garnier, 1878, [Disponible en ligne] URL : [https://fr.wikisource.org/wiki/Dictionnaire_philosophique/Garnier_\(1878\)/Orthographe](https://fr.wikisource.org/wiki/Dictionnaire_philosophique/Garnier_(1878)/Orthographe).

VON RANKE Leopold., *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535*, Leipzig, Reimer, 1874, 426 p.

WATZLAWICK Paul, *La réalité de la réalité : confusion, désinformation, communication*, Points Essais, Paris, 2014.

WAXWEILER E., « L'élaboration sociale de l'écriture », in *Revue de l'Institut [Solvay] de Sociologie*, IX, 2-3, 1929 [1914, posthume] et en volume : Bruxelles, Imprimerie Scientifique et littéraire, 1929.

WESSELING Henri, *Le Partage de l'Afrique 1880-1914*, Paris, Folio histoire, 2002, 840 p.

Chapitre d'ouvrage

MUKE Simon, « Transmission de la tradition orale africaine en exil », *Héritier, transmettre : le bagage de bébé*, Erès, Toulouse, 2008, p.119-130

VANDERSLEYEN Claude, « Chapitre III. Le règne de Ramsès II (env. 1279-1212) », *L'Égypte et la vallée du Nil. Tome 2.*, Paris, Presses Universitaires de France, Nouvelle Clio, 1995, p.513-556. URL : https://shs.cairn.info/article/PUF_VANDE_1995_01_0513?lang=fr

Articles

ALCANDRE Jean Jacques, « La Conférence de Berlin 15 novembre 1884- 26 février 1885 », *Allemagne d'aujourd'hui*, 2016, n°216.

AMBU-LUGHOD L., « Writing against culture », dans R. Fox (ed.), *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, Santa Fe, School of American Research Press, 1991, p. 137-162.

BALANDIER Georges, « La situation coloniale. Approche théorique », *Cahiers internationaux de sociologie*, 1951, vol. 11, p. 44-79.

BALAT Michel, « Rhèmes d'amour », dans *Protée*, n° 263, 1998, p. 77-87.

BARTHES Roland, « Eléments de Sémiologie », *Recherches sémiotiques*, 1964, n°4, p.91-135.

BASLEZ Marie-Françoise, «Le péril barbare: une invention des Grecs?», dans *L'histoire. La Grèce ancienne, présentation* par Claude Mossé, coll. « Points Histoire», Paris, 1986, p. 284-299.

BELLEMARE Pierre, « Symbole : fondements anthropobiologiques de la doctrine aristotélicienne du langage », dans *Philosophiques*, vol. 9, n° 2, p. 265-279. Disponible à l'adresse : id.erudit.org/iderudit/203195ar/.

BEUVIER Franck, « Le "roi-prêtre" n'existe (peut-être) pas:Christianisme et royauté sacrée dans les Grassfields (Cameroun) », *L'Homme*, 12 juillet 2019, vol. 230, n° 2, p. 71-104.

BOISVERT Georges, « La dénomination de l'Autre africain au XVe siècle dans les récits des découvertes portugaises », dans *L'Homme* [En ligne], 153 | janvier-mars 2000, mis en ligne le 18 mai 2007, consulté le 10 juin 2019, p. 165-172. Url : <http://lhomme.revue.org/10>

BORDREUIL Pierre, « De Qadmos vers (l')Europe (À propos des cheminement de l'alphabet vers l'Occident) », dans *Bulletin de la SELEFA*, n° 9, 1er semestre 2007, p. 13-20.

BOULBINA Seloua Luste et MEYRAN Régis, « «En Afrique, il faut décoloniser les esprits» », *Les Grands Dossiers des Sciences Humaines*, 2019, n° HS8, p. 60-62.

BOUTRY Philippe, « Tradition et écriture », *Enquête* [En ligne], 2 | 1995, mis en ligne le 10 juillet 2013, consulté le 22 septembre 2021, pp. 39-57. URL : <http://enquete.revues.org/307>.

BOUYER Louis, *Mysterion: Du mystère à la mystique*, Paris, O.E.I.L., 1986, 382 p.

BREMONT Axelle, « De l'image au texte, histoire d'un aller et retour. Deux cents ans d'études visuelles de l'Égypte antique », *Images Re-vues. Histoire, anthropologie et théorie de l'art*, 20 décembre 2023, n° 20.

BRIXHE Cl., « De la phonologie à l'écriture: quelques aspects de l'adaptation de l'alphabet cananéen au grec », dans Cl. Baurain et al. (éd.), *Phoinikeia grammata, lire et écrire en Méditerranée*, Namur, 1991, p. 313-356.

BRANDT Pierre-Yves, « La conversion, retournement ou changement d'appartenance ? Approche psychologique du parcours de Pierre dans l'œuvre Lucanienne », in *Etudes théologiques et religieuses*, 2009/1, n°84,,
<<https://www.cairn.info/revue-etudes-theologiques-et-religieuses-2009-1-page-1.htm>>

BRAUDEL Fernand, « L'histoire et les sciences sociales. » *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1958, vol. 13, no. 2, p. 238-246.

BRODEN Thomas, «La sémiotique greimassienne et la sémiotique peircienne : Visées, principes et théories du signe », dans *estudos semióticos*, vol. 10, n° 2, dezembro de 2014, p. 1-16. <http://revistas.usp.br/esse/>.

CABE Chantal, « L'histoire de l'Afrique a été écrite sur la base de préjugés », *Le Monde Afrique Hors-série La Vie*, juillet 2020, N°32.

CALAME-GRIAULE G. et LACROIX P.-F., « Graphie et signes africains », dans *Semiotica*, 1, 3, 1969, p. 256-272.

CLARKE Peter B., « Integration through conflict? An assessment of the aims of Islamic fundamentalism in contemporary northern Nigeria ». Communication au colloque de la School of Oriental and African Studies, Londres, cité par I.MOUICHE, op.cit p.416.
<www.jstor.org/stable/3556753

CROSET Alfred, « La véracité d'Hérodote », dans *Revue des Etudes Grecques*, 1888, n°1-2,

DAVID Jacques, « Pour une sémiologie de l'écrit, entre oralité et scripturalité », *Le français aujourd'hui*, 9 novembre 2010, vol. 170, n° 3, p. 31-49.

DE ANGELIS Rossana, « Écriture(s) et représentations du langage et des langues », dans *Les dossiers d'HEL*, n° 9, 2015, p. 323-338.

DE ANGELIS Rossana, *Entre oralité et écriture*, dans Gerda Haßler, Cordula Neis (a cura di), *Oralité(s) et écriture(s)*, Münster, Nodus, 2012.

DE CERTEAU Michel, « Faire de l'histoire », *Recherches de science religieuse*, 1970, n°58, p. 481-520.

DESBORDES Françoise, « La prétendue confusion de l'écrit et de l'oral dans les théories de l'Antiquité », dans *Pour une théorie de la langue écrite. Actes de la Table Ronde internationale (C.N.R.S. – H.E.S.O) de Paris du 23 au 24 octobre 1986* (Nina Catach, éd.), Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1990, p. 27-33.

DESPOIS Jean, « Des montagnards en pays tropical. Bamiléké et Bamoun (Cameroun français) », dans *Revue de géographie alpine*, 1945, tome 33, n°4, Université de Grenoble, p.595-634.

DIANTEILL Erwan, « Hérode africain:L'Épiphanie à Porto-Novo (Bénin) », *L'Homme*, 26 février 2015, vol. 213, n° 1, p. 33-68.

DROZ Yvan, « Esquisse d'une anthropologie de la conversion : pratiques religieuses et organisation en pays kikuyu », *Convocations thérapeutiques du sacré*, Paris, Éditions Khartala, 2002, p.81-105.

ECO Umberto, « Introduction to a semiotics of iconic signs », dans *Versus*, n° 2, *Miscellanea*, 1972, p. 1-15.

FICQUET Éloi et MBOJI-POUYE Aïssatou, « Cultures de l'écrit en Afrique. Anciens débats, nouveaux objets », dans *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, n° 4, 64e année, 2009, p. 751-764. Disponible en ligne à l'adresse : <http://www.cairn.info/revue-Annales2009-4-page-751.htm/>.

FÈBVRE Lucien, « Entre l'histoire à thèse et l'histoire-manuel. Deux esquisses récentes d'Histoire de France », *Revue de synthèse*, décembre 1933.

FRÉRET Nicolas, De la langue des Chinois ; réflexions sur les principes généraux de l'art d'écrire, dans *Œuvres complètes*, vol. 6, Paris, 1796.

GOUNIN Yves, « Chapitre 1. La fin du « complexe » (1948-1994) », *Le point sur... Politique*, 2009, p. 21-47.

FONTANILLE Jacques, « Du support matériel au support formel », dans Jacques Anis et al., *L'écriture entre support et surface*, Collection «Sémantiques», Paris, L'Harmattan, 2005, p. 183- 200.

HAGEGE Claude, « Esquisse linguistique du Tikar (Cameroun) », *Journal de la Société des Africanistes*, 1969, tome 39, fascicule 2, p.13-14.

HEFNER Robert W., « Multiple Modernities: Christianity, Islam and Hinduism in a Globalizing Age », *Annual review of Anthropology*, 1998. n°27, p. 83-104.

GRÉVIN Benoît Grévin, « Systèmes d'écriture, sémiotique et langage chez Roger Bacon », dans *Histoire Épistémologie Langage* 24/II, 2002, p. 75-111. Url : <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/>

JAKOBSON Roman, « À la recherche de l'essence du langage », dans *Diogène* (Paris), n° 51, juillet-septembre 1965, p. 22-38

JOLLY Éric, « L'épopée en contexte Variantes et usages politiques de deux récits épiques (Mali/Guinée) », *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 2010, p. 885-912

JONES DH, « Problems of African Chronology », *The Journal of African History*, 1970, n°11, p.161-176.

JOURNET Nicolas, « Umberto Eco. Dans la tête du lecteur », *Sciences Humaines*, 2016, N° 286, p. 28-28. Disponible en ligne sur <<https://www.cairn.info/magazine-sciences-humaines-2016-11-page-28.htm>> (consulté le 15 juillet 2022)

KEESE Alexander, « L'évolution du « leader indigène » aux yeux des administrateurs français : Léon M'Ba et le changement des modalités de participation au pouvoir local au Gabon, 1922-1967 », *Afrique & histoire*, 2004, vol. 2, n° 1, p. 141-170.

KLINKENBERG Jean-Marie, « Entre dépendance et autonomie.Pour une définition de l'écriture dans les sciences du langage et du sens », *Signata* [En ligne], n°9, 2018, <https://journals.openedition.org/signata/1780?lang=en> (consulté le 15 février 2019).

KLOCK-FONTANILLE, Isabelle, *Présentation du dossier* [en ligne], Limoges, Actes Sémiotiques, n°119, 2016, disponible sur <https://www.unilim.fr/actes-semiotiques/5620&file=1/> (consulté le 15 novembre 2020).

KLOCK-FONTANILLE Isabelle « Des faits à leur construction comme discours et à leur transmission. Stratégies et procédés de transmission de l'information dans l'Antiquité », Limoges, Journée d'études – Programme « Mémoire » ANDRA, 2017.

KLOCK-FONTANILLE Isabelle. « Repenser l'écriture. Pour une grammatologie Intégrationnelle », Actes Sémiotiques [En ligne]. 2016, n° 119. Disponible sur : <<http://epublications.unilim.fr/revues/as/5623>> Document créé le 29/01/2016

KLOCK-FONTANILLE Isabelle, « L'écriture bété de Frédéric Bruly Bouabré : la rébellion des signes. Approche anthroposémiotique », A même le sens, sous la direction de BERTRAND Denis & DARRAULT-HARRIS Ivan, Paris, Lambert-Lucas, 2021, p. 611-628.

KLOCK-FONTANILLE Isabelle, « La recherche sur les écritures : un dialogue entre linguistique, sémiotique et anthropologie », *Langages*, 4 avril 2019, vol. 213, n° 1, p. 29-41.

KLOCK-FONTANILLE Isabelle, « Du « temps mort » au « temps retrouvé » : l'exemple des mythes » dans *Régimes sémiotiques de la temporalité*, s.l., Presses Universitaires de France, 2006, p. 191-216.

KOELLE Sigismund Wilhelm, « Polyglotta Africana », *L'Homme*, n°6, 1966, p.136-139.

KUBIK Gerhard, «African Graphic Systems», dans *Muntu*, Janvier nos 4-5, 1986, p. 71-137.

LABARRE Weston, « The Cultural Basis of Emotions and Gestures », *Journal of Personality*, 1947, XVI. [Disponible en ligne] URL : <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1467-6494.1947.tb01075.x>. Consulté le 24 février 2022.

LABOURET Henri, « En pays Bamoun. La ville de Foumban », Togo-Cameroun, 1935, p.110-133

LAPACHERIE Jean-Gérard, «Du moment épistémique de l'écriture (1947-1983)», dans *Poétique*, vol. 3, n° 159, p. 259-274. Article disponible en ligne à l'adresse : <http://www.cairn.info/revue-poetique-2009-3-page-259.htm>/ DOI 10.3917/poeti.159.0259.

LASSEUR Maud, « Cameroun : Les nouveaux territoires de Dieu », in *Afrique contemporaine*, n° 215, 2005, p.93-116. <https://www.cairn.info/revue-afrique-contemporaine-2005-3-page-93.htm>

LAUX Claire, « Acculturation et syncrétisme : la rencontre des approches ethnologiques et historique dans le cas océanien », in *Histoire et missions chrétiennes*, 2008, n°5, p. 105-120.

LE GOFF Jacques, « Pour un long Moyen Âge », dans *L'Imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1985, p. 7-13.

LENFANT Dominique, « Ctésias et Hérodote », *Revue des Etudes Grecques*, 1996, n°109, Les Belles Lettres, Paris

LOUMPET-GALITZINE Alexandra, *De l'iconographie à l'écriture, première analyse du système graphique bamoun*, Yaoundé, Annales de la faculté des arts, lettre et sciences humaines, 2005,

LOUMPET-GALITZINE Alexandra, « 9. « Islam bâtard » ou religion refuge ? La mission protestante française face à l'islam bamoun (Ouest-Cameroun) » dans *L'Islam des marges*, s.l., Karthala, 2011, p. 267-285.

MARTIN-BRETEAU Nicolas, « Hélène Le Dantec-Lowry, Claire Parfait, Matthieu Renault, Marie-Jeanne Rossignol et Pauline Vermeren (dir.), Écrire l'histoire depuis les marges : une anthologie d'historiens africains-américains, 1855-1965 », *Transatlantica* [En ligne], 1 | 2018, mis en ligne le 01 septembre 2019, consulté le 23 mars 2023. URL : <http://journals.openedition.org/transatlantica/11752>

MARTINACHE Igor, « Émile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse », *Lectures, Les comptes rendus*, mis en ligne le 20 février 2009, consulté le 20 février 2021. < [http:// jour-nals.openedition.org/lectures/726](http://jour-nals.openedition.org/lectures/726)>

MARY André, « L'anthropologie au risque des religions mondiales », in *Anthropologie et sociétés*, 2000, n°24, p. 117-135.

MASPERO Gaston, « Comment Alexandre devint dieu en Egypte », *Annales de l'école pratique des hautes études*, 1896, p.5-30.

MBEMBE Achille, MONGIN Olivier, LEMPEREUR Nathalie et SCHLEGEL Jean-Louis, « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? », *Esprit*, 2006, n° 12, p. 117-133.

MBEMBE Achille et RONAN-DUBOIS François, « L'Afrique en Théorie », *Multitudes*, 2018, vol. 73, n° 4, p. 143-152.

MOHAMMADOU, Eldridge, « Notes sur les Tikar et les Mambila », *Société camerounaise d'Histoire*, 1972, p. 10-15.

MORGAGNI Simone, « L'intégration du phénomène iconique : enrichissement ou révolution pour les sciences cognitives ? », dans *Intellectica*, vol. 2, n° 60, 2013, p. 263-269. Disponible à l'adresse: <http://intellectica.org/SiteArchives/actuels/n60/60-8- Gaultier.pdf/>.

MORSEL Joseph Morsel, « Ce qu'écrire veut dire au Moyen Âge. Observations préliminaires à une étude de la scripturalité médiévale », *Memini. Travaux et documents de la Société des études médiévales du Québec*, 2000

MOUCHE Ibrahim, « Islam, Mondialisation Et Crise Identitaire Dans Le Royaume Bamoun, Cameroun », *Africa*, août 2005, vol. 75, n° 3, p. 378-420.

NGALAMULUME Kalala, « Léopold II et les missionnaires. Les circulations contemporaines d'un faux », *Politique africaine*, 2006, vol. 102, n° 2, p. 128-133.

NLEND Nadeige Laure Ngo, « Le christianisme dans les enjeux de pouvoir en pays bamoun, Ouest du Cameroun, hier et aujourd'hui », *Études théologiques et religieuses*, 2013, vol. 88, n° 1, p. 73-87.

NOYER Magali, « Écrire avant de savoir écrire », *Enfance*, 2005, vol. 57, n° 1, p. 11-23.

NÖTH Winfried, « Three paradigms of iconicity research in language and literature », dans *Iconicity : East meets West*, Masako K. Hiraga, William J. Herlofsky, Kazuko Shinohara and Kimi Akita (eds.), *Iconicity in Language and Literature*, vol. 14, 2015, p. 13–34, p. 16-17.

OROSZ Kenneth J., « Njoya's Alphabet: The Sultan of Bamum and French Colonial Reactions to the A ka u ku Script », *Cahiers d'études africaines*, 1 avril 2015, vol. 217, n° 1, p. 45-66.

PARE, « L'araignée divinatrice », *Etudes Camerounaises*, 1956, p.53-54.

PEMBOURA Aïcha, « Écrits épiques royaux et identité politique guerrière au royaume bamoun (Cameroun) », *Cahiers d'études africaines*, 5 décembre 2024, vol. 255256, n° 3, p. 795-816.

PERRI Antonio, « Why writing is not (only) transcribing? Writing codes in contact: steps towards multigraphic literacy practices », *Testo E Senso*, 17 février 2015.

RAUM O.-F., « The African chapter in the history of writing », dans *African Studies II*, 1943, p. 179-192.

SALLES Catherine, « Domitien : la chute du seigneur dieu », dans *Historia* [en ligne], publié le 2 juillet 2015, disponible sur <https://www.historia.fr/personnages-historiques/biographies/domitien-la-chute-du-seigneur-dieu-2062065> (consulté le 15 janvier 2022)

SARRO Ramon, « Entre écriture et art », *Terrain*, 2018, 70, p.104-125

SIBEUD Emmanuelle, « Post-Colonial et Colonial Studies : enjeux et débats », *Revue d'histoire moderne & contemporaine*, 2004, n°51, p.87-95.

SPERBER Dan, TODOROV Tzvetan, « Théories du symbole », dans *L'Homme*, 1978, tome 18, nos 3-4 : De l'idéologie, p. 203-205, [comptes rendus]. http://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1978_num_18_3_367893/.

SPAËTH Valérie, « Le français au contact des langues : présentation », *Langue française*, 22 octobre 2010, vol. 167, n° 3, p. 3-12.

STANZIANI Alessandro, « Comment mesurer l'efficacité des institutions ? », *Histoire & mesure*, 18 décembre 2015, n° 1, p. 3-24.

TEMGOUA Albert-Pascal, « L'influence de la colonisation allemande sur l'écriture a ka u ku », dans MATATEYOU Emmanuel, *L'écriture du roi Njoya : une contribution de l'Afrique à la culture de la modernité*, Paris, L'Harmattan, 2015, p.220

TESTENOIRE Pierre-Yves, « « La langue est une institution SANS ANALOGUE (si l'on y joint l'écriture) » : l'écriture comme problèmes dans la réflexion théorique de Saussure. » *Semiotica*, 2017, 217, 117- 133.

TREMBLAY Jean-Marie, *Lucien Febvre, Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle. La religion de Rabelais, 1947. L'évolution de l'humanité*, https://classiques.uqam.ca/classiques/febvre_lucien/probleme_incroyance_16e/incroyance_16e_avant_propos.html, 2 février 2005, consulté le 30 mars 2020.

WARD Ida C., « The Phonetic Structure of Bamum », *Bulletin of SOAS*, juin 1937, vol. 9, n° 2, p. 423-438.

Ouvrages collectifs

AGERON Charles-Robert, COQUERY-VIDROVITCH Catherine, MEYNIER Gilbert et THOBIE Jacques, *Histoire de la France coloniale - 1914-1990: 1914-1990*, Malakoff, Armand Colin, 2016, 656 p.

BLOCH, Marc, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Cahier des annales, Paris, Armand Colin, 1949, n°3, 110 p.

BONTE Pierre et IZARD Michel (dir.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 2010, 842p.

CHRISTIN Anne-Marie, (dir.), *Histoire de l'écriture. De l'idéogramme au multimédia*, Paris, Flammarion, 2012.

DULLIN Sabine, JEANNESSON Stanislas, TAMIATTO Jérémie et BOISSIERE Aurélie, « L'Afrique en décolonisation, enjeu de la guerre froide », *Atlas*, 2020.

DULUCQ Sophie, GODICHEAU François, GRENET Mathieu, ROZEAUX Sébastien et SUAREZ Modesta, *Au coeur des empires - Destins individuels et logiques impériales, XVIe-XXIe siècle*, Illustrated édition., Paris, CNRS éditions, 2023, 280 p.

FERRACUTI Sandra, GALITZINE-LOUMPET Alexandra et NYOBE Pascal Ndjock, « Colonialités, postcolonialités et patrimoines au/du Cameroun. Foumban, Douala, Stuttgart* », *Cahiers d'études africaines*, 28 novembre 2023, vol. 251252, n° 3, p. 879-909.

Groupe μ , *Rhétorique générale*, Paris, Seuil, 1982, 224p.

KOSLOWSKI Peter, *Imaginer l'Europe : le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992, 400p.

MANCERON Gilles. « 5. « Les hommes naissent et demeurent égaux... » ou seulement certains d'entre eux ? », *Marianne et les colonies. Une introduction à l'histoire coloniale de la France*, sous la direction de MANCERON Gilles, Paris, La Découverte, 2005, p. 100-116.

NJIASSE NJOYA Aboubakar, NJINDAM NJOYA Adamou, MAMA NJOYA Mustapha, NJOYA Rabiathou, NDAYOU Emmanuel, de Njoya à Njimouluh, Cent ans d'histoire bamoun, Editions du Palais, Foumban, 1984, 93p.

Colloque

KIBANDA Matungila, «La Communication écrite dans la société traditionnelle Kongo: état de la question et perspectives de recherche», (Association internationale de bibliologie), 18e Colloque international de bibliologie de l'Association internationale de Bibliologie (AIB), 1er Colloque congolais de bibliologie du Comité congolais de 591 l'Association Internationale de Bibliologie, Kinshasa (27 novembre – 3 décembre 2004). Disponible à : URL : <http://www.aib.ulb.ac.be/colloques/2004-kinshasa/fulltext/10.pdf>

KLOCK-FONTANILLE Isabelle, *La science de l'écriture et la linguistique : Benveniste, l'artisan de la (ré)conciliation ?*, 7ème congrès Mondial de Linguistique française (Montpellier, 6-10 juillet 2020) <https://doi.org/10.1051/shsconf/20207815003>.

LAPACHERIE Jean-Gérard, *Propriétés de l'écriture*, Actes du colloque de l'Université de Pau 13, 14, 15 novembre 1997, Publications de l'université de Pau, Pau, 1998.

MBEMAP NJI-GHONZEN Salifou, *Le roi Njoya*, acte du colloque international « Roi Njoya » en 2013, Paris, L'Harmattan, 2014

NJOYA A., « L'islam au Cameroun », *Actes du colloque international tenu à Tombouctou*, 1997, p.241-242.

ZALI Anne et TRUNEL Lucile (dir.), *L'aventure des écritures*. La page, Paris, Bibliothèque Nationale de France, 1999

Thèse :

ABWA Daniel, « *Commandement européen* » - « *Commandement indigène* » au Cameroun sous administration française de 1916 à 1960, Université d'Aix-Marseille, s.l., 1994.

CONDRO Mlaili, *L'écriture et l'idéologie en Afrique noire. Le cas du syllabaire vai*, Limoges, Université de Limoges, 2008. Disponible en ligne sur <<https://cdn.unilim.fr/files/theses-doctorat/2008LIMO2002.pdf>>.

NCHARE Abdoulaye Laziz, *The Grammar of Shupamem*, New-York, Université de New-York, 2012, 571p.

MBANZILA Ali Yambula, *Réinventer l'écriture, de la tradition à la modernité dans l'espace culturel Kongo*, Limoges, Université de Limoges, 2018.

Comics

PATINAUD Benjamin, *Le syndrome Magneto*, Paris, Au Diable Vauvert, 2023, 448p.

HICKMAN Jonathan, *House of X / Powers of X*, Paris, Panini Comics, 2021, 448p.

HICKMAN Jonathan, *Inferno*, Paris, Panini Comics, 2024, 224p.

PARK Greg, *Magnéto : Le testament*, Paris, Panini Comics, 2021, 128p.

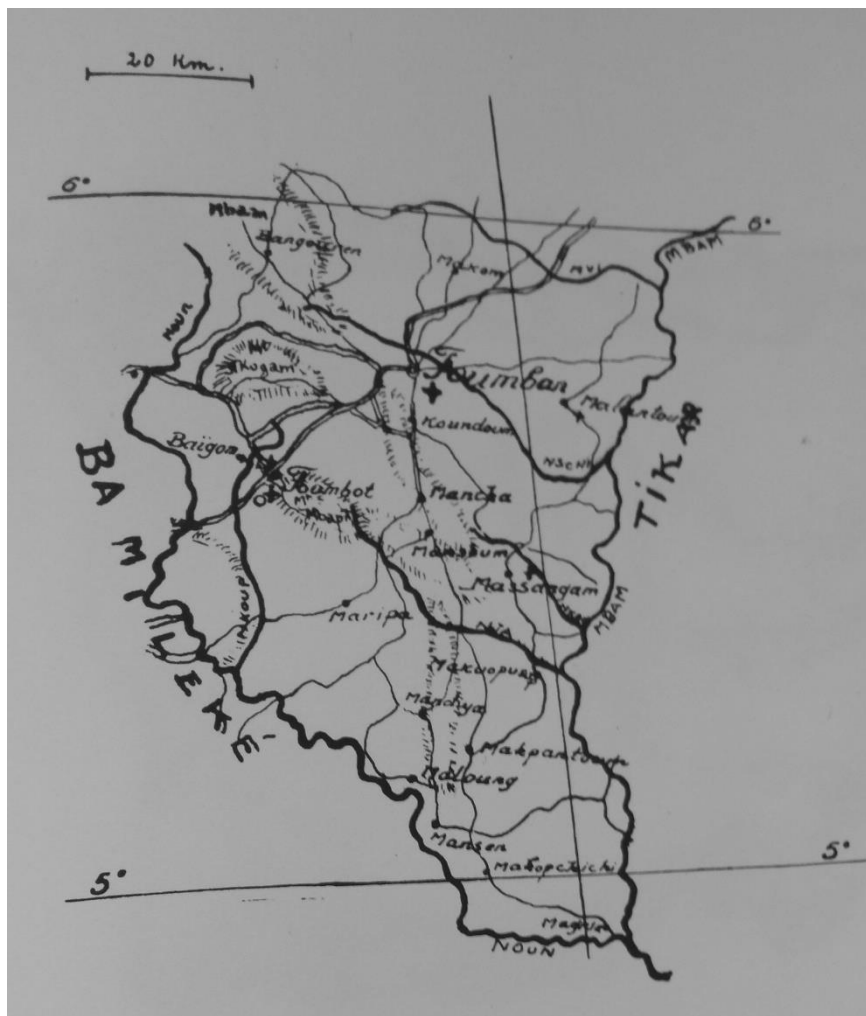
Annexe 1. Carte des Grassfields représentant le royaume bamum⁶⁰⁷



Carte des Grassfields (Ouest et Nord-Ouest Cameroun).

⁶⁰⁷ LOUMPET-GALITZINE Alexandra, *La cartographie du roi Njoya (Royaume Bamoun, Ouest Cameroun) : Représenter / Traduire son espace-monde*, 2011 [En ligne] <https://www.lecfc.fr/new/articles/210-article-14.pdf>

Annexe 2. Carte du royaume réalisée par Ibrahim Njoya



MORT DE L'EX-SULTAN NJOYA



Njoya, dernier sultan des Bamouns, vient de mourir à Yaoundé, où il avait été, en 1931, placé en résidence libre. La commission des mandats a connu l'an passé des raisons qui avaient motivé la déposition de Njoya, et le commissaire de la République, entendu à ce propos, a complété les renseignements du rapport annuel. Tyran et despote, maître de la vie et des biens de ses sujets, Njoya se souciait fort peu du bien-être matériel et moral des populations qu'il commandait. Excès de ses abus, les Bamouns avaient demandé à la haute administration du territoire de le mettre à la raison et d'assurer directement l'administration du pays. Le départ de Njoya (avril 1931) fut accueilli avec la plus grande satisfaction dans le pays : « Le grand rocher est arraché, le fromager est déraciné », disaient les gens. Njoya, polygame, a laissé en mourant 173 enfants et 210 petits-enfants

Annexe 4. Acte général de la conférence de Berlin

Date : 26 février 1885.

Objet : La conférence qui réunit à Berlin les représentants de 14 pays européens, de novembre 1884 à février 1885, a pour objet de régler pacifiquement les litiges relatifs aux conquêtes coloniales en Afrique. L'Allemagne, qui ne s'est pas engagée dans la politique de colonisation joue les médiateurs et plaide en faveur de la liberté du commerce et de la navigation, notamment dans le bassin du Congo et celui du Niger. L'Acte final fixe les règles de la colonisation de l'Afrique et impose le principe de l'effectivité pour reconnaître une annexion.

Au nom de Dieu Tout-Puissant,

Sa Majesté l'Empereur d'Allemagne, Roi de Prusse, Sa Majesté l'Empereur d'Autriche, Roi de Bohême, etc., et Roi apostolique de Hongrie, Sa Majesté le Roi des Belges, Sa Majesté le Roi de Danemark, Sa Majesté le Roi d'Espagne, le Président des États-Unis d'Amérique, le Président de la République Française, Sa Majesté la Reine du Royaume-Uni de la Grande-Bretagne et d'Irlande, Impératrice des Indes, Sa Majesté le Roi d'Italie, Sa Majesté le Roi des Pays-Bas, Grand Duc de Luxembourg, etc., Sa Majesté le Roi de Portugal et des Algarves, etc., Sa Majesté l'Empereur de toutes les Russies, Sa Majesté le Roi de Suède et Norvège, etc., et Sa Majesté l'Empereur des Ottomans,

Voulant régler, dans un esprit de bonne entente mutuelle, les conditions les plus favorables au développement du commerce et de la civilisation dans certaines régions de l'Afrique, et assurer à tous les peuples les avantages de la libre navigation sur les deux principaux fleuves africains qui se déversent dans l'océan Atlantique; désireux, d'autre part, de prévenir les malentendus et les contestations que pourraient soulever à l'avenir les prises de possession nouvelles sur les côtes de l'Afrique, et préoccupés en même temps des moyens d'accroître le bien-être moral et matériel des populations indigènes, ont résolu, sur l'invitation qui leur a été

adressée par le gouvernement impérial d'Allemagne, d'accord avec le Gouvernement de la République Française, de réunir à cette fin une Conférence à Berlin, et ont nommé pour leurs plénipotentiaires, savoir :

(Suivent les désignations.)

Lesquels, munis de pleins pouvoirs, qui ont été trouvés en bonne et due forme, ont successivement discuté et adopté :

1° Une déclaration relative à la liberté du commerce dans le bassin du Congo, ses embouchures et pays circonvoisins, avec certaines dispositions connexes ;

2° Une déclaration concernant la traite des esclaves et les opérations qui, sur terre ou sur mer, fournissent des esclaves à la traite ;

3° Une déclaration relative à la neutralité des territoires compris dans le bassin conventionnel du Congo ;

4° Un acte de navigation du Congo, qui, en tenant compte des circonstances locales, étend à ce fleuve, à ses affluents et aux eaux qui leur sont assimilées, les principes généraux énoncés dans les articles 108 à 116 de l'acte final du Congrès de Vienne et destinés à régler, entre les puissances signataires de cet acte, la libre navigation des cours d'eau navigables qui séparent ou traversent plusieurs États, principes conventionnellement appliqués depuis à des fleuves de l'Europe et de l'Amérique, et notamment au Danube, avec les modifications prévues par les traités de Paris de 1856, de Berlin de 1878 et de Londres de 1871 et de 1883 ;

5° Un acte de navigation du Niger, qui, en tenant également compte des circonstances locales, étend à ce fleuve et à ses affluents les mêmes principes inscrits dans les articles 108 à 116 de l'acte final du Congrès de Vienne ;

6° Une déclaration introduisant dans les rapports internationaux des règles uniformes relatives aux occupations qui pourront avoir lieu à l'avenir sur les côtes du continent africain.

Et ayant jugé que ces différents documents pourraient être utilement coordonnés en un seul instrument, les ont réunis en un Acte général composé des articles suivants⁶⁰⁸ :

Chapitre I - Déclaration relative à la liberté du commerce dans le bassin du Congo, ses embouchures et pays circonvoisins, avec certaines dispositions connexes

Chapitre II - Déclaration concernant la traite des esclaves

Chapitre III - Déclaration relative à la neutralité des territoires compris dans le bassin conventionnel du Congo

Chapitre IV - Acte de navigation du Congo

Chapitre V - Acte de navigation du Niger

Chapitre VI - Déclaration relative aux conditions essentielles à remplir pour que des occupations nouvelles sur les côtes du continent africain soient considérées comme effectives

Chapitre VII - Dispositions générales

Article 38.

Le présent Acte général sera ratifié dans un délai qui sera le plus court possible et qui, en aucun cas, ne pourra excéder un an.

Il entrera en vigueur pour chaque Puissance à partir de la date où elle l'aura ratifié.

En attendant, les Puissances signataires du présent Acte général s'obligent à n'adopter aucune mesure qui serait contraire aux dispositions dudit Acte.

Chaque Puissance adressera sa ratification au Gouvernement de l'Empire d'Allemagne, par les soins de qui il en sera donné avis à toutes les autres Puissances signataires du présent.

⁶⁰⁸ Nous n'indiquerons ici que le dernier article. Il y a en tout 38 articles répartis dans 7 chapitres.

Les ratifications de toutes les Puissances resteront déposées dans les archives du Gouvernement de l'Empire d'Allemagne. Lorsque toutes les ratifications auront été produites, il sera dressé acte du dépôt dans un protocole qui sera signé par les représentants de toutes les Puissances ayant pris part à la Conférence de Berlin et dont une copie certifiée sera adressée à toutes ces puissances.

En foi de quoi, les Plénipotentiaires respectifs ont signé le présent Acte général et y ont apposé leur cachet.

Fait à Berlin, le vingt-sixième jour du mois de février mil huit cent quatre-vingt-cinq.

Signe : V. BISMARCK, BUSCH, V. KUSSEROW, SZECHENYI, Comte AUGUSTE VON DER STRATEN PONTHOZ, Baron LAMBERMONT, E. VIND, Comte DE BENOMAR, JOHN A. KASSON, H. S. SANFORD, ALPH. DE COURGEL, EDWARD B. MALAY, LAUNAY , F.-P. VAN DER HOEVEN, Marquis de PENAFIEL, H. DE SERPA PIMENTEL, Comte P. KAPNIST, GILLIS BILDT.

Annexe 5. Ibrahim Njoya

Figure 1 :



*Portrait du roi Njoya, Anna Wuhrmann 1911-1915, fonds photographique
J.R. Brutsch, © Défap-service protestant de mission.*

Figure 2 :



*Ibrahim Njoya, Anna Wuhmann 1911-1915, fonds photographique J.R. Brutsch,
© Défap-service protestant de mission.*

Annexe 6. Communication autour du Mandombe⁶⁰⁹



⁶⁰⁹ Diffusée sur www.simonkimbangu.org le 25 août 2019.

Annexe 7. Exemple de découverte du Krakoa

Figure 1 – Les fleurs de Krakoa

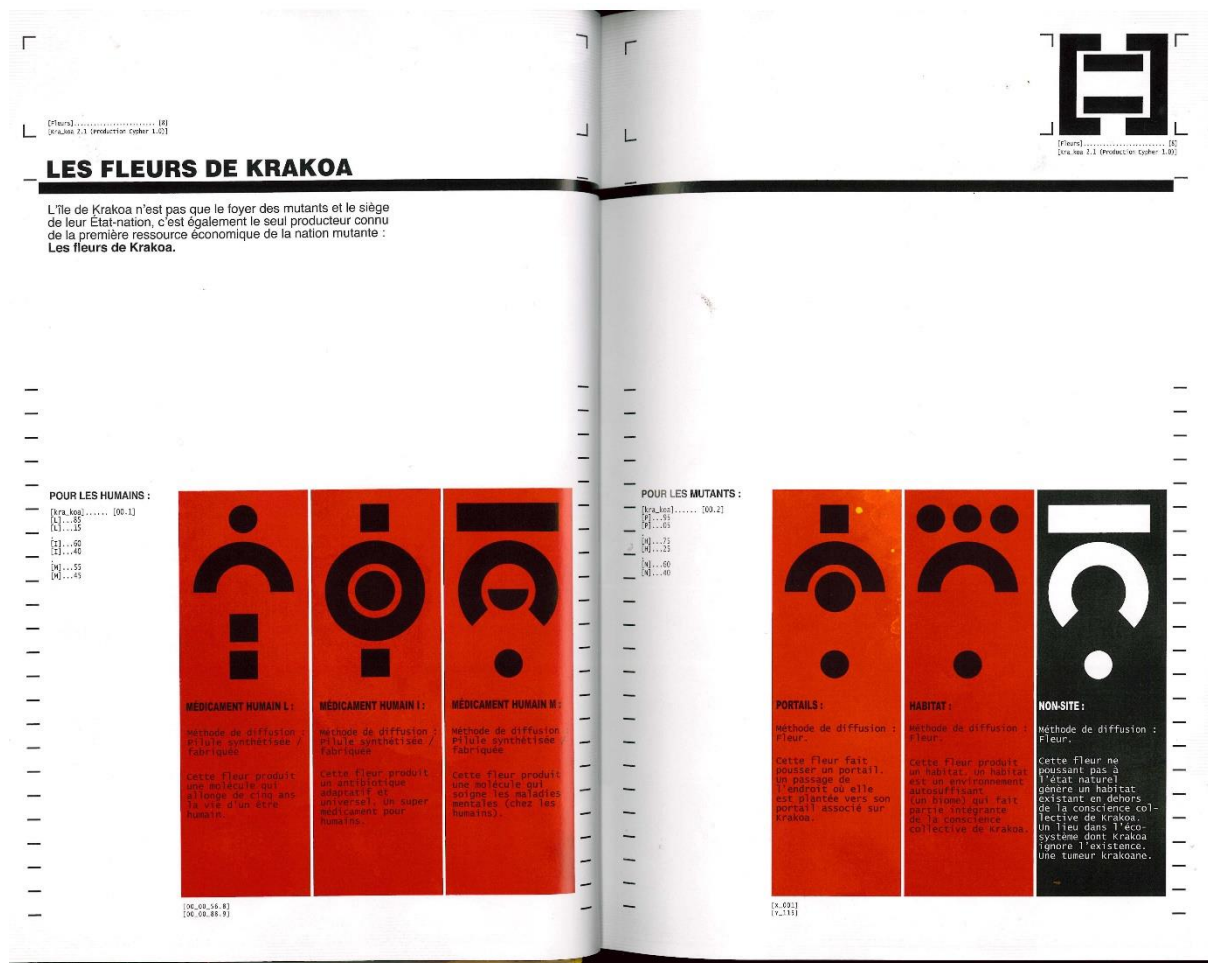
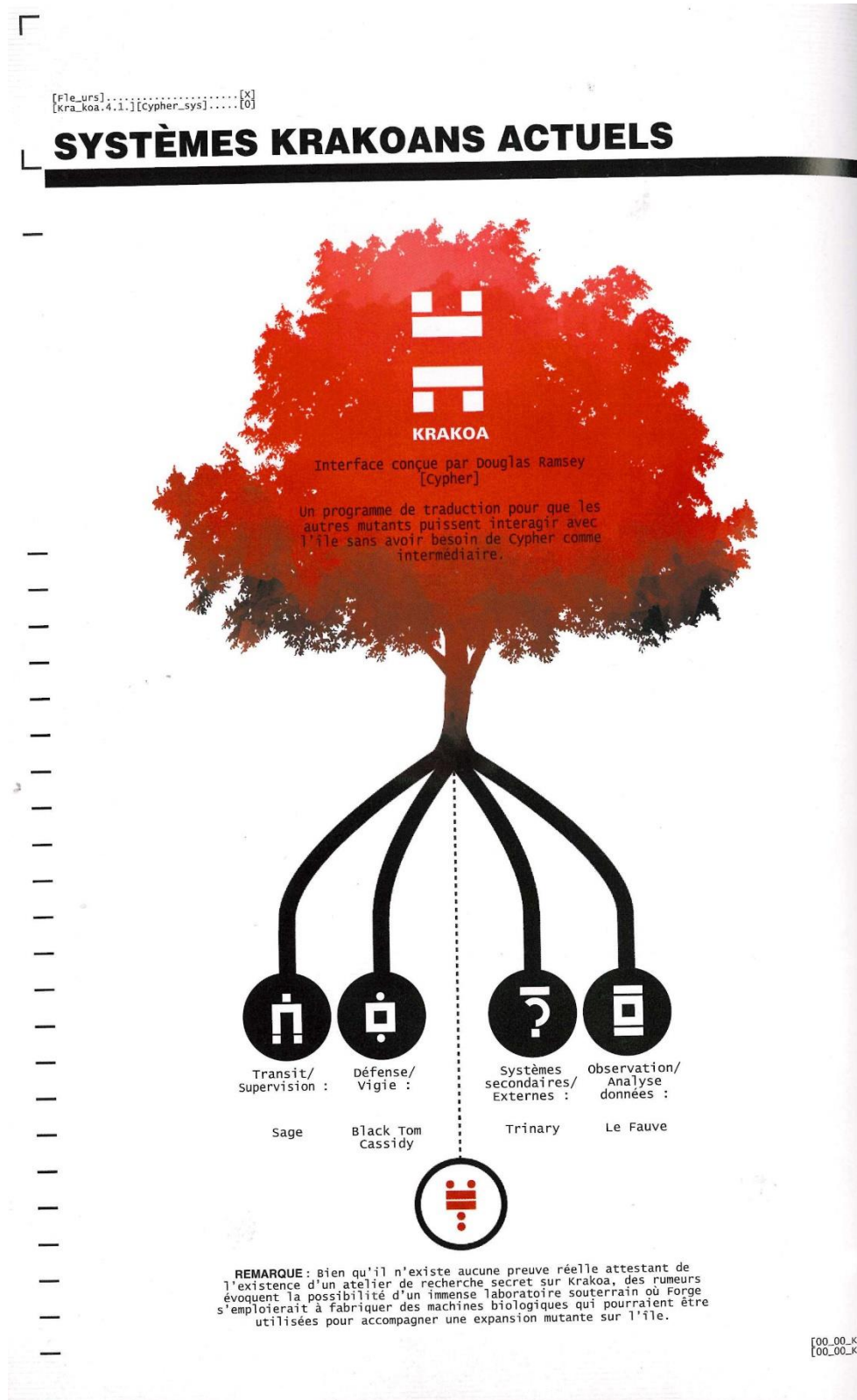


Figure 2 – Systèmes Krakoans actuels



Le pouvoir de l'écriture bamum aux prises avec la colonisation : approche sémiotique et historique.

Accédant au pouvoir après une guerre civile, Ibrahim Njoya, roi des Bamums, cherche à asseoir définitivement son statut dans son royaume, situé à l'Ouest du Cameroun actuel. Pour ce faire, il trouve le parfait outil avec l'invention de sa propre écriture. Cette thèse examine cette écriture bamum comme un instrument de pouvoir en mobilisant la théorie de Claude Lévi-Strauss sur l'écriture comme moyen d'asservissement et de structuration des rapports sociaux. Njoya, confronté à des défis internes et à la colonisation européenne, conçoit donc une écriture propre au royaume Bamum, en développant un syllabaire entre la fin du XIX^{ème} siècle et les années 1910. En transcrivant les lois, les récits historiques et les valeurs spirituelles, Njoya fait de cette écriture un outil politique qui légitime son autorité et centralise le pouvoir.

En suivant l'analyse de Lévi-Strauss, cette recherche montre comment l'écriture bamum dépasse la simple fonction de communication pour structurer la société bamum en tant qu'outil d'organisation et de contrôle. Dans un contexte de triple influence, arabe, latine et bamum, Njoya choisit de rejeter les écritures extérieures pour asseoir une souveraineté linguistique et culturelle face aux colons. Au-delà de sa fonction d'émancipation, l'écriture devient un instrument d'asservissement dans le sens lévi-straussien, permettant à Njoya de diffuser sans ambiguïté ses lois, son histoire ainsi que sa volonté politique au sein de son peuple. De roi menacé par la guerre civile, il devient, à travers son règne et l'utilisation de son écriture, le plus légitime des souverains.

Méthodologiquement, l'analyse associe une étude historique des rapports entre le royaume Bamum et les puissances coloniales avec une lecture sémiotique des pictogrammes bamum. Cette interface montre comment l'écriture, en fixant les récits et les lois, solidifie le pouvoir de Njoya tout en résistant à la domination française, jusqu'à l'interdiction de cette écriture par les autorités coloniales. En cela, la thèse fournit une illustration concrète de la théorie de Lévi-Strauss dans un contexte colonial africain unique, soulignant l'ambivalence de l'écriture comme outil d'émancipation et de régulation sociale.

Mots-clés : Pouvoir, Ecriture, Afrique, Sémiotique, Histoire, Colonisation



The power of Bamum writing struggling with colonization: semiotic and historical approach.

Upon ascending to power after a civil war, Ibrahim Njoya, King of the Bamum people, seeks to solidify his authority within his kingdom, located in what is now western Cameroon. To do so, he finds the perfect tool in the invention of his own writing system. This thesis examines Bamum script as an instrument of power, drawing on Claude Lévi-Strauss's theory of writing as a means of subjugation and structuring social relations. Confronted with internal challenges and European colonization, Njoya designs a unique script for the Bamum kingdom, developing an 80-symbol syllabary from the late 18th century through the 1910s. By transcribing laws, historical narratives, and spiritual values, Njoya transforms this script into a political tool that legitimizes his authority and centralizes power.

Following Lévi-Strauss's analysis, this research demonstrates how Bamum script transcends simple communication to organize Bamum society as a tool for governance and control. Within a context of triple influence —Arabic, Latin, and Bamum— Njoya chooses to reject external scripts to assert linguistic and cultural sovereignty in the face of colonizers. Beyond its function of emancipation, the script becomes an instrument of subjugation in the Lévi-Straussian sense, enabling Njoya to unambiguously convey his laws, history, and political will to his people. From a king threatened by civil war, he becomes, through his reign and use of his writing system, the most legitimate of sovereigns.

Methodologically, the analysis combines a historical study of the relations between the Bamum kingdom and colonial powers with a semiotic reading of Bamum pictograms. This intersection shows how writing, by fixing narratives and laws, consolidates Njoya's power while resisting French domination, up until the script's prohibition by colonial authorities. In this way, the thesis provides a concrete illustration of Lévi-Strauss's theory within a unique African colonial context, highlighting the ambivalence of writing as a tool for both emancipation and social regulation.

Keywords : Power, Writing, Africa, History, Semiotic, Colonization

