Le miroir et le crâne. Le parcours rituel de la société initiatique Bwete Misoko (Gabon)

Julien Bonhomme

▶ **To cite this version:**

Julien Bonhomme. Le miroir et le crâne. Le parcours rituel de la société initiatique Bwete Misoko (Gabon). Anthropologie sociale et ethnologie. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS), 2003. Français. NNT : . tel-00801512

HAL Id: tel-00801512
https://theses.hal.science/tel-00801512

Submitted on 16 Mar 2013

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.

ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES EN SCIENCES SOCIALES

THÈSE
pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'EHESS
Discipline : Anthropologie

présentée et soutenue publiquement
par

Julien BONHOMME

le 24 novembre 2003

Titre :

Le Miroir et le Crâne

Le parcours rituel de la société initiatique *Bwete Misoko* (Gabon)

Directeur de thèse :
Philippe Descola

Jury :
Philippe Descola
Françoise Héritier
Michael Houseman
Claude Imbert
André Mary
Carlo Severi

Remerciements

Les remerciements d'un travail ethnographique tiennent de la gageure tant l'enquête de terrain endette le chercheur auprès d'un nombre considérable de personnes sans qui, évidemment, rien n'aurait été possible.

Je tiens à remercier tout particulièrement :

– au Gabon, Georges Salaun pour son hospitalité indéfectible ; les membres du Laboratoire Universitaire de la Tradition Orale à l'Université Omar Bongo de Libreville, notamment R. Mayer, M[r] Plumel, B. Meyo, J.-É. Mbot, J. Mba-Bitome, S. Lebomin, Joseph Tonda, mais aussi mes condisciples gabonais Paulin Kialo, Nzamba Nzamba, Dyane Massounga Moussavou en leur souhaitant bonne chance dans leurs recherches ; frère Hubert Guérineau à la fondation Raponda-Walker ; André-Christ Ngembet et tous les siens, à qui je dois énormément ; enfin, ma dette est inacquittable envers tous les initiés du *Bwete* que j'ai fréquentés, papa Ikuka et tant d'autres.

– en France, ma famille et mes proches, Élodie, Sylvain, Stéphane, Anna, Franck, John, les Olivier et les Nicolas ; mais aussi Philippe Descola, Michael Houseman, Carlo Severi, André Mary, Monique David-Ménard, Marie-Françoise Rombi, Dominique Lestel pour le soutien, les encouragements et les conseils avisés.

Note sur l'orthographe

Pour la transcription des termes vernaculaires, j'utilise l'Alphabet Scientifique du Gabon, élaboré à partir de l'Alphabet Phonétique International par le Laboratoire Universitaire de la Tradition Orale de l'Université Omar Bongo de Libreville[1]. Font exception les toponymes et les noms propres dont la transcription écrite courante provient du français et ne respecte donc pas ces règles phonétiques. Pour ne pas bouleverser l'orthographe reçue, j'écris ainsi Koulamoutou ou Mouila, plutôt que *Kulamutu* ou *Mwila*. J'ai en outre délibérément omis la notation des tons (haut, bas, montant, descendant) et souvent la longueur vocalique, nécessaires dans le cadre d'une étude linguistique, mais que l'on peut négliger pour un travail anthropologique.

Je donne ci-dessous l'alphabet *getsogo*, langue la plus fréquemment citée dans ce travail. Le *getsogo* est la langue des *mitsogo* (groupe linguistique *membe*), mais constitue aussi la base de l'idiome rituel du *Bwete*[2]. J'ai opté pour un alphabet plus phonologique que strictement phonétique. Les articulations consonantiques complexes sont transcrites par combinaison de symboles (par exemple, l'occlusive bilabiale sonore pré-nasalisée [mb] est transcrite /m/+/b/ sans recours à un signe diacritique supplémentaire).

•***Getsɔgɔ*** :
-voyelles : i, e, ɛ, a, ɔ, o, u
-consonnes : b, d, g, k, m, n, p, s, t, v, z
-semi-voyelles : w, y

- Règles particulières de réalisation phonétique :
v → [β] (fricative bilabiale sonore)
ny → [ɲ] (nasale dorso-palatale)
ts → [ts] ou [tʃ] en variante libre
n → [ŋ] devant /g/, [n] partout ailleurs
z → /z/ ne se rencontre qu'après /n/ sous la forme /nz/ réalisée [nz] ou [nʒ] en variante libre
g → [g] après /n/, [ɣ] (fricative vélaire sonore) partout ailleurs. L'adoption de cette règle simple m'évite, contrairement à nombre d'auteurs, de recourir au /gh/ pour transcrire [ɣ]. Pour [maɣaŋga], j'écris ainsi *maganga* au lieu de *maghanga*.
- Il s'agit bien d'un alphabet phonologique spécifique et non d'une transcription dans l'alphabet français : il faut donc toujours entendre le /u/ comme le *ou* français (*sourd* et non *sur*), le /e/ comme le *é* (*dé* et non *de*), le /s/ comme le *ss* (*basse* et non *base*).

On note en *getsɔgɔ*, l'absence des phonèmes /l/ et /r/, présents dans les langues voisines *gepinzi* ou *gevove* qui appartiennent pourtant au même groupe linguistique *membe*. Le *yipunu* ou le *yisangu* (langues du groupe *merye*) font également usage des phonèmes /f/, /r/ et /j/[3]. Pour certains termes vernaculaires, j'utilise donc également les signes f, j, l, r. Faute linguistique mais commodité anthropologique, je me permets en outre de noter la plupart du

---

[1] "Alphabet scientifique des langues du Gabon", *Revue Gabonaise des Sciences de l'Homme*, n°2, 1990.
[2] Conformément aux langues vernaculaires, je différencie les termes désignant l'ethnie (le collectif), un locuteur singulier et sa langue. Ainsi, un locuteur *motsogo* de l'ethnie des *mitsogo* parle *getsogo*. De même pour *muvove*, *bavove*, *gevove* ou *mupunu*, *bapunu*, *yipunu*. En revanche, ces langues ne comportent pas de forme adjectivale : on dira *ngombi-a-motsogo*, la harpe des *mitsogo*. Pour éviter en français ce recours fastidieux au complément de nom, je m'autorise l'emploi d'une forme adjectivale construite à partir du radical : une harpe *tsogo* ou un panier *punu*.
[3] Il faut enfin noter en *yipunu* la règle particulière de réalisation phonétique : a → [a] en position préfixale et radicale, [ə] (voyelle centrale d'aperture moyenne) partout ailleurs.

temps /e/ ou /o/ sans faire la différence entre [e, ɛ] ou [o, ɔ]. J'écris ainsi *Ngonde* plutôt que *Ngɔndɛ*.

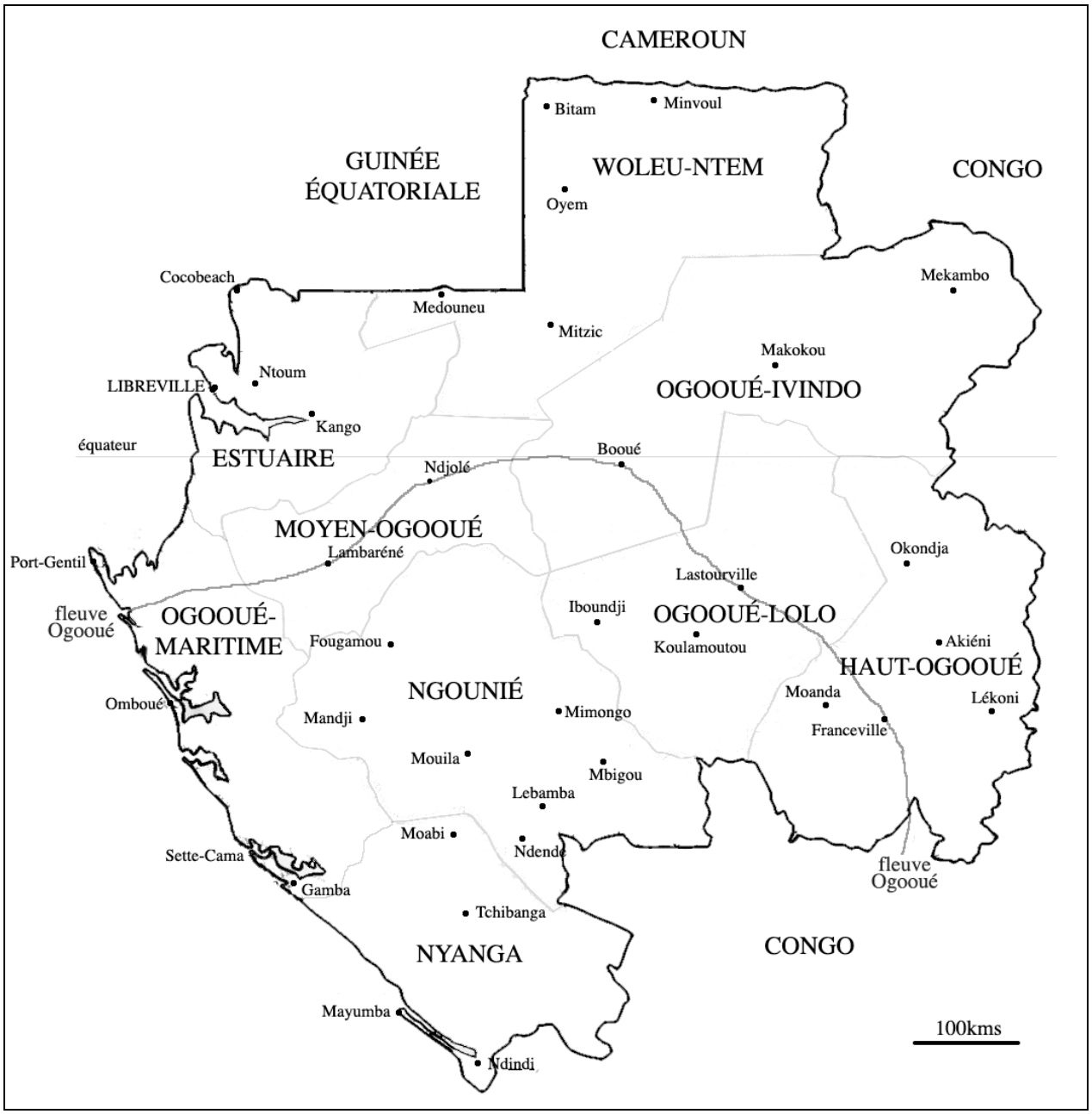
Le Gabon compte, selon les auteurs, entre 37 et 62 langues ou parlers différents. Si on laisse de côté le cas complexe des langues pygmées, toutes ces langues relèvent de la famille linguistique bantu, c'est-à-dire qu'elles remplissent au moins deux critères distinctifs[4]. Une partie du vocabulaire se rattache par des règles de correspondances phonétiques à un catalogue de racines communes hypothétiques proto-bantu (critère lexical). La langue repose sur la présence déterminante de genre grammaticaux marqués par des préfixes de classe associés en paires régulières opposant le singulier et le pluriel (critère morpho-syntactique). Ces genres n'ont généralement ni connotation sexuelle, ni implication sémantique. A titre indicatif, les classes du *getsogo*, réparties en singulier/pluriel sont ainsi : I. *mo*/*mi* ou *mo*/*a*, II. *e*/*ma*, III. *ge*/*e*, IV. *i*/*mi*, V. invariable, VI. *o*/*di* ou *o*/*y* ou *o*/- ou *o*/*t*, VII. *s*/*y*, VIII. *vi*/*to*.

Le français étant la seule langue véhiculaire à l'échelle nationale, tout le monde, aussi bien en ville qu'au village, sait parfaitement le parler. Si bien que nombre de termes et expressions cités dans ce travail m'ont été spontanément livrés en français[5].

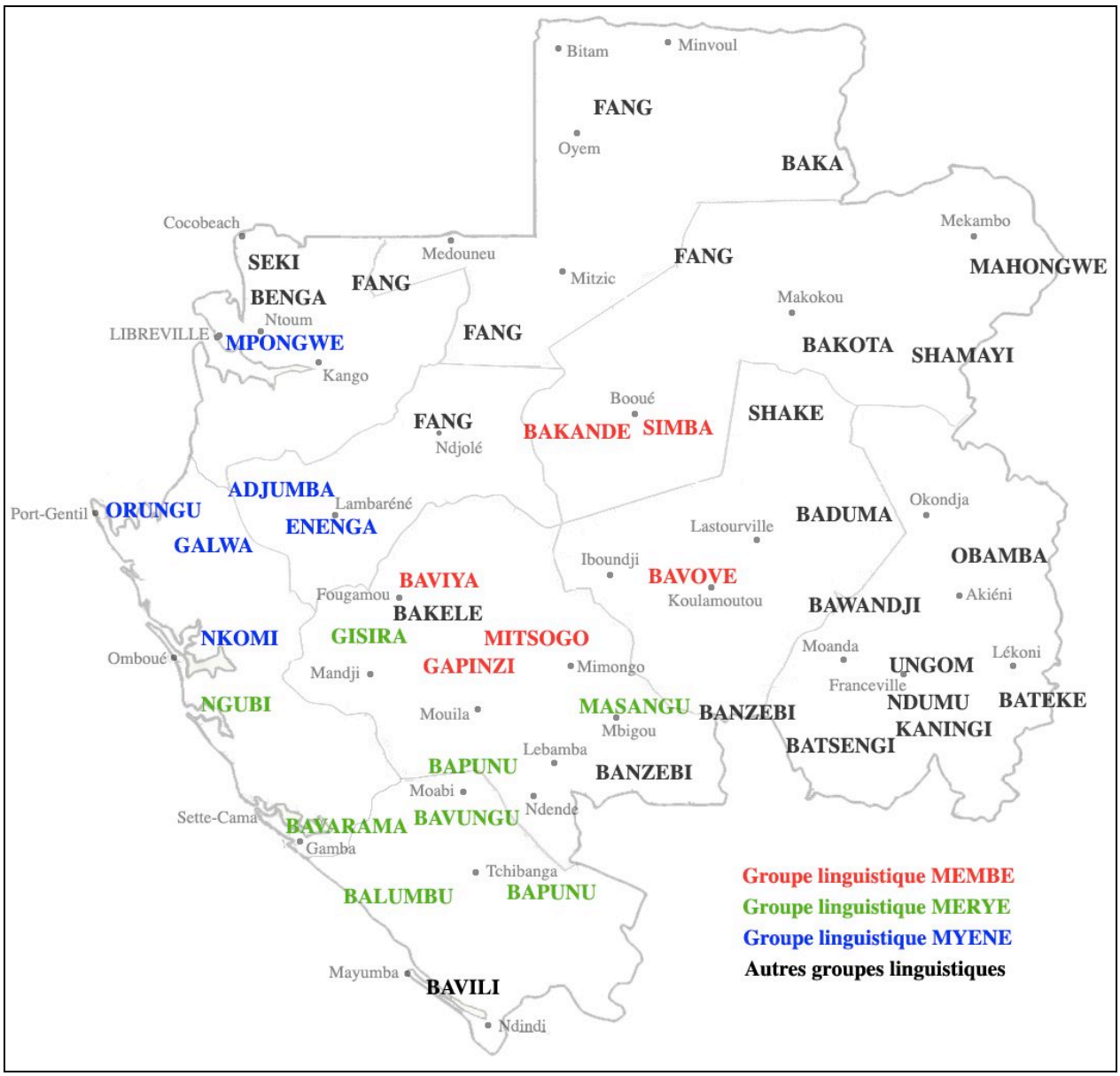
[4] Sur les critères linguistiques bantu, cf. P. Alexandre, "Le bantu et ses limites" in Martinet (éd.), *Le langage. (Encyclopédie de la Pléiade vol.25)*, Paris, 1968.

[5] Mais ce "français du Gabon" peut parfois dérouter : ainsi, le « vampire » gabonais ne désigne pas un congénère du comte Dracula mais l'organe interne de sorcellerie ; de même, un « charlatan » n'est pas un imposteur mais au contraire un guérisseur authentique. Pour éviter les malentendus, je définirai toujours les expressions équivoques.

Cartes administrative et ethnique



CARTE ADMINISTRATIVE DU GABON



CARTE ETHNIQUE DU GABON

Cette carte – qui ne se veut pas exhaustive – mentionne les ethnies principales et distingue les trois groupes linguistiques les plus cités dans ce travail : les *membe*, les *merye* et les *myene*. Ni l'inventaire des langues et ethnies, ni leur appariement en groupes homogènes ne font l'objet d'un consensus : typologies linguistiques, classifications ethno-historiques (sur la base de l'histoire orale des migrations), découpages administratifs ne se recouvrent pas exactement[1]. La taxinomie classique mais datée des langues bantu par Guthrie, fondée sur des critères typologiques et génétiques, répartit ainsi les langues gabonaises dans les trois *clusters* A, B et H. La classification ethnolinguistique plus récente de Kwenzi-Mikala se fonde sur le critère de l'intercompréhension entre locuteurs et du terme signifiant « je dis » pour apparier les langues gabonaises en dix grands groupes linguistiques (ce qui pose problème quand l'intercompréhension n'est pas transitive). Les classifications de Jacquot ou Raponda-Walker diffèrent encore.

[1] Pour une revue de la question, cf. D.F. Idiata, *Il était une fois les langues gabonaises*, 2002.

J'ai retenu le critère ethnolinguistique de Kwenzi-Mikala mais en remaniant quelque peu sa classification qui me semblait contenir certaines absurdités. Je distingue ainsi : les *membe* qui regroupent les six ethnies *mitsogo*, *gapinzi*, *bavove*, *baviya*, *simba*, *bakande* et qui correspondent sensiblement à l'entité administrative *kande-tsogo* ; les *merye* qui regroupent au moins les *masangu*, *bapunu*, *gisira*, *bavungu*, *balumbu*, *bavarama*, *ngubi* et qui correspondent bon an mal an à l'entité administrative *sira-punu* ; et les *myene* qui regroupent les *galwa, mpongwe, orungu, nkomi, adyumba, enenga.* Sur une population totale de moins d'un million d'habitants, les *kande-tsogo* représente 3-4%, les *sira-punu* 34%, et les *myene* 5-6%[2]. A noter enfin que la carte donne à voir le territoire traditionnel d'une ethnie, territoire qui ne correspond pas exactement aux zones effectives de peuplement du fait des mouvements migratoires et de l'urbanisation (par exemple 35% du groupe *sira-punu* originaire du sud Gabon habite aujourd'hui dans l'Estuaire).

[2] Statistiques calculées d'après les chiffres du recensement national de 1993 (donnés par D.F. Idiata, *Il était une fois les langues gabonaises*, 2002).

Introduction

La scène se passe au cœur d'une nuit gabonaise. Pourtant, tout le monde ne dort pas. Au corps de garde, un homme est assis devant un miroir qu'il scrute d'un air concentré, les yeux étonnamment fixes. Il prend la parole et raconte des scènes étranges qu'il dit voir dans le miroir, apparitions fantastiques ou sombres histoires de familles. Il les raconte à d'autres hommes qui sont massés autour de lui et qui l'écoutent avec attention. Lors des récits, l'assemblée n'en finit pas de s'exclamer par des « *base !* » (« vrai ! ») ou des « *tenanè !* » (« c'est ça ! »). Il s'agit d'une initiation au *Bwete*. Ce travail a pour ambition de saisir ce qui se passe au cours de cette scène. Ou plus exactement de comprendre comment ces hommes en sont arrivés à occuper ces places, l'un derrière le miroir, les autres autour de lui.

1. Le *Bwete* et ses branches

Le *Bwete* est une société initiatique masculine, très certainement d'origine *mitsogo* ou *gapinzi* (groupe linguistique *membe*, dans la province de la Ngounié) mais répandue bien au-delà, au moins dans toute la région du centre et du sud Gabon[1]. "Société initiatique" est le terme le plus approprié car le *Bwete* repose sur une nette division entre profane (*etema*) et initié (*banzi* pour le grade minimal des novices), séparation qui s'articule autour du rôle fondamental du secret. Faire partie du *Bwete* exige des rites de passage au cours desquels le néophyte absorbe les racines hallucinogènes de l'arbuste *eboga* (*Tabernanthe iboga*) à des fins visionnaires[2]. Seules les visions et leurs narrations valideront l'initiation. Le *Bwete* possède toutefois plus de consistance qu'un simple rite de passage, puisque outre l'initiation, des cérémonies rassemblant les initiés ont lieu régulièrement. Il s'agit donc d'une véritable société initiatique. Le *Bwete* s'appuie sur le principe hiérarchique de la séniorité, transposé de la parenté lignagère vers la parenté initiatique : les aînés commandent les cadets. Il existe ainsi quelques grades initiatiques qui ne correspondent à aucune spécialisation fonctionnelle mais seulement à l'aînesse : le néophyte *banzi*, l'initié confirmé *kombo*, l'aîné *nyima.* Seul l'orateur *povi* désigne à la limite une véritable fonction. Enfin, la société initiatique est

[1] Dans le français local, on dit communément "*Bwiti*" et c'est de loin le vocable le plus usité. J'ai toutefois préféré conserver le terme originel "*Bwete*" tel qu'il est utilisé dans la langue rituelle. En revanche, puisque la société initiatique chez les *fang* est exclusivement connue sous le nom "*Bwiti*" dans la littérature, je garde l'expression "*Bwiti fang*".

[2] Le français local dit communément "*iboga*" ou encore "bois sacré" ou "bois amer". L'utilisation visionnaire d'une plante hallucinogène est un fait plutôt rare en Afrique (par comparaison aux deux continents américains).

acéphale : chaque communauté initiatique est organisée de manière autonome au niveau du village ou du quartier, autour d'un corps de garde qui sert de temple, avec à sa tête un père initiateur ou un collège d'aînés – tous les initiés dépendant d'un même corps de garde n'habitant toutefois pas à demeure. Il n'existe aucune entité hiérarchique au-dessus de ces communautés locales.

La société initiatique se ramifie en diverses branches, selon la métaphore autochtone de l'arbre (*getete*) et de ses ramifications (*mitabe*). Sont également employées les images de la divergence des chemins *nzea-a-Bwete* ou des bras de rivière *mivova.* Cependant, par-delà leurs différences, toutes les branches font un usage similaire de l'*eboga*. L'*eboga* joue ainsi un rôle si important dans le *Bwete* qu'il en vient parfois à désigner par synecdoque l'ensemble de la société initiatique. Le *Bwete* regroupe ainsi toutes les communautés initiatiques qui emploient l'*eboga*[3]. Le tronc ou les racines de l'arbre du *Bwete*, c'est le *Disumba*. Selon une autre métaphore, le *Disumba* est la mère de tous les autres *Bwete* qui sont ses enfants. Cette primauté est à la fois une antériorité historique et une prééminence hiérarchique. Le *Bwete Disumba* est une branche initiatique exclusivement masculine à fonction identitaire et d'orientation religieuse. Fonction identitaire car pour être un vrai homme, un garçon doit se faire initier à son adolescence (généralement entre 10 et 15 ans). Dans les villages où le *Disumba* est en vigueur, si un garçon reste profane, il ne pourra participer aux décisions collectives prises par la communauté masculine. Orientation religieuse car le *Bwete* reprend l'ancien culte des ancêtres – les reliques d'ancêtres jouant toujours un rôle de premier plan. De plus, les visions initiatiques concernent un voyage au pays des ancêtres où le novice fait finalement la rencontre d'un certain nombre d'entités mythiques. Et l'enseignement initiatique s'appuie sur un corpus de récits qui relatent la genèse depuis la création du monde jusqu'à l'histoire des hommes. Il n'est ainsi pas absurde de conjecturer que le *Bwete Disumba* est né d'une extension du culte lignager des ancêtres sur lequel est venu se greffer l'usage visionnaire de l'*eboga*, mais aussi une complexité rituelle et un enseignement initiatique dont un simple culte des ancêtres peut habituellement fort bien se passer[4].

[3] Extension qui pose problème car bien des sociétés féminines de possession utilisent également l'*eboga.*

[4] Les secrets de l'*eboga* ont supposément été transmis aux populations bantu par les pygmées qui leur ont servi de guide lors de leur pénétration dans la grande forêt.

Scène de *Disumba*

Le *Ndea* représente une seconde branche initiatique du *Bwete*, fort proche du *Disumba*. Excepté une thématique symbolique plus martiale qui renvoie à la guerre entre *mitsogo* et *bakele*, le *Ndea* est en tout point identique au *Disumba* avec lequel il est intimement couplé depuis déjà fort longtemps dans la plupart des villages *mitsogo*. La principale ramification latérale du *Bwete* est plutôt celle du *Misoko*. En effet, cette divergence ne correspond pas à une simple variation comme le *Ndea*, mais à une véritable spécialisation fonctionnelle : le *Bwete Misoko* a une vocation avant tout thérapeutique. D'une part, les initiés du *Misoko* sont des *nganga* (ou *nganga-a-misoko*), i.e. des devins-guérisseurs, ce que ne sont absolument pas les initiés du *Disumba*[5]. D'autre part, l'initiation au *Misoko* répond elle-même à une nécessité thérapeutique plutôt que religieuse ou identitaire : on s'y fait initier suite à l'épreuve d'infortunes répétées. L'initiation est donc individuelle et circonstancielle, alors que celle du *Disumba* est collective et quasi-obligatoire. Et les visions concernent moins la rencontre d'entités mythiques que l'identification du sorcier à l'origine du mal. Cette distinction entre *Disumba* (vocation identitaire et religieuse) et *Misoko* (vocation thérapeutique) dans l'arborescence du *Bwete* est à mon sens la plus importante, car elle correspond à une ligne de démarcation et d'articulation du champ thérapeutico-religieux à l'intérieur d'une seule et même société initiatique.

Si le *Bwete Disumba* provient sans doute d'une extension du culte lignager des ancêtres, le *Bwete Misoko* dérive d'un autre type de greffe, du moins peut-on en faire l'hypothèse. En effet, au-delà des spécialisations locales, la figure générique des devins-guérisseurs *nganga* se retrouve dans tout le monde bantu du sud-Cameroun à l'Afrique australe[6]. Il est notable que ces corporations des devins-guérisseurs ne dépendent pas

---

[5] Le *Misoko* conserve les mêmes grades que le *Disumba* (*banzi*, *kombo*, *nyima*) mais on dit plus facilement *nganga* pour désigner n'importe quel initié confirmé.

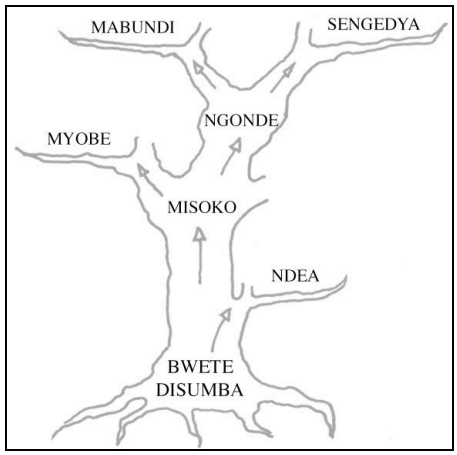
[6] J. Vansina note la distribution quasi-universelle de la racine **-ganga* dans les langues bantu (*Paths in the rainforests*, 1990, p.298). La littérature ethnographique révèle l'importance de la fonction devin-guérisseur dans toute la zone.

forcément d'une société initiatique aussi développée que le *Bwete*. En outre, la fonction de *nganga* a sans doute préexisté au *Bwete* dans la région du Gabon, puisqu'en 1686, dans sa célèbre compilation de la documentation disponible sur l'Afrique depuis Hérodote jusqu'aux voyages de ses contemporains, le Hollandais Olfert Dapper mentionne clairement l'importance centrale des *nganga* dans toute la zone du Loango dont la frontière septentrionale atteignait le cap Sainte Catherine au sud du Gabon actuel[7]. Il dépeint le costume des *nganga* (qu'il orthographie *ganga* ou *enganga*) avec la peau de genette, le maquillage au kaolin et la plume de perroquet associée à la parole divinatoire. Il décrit également la divination par la sagaie et l'usage du poison d'ordalie pour détecter un sorcier ("les *bondes*" qui désigne sans hésitation le poison *mbondo* encore en usage aujourd'hui). Il mentionne enfin l'initiation du *enganga moquisie* qui dote le devin d'un génie auxiliaire – le terme "*moquisie*" étant proche à la fois des fameux *nkisi* de la zone *kongo* un peu plus au sud et des *mogesi* ou *mugisi*, les génies des populations *myene*, *membe* ou *merye* du Gabon. Dans la seconde moitié du XVII^{ème} siècle, les devins-guérisseurs des côtes septentrionales du Gabon partageaient donc déjà un certain nombre de traits communs avec les *nganga* actuels. On peut de ce fait conjecturer que les *nganga* ont mené pendant longtemps une existence indépendante du *Bwete*, puis que la naissance et l'essor de la société initiatique ont constitué une sorte de pôle d'attraction pour la corporation des devins-guérisseurs. De la greffe des *nganga* sur le *Bwete Disumba* est alors né le *Bwete Misoko*. Cette reconstruction hypothétique permettrait de rendre compte à la fois de l'antériorité avérée du *Disumba* sur le *Misoko* et de la préexistence présumée des *nganga* (ou de leur indépendance ailleurs).

Le *Bwete Misoko* se ramifie encore en sous-branches initiatiques, principalement le *Myobe*, le *Ngonde* et le *Sengedya*, mais la liste est souvent variable et n'est jamais véritablement close. Le *Myobe* est la plus ancienne branche du *Misoko*. Le *Ngonde* est d'invention plus récente, et provient sans doute des *masangu* ou *bavove* (aussi appelés *pove* ou *puvi*) au voisinage des *mitsogo* au sud et à l'est. Cette branche se distingue par une spécialisation dans la divination (diagnostic divinatoire), alors que le *Myobe* s'illustre plutôt dans les soins (traitement thérapeutique). La distinction entre *Myobe* et *Ngonde* correspond donc à une inflexion d'un côté ou de l'autre de la double fonction de devin-guérisseur. Le *Sengedya* (ou *Tsengedya*) est d'invention fort récente et provient moins d'une spécialisation que d'une innovation individuelle ayant entraîné une scission au sein du *Ngonde*. J'ai ainsi entendu un récit d'origine racontant comment un jour, un initié d'origine *masangu* a déclaré

[7] *Description de l'Afrique ou du pays des Nègres* dont des extraits sont reproduits dans A. Merlet, *Autour du Loango*, 1991.

au cours d'une veillée que son esprit tutélaire n'était plus *Ngonde* mais un mystérieux génie personnel appelé *Sengedya* qu'il a fait apparaître séance tenante. Les autres initiés ont préféré sacrifier secrètement le dissident – le sacrifice ayant constitué l'acte de naissance de la nouvelle branche. Ce dernier exemple montre que les ramifications du *Bwete* obéissent à un processus multifactoriel alternant spécialisation fonctionnelle (le *Misoko* par rapport au *Disumba*, le *Ngonde* par rapport au *Myobe*), variation rituelle (le *Ndea*) ou innovation schismatique (le *Sengedya*) – le critère ethnique ne formant pas, semble-t-il, le facteur principal. Il faut encore dire que si le *Disumba* est exclusivement masculin, le *Myobe* le reste encore. En revanche, certaines communautés du *Ngonde* ou du *Sengedya* acceptent aujourd'hui l'initiation de femmes, tandis que d'autres la refusent catégoriquement. Ces femmes initiées du *Misoko* qui prennent alors le nom de *mabundi* restent tout de même bien distinctes des hommes dans le rituel. La mixité initiatique n'est donc pas un mélange mais une articulation de différences. Cette inclusion des *mabundi* dans le *Misoko* est une innovation récente mais que je ne suis pas parvenu à dater (je présume tout de même qu'elle ne peut remonter au-delà du début du XX^{ème} siècle).



L'arbre du *Bwete* et ses branches

Si des innovations récentes comme le *Sengedya* ou les *Mabundi* sont déjà difficilement datables, les reconstructions conjecturales de l'origine de la société initiatique elle-même (de la branche mère *Disumba*) ne permettent *a fortiori* aucune datation. D'une part, il n'y a aucune trace écrite fiable, puisque le *Bwete* est né dans l'hinterland, bien avant que les premières expéditions occidentales ne quittent les comptoirs côtiers pour s'aventurer dans la grande forêt. D'autre part, l'histoire orale autochtone ne se soucie d'aucune datation car elle est en réalité plus géographique qu'historique (récits de migrations et de fondations de villages). L'origine du *Bwete* est généralement repoussée dans les limbes des temps

mythiques. Et quand l'histoire orale tente de fournir des précisions chronologiques (habituellement à la demande de lettrés occidentaux), on constate un classique effet d'écrasement temporel[8].

Alors que les côtes gabonaises sont atteintes par les navigateurs Portugais dès 1471-1473, d'abord au niveau du cap Lopez, il faut atteindre la seconde moitié du XIX^{ème} siècle pour que l'hinterland commence à être vraiment exploré – la barrière de la grande forêt constituant un obstacle majeur. Paul Belloni du Chaillu fut le premier Occidental à pénétrer l'intérieur, en passant par l'estuaire du Fernan-Vaz pour remonter jusque dans l'actuelle province de la Ngounié et dans les massifs du sud du pays qui portent aujourd'hui son nom. Cette région est le berceau supposé du *Bwete*. Or, au cours de ses diverses expéditions (1856-1859 puis 1863-1865), du Chaillu note l'existence du *Bwete* (qu'il orthographie *Mbuiti*) chez les *mitsogo*, mais aussi les *baviya*, les *masangu*, les *bakele* et peut-être les *bapunu*[9]. Il assiste même à une cérémonie de *Bwete* chez les *masangu* en juin 1865, mais s'ennuie rapidement et se retire avant la fin de la veillée[10]. Il relève en outre la large diffusion du *Mwiri* masculin et du *Ndjembe* féminin au sein de la région, des *bapunu* aux *mitsogo*. Il note la pratique de l'*Ombwiri* (société thérapeutique de possession) chez les *nkomi*, les *bakele* et les *gisira* (aussi appelés *eshira*). Il rapporte aussi l'existence de l'*Okukwe* (société initiatique masculine), de l'*Abambo* et de l'*Ologo* (variantes de l'*Ombwiri*) chez les *nkomi*, de l'*Okuyi* (équivalent de l'*Okukwe*) chez les *bapunu*. Il observe enfin un omniprésent culte des reliques d'ancêtres, le recours massif à des fétiches individuels, la pratique généralisée de l'ordalie du poison *mbundu* et de la divination des *nganga* à l'aide d'un miroir chez les *nkomi* et de la surface réfléchissante de l'eau dans un pot chez les *gisira*. Il déplore surtout les ravages massifs de la sorcellerie et des accusations sorcellaires dans toute la région. Ce tableau quelque peu chaotique prouve à mon sens que la configuration du champ initiatique dans la région centrale et méridionale du Gabon dans la seconde moitié du XIX^{ème} siècle n'est pas fondamentalement différente de celle que l'on peut encore observer aujourd'hui : une prolifération de sociétés initiatiques dont la plupart sont encore en activité, et des phénomènes intenses de circulation et d'échanges.

---

[8] On relève en effet des écarts considérables entre les versions orales et les datations issues de l'archéologie et de la glottochronologie (datation de la divergence de groupes linguistiques d'après le pourcentage de vocabulaire commun).

[9] Pour tout cela, cf. P. du Chaillu, *Voyages et aventures en Afrique équatoriale*, 1996 et *L'Afrique sauvage. Nouvelles excursions au pays des Ashangos*, 1868.

[10] « *A la fin, excédé de fatigue, assourdi par le bruit, ne voyant ni sens ni variété dans toutes ces mômeries, je retournai me coucher à dix heures et demie* » cité in A. Merlet, *Autour du Loango*, 1991, p.358.

Pour se restreindre au seul *Bwete*, s'il est impossible de dater son origine, on peut en tout cas affirmer que dans la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, le *Bwete* est déjà bien installé dans les groupes *membe* et *merye*[11]. Conformément à l'histoire orale de la société initiatique, on peut donc faire l'hypothèse que si le *Bwete* est né chez les *mitsogo* et les *gapinzi*, il s'est ensuite diffusé assez rapidement dans toute la région, en passant aux *masangu* et aux autres populations du groupe *membe* (*baviya*, *bavove*, *simba*), puis aux populations *merye* (*bapunu*, *gisira*, *balumbu*, etc.) et de manière périphérique aux *myene*. La diffusion du *Bwete* a souvent pris appui sur des sociétés initiatiques similaires déjà existantes : ainsi le *Bwete* peut-il se diffuser dans le sud du pays (notamment parmi les *bapunu*) en s'appuyant sur la société initiatique voisine du *Ndjobi* (ou *Ndjobi na makumba* – à ne pas confondre avec l'actuel *Ndjobi* des *obamba* de l'est du pays) qui devient alors progressivement une simple branche du *Bwete*. Et j'ai d'ailleurs encore entendu parler de ce *Ndjobi* comme n'ayant été rien d'autre qu'un ancien *Bwete* d'un genre particulier. La progression du *Bwete* vers le nord finit pas atteindre les *fang* aux alentours de 1910, notamment via les contacts interethniques dans les chantiers forestiers autour de Lambaréné.

2. État de la littérature ethnographique sur le *Bwete*

Le *Bwete* est loin d'être inconnu dans la littérature ethnographique. Depuis une quarantaine d'années, un certain nombre de travaux ont été consacrés à ce sujet par divers chercheurs. Sur le *Bwete Disumba* traditionnel du centre Gabon, les travaux de référence restent ceux d'Otto Gollnhofer et Roger Sillans chez les *mitsogo*. En 1967, R. Sillans soutient une thèse sur les récits initiatiques du *Disumba*, tandis qu'O. Gollnhofer soutient la sienne en 1973 sur les rites de passage de la même branche initiatique. Suivront une série éparse d'articles les plus souvent écrits en commun. Ces documents fournissent une masse de données ethnographiques fort utiles. On peut seulement regretter l'étrangeté du vocabulaire et du style d'analyse anthropologique des auteurs[12]. Sur le *Bwete Disumba*, il faut encore citer la thèse d'ethnomusicologie de Pierre Sallée consacrée à l'arc musical et la harpe (1985). Un article de Stanislaw Swiderski (1965) sur le *Disumba* des *gapinzi* (aussi appelés *apindji*), cousins et voisins des *mitsogo*, vient compléter le dossier ethnographique du *Bwete*

[11] De ses voyages dans l'intérieur du pays, A. Raponda-Walker rapporte qu'en 1910, le *Bwete* est pratiqué (au moins) par les pygmées, *gapinzi*, *masangu*, *mitsogo*, *ivili*, *baviya*, *gisira*, *ngubi*, *balumbu*, *bavungu*, *banzebi*, *bapunu*, *bawandji* et *baduma* (*Au pays des tsogo,* 1998 [1910], p.14).
[12] Notamment, le vocabulaire métaphysique, presque plotinien, de R. Sillans dans sa thèse est fort déroutant.

traditionnel. Mais, après ce bref article, la suite des travaux de S. Swiderski concernent uniquement le *Bwiti* des *fang* du nord-Gabon.

Tout le reste des travaux anthropologiques consacrés à la société initiatique, c'est-à-dire en réalité l'essentiel des contributions, regarde le *Bwiti fang*. Les remarques pionnières de Georges Balandier en 1963, dans *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, ouvrent la voie à une série de recherches. G. Balandier voit dans l'adoption du *Bwiti* par les *fang* « *une réaction à la dénaturation culturelle impliquée par la situation coloniale* »[13]. Les recherches ultérieures se focaliseront d'ailleurs généralement sur les thèmes de la réaction culturelle ou du syncrétisme. Les enquêtes de terrain menées en pays *fang* par James Fernandez de 1958 à 1960 aboutissent entre autres à la publication en 1982 d'une monographie monumentale qui fait du *Bwiti fang* la compensation rituelle d'une société minée par le changement et les contradictions du présent. S'y ajoutent encore les travaux de René Bureau (thèse sur le *Bwiti fang* en 1972) et quelques articles de Jacques Binet. Depuis sa thèse publiée en 1983 jusqu'à la parution en 1999 d'une somme sur le sujet, André Mary a plus spécifiquement consacré ses recherches sur le *Bwiti fang* à l'analyse du travail du syncrétisme dans le rituel.

Il faut encore mentionner l'œuvre d'André Raponda-Walker. Même si l'auteur n'est pas anthropologue de profession et n'a pas consacré spécifiquement ses travaux au *Bwete*, on peut y trouver un certain nombre de données ethnographiques de valeur sur la société initiatique. A. Raponda-Walker, métis de père anglais et de mère *myene*, fut le premier prêtre Gabonais, affecté en 1899 à la Mission Notre-Dame des Trois-Épis à Sindara dans la province de la Ngounié. Érudit et curieux, il a rassemblé tout au long de sa vie une somme importante de connaissances de première main dans les domaines linguistiques (*les Langues du Gabon* et ses *Essais de grammaire*), botaniques (*les Plantes utiles du Gabon*), historiques (*Notes d'histoire du Gabon*) ou ethnographiques (*Rites et croyances des peuples du Gabon*).

En définitive, on peut dire que le *Bwete Disumba* du centre Gabon est à peu près connu et que le *Bwiti fang* est fort bien connu. Cet état de la littérature ethnographique est doublement étonnant. La masse des travaux publiés sur le *Bwiti fang* contraste avec la difficulté d'accès et la dispersion des travaux sur le *Disumba* traditionnel – les thèses de R. Sillans, O. Gollnhofer et P. Sallée n'ont par exemple jamais été publiées. Ainsi, pour un amateur éclairé, le *Bwete*, c'est d'abord le *Bwiti fang*. Or, les *fang* sont pourtant la population la plus éloignée géographiquement de la contrée d'origine du *Bwete*. Historiquement, ils sont également parmi les derniers à avoir pris le *Bwete* aux autres populations du centre Gabon, au cours des premières décennies du XX^{ème} siècle. Enfin, ils ont fait subir à la société initiatique

[13] G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire,* 1963, p.230.

des transformations importantes, notamment sous la forme d'un syncrétisme chrétien allié à une orientation plus prophétique et une large condamnation de l'usage des fétiches et des ossements humains[14].

Le second étonnement vient de l'absence totale du *Bwete Misoko* dans la littérature ethnographique. Seul un court article de Gollnhofer & Sillans s'intéresse au *Misoko* et donne quelques détails sur l'activité des *nganga-a-misoko*[15]. Mais il n'existe strictement rien sur le parcours initiatique de cette branche du *Bwete*, très vivante en ville comme au village. Pourtant, s'il faut estimer des dynamiques relatives, le *Disumba* me semble dans un état de stabilité voire de régression, alors que le *Misoko* est plus actif avec des innovations constantes. Il faut dire que le *Misoko* a malheureusement pour principal allié l'universalité de l'infortune qui peut frapper n'importe qui en n'importe quel lieu. Le recours traditionnel aux devins-guérisseurs est tout à fait enraciné au village, par exemple chez les *mitsogo* où le *Misoko* constitue un pendant thérapeutique du *Disumba*. En ville, le recours aux *nganga* ne diminue pas, bien au contraire. Il a pour lui les nouvelles infortunes liées aux épreuves de la vie urbaine, et symétriquement les opportunités de carrière qu'offre le métier de devin-guérisseur pour des chômeurs citadins. Le *Misoko* y mène alors une vie plus indépendante du *Disumba* traditionnel qui reste largement villageois. D'où l'intérêt d'étudier la spécificité du *Misoko* par rapport au *Disumba*.

3. Objet et terrain : une logique rituelle

A cause de ce point aveugle de l'ethnographie, mais aussi – il faut bien l'avouer – pour des raisons plus circonstancielles qui tiennent aux hasards des rencontres sur le terrain, je me suis principalement intéressé à la branche initiatique du *Bwete Misoko*, et plus exactement à la sous-branche du *Ngonde* spécialisée dans la divination. Ce travail concerne donc au premier chef le parcours rituel du *Misoko*, même si, à titre de comparaison, je m'autorise de fréquentes excursions dans les branches et sociétés initiatiques voisines (*Disumba*, *Mwiri*, sociétés féminines de possession, etc.).

Les données ethnographiques ont été recueillies au cours de trois séjours de terrain au Gabon : un premier séjour de reconnaissance en mai-juin 2000, un long séjour de février 2001 à janvier 2002, un dernier séjour en juillet-août 2002. Au cours de ces séjours, j'ai couvert

---

[14] Si bien qu'on peut entendre les initiés du *Bwete* traditionnel parler eux-mêmes du « *Bwiti* syncrétique des *fang* » le plus souvent sur un ton nettement dépréciatif.

[15] O. Gollnhofer & R. Sillans, "Aspects du phénomène de consensus dans la psychothérapie ghetsogho" in *La notion de personne en Afrique noire*, 1973, pp.545-563.

trois principales zones d'enquête. 1° Dans la province de la Ngounié, du village de Sindara à celui d'Ikobe et au-delà sur la petite piste qui débouche beaucoup plus loin jusqu'à Eteke. La zone située entre Ikobe et Eteke est la région de l'ancien *Dibowa*, le cœur traditionnel du pays *mitsogo* et supposément le berceau originel du *Bwete Disumba*. La société initiatique y est toujours extrêmement active. A Sindara et plus encore au sud-ouest jusqu'à Fougamou, on est aux limites du pays *mitsogo* et on entre en territoire à majorité *gisira*. 2° Dans la province de l'Estuaire, à Libreville et dans ses environs, notamment sur la route Libreville-Ntoum-Kango[16]. Le long de la centaine de kilomètres qui sépare Libreville et Kango, on trouve une pléthore de communautés initiatiques de diverses origines ethniques[17]. J'y ai travaillé avec nombre de communautés de *Bwete Misoko* ou même de *Disumba*, principalement des initiés *mitsogo*, *bapunu*, *bavove*, *masangu* ou *gisira*. 3° Dans la province de l'Ogooué-Lolo, à Koulamoutou et ses environs, dans le territoire traditionnel des *bavove* qui pratiquent beaucoup le *Bwete Misoko Ngonde*.

ZONES D'ENQUETE

[16] La province de l'Estuaire concentre plus de 40% de la population gabonaise, contre 8% pour la province de la Ngounié.
[17] Un simple voyage sur la route bitumée qui mène de la capitale jusqu'à Lambaréné (230km) suffit à repérer *de visu* des dizaines de corps de garde.

Village (canton d'*Ikobe*)

Quartier périphérique de Libreville

Paysage de forêt (canton d'*Ikobe*)

J'ai donc fait le choix d'une certaine dispersion géographique et hétérogénéité ethnique. Des raisons, qui tiennent à la fois à l'objet d'étude et à ma problématique, justifient cela : je privilégie l'étude d'une branche initiatique, la logique interne de son parcours rituel et, à titre comparatiste, les ressemblances et différences avec les branches voisines. Je ne prétends évidemment pas que chaque branche initiatique possède une identité immuable par-delà toutes les vicissitudes géographiques, historiques ou ethniques. Je soutiens au contraire que le *Bwete* est passé et passe encore par une série de transformations notables (fonction thérapeutique, inclusion des femmes, etc.). Mais à mon sens, la logique de ces variations rituelles n'est pas directement ou du moins pas uniquement "ethnique". La division en branches initiatiques provient le plus souvent de spécialisations fonctionnelles ou d'innovations locales (du fait de la complète autonomie des communautés initiatiques et de la place accordée à l'innovation même individuelle) qui n'ont pas nécessairement une dimension ethnique marquée. Ainsi, une même ethnie pratique communément plusieurs branches. Les *mitsogo* par exemple pratiquent au moins les *Bwete Disumba*, *Ndea* et *Myobe*. Et inversement, une même branche initiatique peut-être pratiquée par plusieurs ethnies sans variations notables : ainsi le *Bwete Misoko* largement présent dans toute la région. Pour ces raisons, j'ai choisi d'étudier la logique interne du *Bwete Misoko* et de son parcours initiatique, sans préjuger que les transformations et variations rituelles obéissent *a priori* à un critère purement ethnique.

Par-delà les différenciations ethniques des populations du sud Gabon, il existe de toute façon une nette homogénéité socioculturelle. Les initiés du *Bwete* que j'ai côtoyés étaient essentiellement *mitsogo*, *bavove*, *masangu*, *bapunu* ou *gisira*, et appartenaient donc soit au groupe linguistique *membe* (pour les deux premiers) ou au groupe *merye* (pour les trois autres). La différence ethnique est d'abord une différence linguistique. En effet, les termes vernaculaires que l'on traduit un peu vite par "ethnie" renvoient en réalité d'abord à la langue : ainsi *eongo* en *getsogo* ou *dilongu* en *yipunu*. Or, il y a généralement intercompréhension entre locuteurs d'un même groupe linguistique – d'où le flou de la frontière entre dialecte et langue, et conséquemment, la lutte de classements pour identifier et décompter les ethnies[18]. Contrastant avec cette diversité linguistique, on note une homogénéité socioculturelle forte dans toute cette région. A propos de la parenté, R. Mayer parle ainsi d'un "complexe du Loango" qui couvrirait au Gabon toutes les populations au sud de l'Ogooué – populations ayant adopté une filiation matrilinéaire alors que les ethnies patrilinéaires (comme les *fang* ou les *bakota*) sont situées au nord de l'Ogooué[19]. Les populations *membe* ou *merye* qui nous intéressent ici partagent ainsi un même système de parenté (avec une terminologie de type Crow), des clans matrilinéaires exogames, une résidence patri- ou virilocale, des alliances matrimoniales préférentielles et la polygamie[20]. La position distinctive de l'oncle maternel (frère de mère) est bien marquée, puisqu'il est le détenteur de l'autorité lignagère et que c'est de lui qu'héritera ego. La segmentation lignagère s'appuie sur une série de termes homologues, procédant par englobement du segment lignager minimal jusqu'au clan. En *getsogo*, *mbumu* désigne ainsi le lignage (qui ne rassemble pas plus de quatre générations) tandis que *ebota* (pluriel *mabota* – du verbe *botaga*, enfanter) désigne le clan (six clans majeurs : *motoka*, *pogeo*, *geongo*, *osembe*, *nzobe*, *gasanga*)[21]. L'appropriation du territoire repose sur une logique plus clanique qu'ethnique : une portion de terre appartient à un clan (supposément primo-occupant). Cependant, en raison de la dysharmonie (matrilinéarité et patrilocalité), le clan ne constitue nullement un groupe local.

---

[18] Le Gabon compte ainsi, selon les auteurs, entre une trentaine et une soixantaine de langues ou parlers différents sur un territoire à peine grand comme la moitié de la France. Pour un état de la question, cf. D.F. Idiata, *Il était une fois les langues gabonaises,* 2002.

[19] R. Mayer, *Histoire de la famille gabonaise,* 1992, p.101.

[20] Les mariages préférentiels permettent généralement de minimiser la dispersion des lignages due à l'opposition entre matrilinéarité et patrilocalité. Ces alliances sont donc le résultat d'un compromis : épouser suffisamment loin pour respecter l'exogamie, mais assez proche pour que l'héritage finisse par revenir dans la famille. Cf. R. Mayer, "Mariages préférentiels dans les sociétés matrilinéaires du Gabon", *Annales de l'Université nationale du Gabon*, n°5, 1984, pp.67-71.

[21] En *yipunu*, *dibura* ou *ifumba* désigne le lignage et *ibandu* le clan (neuf clans majeurs qui correspondent mythiquement aux neuf routes de la ville de Ndende).

L'agriculture sur brûlis dans des plantations à proximité du village est l'activité économique principale. Le travail des plantations est féminin, sauf les gros travaux d'abattage qui sont masculins. On cultive nombre de tubercules comme taros, ignames et manioc qui forment la base de l'alimentation, mais également des arbres comme les bananiers, palmiers pour le vin et pour l'huile de noix, ainsi que quelques fruitiers. Ces cultures vivrières sont autoconsommées et il n'y a aucune agriculture commerciale comme celle du cacao bien plus au nord. La chasse et la pêche sont également fort pratiquées – la première étant masculine, la seconde féminine. L'artisanat du tissage (raphia), de la vannerie et de la forge était très actif et donnait lieu à des échanges commerciaux soutenus. Mais cet artisanat est aujourd'hui en net recul, notamment pour la forge qui a quasiment disparu. Enfin, en zone rurale, les maigres perspectives d'emploi salarié se réduisent essentiellement aux chantiers forestiers qui s'implantent et plient bagage au gré d'une conjoncture qui échappe largement aux populations locales[22]. En ville, si les possibilités d'emploi sont nettement plus étoffées, le taux de chômage reste fort élevé.

L'homogénéité n'est pas moins grande concernant les structures sociopolitiques. Traditionnellement, ces sociétés lignagères sont acéphales. Le village a longtemps constitué la seule véritable unité locale, cellule autonome de l'organisation politique. Il existe ainsi un chef de village (*kumu-a-mboka* en *getsogo*) qui appartient au clan fondateur et propriétaire du village, mais nul chef clanique et encore moins ethnique – ce qui montre bien le faible degré de hiérarchisation politique. Aujourd'hui, ce système est largement intégré dans un État-Nation avec ses pouvoirs politique et administratif qui se ramifient jusqu'au village. Ce qui donne au niveau local un écheveau complexe où autorités politico-administratives (élus locaux, délégués du ou des parti(s), préfet, chef de canton, etc.) et autorités villageoises coutumières (chef de village, aînés patronnant les sociétés initiatiques, juges coutumiers, etc.) se chevauchent largement.

Et pour ce qui concerne plus particulièrement notre sujet, on relève dans toute la région une très large diffusion de multiples sociétés initiatiques, tant féminines que masculines, qui jouent un rôle d'importance dans divers registres : rites de passage à l'âge adulte (*Mwiri*, *Ndjembe*), contrôle de l'ordre social (*Mwiri*, *Kono*, corporation des juges coutumiers), champ religieux (*Bwete Disumba*) ou thérapeutique (*Bwete Misoko*, sociétés féminines de possession répandues sous divers noms). Entre les diverses populations de la région, ont lieu d'intenses échanges notamment matrimoniaux – l'exogamie clanique n'impliquant aucune endogamie ethnique. Ces échanges peuvent s'appuyer sur de fréquents

[22] Dans la zone d'Ikobe, des forestiers Malais ont ainsi commencé à remplacer les traditionnels Français.

appariements entre clans d'ethnies différentes, par reconnaissance de totems ou de récits fondateurs communs : tel clan *bapunu* est par exemple identifié à tel clan *gisira* et à tel clan *masangu*, parce qu'ils ont tous les trois le perroquet pour totem principal et partagent un même récit d'origine. Cette parenté opportuniste permet de tisser un réseau dense de correspondances qui unit étroitement clans et ethnies. L'appartenance clanique se joue ainsi des frontières ethniques et même des limites entre groupes linguistiques (lorsqu'un clan *mitsogo* est par exemple identifié à un clan *masangu*). Cette perméabilité des frontières ethniques se trouve en outre renforcée par les stratégies ordinaires d'identification d'ethnie dominée à ethnie dominante[23]. Dans ce contexte, sociétés initiatiques et innovations rituelles sont également l'objet de circulations rapides et intenses. L'histoire orale du *Bwete* raconte ainsi comment la société initiatique s'est diffusée de village en village (plutôt que de clan en clan ou d'ethnie en ethnie) en s'appuyant sur les échanges matrimoniaux (une sœur contre le *Bwete*), les voyages ou les migrations locales. Il en résulte un champ initiatique diversifié et soumis à des innovations régulières se diffusant par le biais de circuits locaux qui ne placent pas forcément l'origine ethnique au premier plan.

Ce choix de ne pas mettre en avant le critère ethnique pour se focaliser plutôt sur la logique interne de la société initiatique me paraît d'autant plus tenable que j'étudie le *Bwete Misoko* et non le *Bwete Disumba*. Or, les rapports entre communauté initiatique et identité ethnique diffèrent sensiblement entre ces deux branches du *Bwete*. En effet, le *Disumba* est une branche initiatique à fonction identitaire. Ainsi, chez les *mitsogo*, être un vrai homme *motsogo* exige d'être initié au *Disumba*. Le *Disumba* est donc porteur d'une identité collective (d'abord sexuelle mais aussi ethnique) au-delà de la seule appartenance à une communauté initiatique locale. De là son caractère obligatoire. Et c'est toute la communauté villageoise qui est impliquée par l'initiation de ses *banzi*, initiation qui procède habituellement par cohorte. Le *Disumba* constitue donc un marqueur d'identité collective ou ethnique. De son côté, le *Bwete Misoko* a une vocation avant tout thérapeutique. Or, l'infortune est le lot commun de tous, quel que soit le lignage, le clan ou l'ethnie. Plutôt que par une origine ethnique porteuse d'une identité spécifique, le novice du *Misoko* est d'abord identifié par ses coordonnées lignagères, puisque son infortune y trouve nécessairement sa raison sous la figure d'un parent sorcier. Le *Misoko* ne marque donc aucune identité collective au-delà de la communauté initiatique. Il n'est pas du tout un vecteur d'identité ethnique comme peut parfois l'être le

[23] R. Mayer oppose ainsi les ethnies « *perméables et hétérogènes* » à la permanence relative des clans (*Histoire de la famille gabonaise,* 1992, p.35).

Disumba. L'initiation, individuelle et circonstancielle, implique d'ailleurs moins la communauté villageoise et possède une dimension plus individualiste (d'où, accessoirement, sa pénétration plus aisée en ville)[24]. Si on entend d'ailleurs souvent les initiés se disputer pour savoir d'où vient ou à qui appartient le *Disumba*, c'est plus rarement le cas à propos du *Misoko*. Le *Disumba* est ainsi plus à même de coder des contrastes différentiels entre ethnies – telle variation rituelle pouvant servir à manifester son identité collective par opposition à celle du voisin. Pour s'implanter durablement parmi une population, le *Disumba* doit donc trouver des relais solides afin de devenir le vecteur d'une identité collective, alors que le *Misoko* peut se diffuser plus facilement au gré des infortunes et des emprunts (le fameux "pragmatisme" thérapeutique), sans véhiculer une identité ethnique bien marquée.

Le *Bwiti fang* me paraît à ce sujet exemplaire, tant il diffère du *Bwete Misoko.* Le *Bwiti fang*, comme son nom suffit à l'indiquer, est en effet marqué par une dimension très nettement ethnique. Il provient bien originellement du *Bwete Disumba* du centre Gabon. Mais il a subi des transformations d'importance (syncrétisme, prophétisme) et possède de ce fait une spécificité ethnique appuyée. C'est d'ailleurs lui qui a pris la relève des grands rituels collectifs comme le *Soo* ou le *Byeri.* D'après J. Fernandez, il permet ainsi la *revitalization* d'une identité collective ébranlée[25]. Et il peut compter sur un sentiment de démarcation ou d'identité ethnique à mon sens plus fort chez les *fang* que chez les populations du sud. Les *fang* sont l'ethnie la plus importante du pays : ils représentent à eux seuls 30% de la population gabonaise (dont la moitié dans l'Estuaire et un tiers dans le Woleu-Ntem) alors que tout le groupe *membe* (administrativement *kande-tsogo*) ne compte que pour 3-4%. L'homogénéité ethnique est du même tenant plus importante : le Woleu-Ntem est habité à 96% par des *fang*, alors que la population de la Ngounié est beaucoup plus hétérogène[26]. Enfin, s'il y a peu de clivages ethniques prononcés au Gabon (ou du moins de tensions), les *fang* tiennent cependant à se démarquer des « *bilopes* », terme dépréciatif de leur invention qui comprend *toutes* les ethnies du sud du pays. Dans le *Bwiti fang*, on ne trouve que des *fang*. Les « *bilopes* » n'iront jamais se faire initier chez les *fang*, même dans la province de l'Estuaire où ils cohabitent, alors qu'ils peuvent plus facilement aller se faire initier chez des voisins (par exemple, des *bavove* ou des *gisira* chez des *mitsogo* ou des *masangu*). Dans ce

---

[24] Sur l'opposition entre initiation collective ou individuelle au sein d'un même groupe ethnique, cf. L. Mallart-Guimera, "Initiations collectives, initiations individuelles" in *Singularités. Textes pour Éric de Dampierre*, 1989, pp.291-312.

[25] Sur le rôle du *Bwiti* dans la société *fang*, cf. J.W. Fernandez, *Bwiti*, 1982. Il y a même eu une tentative, certes avortée, pour lui faire jouer un rôle politique de plus grande envergure avec Léon Mba, premier président de la République Gabonaise.

[26] Statistiques calculées d'après les données numériques du recensement national de 1993.

contexte, la variante *fang* du *Bwiti*, et notamment la branche *Assumgha Ening*, peut alors constituer un vecteur d'identité ethnique[27].

Je ne discrédite donc pas le facteur ethnique dans la logique de variation de la société initiatique. Il faut néanmoins reconnaître que sa pertinence est variable et ne saurait par conséquent servir *a priori* de principe explicatif. Pour évaluer le rôle du facteur ethnique dans un champ initiatique aussi complexe que celui du Gabon (multiplicité et circulation des sociétés initiatiques), il faut donc s'attacher à repérer les points d'accrochage ou de décrochage entre identité initiatique et identité ethnique. En ce qui concerne le *Bwete Misoko*, pour les raisons citées plus haut, je ne place pas le critère ethnique au premier plan : on peut donc parler assez largement du *Bwete Misoko* du centre ou du sud Gabon. Je me focalise plutôt sur la logique propre du rituel et les variations internes entre sous-branches – point de vue que l'exposé de la problématique va permettre de mieux comprendre.

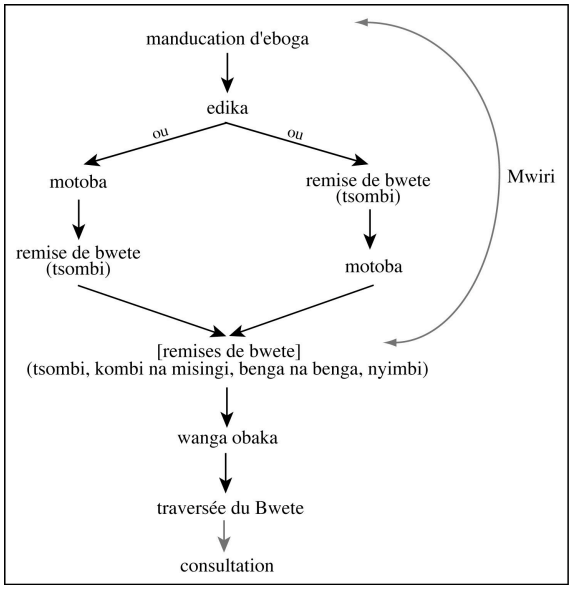
4. Problématique et plan

Ce travail est avant tout centré sur le parcours initiatique du *Bwete Misoko*, qui fait d'un profane *etema* un novice *banzi* puis un *nganga* confirmé et enfin, éventuellement, un père initiateur *nyima*. Il s'agit donc de rendre compte de la logique propre de la reproduction initiatique. Ce fil directeur permet d'articuler l'étude de l'organisation institutionnelle du *Bwete* et la présentation de parcours individuels d'initiés. Je privilégie néanmoins toujours la dimension institutionnelle, tant les contraintes collectives de la société initiatique pèsent sur les destinées individuelles. Les biographies singulières d'initiés resteraient inintelligibles si on ne pouvait les replacer dans le contexte fort complexe du fonctionnement des diverses sociétés initiatiques en activité dans la région. D'un point de vue méthodologique, je reste donc fidèle à la thèse sociologique qui veut que ce soit la société initiatique qui fasse les initiés, plutôt que l'inverse. Je décris donc un parcours initiatique typique, avec son enchaînement bien réglé d'étapes rituelles. Il faut noter en outre que si l'ordre des étapes est bien défini, l'intervalle temporel séparant deux étapes ne fait l'objet d'aucune norme impérative : la durée totale nécessaire à la complétion du parcours initiatique est donc éminemment variable. Elle se compte cependant au moins en années. Enfin, un certain nombre d'initiés ne font pas véritablement carrière dans le *Bwete* : suite à une infortune, ils sont amenés à franchir les rites de passage (la manducation visionnaire d'*eboga*), mais ne

[27] A. Mary montre que la réalité est en fait plus compliquée, puisque malgré l'homogénéité ethnique écrasante du *Bwiti fang*, ses prophètes s'attachent de plus en plus à le décrire comme une religion nationale, africaine ou même universelle (*Le défi du syncrétisme*, 1999, pp.115-122).

trouvent aucun intérêt personnel à poursuivre plus avant le parcours initiatique jusqu'à devenir eux-mêmes *nganga*. Tout au plus se contentent-ils d'assister de loin en loin aux cérémonies lorsqu'ils s'y sentent tenus, sans s'investir davantage dans la société initiatique.

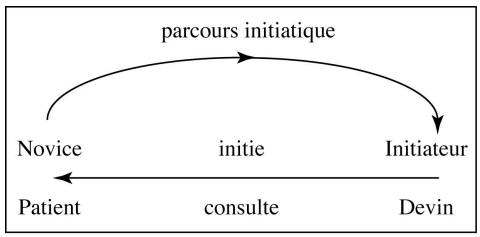
Puisque les initiés du *Bwete Misoko* sont des *nganga*, la formation au métier de devin-guérisseur s'identifie *ipso facto* au parcours initiatique. Ce travail aurait donc très bien pu avoir pour sous-titre : comment devient-on devin ? Un profane vient au *Misoko* pour raisons d'infortune. Il consulte un devin, puis se fait éventuellement initier si son cas l'exige. Mais l'initiation *stricto sensu* (la manducation de l'*eboga*) n'est que la première étape d'un long parcours qui dépasse largement les seuls rites de passage. Pour déjà donner quelques repères, voici un schéma de ce parcours initiatique avec ses principales étapes rituelles[28].



Étapes initiatiques du *Bwete Misoko*

Ce n'est qu'à l'issue de ce parcours que le *nganga* aura acquis la capacité visionnaire nécessaire pour faire de lui un devin accompli. Le parcours initiatique opère donc une double permutation dans le système des places de l'initiation et de la divination : passage de profane (ou novice) à initiateur, passage de consulté (patient) à consultant (devin). Cette circularité qui fonde la reproduction initiatique est capitale pour saisir le sens des principales interactions rituelles.

[28] La ramification représente une permutation possible entre deux étapes (*tsombi* et *motoba*). L'arc latéral représente le *Mwiri* qui n'est pas véritablement une étape mais une initiation complémentaire nécessaire à la complétion du parcours rituel du *Misoko*. Elle intervient indifféremment au milieu du parcours entre les deux points extrêmes de l'arc (possiblement avant même la manducation d'*eboga*).



Reproduction initiatique

Je me propose donc d'aborder le *Bwete* du point de vue de l'identité initiatique. Il ne s'agit pas ici d'un simple changement automatique de statut validé par un rite de passage mais bien de la construction progressive d'une identité singulière : celle de devin-guérisseur. La série des complications rituelles par lesquelles passe l'initié permet ainsi d'en faire un homme compliqué, doté de pouvoirs singuliers. Devenir devin exige au premier chef la maîtrise de la parole divinatoire. L'identité rituelle du *Misoko* est ainsi fermement adossée à un type tout à fait spécifique de discours que l'on peut appeler, comme les initiés le font souvent, la parole du *Bwete*. Je pars donc du principe que le *Bwete* ne dévoile pas un monde surnaturel, mais fabrique des sujets capables de faire usage d'une parole singulière. Par conséquent, je ne m'attache pas à décrire une cosmologie abstraite ou un corpus mythique, une "forêt de symboles" faisant système. Le savoir initiatique m'intéresse moins pour ses contenus ésotériques que pour ses contextes de transmission (le jeu des places dans l'énonciation, les formes génériques des énoncés initiatiques). Je propose donc une analyse de type pragmatique des contextes rituels de communication et de relation où s'élabore l'identité initiatique. Ces contextes forment ce que j'appelle des dispositifs rituels, i.e. des cadres contraignants qui impliquent des relations déterminées à des objets et des personnes[29]. L'identité rituelle du devin se construit ainsi à travers des objets médiateurs (les artefacts rituels comme les fétiches, les esprits auxiliaires incorporés ou le miroir divinatoire) mais aussi des interactions singulières entre personnes (tant initiés que profanes). Ces interactions reposent sur un système relationnel de places qui gouverne l'action et le discours rituels. Le parcours initiatique consiste alors en un jeu de permutations dans ce système de places[30]. Le miroir constitue à ce propos un pivot tout à fait exemplaire. Lors de la séance divinatoire, le devin scrute le miroir et parle au patient qui se contente d'acquiescer ou désapprouver. Lors de l'initiation, c'est le novice qui scrute le miroir et parle, tandis que les initiés valident les récits.

[29] Définition qui est donc assez proche de celle du "cadre" (*frame*) de l'interactionnisme d'E. Goffman (cf. *Les cadres de l'expérience*, 1991).
[30] C'est pourquoi j'utilise abondamment les diagrammes : ils permettent de donner à voir sous une forme abstraite les différentes configurations relationnelles du rituel. Sur l'importance de la pensée diagrammatique en anthropologie, cf. A. Gell, *The art of anthropology. Essays and diagrams*, 1999.

Et quand le patient sera devenu devin, et le novice initiateur, ils occuperont alors les places symétriques, de l'autre côté du miroir. C'est le jeu complexe de ces configurations d'énonciation et d'interaction que j'entends étudier.

On le verra, ces jeux de circularité et d'écho sont de véritables ruses de la raison rituelle : par leur biais, les initiés sont amenés à se capturer mutuellement dans la société initiatique – l'implication des uns reposant sur celle des autres. La construction de l'identité rituelle s'appuie ainsi sur une série de pièges garantissant l'implication effective des initiés dans le *Bwete*. La subjectivation initiatique (la formation de ce sujet singulier qu'est le devin) se double donc d'un assujettissement : assujettissement à des personnes et des objets, et plus largement à des dispositifs rituels en forme de pièges. Pour reprendre la belle expression de Pierre Smith, on peut dire que ces pièges rituels sont de véritables "pièges à pensée", puisque ce sont eux qui organisent le type de croyance propre au rituel initiatique (par croyance, j'entends ici l'attitude mentale et non son objet particulier)[31]. Et nous verrons que cette croyance, au plus loin de l'adhésion crédule, fait la part belle au doute et à l'ambivalence réflexive[32]. Mais on ne peut s'en tenir à un registre purement cognitif : les pièges à pensée du *Bwete* sont du même tenant des pièges à émotion, à action et à relation. Je comptais au départ concentrer mon travail essentiellement sur le dispositif visionnaire et l'utilisation de l'*eboga*, pensant qu'il s'agissait du principal piège rituel[33]. Il s'est vite avéré que cette perspective devait être singulièrement élargie puisque le *Bwete* met en jeu toute une série de pièges rituels articulés les uns aux autres : jeux d'échos entre la séance divinatoire et l'initiation, esprits auxiliaires ambivalents, savoir initiatique proprement interminable, étapes rituelles paradoxales, articulation entre secret et mensonge, etc. C'est la logique d'ensemble des pièges rituels du *Bwete* que je cherche à dégager.

Si c'est bien la société initiatique qui fait les initiés plutôt que l'inverse, je ne situe donc pas cette causalité au niveau de la culture ou des systèmes symboliques, cadres conceptuels qui sont trop abstraits ou trop larges pour être vraiment opératoires. Je me place plus au ras de l'expérience et des pratiques, au niveau des cadres contraignants du rituel et des interactions singulières qui s'y jouent. La description ethnographique doit assurément opérer par contextualisation afin d'éclairer les pratiques et les discours. Cependant, le contexte

---

[31] Cf. P. Smith, "Aspects de l'organisation des rites" in Izard & Smith (éds.), *La fonction symbolique*, 1979, pp.139-170 ; "Le "mystère" et ses masques chez les Bedik", *l'Homme*, n°3-4, 1984, pp.5-33 ; Article "Rite" in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, 1991. Pascal Boyer reprend l'expression dans *Barricades mystérieuses et pièges à pensée* (1988), ouvrage qui a été une importante source d'inspiration pour ce travail.

[32] Dès 1937, dans *Witchcraft, oracles and magic among the Azande*, E.E. Evans-Pritchard avait bien repéré le rôle productif du scepticisme dans le rituel (les subterfuges des exorciseurs et la manipulation des oracles).

[33] C'était l'hypothèse centrale de mon mémoire de DEA "*Ouvrir la tête en deux. Essai sur les usages rituels des psychotropes hallucinogènes*" (soutenu à l'EHESS en juin 2000, sous la direction de Philippe Descola).

pertinent pour rendre compte de la logique d'une situation n'est pas forcément une totalité culturelle abstraite (conçue comme un discours collectif, implicite et anonyme). Je ne cherche donc pas à remonter systématiquement du rituel à la culture et à ses valeurs cardinales, mais au contraire à descendre jusqu'aux actes en situation, jusqu'aux interactions et à leurs contextes pragmatiques[34]. Ce parti pris pour la micro-description permet de montrer que certains faits ou énoncés au premier abord triviaux recèlent en réalité une richesse et une complexité insoupçonnées. Nous le verrons exemplairement avec la formule rituelle de l'acquiescement (« *base !* » – qu'il faut bien lire *bassé* en français) qui signifie bien plus qu'une simple approbation. Une analyse approfondie des contextes d'usage de cette formule permet en effet de mettre au jour le régime de vérité et la forme relationnelle propres au *Bwete*. Je me focalise ainsi délibérément sur la logique interne du parcours initiatique et sur les contextes rituels de communication et de relation où s'élabore l'identité initiatique. On pourrait dire qu'il s'agit d'une approche pragmatiste. Elle diffère en tout cas tant d'une approche fonctionnaliste (le rituel remplit certaines fonctions sociologiques ou psychologiques, il reflète ou exprime certaines propriétés de la structure sociale) que d'une approche symboliste (le rituel transmet une vision du monde qui constitue un code symbolique, il exprime les valeurs cardinales de la culture), puisque je ne rapporte pas le rituel à autre chose qu'à lui-même et à ses propres contextes. C'est un point de vue nécessairement partiel mais assumé comme tel. Cet éclairage singulier implique évidemment de laisser en retrait d'autres considérations – par exemple des considérations de type sociologique sur la place de la société initiatique au sein de la société globale. Mais il permet de dévoiler la cohérence de la société initiatique, cohérence qui s'avèrera moins symbolique que relationnelle. Il s'agit donc de la monographie non d'une culture ou d'une ethnie mais d'un rituel initiatique, envisagé pour lui-même.

Mon projet ethnographique étant avant tout de décrire le parcours rituel du *Bwete Misoko*, il était naturel que le plan de ce travail suive linéairement ce parcours, les principaux chapitres correspondant aux grandes étapes de la société initiatique. Cependant, le fil problématique choisi – l'identité rituelle et la relation initiatique – exige une analyse le plus souvent transversale et ne se superpose donc qu'imparfaitement à ce parcours linéaire. En outre, le principe du secret qui structure tout le *Bwete* fait que les significations rituelles peuvent changer au fur et à mesure de la progression dans la société initiatique. Ainsi, saisir le

[34] Les deux approches ne sont évidemment pas si opposées que ma formulation abrupte le laisse penser. Rendre compte des actes en situation exige souvent de faire appel à des traits culturels beaucoup plus larges (la sorcellerie, la parenté, etc.). L'alternative est donc plutôt une question d'accentuation.

sens « profond » de telle étape initiatique requiert communément des secrets qui ne sont pourtant accessibles qu'à une étape ultérieure. Il est essentiel de respecter autant que possible ce jeu des rétentions et divulgations afin de bien faire sentir la tension dynamique du secret qui se trouve au cœur même de la société initiatique. Cela dit, le recours trop systématique à ce procédé condamnerait fatalement à d'innombrables répétitions maladroites. Il serait de toute façon fort artificiel de construire un travail anthropologique comme un roman à suspense[35]. Face à ces diverses difficultés de composition, j'ai opté pour une solution de compromis que j'espère la moins mauvaise possible : compromis entre l'axe linéaire du parcours initiatique et l'axe transversal de la problématique ; compromis entre la scansion de l'approfondissement des secrets et l'évitement des redondances trop fastidieuses.

Ce travail est donc divisé en trois grandes parties qui correspondent approximativement aux trois tiers du parcours initiatique du *Bwete Misoko*. La première partie ("de *banzi* à *nganga*") décrit le cycle initiatique élémentaire qui fait d'un profane un néophyte puis un initié à part entière. Le chapitre 1 analyse les raisons qui conduisent un profane à l'initiation. Le chapitre 2 décrit les rites de passage, tandis que les chapitres 4 et 5 concernent les deux étapes initiatiques suivantes. Le chapitre 3 retrace l'organisation rituelle d'une veillée ordinaire de *Bwete Misoko*. La seconde partie ("le travail du *Bwete*") ne concerne pas des étapes initiatiques à proprement parler, mais analyse les deux pôles de l'implication ordinaire des *nganga* dans la société initiatique : d'une part, la consultation divinatoire (chapitre 6) et les soins (chapitre 7) ; d'autre part, l'enseignement initiatique, ses contextes de transmission (chapitres 8) et ses formes (chapitre 9). Enfin, la troisième partie ("de *nganga* à père initiateur") brosse la fin du parcours rituel qui fait d'un initié un père initiateur : les chapitres 12 et 14 décrivent ainsi les dernières étapes initiatiques. Mais c'est aussi dans cette troisième partie que je me focalise plus précisément sur l'identité rituelle. Le chapitre 10 expose l'identité initiatique telle que l'action rituelle la laisse entrevoir, tandis que les chapitres 11 et 13 analysent les rapports spécifiques que cette identité entretient respectivement avec la sorcellerie et le sexe féminin. Enfin, le chapitre 15 conclut sur l'ambivalence de l'identité rituelle et l'ironie de la relation initiatique.

On peut en outre noter que deux thèmes reviennent tout au long de ce travail et apparaissent ainsi dans plusieurs chapitres, comme des leitmotiv entêtants. Il s'agit d'une part de la sorcellerie et d'autre part de la consultation divinatoire. La sorcellerie constitue l'un des idiomes majeurs dans lequel s'expriment les interactions sociales, à côté notamment de l'idiome de la parenté, dont elle est d'ailleurs le double obscur, le revers conflictuel,

[35] Autant donc le révéler tout de suite, la clef du mystère du *Bwete* se trouve déjà dans le titre de ce travail.

puisqu'un sorcier ne saurait être qu'un parent jaloux. Et tout le *Bwete Misoko* est construit contre la sorcellerie, les *nganga* étant avant tout des devins-guérisseurs ou *witch-doctors*. Le thème sorcellaire, comme une menace inquiétante, revient donc dans chacune de trois grandes parties de ce travail : sorcellerie qui conduit un infortuné à l'initiation (chapitres 1 et 2), puis sorcellerie que diagnostiquent et soignent les *nganga* (chapitres 6 et 7), et enfin ambivalence sorcellaire de l'identité initiatique (chapitre 11).

Le thème divinatoire constitue le second leitmotiv de ce travail. Le *Bwete Misoko* (et notamment la branche du *Ngonde*) forme des devins, c'est-à-dire des initiés qui n'ont pas seulement « vu » grâce à l'*eboga* le jour de leur initiation, mais qui ont acquis une capacité visionnaire stable leur permettant de consulter les malades. Tout le parcours initiatique du *Misoko* s'organise ainsi autour de la maîtrise progressive de la parole divinatoire. Il est donc normal que l'on retrouve la divination dans chacune des trois grandes parties. La séance divinatoire est ainsi décrite trois fois, mais à chaque fois en adoptant un point de vue différent, les acteurs d'une séance n'ayant par définition pas la même perception de l'interaction : d'abord du point de vue de l'infortuné qui décide de se faire initier suite à une consultation (chapitre 1), puis symétriquement du point de vue technique du *nganga* qui consulte un malade (chapitre 6), et enfin du point de vue supérieurement ironique d'un père initiateur révélant les ruses de cette parole divinatoire (chapitre 15).

5. L'implication ethnographique

J'y reviendrai dans le corps de ce travail, mais je voudrais déjà dire quelques mots de ma position ethnographique. J'ai été initié au *Bwete*, dans la branche du *Misoko Ngonde*[36]. Je suis très loin d'avoir été le premier Blanc initié – on peut même rencontrer à Libreville et dans les environs quelques pères initiateurs Européens. Contrairement à R. Jaulin qui avait dû batailler pour parvenir à se faire initier chez les *sara* du Tchad, dans mon cas, l'offre est très rapidement venue de la société initiatique elle-même[37]. Je n'étais pas parti au Gabon avec l'ambition expresse de me faire initier. Mais dès mon arrivée, à peu près chaque interaction avec un initié comportait son lot de propositions insistantes. J'ai donc pensé que si l'initiation ne simplifierait pas forcément le travail de terrain, elle me permettrait au moins de mettre un terme à ces demandes. Dans les discours des initiés, l'initiation s'impose pour deux raisons qui sont distinctes en droit mais souvent mêlées en fait. D'une part, l'initiation est

[36] Mais j'ai également assisté à de nombreuses veillées rituelles d'autres branches (*Disumba*, *Ndea*) ou sociétés initiatiques (*Mwiri*, *Ndjembe*, *Bilombo*, *Mbumba*, *Ombudi*).
[37] R. Jaulin, *La mort sara,* 1967.

l'expérience personnelle d'un savoir mystique : on ne peut comprendre le *Bwete* si on ne l'a pas vu de ses propres yeux ; aucune explication ne saurait remplacer les visions initiatiques. D'autre part, l'initiation est le rite de passage d'une société secrète : un profane n'a accès ni aux significations ni aux séquences secrètes. De mon point de vue, la seconde raison est la bonne. En effet, les visions ne sont pas le tout de l'initiation – elles ne valent d'ailleurs rien sans les interprétations des aînés. Si les initiés présentent souvent les visions comme la clef du savoir initiatique, c'est en réalité l'inverse qui est vrai. L'expérience visionnaire n'est que la première étape, certes décisive et nécessaire, de l'insertion dans la société initiatique. Le "conditionnement culturel" des visions ne constitue donc nullement un obstacle épistémologique, dès lors que l'initiation de l'ethnographe ne répond pas à la quête d'un savoir mystique immédiat mais constitue plutôt une procédure d'autorisation[38]. J'ai fait l'expérience de l'épouvantable amertume de l'*eboga*, des vomissements, de la confusion psychomotrice et d'autres choses encore. Mais peu importe que cette expérience ait correspondu totalement, à peu près ou pas du tout à l'expérience d'un autochtone. L'important étant qu'initié, je pouvais désormais avoir accès au savoir initiatique et aux séquences rituelles réservées. A dire vrai, la situation était plus compliquée que cela, puisque pour des raisons diverses, je préférais garder dans certaines communautés ou avec certains initiés le statut de profane. D'autant qu'en raison de la ramification de la société initiatique, être initié dans le *Bwete Misoko* ne signifie pas forcément être reconnu comme initié au sein des communautés qui pratiquent le *Bwete Disumba*.

L'intégration au groupe des initiés permet ainsi d'accéder au savoir initiatique et de se faire expliquer le sens des diverses séquences rituelles. Mais il ne faudrait pas se méprendre : l'initiation n'est pas un sésame magique qui ouvre toutes les portes. On ne dit pas le *Bwete* à un profane. Mais entre initiés, la transmission du savoir initiatique est plus une affaire de rétention organisée que de libre divulgation et de partage égalitaire, puisque ce savoir forme l'assise du pouvoir des aînés. Être initié pourrait alors constituer une entrave au travail ethnographique : l'initiation impose une dure soumission aux aînés sans garantie d'un accès effectif au savoir, tandis que les profanes ne sont pas complètement ignorants des choses initiatiques et ont en outre l'avantage de n'être pas directement pris dans les relations de pouvoir de la société initiatique. Tout cela est bien vrai. On peut toutefois remarquer que les ethnologues qui ont tenu à rester profanes ont pourtant dû se plier eux aussi aux exigences de leurs informateurs initiés. C'est tout à fait patent pour O. Gollnhofer qui a travaillé sur le

[38] Notons d'ailleurs que postuler un strict déterminisme culturel des visions, c'est placer une causalité bien trop vague au principe de l'initiation. Le visionnaire n'est pas un automate halluciné agi par sa culture, qui aurait intériorisé l'ordre socio-culturel par simple imprégnation passive.

Bwete Disumba chez les *mitsogo* : il relate en effet les sept ans d'attente, la dépendance à l'égard des anciens, les « *très gros sacrifices financiers* » et les « *efforts physiques* » qui lui ont été nécessaires pour accéder au savoir initiatique[39]. Dans le *Bwiti fang*, le poids du secret initiatique semble peser moins que dans le *Bwete* traditionnel. Ou du moins, il est soumis à des remises en cause plus virulentes de la part des cadets qui contestent le pouvoir des aînés. Pourtant, R. Bureau décrit encore la participation active aux veillées, l'ingurgitation de petites doses d'*eboga*, les contributions financières, les rappels à l'ordre et les batailles pour conserver son indépendance, bref l'implication effective dans le groupe qui lui a permis d'obtenir finalement le statut de « *banzi d'honneur* », c'est-à-dire de quasi-initié[40]. Et André Mary mentionne le jeu du chat et de la souris entre l'initié roublard et l'ethnologue profane[41]. Profane ou initié, on n'échappe donc pas aux relations de pouvoir qui déterminent l'accès au savoir.

J'ai alors opté personnellement pour l'initiation. Et à mon sens, la contrainte initiatique a constitué plutôt un atout qu'un obstacle. En effet, j'ai ainsi pu faire de l'intérieur l'épreuve des contraintes du dispositif rituel et du prix de l'implication initiatique. Dès lors que l'on cherche moins à accumuler les données d'un savoir initiatique abstrait qu'à comprendre la logique concrète de son usage et de sa transmission, être pris avec les cadets dans le piège de la rétention de l'information orchestrée par les aînés constitue moins une impasse qu'une leçon pertinente : l'expérience personnelle de la frustration révèle certaines propriétés de l'objet étudié. Pour analyser les contextes de la communication rituelle (ceux du savoir initiatique ou de la divination) et saisir la substance de la relation initiatique, occuper une place dans ces dispositifs et être soi-même impliqué dans des interactions rituelles représente une épreuve particulièrement pertinente. Qu'il n'y ait cependant aucune méprise. D'une part, je ne soutiens pas que cette analyse aurait été impossible à un observateur profane. A. Mary ou O. Gollnhofer ont par exemple tous deux bien repéré la logique générale de la transmission du savoir initiatique, alors qu'ils ont tenu à rester profanes. J'affirme donc simplement que le fait d'occuper une place à l'intérieur du dispositif constitue une source précieuse d'informations *objectives*. Et je n'aurais sans doute pas fait le même travail si je n'avais pas été initié.

D'autre part, je ne soutiens pas non plus que venir occuper une place dans le dispositif initiatique permette de se mettre à la place de l'autre pour vivre la même expérience que lui. Il ne s'agit absolument pas d'empathie ou d'identification. Se faire initier, ce n'est pas vivre la

---

[39] O. Gollnhofer, *Les rites de passage de la société initiatique du Bwete chez les Mitsogho*, 1973, pp.6-7.
[40] R. Bureau, *Bokayé! Essai sur le Bwiti fang du Gabon*, 1996, pp.159-164.
[41] A. Mary, *La naissance à l'envers*, 1983, pp.42-45.

même expérience visionnaire que l' "initié moyen". C'est en revanche se trouver pris dans le même dispositif initiatique, fait d'éléments matériels et relationnels parfaitement objectifs (miroir, obligation de récit, etc.), et en éprouver certains effets. L'efficacité du dispositif peut alors être saisie de l'intérieur, y compris à travers l'objectivation des raisons pour lesquelles ma propre expérience a nécessairement dû être différente des leurs (motivations de l'initiation, résistances personnelles, statut de Blanc, etc.). Occuper une place dans le dispositif rituel et être affecté sans jamais sombrer dans les chausse-trapes de l'empathie, c'est bien ainsi que Jeanne Favret-Saada décrit sa propre expérience de terrain dans le bocage mayennais[42]. Suite à des malentendus, elle s'est retrouvée malgré elle prise dans le dispositif sorcellaire en position de désorceleuse puis d'ensorcelée. Avant de pouvoir en élaborer un savoir, elle a ainsi dû expérimenter pour son propre compte les effets bien réels de ce réseau particulier de communication qu'est la sorcellerie. J. Favret-Saada va jusqu'à affirmer que la sorcellerie n'existe pas tant qu'on n'est pas pris dedans, et conséquemment, qu'une observation sans implication n'est pas possible. Je serais plus nuancé à propos du *Bwete*, étant donné qu'à travers le spectacle des rituels et le rôle décisif qu'y jouent les profanes, le *Bwete* possède une consistance plus directement tangible que la sorcellerie bocaine qui a un mode d'existence finalement plus ténu et discret. Il est néanmoins clair que dans les deux cas, occuper une place dans un dispositif contraignant pour se laisser prendre au piège de la relation est pertinent d'un point de vue ethnographique.

Cette insertion contraignante ne constitue en rien une perte d'objectivité, bien au contraire. On peut s'impliquer du côté des initiés tout en restant capable d'objectiver cette implication personnelle. Aucune expérience n'annule la possibilité du retour réflexif et du recul. Nous verrons d'ailleurs que la réflexivité est l'une des propriétés caractéristiques de la société initiatique. La segmentation temporelle qui est le lot de tout travail ethnographique permet de toute façon une distanciation par paliers vis-à-vis de sa propre expérience de terrain. L'observation, la prise de notes, puis le départ du terrain, la relecture des carnets et le travail d'écriture constituent en effet des procédures d'objectivation cumulatives et efficaces. Je tiens en outre à préciser que recul ne veut pas dire mensonge ou hypocrisie. D'une part, mes interlocuteurs initiés savaient pourquoi j'étais là. Je n'ai pas caché que ma motivation première était un travail de recherche universitaire. D'autre part, je n'ai pas fait semblant d'être initié ou de participer aux veillées. Dès lors qu'on y participe activement, que pourrait

[42] J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, 1977 ; *Corps pour corps*, 1981 (en collaboration avec J. Contreras) ; "Être affecté", *Gradhiva*, n°8, 1990, pp.3-9.

d'ailleurs bien signifier "faire semblant" ? Même si mes motivations étaient fort différentes des leurs, j'ai joué le jeu du *Bwete* comme les autres initiés.

Une fois dit cela, se pose encore le problème du conflit entre secret initiatique et publicité académique. En effet, d'un point de vue éthique, se faire initier exige de respecter ensuite les règles de la communauté, au premier rang desquelles se trouve la préservation du secret : le *Bwete* ne se divulgue pas à un profane. Un initié a « la feuille sur la langue », c'est-à-dire qu'il est tenu au secret. Or, même cantonné à la petite communauté professionnelle des anthropologues, ce travail est inévitablement amené à tomber entre les mains de lecteurs profanes. J'y reviendrai au chapitre 8, mais il faut déjà que je donne quelques précisions afin de ne pas empoisonner la lecture des premiers chapitres par une suspicion de trahison malhonnête. Je pourrais d'abord arguer que la plupart des "secrets" révélés dans ce travail l'ont déjà été dans des publications antérieures. C'est parfaitement exact, mais ce serait me dédouaner trop facilement sur le dos de mes prédécesseurs. Dans le même registre, je pourrais également avancer que les secrets du *Bwete* sont largement éventés, puisque nombre de profanes savent en réalité exactement à quoi s'en tenir. Le secret est en effet moins un contenu qu'une forme ou une relation. Même au fait des secrets du *Bwete*, un profane restera toujours un profane aux yeux d'un initié. Mais, cela n'empêche pas qu'une publication écrite reste *de jure* une transgression. Je pourrais en outre soutenir à juste titre que la logique initiatique ne vaut plus hors de son contexte social d'origine. Passée la frontière du Gabon, la distinction entre profanes et initiés du *Bwete* n'a plus de sens. Divulguer les secrets ne constitue alors plus une trahison. Mais ce serait faire l'impasse sur une diffusion éventuelle de ce travail au Gabon, d'abord via les canaux universitaires.

Il vaut alors tout simplement mieux dire que mes interlocuteurs initiés savaient que je menais une recherche universitaire et ont donc accepté de me parler le *Bwete* en toute connaissance de cause. J'ai ainsi reçu une autorisation explicite et réitérée de publication de la part de mes principaux informateurs : « *en tant que chercheur, le jour de ton départ, on va t'enlever l'interdiction, parce que tu vas mettre ça dans les papiers* » ; « *c'est moi qui vais te couvrir* ». Je tiens encore à tous les remercier pour leur décision d'autant plus courageuse qu'elle a pu ou peut encore provoquer des litiges avec des initiés plus récalcitrants. Cependant, puisque chaque communauté initiatique est autonome, il n'existe aucun organe centralisé qui exercerait son autorité sur toute la société initiatique, ni même sur ses diverses branches. Rien de comparable à ces associations représentatives qui en Australie ou en Amérique visent à protéger les minorités aborigènes ou indiennes, et délivrent aux ethnologues des autorisations en bonne et due forme qui ont valeur de laissez-passer et

comprennent éventuellement des clauses restrictives quant à la publication. Il n'appartient évidemment pas à l'anthropologue de juger ces diverses pratiques, mais de reconnaître plutôt que la question éthique du secret et de la publication ne peut pas être abordée sans prendre en compte la variété des formes d'organisation sociale du secret (statut des minorités, existence de porte-parole, contrats de recherche, etc.). Les autorisations que j'ai ainsi pu recevoir d'initiés n'engagent pas au-delà de leurs communautés, si ce n'est moralement. Mais on doit s'en contenter dès lors qu'il n'existe tout simplement pas d'organisme représentatif pouvant parler au nom du *Bwete* et de tous ses initiés pour autoriser ou interdire la diffusion de tel ou tel matériau ethnographique. J'espère sincèrement que le *Bwete* et ses initiés ne m'en tiendront pas rigueur. Et que le *Mwiri* – l'esprit qui protège le secret initiatique – n'avalera ni moi ni mes interlocuteurs bavards.

Avant d'en terminer sur cette question, je voudrais mentionner l'admirable astuce du père qui m'a initié, astuce qui lui a permis de justifier à la fois la motivation singulière de mon initiation au *Bwete* et la transgression du secret initiatique. La branche du *Bwete Misoko* possède une fonction avant tout thérapeutique. A l'initiation, chacun vient avec son problème, sa maladie. Le coup de génie du père initiateur a alors consisté à déclarer publiquement que mon problème personnel n'était pas une affliction sorcellaire mais tenait au fait que je devais écrire une thèse sur le *Bwete*. En bons guérisseurs, les *nganga* se devaient donc de tout mettre en œuvre pour résoudre mon problème, même si cela impliquait une entorse vis-à-vis du secret initiatique. Ce coup de force astucieux a ainsi permis de réinscrire ma demande singulière dans l'ordre des motivations ordinaires, en faisant d'une recherche universitaire une sorte étrange de maladie des Blancs et de son achèvement une sorte de guérison – ce qui n'est sans doute pas si éloigné de la vérité.

Première partie : de *banzi* à *nganga*

Chapitre I
Le chemin de l'infortune : avant l'initiation

1. Le chemin de l'infortune

« *Ma famille était dans le Bwete. Tout ça à cause des problèmes. Parce qu'on perdait trop les gens dans la famille. On n'arrivait plus à comprendre ce qui se passait dans la famille. C'est comme ça, c'est arrivé à mon tour. Puisque je suis le seul garçon de la famille, ils [les sorciers] ont voulu profiter de moi aussi. J'ai commencé à perdre le linge. Quand je dépose au salon, quand je reviens, il n'y a plus la chose. Ils ont calculé à me donner un poison mystiquement. En dormant, ils m'ont contaminé un poison. Ce sont mes parents, du côté de papa, du côté de maman, mélangés. Ils m'ont embrouillé les études. Mais le poison est sorti. Je suis allé. J'ai mangé le bois [initiation]. J'ai découvert tout le monde [les parents sorciers].*

C'est un beau-frère qui m'a conduit là-bas. Il était déjà initié. On m'a donné le bois d'initiation [eboga], pour faire sortir le poison. Parce qu'il m'avait consulté ça. Moi-même, j'ai vu. Tout ça, c'était à l'intérieur. Donc je ne pouvais pas faire même 500 mètres, je suis à terre. Je reste courbé peut-être une heure comme ça. Sans le diboga, je ne devais pas être debout. Dans les visions, j'ai vu que c'était la sœur de mon père qui faisait ça. – Tu avais déjà des soupçons avant que c'était elle ? – *Non, non, aucune idée. J'ai découvert à travers le bois. J'ai été guéri, jusqu'à aujourd'hui. Je n'ai plus des trucs qui m'embêtent comme avant. Avant quelqu'un ne pouvait pas me parler deux fois. Quand tu me parles deux fois, c'est fini, je t'attrape et on se tape les coups. J'ai vu que le bois sacré rend service pour beaucoup de choses.* »

A travers le récit de cet initié, ses histoires de disparitions mystérieuses de linge, de crises de douleurs à se tordre en deux, d'accès de colère violente, d'échec scolaire, de soupçons d'empoisonnement, de rumeurs familiales, on voit clairement apparaître ce qui motive l'initiation : le malheur et la sorcellerie. En effet, au début du *Bwete Misoko*, il y a nécessairement l'infortune. Tous ceux qui viennent manger l'*eboga* dans le *Bwete Misoko* le font car ils se trouvent dans une situation d'affliction. Comme le disent les initiés, « à l'initiation, chacun vient avec sa maladie, avec son problème ».

En cela, le *Bwete Misoko* est très différent de la branche mère du *Bwete Disumba*. Le *Disumba* est une initiation masculine obligatoire, un rite de passage nécessaire pour être un homme accompli – du moins si l'on fait partie d'un lignage, d'un clan ou d'une ethnie qui pratique le *Disumba*. On est alors initié quand vient son heure tout simplement parce que « le *Disumba* est dans la famille ». Chez les *mitsogo*, un garçon est initié, parce que être un vrai *motsogo* implique nécessairement d'être entré dans le *Disumba*, pilier de l'identité masculine collective. Toutefois, si cette initiation est obligatoire, la décision du moment opportun est laissée au libre choix du novice. Il n'y a en effet pas d'âge fixe pour se faire initier au *Disumba*[1]. C'est normalement le jeune garçon qui décide un beau jour d'aller manger le bois sacré, généralement accompagné d'autres camarades. Il doit partir sans prévenir ses parents, tout au plus avertit-il son oncle maternel de son entreprise. Le *Bwete Disumba* est donc une initiation à vocation identitaire qui exige une décision volontaire et personnelle : tous les hommes sont normalement initiés, mais chaque homme décide librement de se faire initier. Il s'agit en définitive d'une initiation quasi-obligatoire plutôt que strictement obligatoire.

A l'opposé, le *Bwete Misoko* est une initiation facultative à vocation thérapeutique qui est cependant contrainte par l'infortune : tous les hommes ne sont pas initiés, mais ceux qui le sont ont été forcés de l'être. On n'est pas initié au *Misoko* parce que c'est dans la famille. Et même si un *nganga* initie un fils, un neveu ou un beau-frère, ce qui arrive souvent, cela ne se fait qu'à l'occasion d'une série de malheurs. On ne vient donc au *Misoko* que forcé par l'infortune. Comme me le disait un initié :

« *Tout ça, le Bwete ne m'intéressait pas. On n'avait pas de Bwete dans la famille, sauf le beau-frère qui a épousé notre sœur. J'avais assisté une fois à une veillée, mais ça ne m'intéressait pas. […] [Mais] un jour, ils m'ont attrapé et m'ont fait tout ce qu'ils m'ont fait. Ils m'ont lavé, maquillé, etc. Vraiment, c'était avec force pour que je mange le bois sacré. On m'avait rien dit. C'est une surprise pour moi. Ils m'ont fait asseoir. Allez. J'ai mangé le bois sacré.* »

Il arrive ainsi que ce soient les parents du malade qui le contraignent à l'initiation. J'ai également vu un homme marié se faire imposer l'initiation par la famille de son épouse qui le menaçait de reprendre cette dernière s'il n'acceptait pas de manger le bois sacré séance tenante, afin de faire cesser l'infortune qui planait depuis un temps au-dessus de lui et de son couple. Pour tout cela, le *Bwete Misoko* ressemble aux multiples sociétés féminines de possession de la région, également facultatives et à vocation thérapeutique (*Ombwiri*, *Elombo*,

[1] O. Gollnhofer observe une fourchette d'âge allant de 9 à 30 ans et une moyenne de 11-14 ans (*Les rites de passage de la société initiatique du Bwete chez les Mitsogho,* 1973, p.40).

Mabandji, *Mbumbayano*, *Ombudi*, *Ologo*, *Mugulu*, *Abambo*, etc.) – à ceci près que le *Misoko*, comme toutes les autres branches du *Bwete*, repose exclusivement sur la vision, alors que les sociétés féminines se fondent essentiellement sur la possession. De son côté, le *Bwete Disumba* se rapproche plutôt des autres rites de passage obligatoires, comme le *Mwiri* du centre et sud Gabon (*membe* et *merye*) ou l'*Okukwe* des populations *myene* pour les hommes, et le *Ndjembe* pour les femmes.

Il faut cependant souligner immédiatement que si le *Misoko* commence toujours par l'infortune, cette affliction constitue simplement l'occasion malheureuse de l'initiation. Mais elle n'est en aucun cas le signe d'une élection, l'indice d'un don divinatoire ou le comportement *ad hoc* donnant à voir une vocation personnelle. Dans les sociétés féminines de possession, l'affliction est davantage perçue comme le signe d'une relation singulière avec un génie – cette affliction s'exprimant souvent sous forme de crises. Et l'initiation permet de retourner le génie afflicteur en un génie protecteur. De même, dans de nombreux chamanismes – sibériens comme amérindiens –, le parcours chamanique commence par ce qu'on pourrait appeler une "vocation épileptique" : un comportement singulier (souvent une crise de type épileptique, mais cela peut n'être plus simplement qu'un vif désir de solitude) est le signe décisif qui indique la vocation chamanique. Et dans certains cas, le chamane accompli continuera d'arborer des signes manifestes de sa liminalité par des comportements déviants (inversion sexuelle, résidence isolée, etc.). Or, il n'y a rien de tout cela dans le *Misoko*. La maladie en elle-même n'est grosse d'aucune promesse. Le profane est affligé par une infortune massive. Il consulte un devin, se fait soigner, initier. Il "guérit" éventuellement. Puis pour diverses raisons personnelles qui ne sont pas directement liées à sa maladie initiale, il décide de s'impliquer durablement dans la société initiatique et de devenir un *nganga* accompli. La suite du parcours initiatique ne concerne alors plus le traitement de l'infortune mais bien la formation du devin-guérisseur.

Il n'y a pourtant pas de cassure nette entre traitement de l'infortune et formation initiatique. Les premières étapes rituelles illustrent bien ce chevauchement. Le plat rituel *edika* sert à éviter les empoisonnements, mais possède également une fonction divinatoire. Cependant, on dissocie parfois ces deux fonctions : à un novice gravement atteint, on administrera un premier *edika* strictement thérapeutique ; puis lorsqu'il sera guéri, on lui fera vomir ce premier plat rituel, avant de lui donner un second *edika*, le "vrai" *edika* des *nganga*. A l'étape rituelle suivante, le silure *motoba* sert de vigile contre les attaques sorcières, mais constitue également un auxiliaire divinatoire. Toutefois, *edika* et *motoba* ne concernent plus vraiment le traitement de l'infortune personnelle qui a conduit à l'initiation ; il s'agit plus

largement d'une protection contre les sorciers, prophylaxie rituelle qui peut-être utile à quiconque, tant la menace latente de la sorcellerie est omniprésente. En définitive, l'infortune n'est pas un signe initiatique mais seulement la circonstance malheureuse qui amorce le parcours rituel. Et à la limite, un homme qui est déjà initié à la branche originelle du *Disumba* peut entamer une spécialisation dans le *Misoko* par simple décision volontaire, sans en passer par les affres de l'infortune.

Il faut d'ailleurs noter que le *Bwete Misoko* ne constitue pas forcément la première initiation de l'impétrant. Les parcours initiatiques pluriels sont en effet fort communs : au cours de sa carrière d'initié, un homme a pu être admis dans plusieurs sociétés initiatiques et même en fréquenter simultanément plus d'une. Soit parce que certaines sociétés initiatiques sont complémentaires – le parcours rituel normal impliquant au bout d'un temps d'en passer par une autre initiation. Un homme doit ainsi être initié à la fois au *Bwete Disumba* et au *Mwiri*. Et l'initiation au *Mwiri* appelle bientôt celle du *Kono*. En outre, les *mitsogo* commencent communément par l'initiation au *Bwete Disumba* avant de se spécialiser éventuellement dans le champ thérapeutique en entrant alors dans le *Bwete Misoko* (branche *Myobe*). Soit parce que la répétition de l'infortune ou l'insatisfaction personnelle pousse à se faire initier ailleurs, dans une société rivale ou une branche voisine. Les parcours initiatiques de ces deux pères initiateurs du *Bwete Misoko Ngonde* illustrent exemplairement ce phénomène de poly-initiations. Le premier s'est d'abord fait initier, pour des raisons de santé, au *Bilombo*, qui est une société de possession à majorité féminine. Il est ensuite passé « chez les hommes » en entrant dans le *Bwete Disumba* puis le *Bwete Misoko Myobe*. Insatisfait, il a enfin été initié au *Bwete Misoko Ngonde* qui est la seule branche qu'il pratique encore aujourd'hui assidûment. L'autre père initiateur a eu un parcours similaire. A l'âge de 10 ans, il entre dans le *Bwete Misoko Myobe*. Plus tard, par curiosité, il se fait également initier au *Bwete Disumba* puis au *Bwete Ndea*, une branche voisine. Encore tout jeune homme, il entre ensuite dans le *Mwiri*. Affligé par l'infortune, il se fait enfin initier au *Bwete Misoko Ngonde* qu'il pratique exclusivement depuis lors. Il est donc fréquent qu'un initié appartienne à plusieurs branches du *Bwete* ou à d'autres sociétés initiatiques. Un impétrant du *Misoko* a ainsi possiblement déjà mangé le bois sacré ailleurs.

Tâchons maintenant de déterminer plus précisément ce que désigne cette infortune qui est au principe du *Bwete Misoko*. Quelle est cette affliction qui contraint les futurs novices à

se faire initier ? De l'avis général, le *banzi* est un malade[2]. Mais fort classiquement pour l'anthropologie, le terme vernaculaire habituellement traduit par "maladie" a une extension beaucoup plus large que le seul champ des maladies organiques ou même mentales. Quelqu'un qui fait des chutes à répétition est assurément un malade, et cela au même titre que celui qui a des douleurs au ventre ou des insomnies d'angoisse. De même l'enfant en échec scolaire, le citadin sans travail, la première épouse délaissée par son mari ou celui qui perd successivement deux parents. Il n'est ainsi pas étonnant que dans le français local, "maladie" ait pour synonymes indifféremment "problème" ou "malchance". Ici comme ailleurs, l'anthropologue aura donc tout intérêt à entendre malheur, infortune ou affliction derrière le vocable "maladie"[3]. Le malade n'est pas seulement celui qui souffre dans son corps d'une pathologie particulière, c'est avant tout celui qui subit dans son existence des événements malheureux.

En outre, pour en arriver à se faire initier au *Bwete Misoko*, il ne faut pas seulement avoir mal au ventre, ni même *très* mal au ventre. Il ne suffit pas non plus d'être délaissé par son conjoint. Il faut cumuler tous ces malheurs. Non seulement la maladie ne s'entend pas en un sens strictement organique, mais la maladie qui mène au *Bwete Misoko* ne concerne jamais un champ univoque d'infortune. Elle est une maladie transversale. L'infortune qui afflige le candidat à l'initiation conjoint en effet toujours plusieurs registres : selon nos découpages, le mal est à la fois somatique, psychologique, conjugal, financier, familial, etc. Par exemple, l'infortuné endure des douleurs chroniques au ventre et des périodes d'insomnie, éprouve des peurs subites et entend des voix mystérieuses, n'a aucune source de revenu, vit des scènes de ménage à répétition, s'est fâché durablement avec son oncle, vient encore de perdre coup sur coup son père et sa plus jeune fille, tandis que son fils aîné est un bagarreur invétéré[4]. Celui-là est malheureusement un très bon candidat à l'initiation. Si le *banzi* est bien un malade, il n'a ainsi pas *une* maladie à proprement parler. C'est pourquoi je préfère en français le terme "problème" qu'utilise souvent les initiés eux-mêmes. Le *banzi* est quelqu'un qui a des problèmes, souvent beaucoup de problèmes, quelle que soit la nature de ces problèmes. Après m'avoir énuméré la série des malheurs qu'elle avait endurés (fils aîné en situation d'échec scolaire et victime d'évanouissements inexpliqués, suspicions d'empoisonnement par des

---

[2] En *getsogo*, *ebèa* signifie "maladie", *mobeyi* "malade" et *bèaga* "être malade".

[3] Cf. par exemple Marc Augé, "Ordre biologique, ordre social : la maladie, forme élémentaire de l'événement" in *Le sens du mal*, 1984, pp.35-91.

[4] Les malheurs frappant des parents lignagers proches – notamment les enfants – ajoutent en effet à sa propre infortune. Il n'est ainsi pas rare qu'une mère se fasse initier pour régler les problèmes de ses enfants en même temps que les siens.

parents, foyer conjugal en déroute), une initiée concluait ainsi : *« tous les problèmes qui étaient sur moi, j'ai essayé d'éponger ça avec l'initiation [au Bwete Misoko]* ».

Cette démultiplication de l'infortune fait prendre conscience que quelque chose ne va pas. Mais ce *quelque chose* se soustrait à l'appréhension, planant au-dessus de l'existence comme une menace imprécise mais omniprésente. « *J'avais l'impression que quelque chose n'allait pas dans ma vie, mais je ne pouvais pas vraiment définir ce que c'était* ». Les multiples infortunes particulières ne sont donc que les symptômes d'une "maladie" indéterminée, d'une atteinte plus grave, les signes d'une affliction générale et massive. Pour prendre un exemple, l'infortuné ne souffre pas et du ventre et d'insomnie et d'échec conjugal mais de quelque chose d'indéterminé qui rassemblerait les trois registres du malheur, et permettrait de les lier comme les trois facettes d'un même problème. Cela crée un fort sentiment de blocage, l'impression de se trouver dans une situation d'impasse[5]. Souvent, c'est alors une série rapprochée d'incidents malchanceux qui précipite la décision de tout mettre en œuvre pour trouver un remède avant qu'il ne soit trop tard – la mort, le dernier terme de la série, n'étant jamais très loin[6]. Un initié me racontait ainsi ce qui l'avait conduit malgré lui au *Bwete* :

« *C'était à la suite de pas mal d'accidents quand même. Dans la famille, il faut avouer qu'il y a tel qui dit que tel mange les enfants de l'autre, que tel est contre l'autre et ainsi de suite. Moi-même, je faisais un peu trop d'accidents : je m'étais fracturé le bras, puis après j'ai fait une chute et j'ai eu un choc au niveau de l'œil, et trois, j'ai fait un accident de voiture. Dans un temps rapproché. C'était la fois de trop. Mon frère me dit, là, c'est quand même un peu trop. Il faut que tu ailles vérifier ça quelque part.* »

Comme l'illustre très bien la citation, cette succession de malheurs est un signe de sorcellerie. Chuter une fois passe encore, mais chuter trois fois d'affilée est la preuve que quelqu'un cherche à vous faire tomber. La référence à la sorcellerie signifie simplement que l'intentionnalité mauvaise d'un tiers est supposément au principe de l'infortune, sans préjuger des modalités exactes de cette agression. Imputer une cause intentionnelle humaine importe plus que déterminer les moyens de toute façon occultes qui relient l'intention virtuelle au malheur effectif. Les innombrables rumeurs qui circulent continuellement dans la famille suffisent alors pour faire cristalliser ces malheurs à répétition en une suspicion de sorcellerie.

---

[5] Le terme "blocage" revient effectivement sans cesse dans les témoignages, comme par exemple dans l'expression « mes chances étaient bloquées ». Ce sentiment d'impasse ou d'entrave décrit particulièrement bien le vécu des jeunes hommes scolarisés dont la situation sociale n'est pas à la hauteur des espoirs de réussite.

[6] Au Gabon, la mort reste une chose quotidienne et proche. Lorsqu'on donne à une connaissance des nouvelles de soi et des siens, il est rare qu'il n'y ait pas au moins un décès récent à mentionner.

Comme me le confiait un initié fort lucide, il subsiste toujours un soupçon de sorcellerie même lorsque l'on peut donner une explication parfaitement rationnelle à une situation d'infortune. Il suffit en effet de se remémorer une banale dispute ou une simple imprécation dans la famille pour faire entrer la jalousie en jeu et ainsi lancer le soupçon. La sorcellerie est toujours présente comme une menace latente. Il est caractéristique que ce sorcier présumé est toujours un parent lignager[7]. Mais les suspicions hésitent souvent entre plusieurs parents. Et avant l'initiation, les imputations restent encore du domaine de la simple rumeur incertaine.

2. La consultation du *nganga-a-misoko*

Voilà donc ce qui conduit à l'initiation au *Bwete Misoko* : une infortune multiforme et à répétition, qui entraîne des suspicions de sorcellerie. On se fait initier pour mettre un terme au malheur et pour se protéger des sorciers du lignage. Toutefois, si l'infortune exige habituellement le recours aux *nganga*, elle n'impose pas nécessairement et immédiatement l'initiation. La manducation de l'*eboga* n'est ainsi jamais la véritable première étape de l'insertion dans le circuit initiatique. On ne choisit pas un beau jour d'aller manger le bois sacré de son propre chef, comme dans le *Disumba*. L'initiation est presque toujours précédée d'une séance de consultation par un *nganga-a-misoko* qui diagnostique la nécessité de manger le bois sacré. Cette consultation préalable est une phase déterminante car c'est là que s'y joue véritablement la décision de se faire initier[8]. Avant la consultation, l'infortuné ne pense généralement pas encore devoir passer par l'initiation. Au sortir de la séance divinatoire, il s'apprête déjà à réunir les fournitures nécessaires à sa première veillée rituelle.

Il arrive même que la personne qui se présente au *nganga* ne se sente pas malade, ne se perçoive pas comme la victime d'une infortune massive. Parfois en effet, la personne n'a pas prémédité la consultation, saisissant une occasion à la faveur de la proposition d'un initié lors d'une veillée à laquelle elle était simplement venue pour admirer le spectacle des danses. Elle se fait alors consulter par le devin, mue d'avantage par la curiosité que par le malheur. Mais, du moins si le *nganga* est compétent, elle en ressortira convaincue d'être malade[9]. L'un des adages favoris des initiés du *Bwete Misoko* affirme en effet que « tout le monde est

---

[7] Le fait que l'infortune reçoive presque invariablement une étiologie sorcellaire et que le sorcier appartienne au lignage est une donnée ethnographique qui se retrouve massivement dans toute la région – au moins dans tout le Gabon, sans doute dans la majeure partie de l'Afrique centrale.

[8] Il y a souvent plusieurs consultations préalables auprès de différents devins avant toute prise de décision. Selon Gollnhofer & Sillans, le recours jusqu'à une dizaine de devins est même chose normale ("Aspects du phénomène de consensus dans la psychothérapie ghetsogho" in *La notion de personne en Afrique noire*, 1973, p.553).

[9] Donc, si le terme "malade" convient bien au sortir de la séance divinatoire, "patient" est en revanche plus approprié au début de la consultation.

malade, même s'il l'ignore », et c'est justement la consultation qui a pour tâche de mettre au jour cette maladie. Mais, puisque maladie et problème sont des synonymes, l'adage n'est pas outré : tout le monde a nécessairement ses petits soucis et ses tracas quotidiens, ce qui suffit à un *nganga* chevronné pour faire un malade virtuel et un candidat potentiel à l'initiation.

Il faut en outre noter qu'un patient peut avoir recours à d'autres devins que les *nganga-a-misoko*. Les initiées des sociétés de possession (comme l'*Ombudi* ou l'*Ombwiri*) ou les femmes du *Ndjembe* possèdent également des compétences divinatoires (qui ne sont donc pas exclusivement masculines)[10]. La divination du *Ndjembe* exige une veillée complète et se tient dans une case close strictement interdite aux hommes. La consultation des femmes de l'*Ombudi* est une sorte d'épreuve destinée à déterminer si la patiente est affligée par un génie : une réponse positive conduit nécessairement à l'initiation dans la société de possession. La consultation de l'*Ombudi* conduira donc préférentiellement à l'initiation à l'*Ombudi*, tandis que la consultation du *Misoko* conduira plutôt à l'initiation au *Misoko*. De plus, même pour une simple consultation, les hommes iront d'abord vers le *Misoko* et les femmes vers l'*Ombudi*. Je ne m'intéresse cependant ici qu'à la divination du *Misoko*.

Il n'y a pas lieu de décrire ici la consultation du *nganga* dans le détail puisque ce sera l'objet spécifique d'un prochain chapitre. Je me contente de montrer en quoi la consultation constitue une sorte de préambule à l'initiation. Je n'aborde donc pas encore les techniques rituelles complexes mises en œuvre par le *nganga*, ni le subtil art oratoire qui lui permet d'établir son diagnostic divinatoire. Si j'évoque en passant les actes rituels, je les laisse nimbés de mystères – tels qu'ils apparaissent en grande partie aux yeux du malade lui-même. Je ne m'intéresse pour l'instant qu'aux effets les plus directs de la séance divinatoire pour le patient : la consultation fait de l'initiation un passage nécessaire sur la voie de la résolution de l'infortune.

Traditionnellement, cette consultation était nocturne et ne pouvait se faire qu'au milieu d'une veillée rituelle. Et aujourd'hui encore, il n'est pas rare que les patients attendent l'occasion d'une cérémonie pour obtenir une consultation du devin. Mais actuellement, ils peuvent également se rendre pendant la journée chez un *nganga-a-misoko* pour demander une consultation diurne. Peu importe de toute façon l'occasion puisque la séance divinatoire se déroule presque identiquement dans les deux cas. Le patient commence par tendre au *nganga* une bougie allumée, une aiguille, une ou deux bouteilles de boisson et sa contribution

[10] On peut aussi mentionner la divination (masculine) par la sagaie, qui procède par réponse binaire selon si la pointe de la sagaie adhère ou non à son support (une pierre enduite d'une mixture de feuilles).

financière (d'un montant allant de quelques centaines à quelques milliers de francs CFA selon les exigences du *nganga* et les moyens du malade)[11]. Il donne ensuite à haute voix son nom, puis ceux de ses deux parents. Il se présente de face, puis de dos au regard inquisiteur de l'initié. Ce dernier, torche en main, scrute alternativement le malade et son petit miroir rituel. Il trace alors de mystérieux signes au kaolin sur le corps du malade. Il énonce ensuite un certain nombre d'affirmations concernant la vie du malade, les maux dont il souffre et leur origine. Le patient doit en théorie s'en tenir à répondre « *base !* » (la formule rituelle de l'acquiescement) si ces affirmations lui semblent fondées, ou à démentir dans le cas contraire, sans ajouter aucune autre précision. Beaucoup de ces énoncés touchent juste, si bien qu'il n'est pas rare que le malade se mette à pleurer. Sans entrer dans les détails, on peut déjà relever quelques éléments pertinents pour l'analyse. La consultation donne au patient une version congrue et plausible de son expérience du malheur, en mobilisant les catégories étiologiques et nosologiques traditionnelles (catégories communes des afflictions soignées par les *nganga*)[12]. D'une part, la subsomption d'une infortune multiforme sous un label pathologique simple (mauvais esprit, fusil nocturne, serpent invisible *mbumba*, etc.) donne une certaine cohérence à une expérience qui en était jusque-là dépourvue. D'autre part, la consultation attribue à l'infortune une étiologie sorcellaire, ou plus exactement confirme des soupçons de sorcellerie déjà largement présents. Il est cependant rare que le coupable soit explicitement identifié, le *nganga* se contentant le plus souvent de mentionner la responsabilité du matrilignage ou du patrilignage. Le *nganga* achève enfin la consultation en annonçant au patient que son cas est suffisamment préoccupant et nécessite l'initiation afin qu'il aille voir par lui-même l'origine de son mal. C'est ce dernier point qui nous intéresse ici.

Il faut toutefois préciser que toutes les consultations ne mènent pas à l'initiation[13]. La plupart des malades ne sortent de leur entrevue avec le *nganga* qu'avec la prescription de soins simples – un bain purificateur, le déclenchement d'un fusil nocturne, le traitement contre un mauvais esprit ou une coupure de corde. Ceux-là ne se sont pas vus proposer l'initiation et, s'ils fréquentent ensuite assidûment le *nganga* pour recevoir des soins, ils restent néanmoins des profanes. D'autres, toutefois, s'entendent dire que leur cas exige de manger le bois sacré. Qu'est-ce qui permet alors de différencier parmi les patients des *nganga*

[11] 100 francs CFA valent 1 franc français.
[12] Cf. chapitre 7 pour une analyse plus détaillée de ces maux.
[13] Je laisse de côté les cas nombreux de malades qui ne respectent pas les prescriptions des *nganga* pour une raison ou une autre (impossibilité financière, hostilité familiale ou tout simplement méfiance à l'égard du *nganga* et de son diagnostic).

entre simples malades et candidats à l'initiation ? Comprendre la logique de ce crible est une affaire épineuse.

Malade ou néophyte ?

Tout d'abord, il faut reconnaître que d'un point de vue purement prosélyte et financier, le père initiateur a tout intérêt à proposer l'initiation – puisque ordinairement le devin *nganga* est aussi initiateur du *Misoko*. En revanche, le malade souhaite évidemment pouvoir résoudre son problème au moindre coût – une petite protection, un rapide vaccin rituel lui conviendraient parfaitement s'ils étaient garantis efficaces. Or, l'initiation est de loin le traitement le plus onéreux à la fois en termes de dépenses matérielles et d'implication personnelle. On pourrait alors à la limite décrire la consultation comme une tentative habile d'insinuation de la part du *nganga* pour que le patient accepte de se faire initier, les simples soins n'étant que des solutions de rechange en cas de refus. Mais la consultation n'est pas – ou du moins n'est pas que – une ruse machiavélique au service d'un père initiateur intéressé, et la décision de l'initiation appartient de toute façon en dernière instance au malade. Si une négociation entre *nganga* et patient a lieu à ce propos, je pense néanmoins qu'il y a réellement quelque chose dans le cas du malade qui le prédispose à l'initiation.

D'après les *nganga* interrogés à ce sujet, on ne propose l'initiation que pour les « cas difficiles ». Ainsi ce jeune homme, à qui le père initiateur annonce à l'issue de la consultation que son cas est trop grave pour qu'il puisse le soigner tout de suite et qu'il faut donc qu'il se fasse d'abord initier. Mais déterminer ce que recouvre exactement ces « cas difficiles » n'est pas chose aisée. Sont-ce simplement les malades les plus atteints physiquement ? Ou bien, puisque le malheur ne se résume jamais au seul mal organique, sont-ce les cas d'infortune les plus complexes, les plus emmêlés ? L'initiation ne constitue en tout cas pas un traitement spécifique, dans la mesure où elle ne soigne pas un mal ou une affliction caractéristique, contrairement par exemple au « déclenchement » qui sert exclusivement à guérir les fusils nocturnes. Il est en outre remarquable que les malades qui passent par de simples soins comme ceux qui choissent finalement l'initiation souffrent en fait généralement des mêmes maux, sont confrontés exactement à la même infortune multiforme. La différence entre eux n'est donc pas à chercher dans une éventuelle configuration spécifique de leur affliction.

Si l'on dit à un malade dont le cas est jugé grave qu'il doit s'initier, c'est en réalité pour qu'il puisse découvrir par lui-même la forme particulière et l'origine de son mal, pour qu'il trouve le remède *ad hoc* que le *Bwete* lui remettra en main propre, pour qu'il parvienne de son propre chef à se délivrer de son problème. L'une des motivations principales de l'initiation, qui oriente toutes les visions, est l'identification précise du parent sorcier responsable de l'infortune. Auto-diagnostic étiologique et début de résolution du problème sont ainsi à la racine du choix de l'initiation au *Bwete Misoko*[14]. L'initiation constitue en définitive la promesse d'un approfondissement de la consultation. A cette différence près que pendant l'initiation, ce n'est plus le *nganga* qui consulte un tiers, mais bien le malade qui voit par lui-même les tenants et les aboutissants de son problème. Initiation et consultation s'opposent donc comme l'évidence visuelle s'oppose à la confiance dans le récit d'un tiers. Le cœur de l'initiation, ce sont donc les visions personnelles obtenues grâce à la manducation de l'*eboga*. On se fait initier pour voir de ses propres yeux. Le vocabulaire le plus communément employé pour qualifier l'initiation appartient effectivement aux champs sémantiques de la vision, de la découverte, de la connaissance en première personne : voir son propre corps, voir sa propre vie, connaître les choses cachées, voir le monde invisible, découvrir les vraies choses. La consultation convainc le malade qu'il y a quelque chose qu'il doit aller voir par lui-même dans le miroir rituel. Comme le disait fort éloquemment un père initiateur à un patient sur le point d'accepter l'initiation :

« *Tu vas découvrir beaucoup de choses, si vraiment tu veux manger le bois sacré. Dans quelques jours, tu auras le miroir devant toi, tu vas consulter comme moi. Je serai à côté de toi qui seras le nganga. Ce n'est pas moi qui vais te dire, c'est toi-même qui va voir. C'est pourquoi je dis le vrai juge, c'est le miroir, c'est le bois sacré. Celui dont tu as peur, parfois ce n'est pas lui qui te fait du mal. Celui que tu embrasses, c'est lui qui te bouffe [le sorcier n'est pas forcément celui que tu crois]. A ta place, je passerai tout de suite par l'initiation. Le miroir et le bois sacré, c'est ton avocat.* »

L'initiation est ici présentée comme la promesse d'une double vérification personnelle : vérification personnelle des rumeurs familiales de sorcellerie, mais surtout vérification personnelle de l'exactitude de la consultation du *nganga*. A ce sujet, les initiés qui ont une connaissance du catéchisme ne manquent jamais de faire référence à Saint Thomas : il faut le voir pour le croire, i.e. il faut voir dans l'initiation pour croire à la consultation. La situation est donc complexe : dans sa consultation, le *nganga* propose explicitement au

[14] D'où le fait que l'échec d'un parcours thérapeutique conduise ordinairement à l'initiation : si le *nganga* n'a rien pu faire, il ne reste plus au malade qu'à aller lui-même chercher la solution dans l'initiation.

malade l'initiation comme une vérification visionnaire de cette même consultation. Ce qui sous-entend que la consultation se présente elle-même comme une parole peut-être mensongère, en tout cas toujours douteuse. Les dires mêmes des initiateurs corroborent amplement cette analyse : selon les maximes maintes fois répétées par les *nganga* à leurs patients, l'initiation n'existe que parce que « les *nganga* sont des menteurs » et que « les malades doutent toujours ». Il faut noter que disant cela, le *nganga* n'entend absolument pas « tous les autres *nganga* sont des charlatans, et je suis le seul à dire le vrai » mais bien « moi qui parle, je suis un menteur ». Nous sommes ici exactement dans le cadre du paradoxe classique d'Épiménide le Crétois[15] : le *nganga* affirme "les *nganga* sont des menteurs" et la consultation stipule "la consultation est (peut-être) mensongère". Mais pourquoi le *nganga* met-il ainsi délibérément en doute sa propre parole divinatoire, alors qu'il s'est précédemment efforcé de convaincre le patient que son infortune avait bien pour nom "mauvais esprit, "tête ouverte" ou "corde invisible" ? C'est justement parce que laisser planer un doute sur la consultation permet d'amener de façon subtile la conclusion essentielle : "seule l'initiation est une consultation indubitable et véridique". Un proverbe traditionnel s'inscrit d'ailleurs exactement dans ce registre du doute à l'égard de la parole du *nganga* : « *de l'œil et du nganga, c'est l'œil qui l'emporte* ». Il s'agit donc d'un piège destiné à capturer le profane dans la société initiatique.

On le voit en définitive, cela aurait été un contresens de décrire la consultation préalable à l'initiation comme une tentative d'embrigadement dans la société initiatique des esprits les plus *malléables* aux insinuations du *nganga*. Le doute plutôt que la crédulité est au principe de l'enrôlement dans le *Bwete Misoko*. La consultation divinatoire ne vise pas tellement à imposer des certitudes mais plutôt à proférer des énoncés troublants puis à semer un léger doute dans l'esprit du patient et ainsi, à ouvrir la voie à l'initiation. Le patient se trouve en effet dans une attitude d'esprit ambivalente : il n'est ni complètement convaincu, ni parfaitement sceptique. Ce balancement dubitatif est fort bien illustré par le témoignage suivant :

« *Un jour, j'assistais à une veillée chez le beau-frère. Je suis assis. Je regarde comment les gens font leur Bwete. C'est comme ça qu'un beau-frère encore, il vient et me dit, si tu as 500 francs CFA, donne-moi, on va te faire consulter. Je dis d'accord. Je vais aussi voir ce qui se passe dans moi. Ils m'ont consulté. Et moi je ne croyais pas. Vraiment, on*

[15] L'antinomie d'Épiménide le Crétois qui déclare « tous les Crétois sont des menteurs » est au fondement de la théorie des types logiques de Russell et de la distinction entre langage et métalangage de la sémantique de Tarski. Nous verrons que le *Bwete* est tout entier construit autour de la transgression délibérée de la conception sémantique de la vérité.

parlait de ma tante, que c'est elle qui nous gaspillait dans la famille. Un côté, j'ai pris ça en considération. Mais l'autre côté, j'ai négligé. »

Même s'il pouvait *a priori* être plutôt incrédule quant aux pouvoirs divinatoires du *nganga*, le patient doit quand même reconnaître que ce dernier a énoncé un certain nombre de vérités troublantes à son sujet. Mais il suspecte en même temps qu'il a bien dû se glisser quelque supercherie dans tout cela[16]. A l'issue de cette séance divinatoire, le *nganga* lui présente alors l'initiation comme la possibilité de mettre un terme aux doutes qui le tiraillent, par une vérification visionnaire personnelle. Le malade accepte cette proposition, poussé bien entendu par le désir de faire cesser l'infortune et de se protéger contre les sorciers, mais aussi par celui d'aller vérifier par lui-même cette étrange consultation du devin : « *avant de suivre le traitement [du nganga], je veux d'abord voir moi-même qu'est-ce qui ne va pas* ». Il ira voir pour le croire. Un initié de nature particulièrement sceptique m'a ainsi confié qu'il s'était fait initier autant par curiosité et par volonté de vérifier ce qu'il y avait dans le *Bwete* que pour des problèmes personnels de toute façon assez imprécis et des suspicions fort vagues de sorcellerie.

Nous sommes alors en mesure de comprendre enfin quels patients s'orientent plutôt vers les soins et quels autres vers l'initiation. Et le résultat est assez surprenant. Lors de la consultation, l'initiation n'est pas acceptée par les plus crédules des patients, mais bien au contraire par les plus incrédules, les dubitatifs et les curieux de nature. L'initiation concerne au premier chef ceux qui doutent du bien-fondé de la parole du *nganga*, parole pourtant suffisamment troublante pour qu'ils veuillent aller la vérifier par eux-mêmes dans les visions d'*eboga*. En témoigne ce contre-exemple : vers la fin d'une séance divinatoire, le *nganga* propose explicitement l'initiation à la patiente afin, dit-il, qu'elle n'ait pas de doute sur la consultation ; la mère de la patiente, venue en qualité de témoin, répond que ce n'est pas nécessaire puisque la famille ne doute pas un seul instant de la consultation. Les soins suffiront, nul besoin d'aller vérifier par soi-même le diagnostic d'un *nganga* à qui l'on fait entière confiance. En exagérant quelque peu, on pourrait formuler cela de la sorte : ceux qui croient, on les soigne ; ceux qui doutent, on les initie.

Je conclurai cette analyse par la restitution directe des échanges entre un père initiateur et une malade à la fin de la séance de consultation. Ce dialogue illustre bien l'enchevêtrement

[16] Et en règle générale, on se méfie beaucoup des *nganga* : les discours profanes expriment ainsi plus souvent un scepticisme mitigé qu'une naïveté franche à l'égard des devins et de leurs compétences. La description culturaliste classique – la "culture" prescrit à tous la "croyance" aux *nganga* – serait donc ici parfaitement inadéquate.

complexe des motivations menant à l'initiation et le rôle qu'y joue l'argument du doute et de la vérification personnelle[17] :

« - *Un nganga m'a déjà dit que c'est ma mère qui est responsable de tout [la sorcière].*

- Depuis qu'on t'a dit ça, ça ne va plus avec ta mère, tu ne lui fais plus confiance.

- *Je ne crois pas que c'est ma mère, mais je doute parfois.*

- Et si tu te fais initier et, dans tes visions, tu ne vois pas ta mère, qu'est-ce que tu vas faire ? [si ce n'est pas elle la coupable]

La femme explique ensuite que son père décédé lui est apparu récemment en rêve pour lui remettre une voiture blanche et une torche indigène. Le *nganga* commente :

- C'est un trésor qu'il t'a donné. Chacun a un trésor. C'est ton avenir. Tu es amenée à gagner des voitures. Mais pour exploiter cela, il faut passer par l'initiation.

- *Base ! Ma grand-mère m'avait déjà dit ça.*

- Pendant l'initiation, tu verras ton père te remettre ce trésor. Tu vois flou [la femme se plaint effectivement de ne pas bien voir], il faut que tu voies clair [métaphore obvie de l'initiation qui donne la clairvoyance]. C'est pourquoi ton père t'a donné la torche. Moi-même, mon grand-père m'a tout laissé. Lui-même, il devait m'initier, mais il est mort trop tôt. Donc il a fallu que je tombe gravement malade pour que je passe par l'initiation. Sous terre, lui-même, il me disait de venir prendre la bénédiction.

- *Dans la famille, ils sont jaloux [motif principal de la sorcellerie]. Ils disent que mon père m'a laissé le vampire [pouvoir occulte de sorcellerie]. Mais je ne connais pas ce qu'on appelle le vampire [auto-disculpation].*

Elle ajoute que dans un autre rêve, elle s'est vue entre son père et le père initiateur. Son père lui donnait la bénédiction, lui remettait des feuilles et lui recommandait le père initiateur. Le père initiateur conclut alors :

- Bon, on va t'initier par la torche et pas dans le miroir. »

Si l'initiation apparaît ici comme la meilleure solution, ce n'est pas parce que la patiente est gravement malade, mais plutôt parce que l'initiation répond à plusieurs attentes, attentes que le *nganga* a su faire émerger et susciter au cours de la consultation. L'initiation constitue d'abord une promesse de vérification dans de multiples registres : vérification de deux rêves personnels supposément prémonitoires (concernant le père) ; vérification

[17] Les paroles du *nganga* sont rapportées en caractères normaux, celles de la malade en italiques. Mes commentaires sont entre crochets.

également d'au moins deux consultations divinatoires, quant à la responsabilité sorcellaire de la mère (la présente séance, mais aussi la précédente avec un autre *nganga*)[18]. Mais l'initiation doit aussi permettre l'accomplissement d'une prédiction familiale antérieure (celle de la grand-mère). Enfin, le motif principal de toutes ces attentes concerne la transmission d'un héritage (paternel) – scénario dont le père initiateur renforce la pertinence en indiquant que cela répète à l'identique son propre parcours initiatique. Et la patiente justifie d'elle-même ce lien entre héritage et initiation à travers l'identification onirique de son père et du père initiateur.

[18] Les malades consultent couramment plusieurs *nganga* avant d'accepter un diagnostic et de prendre une décision quant au meilleur traitement. Les éventuels recoupements permettent une évaluation du bien-fondé de la parole divinatoire. Mettre ainsi les devins à l'épreuve du doute et de la vérification témoigne d'un véritable pragmatisme de la part des malades, assez loin de la croyance candide que l'on prête souvent à des infortunés en situation de détresse.

Chapitre II
L'initiation : la manducation d'*eboga*

« *Oh, Kitty, comme ce serait merveilleux si l'on pouvait entrer dans la Maison du Miroir ! Je suis sûre de ce que je dis, oh ! elle contient tant de belles choses ! Faisons semblant d'avoir rendu le verre inconsistant comme de la gaze et de pouvoir passer à travers celui-ci. Mais, ma parole, voici qu'il se change en une sorte de brouillard ! Cela va être un jeu d'enfant que de le traverser…* »[1]

« *Elle possédait un miroir magique avec lequel elle parlait quand elle allait s'y contempler :*
Miroir, gentil miroir, dis-moi, dans le royaume
Qui est la femme la plus belle ?
Et le miroir lui répondait :
Vous êtes la plus belle du pays, Madame.
Alors la reine était contente, car elle savait que le miroir disait la vérité. »[2]

L'initiation au *Bwete Misoko*, *stricto sensu*, ne dure que 24 heures, du matin au lendemain matin. Elle comprend deux phases bien distinctes. D'une part, une partie préparatoire qui a lieu en forêt, la journée précédant la veillée. D'autre part, la veillée au corps de garde au cours de laquelle le néophyte (*banzi*) mange les racines d'*eboga* à des fins visionnaires. Cette première veillée initiatique suffit à opérer le changement de statut et à faire passer un profane (*etema*) dans le camp des initiés. Il ne s'agit là néanmoins que de la partie minimale des rites de passage et non du rite initiatique complet. *Lato sensu*, l'initiation forme en effet un cycle d'au moins trois cérémonies : la veillée d'initiation proprement dite, la veillée d'*edika* et la veillée de remise de *bwete*. L'intervalle de temps entre ces trois veillées est éminemment variable et ne dépend que de la volonté et des moyens dont dispose l'initié. Mais tant qu'il n'a pas achevé ce premier cycle initiatique, l'initié reste un *banzi*, c'est-à-dire un novice en cours d'initiation, un nouveau-né. Il ne devient véritablement *nganga* – initié à part entière – qu'après la veillée de remise de son premier fétiche *bwete*[3]. Enfin, au sens le plus large du terme, l'initiation ne se résume pas non plus aux seuls rites de passage, fussent-ils complets. Elle comprend toutes les étapes initiatiques et englobe finalement toute la carrière initiatique, du statut de novice à celui de père initiateur. Dans ce chapitre, je m'en tiens cependant à l'initiation comprise *stricto sensu*, c'est-à-dire à la veillée de manducation de l'*eboga* et à ses préliminaires.

---

[1] *De l'autre côté du miroir et de ce qu'Alice y trouva*, in Lewis Carroll, *Tout Alice*, Paris, Flammarion, 1979, p.217.
[2] *Blanche-Neige*, in J. & W. Grimm, *Les Contes*, vol.1, Paris, Flammarion, 1967, p.299.
[3] *Bwete* désigne à la fois la société initiatique et ses fétiches. Pour les distinguer, j'écris "*Bwete*" pour la société initiatique et "*bwete*" pour les fétiches.

∴

Calendrier du rituel d'initiation au *Bwete Misoko*

I. Forêt (journée)
- récolte des écorces
- enterrement du fétiche *mbando*
- fumigation dans la hutte *ifulu*
- bain de rivière *mososo*
- pommade rituelle
- transfert rituel du mauvais sang
- début de la manducation d'*eboga*

II. Corps de garde (nuit)
- manducation d'*eboga* et visions initiatiques
- interprétations au *bwenze* (matinée)

∴

1. Phase préliminaire en forêt

Le jour de la veillée, le père initiateur et le candidat partent en forêt afin d'accomplir les séquences préparatoires à l'initiation. Ils sont accompagnés de quelques aides et d'au moins un parent du néophyte. Celui des aides qui encadre particulièrement le *banzi* tout au long de l'initiation est appelé son parrain initiatique. La présence d'un parent du *banzi* à titre de témoin est capitale : il assiste à l'initiation et vérifie que tout s'y passe bien, afin que la famille ne puisse ensuite accuser le père initiateur de sorcellerie. Toutefois, le candidat à l'initiation ne doit avertir qu'un parent en qui il a entière confiance, sans surtout aviser les autres. En effet, la famille doit autant que possible être tenue à l'écart, de peur que certains ne s'opposent à l'initiation et que les sorciers du lignage ne cherchent même à nuire au *banzi*. Or, s'il arrivait quelque chose à ce dernier, le père initiateur serait là encore le premier incriminé. La famille n'est donc prévenue que lorsque la veillée d'initiation est déjà irréversiblement commencée. Les parents n'arrivent habituellement qu'au matin, pour constater que le nouvel initié se porte bien, recevoir avec lui une bénédiction collective et écouter le discours conclusif du père initiateur[4].

[4] Le schéma est similaire pour l'initiation au *Bwete Disumba* : les jeunes novices décident de leur propre chef d'aller se faire initier, n'avisant que leur oncle maternel sans avertir leurs parents qui n'arrivent que lorsqu'ils ont déjà commencé à manger l'*eboga*.

Les séquences préparatoires en forêt sont absolument nécessaires : s'en dispenser exposerait à un risque mortel le novice qui n'aurait aucun moyen de protection lors du périlleux voyage initiatique. Le père initiateur dispose en brousse de quelques sites où il se rend régulièrement car il les sait appropriés à l'occasion. Ces coins de forêt doivent comporter : un cours d'eau pour le bain rituel, une place débroussée pour la hutte à sudation, les essences végétales requises à proximité.

En brousse

a. Récolte des écorces

La première tâche du petit groupe est de collecter sous la direction du père initiateur les écorces nécessaires aux diverses opérations initiatiques (bain rituel, fumigations, etc.). Les principaux arbres sont considérés comme des génies protecteurs puissants, les *mikuku mya go pindi* ou esprits de la forêt. Avant de prélever leurs écorces, le père initiateur doit obtenir l'accord des esprits sylvestres : après une courte invocation, il frappe le tronc d'un coup de machette et y colle prestement son oreille pour écouter la réponse de l'arbre – réponse évidemment presque toujours positive[5].

Une autre modalité de communication avec les arbres est encore plus fréquemment employée : l'initié décolle à la machette un petit losange d'écorce qu'il fait choir au sol ; s'il tombe face interne au-dessus la réponse est favorable, il peut alors gratter les écorces dont il a besoin. Cependant, une réponse négative n'est pas dirimante puisque, le cas échéant, l'initié répète l'épreuve jusqu'à obtenir la réponse souhaitée. On pourrait penser qu'une telle répétition de l'épreuve invalide purement et simplement sa valeur divinatoire et confine à la mauvaise foi ou à la supercherie, puisque les initiés extorquent littéralement l'assentiment de l'arbre. A quoi bon recourir systématiquement à une épreuve discriminante si l'on refuse

[5] Il est notable qu'en brousse, les initiés communiquent plus avec les arbres qu'avec les animaux – le monde végétal étant la source principale de la pharmacopée et des ingrédients rituels.

justement que son issue puisse être autre que celle attendue ? Le procédé est en réalité plus subtil qu'il n'y paraît. D'une part, un résultat concluant au test divinatoire est en fait autant un oracle favorable quant à la réussite générale de l'initiation que le signe de l'acceptation d'un prélèvement d'écorces sur l'arbre. Or, l'initiation a déjà commencé et il ne saurait être question de la remettre à plus tard. Rester sur une réponse négative reviendrait donc à accepter la ruine de l'entreprise rituelle. D'autre part, les mauvais résultats ne font pas l'objet d'une dénégation aveugle, et l'issue forcément positive ne les abolit pas complètement : au contraire, le nombre des refus précédant l'acceptation finale constitue une évaluation prémonitoire des obstacles à surmonter au cours de l'initiation. C'est donc moins le signe d'un échec certain ou d'un refus catégorique de collaboration des esprits sylvestres qu'une mise en garde contre les dangers à venir, avertissement qui oblige à redoubler les précautions habituelles.

Enfin et surtout, il me semble que la valeur négative ou affirmative de la réponse au test divinatoire importe moins que le fait même de la réponse. D'un point de vue formel, la procédure divinatoire stipule que l'orientation du losange d'écorce n'est pas l'effet du hasard mais l'expression intentionnelle d'un esprit. Or, on peut effectivement faire l'hypothèse qu'une intentionnalité est à l'œuvre dès lors qu'à chaque tirage aléatoire deux événements au moins sont possibles[6]. L'essentiel n'est alors pas *ce* que les esprits sylvestres répondent mais simplement *qu'*ils répondent. En dehors de toute considération empirique de résultat, la procédure valide en effet les énoncés implicites suivants : des tiers non-humains doués d'intentionnalité se sont manifestés ; ils sont les garants du bon déroulement de l'initiation. En définitive, le test divinatoire n'en est pas un, puisque aucune question n'est véritablement posée, étant donné que les initiés en forcent l'issue. Mais loin d'être une vulgaire supercherie, l'extorsion de l'assentiment des esprits sylvestres est importante dans la mesure où elle témoigne de leur participation effective. La procédure sert finalement moins à renseigner les initiés qu'à enrôler les esprits sylvestres dans l'entreprise initiatique. Et pour le néophyte, ce dispositif matériel constitue le premier indice que l'initiation n'est pas qu'une manipulation purement humaine mais que des entités non-humaines y tiennent une place décisive.

D'ailleurs, la première modalité de communication, où le père initiateur colle son oreille contre le tronc d'arbre, peut faire l'objet de la même analyse. Là encore, peu importe que la réponse de l'esprit sylvestre soit toujours positive et finalement vide. Si les acteurs justifient la procédure comme un transfert d'information de l'esprit vers les hommes, elle

[6] Alors que s'il n'y avait qu'un seul événement possible, l'automaticité, abolissant la liberté de choix, rendrait peu crédible l'hypothèse d'une intentionnalité à l'origine du phénomène.

semble en réalité plutôt fonctionner comme une injonction faite aux esprits de collaborer. En outre, si écouter directement la réponse en appliquant l'oreille contre le tronc peut sembler plus démonstratif qu'observer la chute d'un morceau d'écorce, le procédé est en fait plus faible puisque seul le père initiateur "entend" ce que dit l'arbre, alors que tout le monde peut observer l'orientation du losange d'écorce.

Une fois le test divinatoire effectué, l'initié gratte du tranchant de sa machette l'écorce de l'arbre qu'il recueille dans un petit paquet de feuilles, ensuite fermé d'un lien végétal. Puisque l'arbre est une personne, ce prélèvement constitue une véritable blessure. L'initié soigne donc la plaie du tronc à vif en la frottant d'un peu de terre et d'humus.

Gratter les écorces

b. Confection et enterrement du *mbando*

La seconde séquence préparatoire à l'initiation concerne le fétiche protecteur *mbando*. Le voyage initiatique est un périple dangereux, une mort temporaire qui voisine toujours avec la mort réelle. Les sorciers y sont perpétuellement aux aguets pour nuire au néophyte. Sans protection, ce dernier ne pourrait donc pas y survivre. Le *mbando* a justement pour but de « blinder » le *banzi*. Ce fétiche constitue un double du novice que le père initiateur enterre en un lieu caché, au pied d'un fromager sur un lit d'humus. C'est ainsi le *banzi* lui-même qui est désormais à l'abri des agressions sorcières puisque « son corps est caché en brousse ». Lorsqu'un sorcier essaiera de l'attaquer, il ne pourra pas localiser sa victime et n'apercevra à sa place qu'une épaisse forêt. En revanche, si par malheur le sorcier apprenait où est enfoui le *mbando* et allait le déterrer, le *banzi* serait entièrement à sa merci. Mais normalement, seul le père initiateur sait où sont cachés les corps de ses initiés[7]. Si elle est un gage d'immunité, cette protection a néanmoins pour prix l'assujettissement des initiés au père initiateur qui

[7] En fait, également les quelques autres personnes présentes lors de l'enterrement du *mbando*.

vient occuper la place enviable de maître de leurs destinées. J'ai ainsi entendu plusieurs fois un père initiateur intimer l'obéissance à l'un de ses initiés récalcitrants par un « je sais où ton corps est caché en brousse », menace implicite de retourner déterrer le *mbando* à des fins funestes. Comme me le disait une initiée, « *il n'y a que papa qui sait où il m'a caché. Tant qu'il ne révèle pas la route à un sorcier, je ne crains rien* ».

Précédant l'enterrement, la confection du *mbando* se fait directement sur le site en forêt. Sur une petite pièce de tissu noir, le père initiateur place un matelas d'écorces puis des rognures d'ongle et des cheveux. Il y ajoute secrètement un peu d'une poudre qui est l'ingrédient incontournable de toute préparation rituelle du *Bwete*, mais dont l'initié ignore encore la nature exacte. Les ongles proviennent du pouce et de l'auriculaire des deux mains et des deux pieds du néophyte ainsi que du gros orteil droit du père initiateur. Les cheveux proviennent du front et de la nuque du néophyte et du père initiateur. Ces éléments corporels, points cardinaux de l'individu, représentent métonymiquement le *banzi*. Les cheveux du père initiateur valent pour son esprit, et l'ongle de son gros orteil est une protection puissante[8]. Le *mbando* n'est alors pas un simple double du néophyte, puisqu'il incorpore également la personne du père initiateur. L'initiation inaugure en effet un processus par lequel l'identité du *banzi* se trouve irrémédiablement liée à des altérités et notamment à celle de son père initiateur. La construction de l'identité initiatique passe donc par une relation de dépendance à autrui – la subjectivation étant du même tenant un assujettissement, même si ce dernier est perçu avant tout comme bénéfique puisqu'il y va du bonheur et de la santé du *banzi*. Et tous les doubles rituels de l'initié – le *mbando* au premier chef – illustrent matériellement cette sujétion : leur efficacité, notamment protectrice, tient essentiellement à la présence d'éléments provenant du père initiateur, agrégés à ceux représentant l'initié. La production d'un sujet initié, inaugurée par l'admission dans le *Bwete Misoko*, se fait ainsi sur fond d'hétéronomie : l'initié, loin d'être émancipé, est désormais pris dans les rets, fort contraignants, de la parenté initiatique.

Une fois les ingrédients disposés, la pièce de tissu est refermée pour former un petit paquet que l'on ficelle très solidement (la solidité du lien garantissant l'immunité contre les sorciers) et que l'on maquille de kaolin rouge (*tsingo*) et de kaolin blanc (*pemba*). Le père initiateur mâche ensuite noix de cola et graine de *nzingo* (*Monodora myristica*) qu'il crache sur le *mbando* afin de l'animer[9]. Sur le même modèle que l'épreuve précédente du losange d'écorce, il effectue enfin un test divinatoire avec les coquilles vides des graines de *nzingo* : il

[8] Baiser le gros orteil constitue une bénédiction protectrice.
[9] En règle générale, les initiés du *Bwete* crachent le *nzingo* ou la noix de cola sur chacune des préparations rituelles qu'ils élaborent, afin de les doter d'une puissance efficace.

les jette au sol ; si la coquille tombe face interne au-dessus, l'oracle est favorable et l'initiation se déroulera sans encombre[10]. A titre d'innovation personnelle, un père initiateur transperçait encore le paquet du *mbando* de neuf aiguilles, afin de blesser les sorciers trop insistants, matérialisant littéralement le « qui s'y frotte s'y pique ». De manière similaire, on peut enterrer, juste au-dessus du paquet du *mbando*, des tessons de verre ou même un œuf, sorte de « mine mystique » explosant au passage du sorcier.

Le *mbando* bien ficelé et enterré constitue alors la plus efficace protection du *banzi* contre les sorciers. Un initié me décrivait l'opération en développant une jolie comparaison : le *mbando* est un passeport où l'on a mis l'identité du *banzi* et qui lui permet de faire en sécurité l'aller-retour du voyage initiatique.

Mbando

c. Fumigation *ifulu*

La troisième opération préliminaire est le *ifulu*, passage dans la hutte à fumigation et à sudation. Si cette hutte, assemblage sommaire de feuilles de palmier doté d'une étroite ouverture, ne demeure pas du dernier passage des initiés, elle est rapidement construite sur le site. On creuse un trou en son centre pour y mettre le bois rouge de padouk (*Pterocarpus soyauxii*), les graines de *nzingo*, les feuilles suffisamment fraîches pour fumer abondamment. Lorsque la fumée est bien épaisse, le novice, vêtu d'un pagne noir, pénètre à reculons dans la hutte. Il y reste environ un quart d'heure, ne laissant dépasser dehors que sa tête afin d'éviter l'asphyxie. Pour ressortir, comme pour rentrer, il procède à reculons – façon de laisser la saleté derrière soi. Cette fumigation a valeur de purification : la fumée des herbes ainsi que la sudation lavent le corps souillé du *banzi*. En cela, la fumigation ne fait que doubler le bain de rivière *mososo*, purification de même nature mais à la valeur plus importante encore. Le *ifulu* est l'un des soins les plus communs du *Bwete* ; il est répété dès que l'occasion s'en présente,

[10] Ce test des coquilles est effectué à chaque fois que l'on utilise les graines de *nzingo*.

si bien que les accompagnateurs du *banzi* profitent souvent de l'aubaine pour lui succéder dans la hutte.

Ifulu

d. Bain de rivière *mososo*

Encore suant de son passage au *ifulu*, le novice est ensuite conduit dans la rivière pour le bain *mososo*, seconde étape de la purification rituelle[11]. La large cuvette blanche du *mososo* a déjà été préparée par tous les initiés présents qui, au son d'une chanson, l'ont de concert remplie des écorces et feuilles nécessaires : écorces d'okoumé (*Aucumea klaineana*, bois de chance), de fromager (*Ceiba pentadra*), de *muvengi* (*Distemonanthus benthamianus*, bois au tronc glissant, ce qui permet de faire glisser les maux sans qu'ils n'atteignent la personne), de *musafu* (*Pachylobus edulis*, autre bois de chance), de *mugubi* (*Staudtia gabonensis*, bois à la résine rouge sang qui symbolise le nouveau sang du *banzi*, plus fort et plus pur), feuilles de padouk (*Pterocarpus soyauxii*), d'okoumé, de *mukwisa* (*Costus lucanusianus*, qui sert de savon rituel), de *miranu* (*Ampelocissus cavicaulis*, feuille à cinq lobes), ou de fougère *byalimina bi mondi* (*Lygodium microphyllum*). On y verse encore les ingrédients suivants : de la bière, un soda, du vin, du parfum, du kaolin rouge et blanc, et discrètement toujours un peu de la poudre mystérieuse du *Bwete*. Puis on crache les graines mâchées du *nzingo* dans la cuvette, avant d'effectuer le test avec les coquilles.

On procède ensuite au bain de la manière suivante. Le novice, vêtu d'un simple pagne noir, se place au milieu du cours d'eau, face à l'amont. Deux initiés, dont l'un brandit la torche *mopitu* allumée pour l'occasion, se mettent devant lui et remplissent d'eau la cuvette

[11] Le terme *mososo* vient du verbe *sosaga* qui signifie "laver".

du *mososo*. Ils le frottent alors avec le mélange d'écorces et de feuilles et l'aspergent en le fouettant d'un rameau de feuilles. Le *banzi* finit seul de se laver avec le reste d'écorces, puis se rince à l'eau claire. Enfin, l'un des officiants jette l'eau du fond de la cuvette entre les jambes du *banzi*, vers l'aval de la rivière. Ce geste figure la saleté emportée par l'eau courante et désormais derrière le novice. La symbolique de l'amont et de l'aval est ici particulièrement importante : l'amont représente l'origine, la seconde naissance par laquelle le *banzi* va passer au cours de son initiation ; l'aval représente la mort ainsi que l'impureté et les problèmes que le néophyte laisse derrière lui grâce à l'initiation[12]. Le néophyte est maintenant purifié : il quitte alors son pagne noir pour en revêtir un autre blanc, qu'il va garder jusqu'au retour au village.

Mososo

e. Pommade rituelle

Au cours de la séquence suivante, le *banzi* est oint d'une pommade rituelle censée lui porter chance. Cette pommade, communément appelée « pommade des pygmées » est préparée dans une assiette blanche, symbole de pureté, et comporte : des poussières d'écorces de *mugubi* et de *movengi*, du parfum, de la liqueur forte et surtout du kaolin rouge *tsingo* (mais pas de kaolin blanc). Le *tsingo* est en fait de la poudre de bois de padouk, obtenue par râpage. Ce sont normalement les femmes qui fabriquent le *tsingo* à l'aide de la râpe *genigo*, car la poudre rouge est associée au sang menstruel. Parfois mélangé à du kaolin *pemba* pour en faire une boule compacte, il est alors appelé kaolin rouge. Sous sa forme pure, on l'attribue habituellement aux pygmées, même si toutes les populations bantu du Gabon en produisent

[12] Dans le *mososo* du *Disumba*, la topologie symbolique est encore plus nette : le *banzi* plonge vers l'amont et passe entre un losange de branchages qui figure le sexe féminin.

également. Cette poudre rouge, réputée porte-bonheur, est employée en maquillage dans la plupart des cérémonies (mariage, naissance, levée de deuil, initiation). Ainsi badigeonné de pommade, le novice "ressemble" maintenant à un pygmée, personnage mythique du *Bwete*. La séquence marque donc une nouvelle étape dans la transformation rituelle du *banzi*. Le liquide rituel non utilisé est versé dans la « bouteille de parfum » du néophyte, afin de « charger » le flacon, mixture de feuilles et autres ingrédients rituels, associée à une base d'eau de Cologne bon marché. Les initiés se frottent régulièrement de cette lotion pour s'attirer la chance, éviter les sorciers, se purifier ou simplement se démaquiller après une veillée.

f. Transfert rituel du mauvais sang

Le traitement préparatoire suivant, qui est parfois négligé, consiste en une dernière purification, obtenue par échange rituel de sang entre le novice et un arbre. Cet arbre est le *mugubi* (*Staudtia gabonensis*), essence à la résine rouge sang, ce qui en fait le candidat tout désigné d'une transfusion rituelle. On fait au *banzi* cinq petites incisions, à la nuque, aux deux épaules et des deux côtés du dos au niveau des lombaires. Ces cinq emplacements représentent toute la personne du novice (tête, bras et jambes). On fait ensuite cinq incisions homologues sur le tronc du *mugubi*. Puis, on prélève sur un bâtonnet (normalement tiré des pailles du toit d'un corps de garde) le sang de l'une des incisions du *banzi*, et sur un autre bâtonnet la résine sanguine de l'incision correspondante sur le tronc. Ensuite, on applique le bâtonnet avec la résine sur l'incision du *banzi*, et on le jette. Enfin, on applique le bâtonnet avec le sang sur l'incision du tronc, et on l'enterre sommairement au pied de l'arbre. Le procédé est répété, toujours dans le même ordre, pour les cinq incisions. Le circuit réglé des dix petits bâtonnets permet un échange sans contamination entre le sang impur du novice et le sang pur de l'arbre. A l'issue de la transfusion rituelle, le *mugubi* a pris sur lui la souillure du *banzi* qui est lui purifié par un nouveau sang.

g. Début de la manducation d'*eboga*

La dernière séquence préliminaire marque en fait le début véritable de l'initiation, c'est-à-dire de la manducation des racines d'*eboga* à des fins visionnaires. Il faut dire ici un

mot de la plante et de ses propriétés[13]. La *Tabernanthe iboga* est une apocynacée arbustive qui pousse exclusivement en Afrique centrale et plus particulièrement au Gabon. L'arbuste, qui donne de petits fruits jaune-orangé, peut parfois dépasser les deux mètres. Ce fut Henri Baillon qui créa le genre en 1889 à partir de l'échantillon rapporté du Gabon par un chirurgien de la Marine, Griffon du Bellay. L'alcaloïde principal est isolé en 1901 par Landrin (suivront d'autres alcaloïdes comme la tabernanthine ou l'ibogamine). Les études pharmacologiques ayant montré les propriétés stimulantes de l'ibogaïne, en 1939 apparut sur le marché français une spécialité pharmaceutique, appelée *Lambarène* en l'honneur du Docteur Schweitzer, à base d'un extrait sec de racines et dont l'action thérapeutique est celle d'un "stimulant neuro-musculaire effaçant la fatigue, indiqué en cas de dépression, asthénie, convalescence, maladies infectieuses, effort physique ou intellectuel anormal". La structure de l'ibogaïne en fait un dérivé de la sérotonine et partage de nombreuses similarités avec l'harmaline, le principal alcaloïde actif de *Banisteriopsis caapi*, la liane hallucinogène de nombreux chamanismes amazoniens (*yage* ou *ayahuasca*). Au Gabon, l'arbuste se trouve en forêt, mais les initiés en plantent toujours au moins un pied aux abords du corps de garde. De l'*eboga*, seules les racines sont utilisées pour l'initiation au *Bwete* : elles sont déterrées et lavées ; puis un initié en racle l'écorce qui sera directement ingérée ; le reste du bois est mis à bouillir pour en tirer une décoction buvable. En raison de son usage initiatique, l'*eboga* est souvent appelé « bois sacré ». A cause de son épouvantable amertume, on dit aussi « bois amer ».

Arbuste et écorces d'*eboga*

Mais revenons à la dernière séquence rituelle en forêt. Le père initiateur donne cérémonieusement au *banzi* agenouillé sa première pincée d'*eboga* puis une banane grillée truffée de râpures d'écorces. L'assistance chante alors la chanson : « *a mini ngobe / ngobe na manongo* », c'est-à-dire « il a mangé le *ngobe* (synonyme d'*eboga*) / le *ngobe* de la

[13] Pour la pharmacologie de la plante et son histoire, cf. R. Goutarel *& alii*, *Pharmacodynamique et applications thérapeutiques de l'iboga et de l'ibogaïne*, 1992.

connaissance ». Il est alors temps pour le petit groupe de rentrer au village avant que l'état d'incoordination motrice du novice ne le permette plus. Le novice doit s'en aller sans surtout se retourner afin de ne pas rendre la bénédiction purificatrice qu'il est venu prendre en brousse. Les initiés ont eu soin de laisser sur les lieux des offrandes de boisson et de nourriture dans de petits cornets de feuilles à l'attention des *mikuku mya go pindi* qui viendront les consommer après leur départ.

Manducation d'*eboga*

2. Dispositif initiatique

Tout le reste de l'initiation va se dérouler au village à l'intérieur du corps de garde. Les séquences génériques de la veillée sont alors réduites au strict minimum afin de ne pas déconcentrer le *banzi* dans ses visions : les tambours et les danses rapides sont supprimés, seul l'arc musical *mongongo* joue. Si toutefois les initiés tiennent vraiment à faire une veillée normale, on emmène alors le *banzi* dans un endroit calme, une pièce qui fait office de *bwenze* (lieu initiatique réservé) – la concentration étant la condition *sine qua non* des visions initiatiques. La séquence introductive, au cours de laquelle circulent de main en main l'aiguille, la bougie, la torche *mopitu* et un billet, revêt ici une importance particulière. La bougie et la torche symbolisent la clairvoyance du *banzi*. L'aiguille représente sa parole visionnaire. Le billet de banque est « l'argent du passage » du novice : c'est ainsi que l'on appelle communément le coût d'un voyage en taxi-brousse ; dans le cas présent, il s'agit donc du tarif du transport, aller-retour, pour le voyage initiatique.

Pour la première fois, le *banzi* porte l'accoutrement des initiés. Il est vêtu du cache-sexe *ibari* (pagne et raphia passés entre les jambes en culotte) et entièrement badigeonné de kaolin blanc *pemba*. La peau de la genette *mosingi* pend à sa ceinture et la plume caudale rouge du perroquet gris (*ngoso* ou *kusu*) orne son front. Des lianes de feuillages ceignent sa

tête et son torse. Il a également le privilège unique de porter certains des objets rituels du père initiateur que celui-ci lui confie à titre de protection le temps de la veillée : sa canne, un de ses fétiches *bwete* porté en bandoulières (fétiche simple *tsombi* ou même fétiche de la corne *kombi na misingi*). Enfin, il tient en permanence dans sa main droite le chasse-mouches *kombo*, attribut emblématique de l'éloquence, afin de bien marquer le pouvoir de sa parole visionnaire[14].

Chasse-mouches *kombo*

Le novice est assis sur une natte face à un miroir. Le père initiateur et son parrain initiatique sont placés à ses côtés afin de veiller sur lui, tandis que les autres initiés, massivement venus pour l'occasion, lui font face. On lui donne régulièrement de grosses pincées des râpures d'écorces d'*eboga* qu'il fait passer en buvant une décoction des racines[15]. Au cours de la nuit, il va ainsi avaler une ou deux petites corbeilles pleines d'écorces et plusieurs gobelets d'infusion de racines, dépassant très largement la dose stimulante pour arriver aux effets psychodysleptiques. Il n'y a pas de quantité fixe d'*eboga* à ingérer, la dose dépendant de multiples paramètres : force de l'*eboga* selon sa provenance, son âge et la méthode de préparation (l'écorce fraîche est plus forte mais se conserve moins longtemps que l'*eboga* en poudre) ; corpulence et résistances personnelles du néophyte. Et un père initiateur compétent sait estimer la dose appropriée en scrutant l'évolution de l'état de l'initié. Deux types de facteurs entrent en ligne de compte dans l'estimation. D'une part, des critères visionnaires : à un *banzi* qui voit vite et bien, et verbalise correctement ses visions, il n'est pas nécessaire de donner beaucoup plus de bois sacré, contrairement à celui qui peine à voir. Le père initiateur cesse même totalement de faire manger le bois sacré lorsqu'il estime que le *banzi* a « vu son *Bwete* », c'est-à-dire qu'il a vu ce qu'il devait et voulait voir. On raconte en outre que certaines visions prescrivent l'interruption immédiate de l'*eboga* : si un *banzi* voit par exemple une personne lui barrant le chemin bras écartés, c'est le *Bwete* en personne qui l'enjoint de ne pas passer outre sous peine de mort (littéralement de trépas). D'autre part, le

[14] Lors des discours publics (rituels comme profanes), les hommes doivent toujours brandir un chasse-mouches afin que leurs paroles portent.

[15] Dans de rares cas – généralement d'incompatibilité en raison d'une prohibition familiale –, l'*eboga* peut être remplacé par l'*eando* (*Alchornea floribunda*), autre arbuste aux vertus hallucinogènes, toutefois moins puissantes. Il s'agit de la même plante que l'*alan* des *fang*, qui était employée à des fins visionnaires dans l'initiation masculine *melan* au culte des ancêtres du *Byeri*.

père initiateur ajuste la dose de bois sacré en fonction de critères comportementaux. Il teste périodiquement l'état du novice en le piquant d'une aiguille ou lui tirant les poils : si le *banzi* réagit, il faut continuer de lui donner l'*eboga* jusqu'à l'anesthésie. L'insensibilité ne doit toutefois pas aller jusqu'à la catatonie complète. Contrairement à ce qu'on peut lire ou entendre ça et là, il n'y a donc aucune perte totale de conscience, aucun coma visionnaire dans l'initiation. Si les visions sont comparables à un rêve, il s'agit toujours d'un rêve éveillé. Il est en effet indispensable que le *banzi* puisse toujours verbaliser ses visions et répondre aux questions des initiés : ce niveau d'interaction exige donc de prévenir l'engourdissement qui est pourtant l'un des effets possibles de l'*eboga*. Pour éviter cette catatonie, on secoue régulièrement le *banzi*, on le fait se lever, sauter et bouger ; on l'oblige en outre à agiter constamment le chasse-mouches qu'il tient en main. Si on constate une incoordination motrice totale, la prise d'*eboga* est interrompue.

Régulièrement au cours de la première partie de la nuit, le *banzi* se met à vomir, l'*eboga* étant un puissant émétique[16]. Ces vomissements ont une fonction tout à fait positive et sont donc encouragés : ils servent à expulser toutes les impuretés du corps et donnent ainsi à l'initiation une dimension thérapeutique. Les initiés scrutent les déjections pour y trouver la confirmation d'un empoisonnement sorcier et ne manquent pas d'y déceler cheveux, poils pubiens, arêtes de poisson, charbon ou poudre à fusil. Ainsi, selon le témoignage d'un initié : « *on m'a donné le bois d'initiation pour faire sortir le poison. Moi-même, j'ai vu. Il y avait l'arête du poisson avec les poils de la femme. C'était amarré avec la peau de dugini, la bête brillante. Tout ça, c'était à l'intérieur. Bon, j'ai rendu ça, c'est sorti. On a vu ça. On a essayé de fouiller, fouiller le matin après l'initiation. Il y a toujours la fouille pour voir ce que tu as sorti de ton intérieur. Ils ont découvert ça, voilà le truc qui t'a rendu malade* ». En outre, les vomissements contribuent à faire de l'initiation une renaissance. En effet, notamment dans le *Bwete Disumba*, on dit que le *banzi* doit vomir jusqu'à la première goutte de lait maternel qu'il a bue, substance blanchâtre supposément reconnaissable parmi les vomissures. Il n'est alors plus l'enfant de sa mère biologique et peut renaître en tant que fils de la femme mythique *Disumba*. D'un point de vue physiologique, les vomissements sont enfin nécessaires pour que l'*eboga* ne se concentre pas en trop grande quantité dans l'organisme. Ces vomissures sont conservées pour être plus tard enterrées au pied d'un fromager en forêt comme un *mbando*, car il faut cacher toutes les substances corporelles du *banzi* qui pourraient être utilisées par un sorcier.

[16] Il a également un effet anti-diurétique et anorexigène (coupe-faim).

Estimation de la quantité de bois sacré et élimination des toxines par vomissements ne sont pas des faits anodins, car la prise initiatique d'une dose massive d'*eboga* comporte toujours des risques bien réels : la folie (délire psychotique persistant) ou même la mort (par arrêt cardiaque). Les études pharmacodynamiques laissent toutefois penser que les accidents ne concernent la plupart du temps que des sujets à risques – personnes ayant soit une prédisposition psychotique, soit un dysfonctionnement rénal ou hépatique qui empêche la bonne élimination des toxines de l'*eboga* – car la toxicité du produit n'est pas très élevée[17]. Mais ce que les initiés considèrent dangereux n'est en fait pas tant les racines hallucinogènes et le risque d'overdose que le voyage initiatique. Ce dernier est en effet une excorporation temporaire et maîtrisée de l'esprit, c'est-à-dire à la fois une mort passagère et une folie réglée[18]. On comprend alors bien comment, poussé trop loin, il peut devenir mort irréversible ou folie incontrôlée. De tels accidents, heureusement fort rares, sont toujours interprétés en termes sorcellaires, du moins par la famille du postulant qui accuse le père initiateur d'avoir sciemment empoisonné son parent[19]. Initier constitue donc une lourde responsabilité, puisque « *tant que l'enfant d'autrui n'est pas revenu sur terre* », on est comptable de sa vie.

Pour conjurer ce risque de folie, un père initiateur avait bricolé la parade rituelle suivante : le front du *banzi* était ceint d'un rameau de feuilles dans lequel étaient fichées trois aiguilles. Le *modus operandi* de cette protection semble être le suivant. Le modèle de la folie est le trouble appelé « tête ouverte » : sortie périodique par la fontanelle de l'esprit du malade qui divague dans un état visionnaire incontrôlé[20]. Les aiguilles ont alors pour rôle d'effrayer l'esprit du *banzi* qui voudrait sortir par la fontanelle. Il s'agit donc d'empêcher que l'excorporation initiatique temporaire et maîtrisée ne devienne ouverture définitive de la tête, c'est-à-dire folie récurrente et inopinée.

Il nous faut maintenant décrire plus précisément le dispositif initiatique des visions. Le *banzi* est face au miroir qu'il doit fixer intensément sans jamais détourner le regard ni même ciller, et cela jusqu'au matin, la moindre incartade lui valant un rappel à l'ordre de l'assistance

---

[17] R. Goutarel & *alii*, *Pharmacodynamique et applications thérapeutiques de l'iboga et de l'ibogaïne*, 1992.
[18] Et si le voyage visionnaire est une mort temporaire, l'initiation est bien une sorte de renaissance. Au matin, le *banzi* est effectivement décrit comme un nouveau-né.
[19] Les faits-divers, qui émaillent périodiquement la presse gabonaise, replacent toujours ces décès dus à l'*eboga* dans le contexte de pratiques de sorcellerie. Et les affaires arrivent parfois jusqu'au tribunal.
[20] Le phénomène s'apparente ainsi à la « sortie en vampire » des sorciers, hormis l'absence d'intentionnalité maléfique (cf. chapitre 7).

des initiés[21]. La vertu première d'un novice est donc la concentration : les visions ne sont le fruit ni d'une sur-stimulation sensorielle et kinesthésique (transe violente), ni d'une baisse de vigilance (relaxation ou technique du lâcher prise), mais bien plutôt d'une focalisation attentive sur l'image du miroir. L'*eboga* est pour cela un auxiliaire de choix : puissant stimulant de la vigilance, il empêche le sommeil et excite la pensée. L'initiation visionnaire du *Bwete* se situe ainsi à l'opposé des initiations féminines de possession – quand bien même les femmes utilisent parfois également l'*eboga* lors de l'initiation. Le champ thérapeutico-religieux gabonais est en effet structuré par un contraste très net entre vision masculine et possession féminine[22]. Les hommes du *Bwete* mettent l'accent sur la concentration et le récit des visions, tandis que les femmes préfèrent les « crises » et la démonstration corporelle. Vision et possession constituent ainsi deux modèles antithétiques de communication avec le monde des esprits. On peut toutefois relever que si les hommes excluent la possession – comportement indigne –, les femmes, plus conciliantes, cumulent ordinairement possession par le génie et vision inspirée par ce même génie (en général un message adressé à la communauté, ou même simplement la révélation du nom du génie).

Banzi et miroir

Rapidement après le début de la manducation de l'*eboga*, l'impatience et la tension de l'assistance deviennent palpables. Les initiés pressent le *banzi*, l'exhortent à voir et surtout à parler. Tant qu'il n'aura pas suffisamment vu, le novice ne sera pas laissé en paix. Voir et parler sont en effet les deux exigences les plus impérieuses de l'initiation. Au lendemain d'une veillée initiatique réussie, on dit ainsi du *banzi* qu'il a « bien vu et bien parlé le *Bwete* ». La plupart des opérations rituelles accomplies au cours de la nuit par le père

[21] Il existe une autre forme d'initiation, beaucoup moins usitée, où le *banzi* n'est pas installé face à un miroir mais devant la grosse torche centrale *itsamanga*. Ce sont alors les flammes et non la surface du miroir qui constituent l'écran des visions.

[22] Cf. A. Mary, "L'alternative de la vision et de la possession dans les sociétés religieuses et thérapeutiques du Gabon", *Cahiers d'études africaines*, n°91, 1983, pp.281-310.

initiateur ou le parrain initiatique ont d'ailleurs pour dessein de favoriser les visions du *banzi*. On lui passe constamment la torche *mopitu* devant les yeux et tout autour de lui, pour éclairer son chemin et en chasser les mauvais esprits. On lui instille à deux ou trois reprises un collyre rituel censé lui dessiller les yeux. C'est en fait un collyre très irritant, extrait liquide de feuilles de piment, de savon végétal *mukwisa* et de feuilles d'*eboga*. Au matin, on lui fait en outre fixer le soleil[23]. On lui donne également à croquer des graines de courge : leur craquement caractéristique symbolise la détonation de la foudre *ngadi*, elle-même associée aux flashes visionnaires. Sur le même modèle, lorsqu'il a des difficultés à verbaliser ses visions, on fait claquer une feuille ou on la déchire au-dessus de sa tête. On peut également déchirer un bout de pagne noir devant ses yeux. Enfin, l'arc musical *mongongo* joue en solo en permanence pour ouvrir le chemin au *banzi* et le guider dans son voyage visionnaire. Sa musique entêtante (un motif mélodique inlassablement répété) résonne pour lui comme un appel. Sous l'effet de l'*eboga*, le novice peut en effet avoir des sensations d'hyperacousie. Son oreille est comme captivée par la musique du *mongongo* qui semble envahir tout l'espace sans provenir de nulle part[24].

Il arrive pourtant parfois qu'un *banzi* ne réussisse pas à voir ou à raconter ce qu'il voit. Cette incapacité visionnaire est habituellement attribuable à deux causes. Soit le néophyte est tenu pour personnellement responsable de son échec, en raison de son manque de courage à manger l'*eboga* et à en supporter l'amertume (sous-entendu comme une femme), ou de sa propre malveillance et de son impureté (sous-entendu comme un sorcier). Soit un tiers est suspecté d'entraver volontairement son voyage initiatique et de chercher à le tuer. Le cas échéant, l'identification du sorcier, typiquement un parent proche, doit permettre de débloquer la situation. Dans les deux cas, l'échec visionnaire est donc interprété en termes de résistance intentionnelle à la vérité : celle du *banzi* qui a peur d'aller « voir sa vie », celle du sorcier qui ne veut pas être démasqué. Un novice qui ne verrait pas suffisamment lors de sa veillée peut toutefois obtenir les visions attendues le lendemain seulement ou même en rêve les nuits suivantes. Il n'a alors qu'à aller les raconter au père initiateur : elles seront certifiées et interprétées, et valideront donc son initiation. Malgré cela, si dans ses visions il n'obtient pas le minimum requis d'informations, par exemple s'il reste privé de nom initiatique, il ne sera pas considéré comme véritablement initié et devra renouveler ultérieurement sa tentative.

Un tel échec complet est cependant fort rare. Sous l'effet conjugué de l'intense pression collective, de l'*eboga* et de la focalisation sur le miroir, le *banzi* finit généralement

[23] Collyre et fixation du soleil illustrent que l'aveuglement contribue paradoxalement à la vision.
[24] J'ai également fait l'expérience répétée d'un phénomène de rémanence sonore : le *mongongo* continuait habituellement de jouer à mes oreilles pendant toute la journée suivant une veillée.

par voir, ou du moins par parler[25]. S'il est impossible de déterminer la part relative de ces différents facteurs inducteurs des visions, il est néanmoins clair qu'aucun d'entre eux n'est exclusif : les visions ne sont l'effet ni de la seule suggestion par le groupe ni des seules racines hallucinogènes d'*eboga*. C'est le dispositif initiatique *dans son ensemble* qui donne sa forme propre à l'expérience visionnaire, et non pas l'un seulement de ses éléments. Le cadre rituel, agencement matériel et relationnel singulier, constitue donc le niveau le plus pertinent pour la description[26]. L'utilisation d'une plante dont nous classons le principe actif parmi les psychodysleptiques ne doit pas nous faire négliger les autres ingrédients rituels du dispositif initiatique. Il faut toutefois remarquer que les initiés eux-mêmes font de l'*eboga* la métonymie nucléaire de l'initiation : se faire initier se dit « manger le bois sacré » ou « *a ma'a maboga* » (en *getsogo*, « il a mangé les *eboga* »). On n'affirme jamais que le miroir est un miroir magique qui provoquerait par lui-même des visions, ni surtout que la concentration personnelle ou la suggestion collective pourraient jouer un rôle. La seule chose inlassablement répétée est que l'*eboga* est une plante sacrée qui permet de voir le monde invisible. Cela dit, les initiés ajoutent également que, hors du cadre initiatique, l'*eboga* n'est rien : quelqu'un qui partirait en forêt déraciner l'arbuste pour en absorber tout seul les râpures d'écorce ne verrait rien, ou alors de vulgaires hallucinations mensongères, mais en aucun cas le monde du *Bwete*. Pour les initiés, la plante fait tout, mais hors du cadre initiatique, elle n'est rien.

3. Typologie des visions

Dans le *Bwete Disumba*, à vocation identitaire, les novices sont tous censés raconter des visions similaires, décrivant le même voyage initiatique. Et ce scénario visionnaire invariable est réputé être la source principale du sentiment d'appartenance à un groupe masculin à l'identité immuable puisque, à chaque nouvelle génération, les *banzi* initiés par cohorte parcourent le même chemin et franchissent les mêmes étapes que leurs aînés. Dans ce cadre, toute vision non conforme sera discréditée et tenue pour fausse. Mais dans le *Bwete Misoko*, à vocation thérapeutique, il en va autrement : chaque *banzi* vient individuellement manger l'*eboga* pour « voir sa vie », c'est-à-dire pour découvrir dans le miroir initiatique l'origine de son problème et y trouver une solution. Il n'y a donc pas de scénario prescrit, si

[25] Il faut préciser que l'activité visionnaire du *banzi* est fort intermittente, si bien qu'au cours de la nuit, s'il s'avère peu doué, il peut n'avoir obtenu que quelques brèves apparitions.
[26] J. Bonhomme, "A propos des usages rituels de psychotropes hallucinogènes (substances, dispositifs, mondes)", *Ethnopsy*, n°2, 2001, pp.171-190.

bien que les visions révèlent une variabilité importante. Cependant, à comparer différents récits visionnaires, on peut y déceler nombre de traits récurrents et finalement une certaine uniformité. L'affliction a beau être au plus haut point personnelle et concerner des individus aux histoires toujours singulières, elle est également éminemment collective : les registres de l'infortune sont peu nombreux, et les façons de se positionner face à elle sont toujours les mêmes. Les récits visionnaires du *Misoko* donnent ainsi l'impression d'être tous différents mais aussi d'avoir tous été brodés sur un canevas unique avec les mêmes motifs omniprésents. Structure et thèmes des visions initiatiques sont en tout cas suffisamment monotones pour qu'il ne soit pas illégitime d'en dresser une typologie, à la fois formelle (types de visions) et matérielle (contenu des visions). Je procède selon l'ordre logique de complexité, partant des visions les plus élémentaires pour arriver aux plus élaborées.

Lorsqu'on l'installe face au miroir, le néophyte voit tout d'abord… sa propre image[27]. Cette banale évidence revêt en fait une importance capitale. En effet, quand l'action de l'*eboga* commence à se faire sentir, c'est cette image qui se transforme en premier lieu. Avant tout autre vision, le *banzi* observe le plus souvent une métamorphose de sa propre figure : « *je me transforme en gorille* », « *je suis comme un pygmée* », « *je suis un vieillard* »[28]. Cette transformation du visage est le signe visible d'une métamorphose complète de la personne : le novice n'est désormais plus celui qu'il était auparavant. Cela illustre que l'initiation est un travail sur soi : lorsque le novice focalise son attention sur le miroir, il se concentre en fait sur lui-même et sur les problèmes qui l'ont fait venir manger l'*eboga*. Cela confirme le caractère individualiste du *Misoko* par rapport au *Disumba* : on s'initie au second pour vérifier le mythe collectif ; on s'initie au premier pour voir son propre corps. Ce retour sur soi ne signifie pourtant nullement que les visions soient solipsistes – la plupart mettent au contraire en scène des rencontres. La métamorphose de soi représente seulement la promesse d'une transformation résolutoire : pris dans une conjonction d'infortunes, le novice sait qu'il ne pourra se sortir de cette impasse existentielle que par une modification du rapport qu'il entretient à sa propre existence, modification dont la vision dans le miroir est la première métaphore. Comme me l'expliquait un père initiateur, *«c'est une façon de vous montrer que vous recommencez toute votre vie à zéro. C'est une nouvelle naissance* ».

---

[27] En *getsogo*, miroir se dit *geèno*, substantif formé à partir du verbe voir *enaga*.

[28] Les visions citées sont choisies pour leur représentativité. Elles sont toutes "réelles", c'est-à-dire qu'elles proviennent des multiples récits visionnaires que j'ai recueillis le plus souvent pendant la nuit même de l'initiation. Pour les besoins de l'analyse, j'ai néanmoins dû les extraire du contexte du scénario visionnaire complet. Pour la restitution intégrale de scénarii visionnaires, cf. l'annexe 1.

Réflexivité visionnaire

Cette transformation de la figure du *banzi* s'accompagne souvent d'un changement soudain de lieu : « *je suis en brousse* », « *je suis dans le village de mes parents* ». Ces deux premières transformations, identitaire et spatiale, sont la condition de toutes les autres visions, car elles permettent le dédoublement effectif du *banzi*. Tant que le miroir reflète fidèlement son image, le dédoublement n'en est pas véritablement un, puisque l'image n'est qu'une reproduction, certes inversée mais identique à l'original. Le *banzi* se voit assis au *mbandja*, ce qui ne peut que renforcer sa conviction d'être bien tel qu'il est, là où il est. La simple réflexion optique n'offre qu'une identité tautologique. En revanche, le fait de se voir dans le miroir autrement ou autre part instaure un dédoublement problématique bien plus intéressant : le *banzi* entretient désormais avec son image spéculaire un rapport à la fois d'identification et de distinction. Il est désormais double : assis au *mbandja* scrutant un miroir au milieu d'une assemblée d'initiés, mais aussi ailleurs, dans le miroir ou plutôt de l'autre côté ou au-delà du miroir, dans le monde du *Bwete*. Le miroir cesse d'être une simple surface réfléchissante pour devenir un écran de projection où se déroulent les visions.

Il faut encore noter qu'outre les transformations visuelles dans le miroir, cette métamorphose de soi repose également sur le socle, bien tangible, de la déstabilisation du ressenti sensori-moteur, affectif et cognitif (et on peut penser que la frayeur ou la surprise provoquée par les premières visions jouent aussi un rôle). L'*eboga*, même à petites doses, provoque notamment une sensation de flottement, une perception modifiée des états du corps propre et de son rapport au monde[29]. Cette altération sensible du soi, qui donne à éprouver la transformation rituelle, est d'ailleurs répétée au-delà des rites de passage à chaque cérémonie de *Bwete* : si les petites doses d'*eboga* prises à chaque veillée ne suffisent pas à déclencher

[29] J. Fernandez parle à ce sujet de *disembodiment* ("Embodiment and disembodiment in Bwiti" in *Body & Space*, 1991, pp.315-334).

des visions, elles font tout de même éprouver cette sensation de flottement, sensation qui correspond au « corps léger » dont parlent tous les initiés.

Après ces visions initiales suivent généralement une série d'apparitions statiques et non contextualisées. Dans de courts flashes (symboliquement associés à l'éclair *Ngadi*), le novice voit apparaître des visages et des personnages connus (parents vivants ou décédés) ou inconnus (la femme blanche, le pygmée), des animaux, des objets, des paysages : « *quatre corbeilles de Bwete alignées au geliba [espace du corps de garde où sont installés les ritualia]* », « *une femme qui ressemble à ma grand-mère décédée* », « *un singe grimpant à un arbre* », « *un homme barbu, aux cheveux blancs, coiffé d'un chapeau, avec une pièce de raphia sur le dos* », « *un panier de portage à l'angle d'une maison* », « *l'ombre d'une jeune femme* », « *un éléphant et une panthère* », « *mon frère aîné [décédé] assis sur un fauteuil* », « *la gueule du caïman* », « *deux Blancs sur une plage* ». Ces images semblent s'enchaîner sans cohérence apparente, comme un inventaire à la Prévert.

Progressivement, les images s'animent et les visions deviennent de véritables scènes[30]. Selon les termes employés en français par les initiés, on passe alors des flashes aux films. Tantôt, le *banzi* n'est que spectateur de ces scènes visionnaires qu'il observe passivement depuis un point de vue extérieur : « *mon père, à Mouila, mange à table des tubercules que sa femme a préparés* », « *un accident sur la route de Kango entre une voiture et un camion* ». C'est comme s'il était réduit à un œil désincarné, voyant sans être lui-même présent dans une scène qu'il décrit ensuite de l'extérieur (focalisation externe ou vision du dehors)[31]. Ces scènes, que j'appelle des scènes passives, ne diffèrent pas essentiellement des apparitions précédentes, sauf par leur animation.

Tantôt le *banzi*, tout en restant spectateur non impliqué, dépasse la perspective d'un simple observateur objectif, pour acquérir un regard quasi-omniscient, qui lui donne la capacité de déceler ce qui échappe à la perception normale, de pénétrer des significations intentionnelles habituellement obscures (focalisation zéro). Dans cette posture, il assiste à des

---

[30] La plupart du temps, les scènes vues et racontées par le *banzi* sont effectivement des scènes au sens précis que la critique littéraire ou cinématographique donne à ce terme : représentation, narrative ou filmique, sans véritable ellipse temporelle.

[31] J'emprunte la distinction des trois niveaux de focalisation (externe, zéro, interne) à Gérard Genette dans *Figures III*, 1972. L'opposition entre vision du dehors et vision par derrière provient de Jean Pouillon, *Temps et Roman*, 1946. Pour les deux auteurs, il s'agit de qualifier les rapports possibles d'un narrateur à son récit. Je transpose cela à la position du *banzi* vis-à-vis de ses visions.

scènes auxquelles ils n'auraient pas dû pouvoir assister. Typiquement, il observe les agissements d'un sorcier qui manigance, pensant ne pas pouvoir être observé[32]. Il s'agit donc de scènes de décèlement : « *je vois ma première femme cuisiner un poisson et prélever l'arête pour fabriquer un médicament [poison]* » ; « *la grand-mère des enfants de ma grande sœur a un bâton de la nuit [sexe mystique]. Elle entre dans la chambre de ses petits-enfants pour les séduire avec ce bâton* ». Ou alors, le novice parvient à se voir lui-même tel que le sorcier l'a affecté (scènes autoscopiques). Il s'agit le plus souvent de corps entravés ou de membres volés et enfermés : un homme observe, comme à distance, son propre pied attaché par des feuilles ; une mère qui se fait initier pour sauver son jeune enfant gravement malade et qui, en vision, le voit emballé dans un pagne noir puis enterré dans un trou, et enfin kidnappé dans un avion piloté par le sorcier[33]. Ou bien encore, le novice arrive à détecter les objets maléfiques dissimulés par le sorcier pour nuire à sa victime. On pourrait appeler ces scènes diascopiques ("voir à travers") : « *au niveau de la porte de la cuisine se trouve un serpent [invisible]. C'est là où le sorcier urine. Derrière la porte de la cuisine, il y a un trou à l'intérieur duquel l'ex-femme de tonton K. met le poison* ». En bref, le novice parvient à voir les situations ou événements sorcellaires qui sont à l'origine de son infortune.

Cette perception omnisciente qui démasque les manœuvres secrètes des sorciers est l'un des thèmes les plus saillants des visions. Lorsqu'on dit communément que l'initiation donne accès au « monde mystique » et permet de voir « l'invisible », il ne faudrait surtout pas croire que le visionnaire découvre un *autre* monde, surnaturel et fantastique, totalement étranger au monde ordinaire. Les visions sont avant tout des scènes de la vie quotidienne, et même souvent des scènes de la vie familiale. Les protagonistes principaux sont l'entourage familial et les connaissances directes du novice, et les décors les lieux qui lui sont les plus familiers[34]. Mais les relations de parenté (ce que les parents font en plein jour) ont pour revers nocturne des agissements sorciers (ce que les parents font, par jalousie, dans le dos des autres). Et nul besoin pour cela de supposer un autre plan de réalité : l'obscurité d'une nuit sans lune suffit à créer un monde à la fois réel et invisible. Ce n'est pas un hasard si ce monde invisible est communément appelé le monde de la nuit et si la sorcellerie est une affaire nocturne – *pitsi-a-ngonda*. Il faut donc prendre au sérieux le fait que la sorcellerie est affaire de perception. A mon sens, le terme « invisible » a alors plutôt à voir avec cette perception de

[32] Un *banzi* avait ainsi reçu pour nom initiatique un terme signifiant « voir sans être vu ».
[33] Il est ainsi possible de se faire initier à la place d'un proche : le plus souvent une mère pour son enfant malade, mais parfois aussi une femme pour son mari ou l'inverse. Les visions sont alors une recherche de guérison par procuration.
[34] Alors que les visions initiatiques du *Bwete Disumba* ressemblent de beaucoup plus près à une pérégrination dans un autre monde, celui des ancêtres et des entités divines, sorte de visite à rebours de la cosmogonie.

décèlement de l'occulte : voir l'invisible signifie percevoir les actes habituellement dissimulés et secrets qui sont au principe de la sorcellerie. Le sorcier est en effet tout simplement celui qui agit *en cachette* pour nuire à autrui[35]. Manger l'*eboga* permet alors d'assister à ce que le sorcier trame en catimini. Les visions initiatiques donnent l'occasion inestimable – puisque par définition impossible en situation normale – de prendre le sorcier en flagrant délit[36]. L'hypocrisie et la dissimulation diurnes s'effacent devant la perception crue des agissements malintentionnés. A ces scènes correspond étrangement bien l'expression "vision par derrière" forgée par Jean Pouillon pour désigner les situations romanesques où le narrateur est un spectateur privilégié qui connaît le dessous des cartes. Le voyeurisme visionnaire concerne donc toujours la sorcellerie.

Dans d'autres visions, le *banzi* est le témoin de scènes qui s'adressent directement à lui. Dès lors qu'il est pris dans le point de vue d'un tiers appartenant au monde invisible, le *banzi* ne peut plus maintenir sa position de spectateur extérieur et passe lui-même dans le monde invisible, comme happé[37]. Son propre point de vue devient intérieur à la scène, et les autres y agissent en fonction de sa présence (focalisation interne). Les rencontres deviennent alors possibles[38]. Typiquement, un tiers lui fait un signe, lui dit ou lui remet quelque chose : « *une grand-mère me fait des grimaces et me montre ses dents* », « *mon père me dit que son cœur et son crâne me sont réservés* »,« *dans le hall d'une grande maison, des personnes, habillées en bleu, me remettent les clefs en me disant que la maison m'appartient* », *« quelqu'un vient me donner de l'argent* ». Ces scènes de rencontre avec des tiers, entraînant souvent dialogues ou remise d'objets, sont des épisodes importants de l'expérience visionnaire. D'une part, les innombrables scènes de remise d'objet au *banzi* sont à interpréter comme des promesses de fortune, c'est-à-dire de renversement de la situation d'affliction. D'autre part, manger l'*eboga* permet au *banzi* de rencontrer des parents décédés (ou tout simplement des parents absents par éloignement), et de régler *post-mortem* ce que leur mort avait laissé en suspens : divulgation d'information (cause véritable de la mort, révélation du sorcier coupable), bénédiction, réconciliation. Obtenir la bénédiction du père ou de la mère est

[35] Il n'y a sorcellerie que si l'intentionnalité maléfique agit cachée. Une agression ouverte n'est pas de la sorcellerie, même si l'on considère souvent que l'agresseur cherchera à redoubler sa violence par des moyens occultes.

[36] Par nature, la sorcellerie est quelque chose dont on parle quotidiennement mais que l'on ne voit jamais (ou dont on constate les effets sans pouvoir observer les causes).

[37] C'est le thème de *Purple Rose of Cairo* de Woody Allen : l'acteur à l'écran interpelle Mia Farrow dans la salle et l'emmène à l'intérieur du film.

[38] C'est pour cela qu'un profane doit éviter de se mirer dans un miroir la nuit, de peur d'y faire de mauvaises rencontres (génies, sorciers) et de s'y faire happer.

une vision particulièrement recherchée, qui illustre l'importance décisive du rétablissement d'une relation harmonieuse avec les parents. Parmi les motivations de l'initiation, entrent d'ailleurs souvent en compte des querelles d'héritage (matériel ou spirituel) entre parents (neveu-fils, aîné-cadet). Les visions permettent alors de régler directement avec le défunt l'héritage disputé.

Le voyage initiatique constitue ainsi une véritable quête d'interlocuteurs et de partenaires. A ce titre, la rencontre avec celui qui divulguera au *banzi* son *kombo* (nom initiatique) est l'un des temps forts des visions. Cet événement est de toute façon un impératif. Si, contrairement au *Bwete Disumba*, les scénarios visionnaires du *Bwete Misoko* sont des parcours individuels toujours singuliers, une initiation réussie impose néanmoins aux visions certains passages obligés. Le voyage visionnaire d'un *banzi* reste ainsi inachevé tant qu'il n'a pas reçu son *kombo*, nom initiatique qui remplacera désormais son nom civil dans toutes les interactions avec les initiés – ce qui contribue activement à faire de l'initiation une nouvelle naissance. Dans le *Misoko*, ce nom initiatique, en lien avec l'une des péripéties du voyage visionnaire, est supposément en adéquation avec la personnalité de son possesseur[39]. Dans l'une de ses visions, le novice doit alors rencontrer un personnage qui lui divulgue ce *kombo*, ainsi que la signification ésotérique qui ne manque jamais de l'accompagner comme une devise. Cet interlocuteur est souvent un parent défunt ou bien un inconnu censé figurer le *Bwete* lui-même. Voici un exemple, intéressant car assez singulier, de vision révélatrice du *kombo* : le *banzi* se retrouve sur un chemin de latérite étrangement illuminé ; un oiseau dans le ciel l'appelle par son *kombo*, ce qu'il ne comprend d'abord pas ; lorsqu'il regarde de nouveau l'oiseau, il s'aperçoit que celui-ci a son visage ; il comprend alors qu'il vient de lui révéler son propre nom initiatique.

Une fois le nouveau nom divulgué, l'assistance exige généralement du *banzi* qu'il demande à ce personnage s'il n'a pas d'autres messages importants à lui délivrer. Le novice sera en effet acclamé si, outre son *kombo*, il ramène encore de son voyage initiatique une chanson, une fonction, ainsi qu'un remède inédit. La chanson deviendra sa chanson distinctive, qu'il pourra entonner en solo pendant les veillées. La fonction est plutôt une spécialisation personnelle, un talent spécifique : orateur de l'invocation *mwago*, coupeur de corde (soin spécifique), batteur de tambours, etc. Par exemple, si quelqu'un remet au *banzi* un

[39] Cette dimension individualisante est en réalité une prétention plus qu'une réalité. Les personnes homonymes sont en effet légion, en témoignent les innombrables *Kudu* (tortue), *Ngadi* (éclair), *Ndongo*, ou *Kusu* (perroquet). Mais cela est encore plus vrai du *Disumba* où le *kombo* est obligatoirement choisi parmi une liste close de noms disponibles.

arc musical *mongongo*, c'est le signe qu'il sera un grand joueur de cet instrument[40]. Enfin, le remède associe en une configuration inédite une feuille ou une écorce, une indication thérapeutique et un mode d'administration. Chaque nouvelle initiation – et souvent même les simples rêves des initiés – enrichit donc la pharmacopée végétale des *nganga*, qui ne saurait donc être le répertoire clos et systématique d'une tradition.

Dans d'autres séquences à focalisation interne, c'est la perception même qui est mise en scène, devenant le sujet principal et l'enjeu de la vision (réflexivité perceptive). Cela concerne les nombreuses scènes de croisement de regard, de dissimulation ou d'esquive : « *une femme me tourne le dos lorsque je la regarde* », « *ma mère en train de me lorgner* », « *mon frère cadet arrive et fuit après m'avoir aperçu* », « *ma mère se cache le visage avec une planche* », « *un homme en veste cache son visage. C'est le cousin O. qui me dit : "tu es plus fort que je ne le croyais"* ». Il s'agit le plus souvent du sorcier qui se voit démasqué et cherche à se soustraire au regard. Tous les scénarii visionnaires ont pour thème central l'identification d'un sorcier, habituellement un parent proche, qui est tenu pour directement responsable des multiples infortunes accablant le *banzi*. Communément, le novice suspectait déjà avant son initiation que tel parent cherchait à lui nuire[41]. Les visions où le *banzi* voit cette personne agir de manière suspecte sont alors plus une simple confirmation qu'une véritable découverte de l'identité du sorcier. Mais il arrive également, certes plus rarement, que l'identification visionnaire du sorcier soit une véritable surprise – le suspect se révélant être un allié fiable, alors qu'un parent de confiance s'avère être un dangereux dissimulateur. Ainsi, ce *banzi* qui a découvert dans ses visions que son frère aîné était son sorcier, et qui m'a affirmé ne pas du tout s'être douté que cela puisse être lui : « en bon catholique, je croyais que c'était le destin qui était responsable de mon infortune ». Depuis l'initiation, les deux frères ne se parlent plus. De même, cet autre qui suspectait son père, mais a vu que ses sorciers étaient en réalité ses frères et sœurs. Mais dans tous les cas, les initiés soulignent que si le *banzi* a pu observer son sorcier à l'œuvre, ce dernier l'a également vu le voyant, et les nombreuses visions mettant en scène le jeu des regards croisés l'attestent effectivement. Le sorcier sera désormais d'autant plus sur ses gardes et redoublera d'effort pour lui nuire

[40] Les initiés reconnaissent toutefois que ce talent n'est rien s'il n'est pas actualisé par un travail assidu : « le *Bwete* m'a donné le *mongongo* pendant mon initiation, mais j'ai négligé ça jusqu'à présent ! ».
[41] Interrogés à ce sujet, mes interlocuteurs répondaient fréquemment : « On racontait des choses dans la famille, mais je n'y croyais pas vraiment ou j'avais des doutes ».

– l'initiation a donc moins pour résultat l'apaisement que l'exacerbation des tensions qui se cristallisent autour des rumeurs et accusations de sorcellerie[42].

C'est dans ce même registre des jeux perceptifs qu'il faut replacer les innombrables personnages masqués qui hantent littéralement les visions : « *un personnage masqué dont je n'arrive pas à découvrir le visage* », « *ma figure continue de changer : je me transforme en gorille puis en femme. Mais ce n'est pas vraiment ma figure. Derrière ces films, quelqu'un se cache que je n'arrive pas encore à identifier* ». Ces visions sont associées à la sorcellerie car celui qui se cache derrière un visage d'emprunt ne peut être qu'un sorcier. Le sorcier s'avance en effet toujours masqué parce que la sorcellerie est, par définition, une dissimulation : le masque est la figure de l'occulte. D'ailleurs, si dans les visions le *banzi* cherche avant tout à identifier son sorcier, il est bien naturel que ce dernier essaie de son côté de lui échapper. Il doit donc changer sans arrêt de masques pour ne pas être démasqué. Souvent, il revêt l'apparence d'un autre, afin de le faire accuser de ses crimes à sa place. Comble du travestissement, dans la seconde des visions citées ci-dessus, le sorcier va jusqu'à prendre l'apparence du *banzi*, sa propre victime, pour ne pas être reconnu[43]. Le scénario visionnaire ressemble ainsi classiquement à un jeu de cache-cache symétrique entre le sorcier et le *banzi* – chacun cherchant à voir l'autre sans être vu par lui.

Dans toutes les scènes visionnaires précédemment citées, le novice restait relativement passif, se contentant tout au plus de voir, d'écouter ou de recevoir. Mais dans d'autres visions, il devient véritablement protagoniste actif – l'acteur principal de ses propres films. Et ce sont ces visions qui sont réputées avoir le plus de valeur et qui font une initiation réussie. Contrairement aux flashes, clichés instantanés, ces séquences peuvent s'étaler sur une durée suffisante pour y rendre possible une succession complexe d'actions[44]. Au plus loin des premières descriptions de tableaux immobiles, les récits du *banzi* sont maintenant de véritables narrations.

De ce point de vue, les scènes actives les plus importantes sont des scènes de riposte ou de délivrance. D'un côté, riposte contre le sorcier précédemment identifié : « *K. [le sorcier] enlève sa ceinture, la brandit et me provoque en duel. Il me dit qu'il me cherchait. Je*

---

[42] Et il n'y a pas besoin de faire l'hypothèse coûteuse que le présumé sorcier sait *réellement* qu'il a été vu : il suffit que le *banzi* agisse de son côté comme si cela était le cas.

[43] Mais dans nos feuilletons populaires, le génie du crime est souvent également un homme sans visage. Ainsi, dans l'adaptation d'A. Hunebelle (1964), Fantomas – l'homme aux cent visages – est un personnage masqué de latex qui emprunte les faciès d'innocents (le journaliste Fandor et même le commissaire Juve) pour perpétrer ses forfaits.

[44] Durée interne des actions représentées et non pas durée externe de la vision.

lui réponds que je suis venu le voir. On se bat. Je prends le Bwete que je porte en bandoulière [la protection prêtée par le père initiateur le temps de la veillée] : celui-ci lance des lumières qui transperce K. qui tombe à la renverse » ; ou encore « *O. [le sorcier] est en train de prier en disant : "mon Dieu, pourquoi est-il venu [le banzi] ?". Il se met à hurler que tout est fichu. De colère, il casse son autel de prières. Tout s'effondre et il se retrouve sous les débris, le sang lui coulant de la tête. Il dit qu'il ne va pas se laisser faire. Je l'achève en le frappant à la tête avec un chevron* ». De l'autre côté, délivrance de la situation sorcellaire. Le plus souvent, le *banzi* libère son corps d'un lien ou récupère un membre volé : « *mon pied est attaché par des feuilles. Je le détache* » ; « *la tête de ma fille est enfermée par des gens. Quand elle était chez sa tante [sorcière], on lui bandait la tête toutes les nuits. Je prends des ciseaux et je coupe la bande autour de la tête. Je mets la bande au milieu d'un papier et je brûle le tout. De la bande sortent des bébés qui pleurent* ». Ou bien, il déterre et détruit les fétiches du sorcier : « *je me retrouve dans ma forêt. Il y a trois piquets plantés en terre. J'arrive à les arracher. Je les jette dans l'eau. J'aurais souhaité vous les montrer* » ; « *je rentre dans la propriété de mon beau-père. J'ai un bâton pointu à la main. Je vois que mon beau-père a placé quelque chose sous terre à gauche de la barrière du portail. C'est une boîte renfermant quelque chose. C'est de la magie. Je demande à mon beau-père pourquoi il a fait cela. Il me répond que c'est pour contrôler tous ceux qui rentrent chez lui. Avec le bâton, je transperce la boîte et je la déterre. Je l'ouvre et j'y mets le feu* ».

Il faut également faire un sort particulier aux nombreuses visions qui mettent en scène le déplacement du *banzi* : cheminement le long d'une piste, trajet en forêt, traversée en pirogue. Ces pérégrinations transforment littéralement l'expérience visionnaire en voyage initiatique. Par métonymie, se faire initier se dit d'ailleurs « passer sur la natte ». Or, par métaphore, cette natte sur laquelle s'assied le *banzi* est une « pirogue mystique » qui lui permet de partir pour son voyage initiatique. Cela dit, les visions du *Bwete Misoko* peuvent très bien se réduire à de simples scènes villageoises. Il ne s'agit alors plus d'un voyage initiatique qu'en un sens figuré[45]. Les visions du *Bwete Disumba*, en revanche, sont toujours un voyage initiatique au sens fort du terme, puisqu'elles figurent impérativement une expédition au pays des ancêtres et des entités cosmogoniques : le *banzi* doit notamment y rencontrer le premier ancêtre quasi-divin *Nzambe Kana*, la première femme *Disumba*, le soleil *Kombe*, sa femme la lune *Ngonde*, leurs enfants les étoiles *Minanga*, l'éclair *Ngadi*.

[45] Du fait du décalage spatial entre le *banzi* assis devant le miroir au corps de garde et son double virtuel au village.

4. Interactions et activation

Cette typologie des visions ne suffit pas pour appréhender correctement l'expérience visionnaire. On doit encore prendre en compte ce fait décisif : tout au long de la nuit, des interactions continues se nouent entre le *banzi* et l'assistance des initiés. Il ne faudrait donc pas croire que les visions sont une expérience intime et privée, vécue par un individu laissé seul face à lui-même. Il s'agit bien plutôt d'un phénomène collectif et public, auquel l'assistance contribue tout autant que le visionnaire. Si la vision repose sur une concentration personnelle devant le miroir, elle n'est toutefois pas un isolement. En cela, elle diffère totalement de l'extase solitaire du mystique ascétique. De même, la vision du *Bwete* n'exige aucun détachement du monde par des techniques de privation sensorielle comme dans l'ascétisme. La stimulation auditive de l'arc musical joue au contraire un rôle décisif. L'expérience extatique du mysticisme occidental est solitaire et silencieuse, tandis que l'expérience visionnaire du *Bwete* est collective et bruyante[46].

Tout d'abord, le novice doit verbaliser ses visions au fur et à mesure qu'elles se produisent. Il y a donc narration simultanée : la description est contemporaine des événements décrits. En outre, les initiés l'enjoignent de raconter *toutes* ses visions, y compris les plus insignifiantes. En effet, si certaines d'entre elles lui semblent anodines, il n'en connaît toutefois pas la signification qui est du seul ressort du père initiateur et des initiés. Le *banzi* pourrait par exemple négliger l'apparition d'une simple mouche, alors qu'il s'agit peut-être d'un guide venu lui indiquer le chemin à suivre. La narration simultanée doit donc être intégrale. L'initiation instaure ainsi une situation paradoxale où le novice voit des choses invisibles à des tiers, qui sont pourtant les seuls capables *in fine* d'en évaluer le sens. Le novice n'est ainsi pas le destinataire final de ses propres visions, qui appartiennent tout autant à l'assemblée des initiés. C'est dire que les visions initiatiques ne sont pas du tout pensées comme le fruit d'une expérience secrète ou ineffable. Cette verbalisation simultanée et intégrale des visions est l'un des traits marquants du dispositif initiatique, car c'est elle qui rend possible la plupart des autres interactions entre le *banzi* et l'assistance, et notamment les interventions des seconds jusqu'à l'intérieur des visions du premier[47].

---

[46] Cf. A. Mary, *Le défi du syncrétisme*, 1999, pp.07-408 qui critique le modèle élaboré par Gilbert Rouget dans *la Musique et la Transe* (1980).

[47] De ce point de vue, l'initiation au *Bwete Disumba* impose un niveau moindre d'interaction verbale entre le visionnaire et l'assistance des initiés : le *banzi* n'est pas obligé de raconter ses visions au fur et à mesure de leur apparition et livre plutôt son récit en bloc à un moment déterminé de la veillée. En revanche, il est soumis à un conditionnement visuel plus élaboré – les initiés se livrant devant lui à un véritable théâtre (mimes,

Les initiés procèdent en effet à un véritable guidage du *banzi* dans ses visions. Cela concerne notamment les scènes les plus complexes, où le néophyte agit lui-même à titre de protagoniste principal. L'assistance des initiés se préoccupe alors moins d'interpréter les scènes que de piloter littéralement le novice. Ce pilotage verbal passe par des questions et des injonctions. Les questions sont avant tout des demandes de précision suite au récit d'une vision. Lorsque le *banzi* dit se retrouver subitement dans un village, les initiés qui l'entourent lui demandent aussitôt quel est ce village. Quand il dit voir un homme, ils lui demandent qui il est ou ce qu'il fait. Ce faisant, ils relancent l'activité visionnaire du novice qui va avoir de nouvelles visions lui permettant de répondre aux questions. Les injonctions constituent un degré supplémentaire dans le pilotage : les initiés enjoignent le *banzi* de faire telle ou telle chose. Ils dirigent ainsi les scènes visionnaires, comme un metteur en scène faisant de la direction d'acteur. Au récit de la vision d'un homme, les ordres fusent pour que le *banzi* lui parle, qu'il lui demande de lui remettre quelque chose, qu'il lui demande de lui donner son *kombo* (nom initiatique). Si l'homme se dirige quelque part, il faut qu'il le suive. S'il a l'air menaçant, il doit le frapper. En voici quelques exemples précis. A un *banzi* qui voit un panier de portage à l'angle d'une maison : « *fouille dans le panier !* ». A un second qui voit une femme près d'une hutte de pygmées : « *tu dois partir là-bas !* ». A un autre qui voit son père assis au corps de garde : « *demande-lui qu'il te donne la bénédiction !* ». A un dernier qui voit son voisin uriner devant chez lui avant de le saluer de la main : « *c'est un sorcier, refuse sa salutation !* ». Le *banzi* s'exécutant le plus souvent, ces commandements ont donc pour effet immédiat de modifier significativement le déroulement des séquences visionnaires. L'assistance, dictant au *banzi* une partie de ses faits et gestes, façonne ainsi les visions autant que le visionnaire lui-même.

Cette interaction, qui contribue activement à former les visions, n'est pas dénuée de réciprocité. Le travail de pilotage possède en effet un inconvénient majeur : les initiés ne voient pas ce que le *banzi* voit, puisque les scènes visionnaires sont par définition invisibles. L'assistance n'est en fait qu'un auditoire. Si, par ses injonctions, elle fait le travail d'un metteur en scène, il s'agit alors d'un metteur en scène aveugle qui ne dirigerait que d'après le récit de la scène par les acteurs eux-mêmes. Pour pallier ce défaut sérieux, le *banzi* se lance parfois dans de véritables mimes des actions qu'il est censé accomplir dans les scènes visionnaires. Il doit rester assis devant le miroir et ne peut donc utiliser que ses bras – l'incoordination motrice due à l'*eboga* l'empêchant de toute façon de se lever. Cela lui

---

marionnettes). O. Gollnhofer décrit en détail ce conditionnement des visions dans le *Disumba* (*Les rites de passage de la société initiatique du Bwete chez les Mitsogho*, 1973).

laisse tout de même la latitude de prendre, de frapper, d'ouvrir, de donner, de pagayer, etc. L'exemple le plus typique consiste à mimer le fait de battre quelqu'un en assénant dans le vide des coups de chasse-mouches – cet objet rituel ayant valeur d'arme redoutable dans le monde visionnaire, et le *banzi* devant le garder en main toute la nuit. Lorsqu'une figure menaçante apparaît, les initiés incitent le novice effrayé à frapper ce mauvais esprit ; bien souvent le *banzi* fait alors réellement le geste, sous les applaudissements du public. Voici un autre exemple, tiré d'une vision de délivrance d'une novice : « *mes maux de tête sont dus au fait que ma tête est coupée et posée sur un morceau de bois en feu. C'est M., la sœur de mon père qui est responsable. Je récupère ma tête qui était sur le morceau de bois en feu [elle fait le geste de récupérer quelque chose à terre]* ». On peut relever un autre type de performance mimétique. Les interactions avec les personnages rencontrés dans les visions incluent souvent des échanges de paroles. Or, dans sa narration visionnaire, le *banzi* passe parfois du discours indirect au discours direct : par exemple, il ne dit plus « je lui dis qu'il doit me donner la bénédiction » mais « donne-moi la bénédiction ! ». Il s'adresse donc directement à haute voix à son interlocuteur invisible.

Ces mimes sont pour le néophyte une façon de donner partiellement à voir ce qu'il voit à un assistance autrement aveugle[48]. Opérant le passage du récit à la représentation dramatique, ils contribuent donc à rendre un peu plus tangibles des scènes visionnaires sinon privées de toute réalité autre que narrative : le *banzi* donne à voir l'invisible, à entendre l'inaudible. La situation mimétique est en fait plus compliquée, le statut de l'acteur et celui de la représentation étant problématiques. D'une part, le *banzi* assis au corps de garde mime en fait les actes du *banzi* protagoniste des scènes visionnaires. Il imite donc son propre double. De même, les performances mimétiques orales sont finalement moins du discours direct que du discours indirect libre : le narrateur devant le miroir assume le discours de l'acteur dans le miroir. D'autre part, ce mime n'est pas exactement une représentation mimétique, une imitation. Le *banzi* n'imite pas quelqu'un frappant, il frappe véritablement un mauvais esprit – et la disparition immédiate de ce dernier l'atteste. Les mimes lui offrent donc la possibilité d'agir réellement ses visions. Finalement, les performances mimétiques constituent des événements particulièrement intéressants, points nodaux où se jouent le maintien et l'abolition de la distance entre l'original et son double, et où une vision majoritairement invisible échappe au récit pour se faire représentation dramatique, voire même action directe.

---

[48] Partiellement, car le *banzi* se contente de donner à voir ce qu'il fait ou de donner à entendre ce qu'il dit. Il ne joue que son propre rôle. Jamais, il n'endosse celui d'un tiers pour mimer ses actes ou le faire parler par sa bouche. L'expérience visionnaire n'est donc jamais une possession, même purement théâtrale.

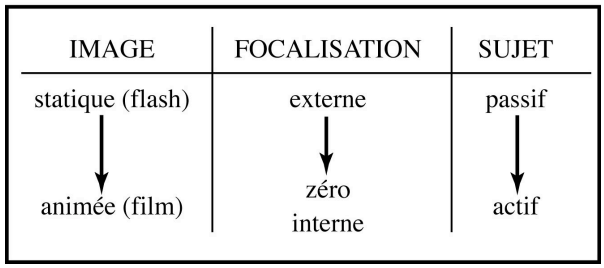
La dimension active (les scènes d'action et leur éventuelle représentation mimétique) me paraît être l'un des aspects essentiels de la structure narrative du scénario visionnaire. Elle est en tout cas clairement valorisée : le *banzi* ne doit pas se contenter de voir, il doit encore être capable d'agir dans les scènes visionnaires. La plupart des interventions de l'assistance sont ainsi à comprendre comme des injonctions d'action : on exhorte le novice à s'impliquer dans ses propres visions, à être acteur et pas seulement spectateur. Les scènes actives, notamment les scènes de riposte ou de délivrance, représentent ainsi le *telos* qui oriente l'expérience visionnaire et vers lequel tendent à la fois le *banzi* et les initiés qui l'assistent. S'il y a un dynamisme dans les visions, je crois qu'il faut le voir dans ce processus d'activation. Le *banzi* commence par assister à des scènes comme un simple spectateur sans pouvoir y participer ; progressivement, il devient partie prenante pour finalement tenir le rôle du protagoniste principal. Il n'est plus bombardé par des apparitions qu'il ne commande pas, mais devient maître de ses visions qui s'enchaînent alors en fonction des actes qu'il y accomplit. C'est-à-dire qu'il a réussi à prendre l'initiative. Dans les expériences visionnaires abouties, les visions ne sont donc plus des apparitions ponctuelles déconnectées les unes des autres ; mais elles s'entre-répondent, voire se succèdent selon un scénario cohérent.

Voici une série de séquences tirées de l'initiation d'un homme, qui illustre bien ce processus d'activation[49]. *Scène 1* [parmi les premières de la nuit] : Il se métamorphose en gorille puis en femme. Mais il se rend compte que ce n'est pas vraiment sa figure. Derrière ces apparitions, quelqu'un se cache qu'il n'arrive pas encore à identifier [le sorcier]. *Scène 2* : Un personnage masqué dont il n'arrive pas à découvrir le visage [impuissance face au sorcier]. *Scène 3* : Il sent une présence derrière lui. Lorsqu'il tape le chasse-mouches, elle disparaît [première activation]. *Scène 4* : Lorsque le père initiateur passe la torche derrière lui, il voit une personne qu'il n'arrive pas à identifier. *Scène 5* : Tonton K. qui est au village [identification du sorcier]. L'oncle, bien habillé, se cache en plusieurs endroits et porte plusieurs figures avec des masques. Il le poursuit et arrive à le trouver caché au fond d'une grotte dans une forêt [seconde activation]. Il lui ôte finalement le masque et découvre sa figure [prise d'initiative et reconnaissance]. *Scène 6* : Il est dans une rivière, enchaîné avec seulement un bras de libre [nouvel état d'impuissance]. Il bouge à deux reprises, la chaîne se rompt et finit par disparaître [délivrance par la mise en scène d'une « coupure de corde »]. *Scène 7* [parmi les dernières de la nuit] : L'oncle se retrouve ligoté par des chaînes, là où le *banzi* lui-même était précédemment attaché [renversement final de situation, suite à la prise

[49] Les scènes visionnaires se sont succédé dans cet ordre, même s'il y avait d'autres visions intercalées.

d'initiative : le sorcier agresseur se retrouve en position de victime, le banzi est triomphant. C'est un « retour à l'envoyeur »].

Au premier abord, ma typologie des visions pouvait paraître outrageusement systématique : certains *banzi* n'observent au départ aucune métamorphose de leur propre figure ; d'autres ne ripostent jamais à leur sorcier ; d'autres enfin ne jouent aucune scène de croisement de regard. Il est donc entendu que nulle expérience visionnaire réelle ne se conforme exactement à cette classification idéal-typique. Cela dit, le phénomène d'activation semble prouver que cette typologie n'était pas sans fondement réel. Si le *banzi* commence effectivement par les visions les plus simples (image de soi, clichés fixes), l'assistance des initiés fait tout pour qu'il passe à des visions plus élaborées (scènes omniscientes, scènes actives). Et les trois principaux paramètres qui orientent ma typologie génétique (animation de l'image, focalisation du point de vue, implication de l'acteur) correspondent assez bien au dynamisme de l'activation. L'ordre chronologique habituel des visions a ainsi tendance à suivre l'ordre logique de complexité.



Dynamisme visionnaire

Je mentionne encore une dernière forme d'interaction possible entre le *banzi* et l'assistance. Il s'agit d'une modalité d'intervention beaucoup plus rare mais particulièrement intéressante, car elle illustre bien le rôle de la parole dans le guidage de la perception visionnaire. Si dans ses visions, le *banzi* bute contre de trop nombreux obstacles qui risquent de compromettre son voyage initiatique, un tiers – un initié ou mieux un parent – peut accepter de le rejoindre pour tenter de lui ouvrir le chemin. L'auxiliaire se place à côté du *banzi* face à un autre miroir et commence à manger l'*eboga*. Guidé par l'assistance, il essaie alors d'orienter ses propres visions afin de retrouver le novice puis de lui venir en aide. Le plus souvent, il s'agit de chasser le mauvais esprit qui empêchait le *banzi* de progresser sur son chemin initiatique, d'ôter un pagne noir qui lui cachait le visage, de le libérer de liens qui l'entravaient ou encore de le sortir d'une fosse où il était prisonnier.

Cette possibilité fascinante d'intervention d'un tiers confirme que le monde visionnaire n'est absolument pas celui du solipsisme et du subjectivisme. Au contraire, dès lors que deux individus ayant pris l'*eboga* peuvent interagir dans un monde partagé, ce monde s'ouvre à l'intersubjectivité et acquiert un premier degré d'objectivité. Et c'est essentiellement la parole qui permet de fonder l'objectivité du monde visionnaire, le dispositif initiatique des visions exigeant leur verbalisation intégrale. C'est parce que l'auxiliaire raconte ce qu'il voit à l'assistance et donc au *banzi* que ce qui se passe dans son miroir peut avoir un effet sur ce qui se passe dans le miroir de son voisin.

Une histoire m'a été racontée, qui illustre de manière édifiante comment l'intervention d'un tiers dans le monde visionnaire est efficace d'abord à travers sa parole : un homme se fait initier mais, au bout de trois jours, il n'est toujours pas revenu de son voyage visionnaire. Les initiés craignent fort qu'il ne reste définitivement coincé dans le monde invisible – ce qui équivaudrait à la folie ou la mort. Ils demandent alors à sa femme de prendre l'*eboga* afin qu'elle le rejoigne et le ramène dans le monde visible. Dans l'une de ses visions, l'épouse voit un cercueil passer le long d'une rivière. Les initiés lui demandent d'en ôter le couvercle. A ce moment, son mari revient soudainement à lui. La femme, toute à ses visions, ouvre le cercueil et constate que son mari gît à l'intérieur. A l'instant même où elle *raconte* cela aux initiés, son mari meurt sur le coup !

5. Acquiescement rituel et vérité visionnaire

A chaque récit par le *banzi* de l'une de ses visions, l'auditoire acquiesce par des « *base !* » répétés. Cette expression, que l'on pourrait traduire par « oui, c'est vrai » ou « oui, c'est bien », est l'un des énoncés les plus importants du *Bwete Misoko*. Les initiés ponctuent à tout bout de champ leur conversation par des « *base !* » : pour acquiescer à un discours bien tourné ou à une remarque pertinente, pour applaudir une belle danse ou un beau morceau d'arc musical, bref pour saluer n'importe quel acte rituel convenablement accompli[50]. Mais, c'est dans le contexte divinatoire – consultation et initiation – que l'expression prend tout son sens. Lors d'une consultation, le « malade » doit ainsi répondre « *base !* » aux énoncés du *nganga* qu'il juge vrais ou pertinents. Et au cours de l'initiation, l'acquiescement rituel joue encore un rôle absolument décisif. Mais la situation est renversée par rapport à la consultation. Ce n'est plus le malade qui acquiesce aux dires du *nganga*, ce sont les initiés qui

[50] Plutôt que le « *base !* » masculin, les initiées *mabundi* disent de leur côté « *yao-yao* », contraction de « *iya o, iya o* », ce qui signifie « ô mère, ô mère ».

acquiescent aux récits visionnaires du *banzi*. Le temps d'une veillée, le pouvoir divinatoire se trouve en effet du côté du novice. L'initiation est donc l'occasion unique d'une auto-consultation : le novice découvre par lui-même les causes véritables et les remèdes possibles de son infortune.

Quel est alors le sens exact des « *base !* » de l'assistance ? Ce sont des jugements de vérité qui portent *en plusieurs sens* sur les énoncés proférés par le *banzi*. D'une part, les initiés reconnaissent par l'acquiescement rituel l'authenticité des visions. Si on considère que l'énoncé type émis par le *banzi* est de la forme « je vois l'état de fait X », ce premier jugement de vérité serait donc : « il est vrai qu'il voit l'état de fait X » (vision authentique). D'autre part, l'assistance avère aussi par ses « *base !* » ce qui est dit par le *banzi*. L'objet du jugement n'est plus le rapport entre l'énoncé et son corrélat visuel supposé, mais l'état de fait décrit par l'énoncé : « l'état de fait X est vrai » (vision vérace). En effet, tout ce que le *banzi* voit pendant son initiation est tenu pour vrai. Les visions ne sont pas des hallucinations mensongères. Les plus importantes d'entre elles constituent au contraire une désoccultation, c'est-à-dire un dévoilement de la vérité, la vérité comme dévoilement de la sorcellerie invisible. Si le novice voit un parent proche manigancer des actes de sorcellerie le visant directement, c'est que ce parent a *vraiment* commis de tels actes. Et le « *base !* » de l'assistance vient immédiatement valider le récit visionnaire.

Cela dit, un tel jugement de vérité est en fait loin d'être évident. En effet, les actes de sorcellerie sont des actes invisibles (agir dans l'obscurité, agir dans le dos) : ils ont vraiment eu lieu, mais on ne peut jamais les vérifier hors du contexte visionnaire (seuls leurs effets maléfiques se font sentir et reconnaître). Les visions se déroulent dans le monde invisible, ce qui ne veut pas dire dans un monde surnaturel, mais littéralement dans un monde soustrait à la perception normale et donc à la vérification. Leur vérité n'est donc pas de l'ordre de l'adéquation puisque aucune évidence perceptive ne saurait apporter une confirmation ou une infirmation. Ainsi, la plupart des visions, se référant au monde invisible, ne décrivent tout simplement pas des états de fait susceptibles d'un réel jugement de vérité (vérité au sens d'adéquation du discours au réel). Quand une initiée dit « *(je vois que) je suis en train de danser avec mon père à un carrefour à Tchibanga* », le « *base !* » qui suit ne peut pas vouloir dire « oui, c'est vrai » car l'énoncé « il est vrai qu'elle en train de danser avec son père à un carrefour à Tchibanga » est trivialement faux. Assigner une valeur de vérité à l'énoncé est en fait tout simplement dénué de sens. Le « *base !* » de l'assistance signifie alors plutôt que danser avec son père est une bénédiction. Il s'agit donc d'un jugement de valeur (« c'est bien ») et non d'un jugement de vérité (« c'est vrai »).

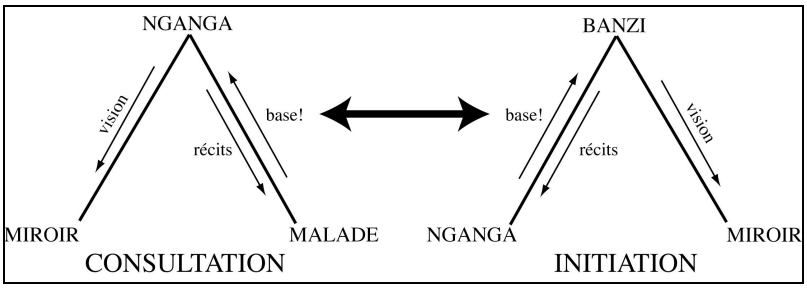
J'ai déjà montré plus haut comment l'expérience visionnaire met en scène une transformation active du *banzi*. Dans les séquences actives, le novice décrit donc moins des états de fait qu'il n'accomplit des actions en vue de modifier sa situation malheureuse. Or, on ne peut juger de la vérité d'une action, on peut seulement en évaluer les effets. Ainsi, quand les initiés ponctuent par des « *base !* » le récit des scènes actives, ils évaluent en quoi la modification de la situation induite par l'action est pertinente eu égard à l'objectif principal de l'initiation qui est la « guérison » du *banzi*. Mais la formule rituelle ne concerne pas, comme un applaudissement, les seules visions bénéfiques. Quand un *banzi* se voit ligoté par une corde, c'est une fort mauvaise vision, et pourtant les initiés accueillent une fois de plus son récit par un « *base !* ». Il s'agit là encore d'une affaire de pertinence : l'acquiescement rituel signifie ici que la vision d'une corde exprime de façon congrue l'expérience de l'infortune du novice. L'évaluation ne porte donc pas tant sur la valeur positive ou négative de la vision que sur sa valeur relativement à la situation personnelle du *banzi*.

Et la vision sera jugée d'autant plus pertinente par les initiés qu'elle confirmera le diagnostic du père initiateur lors de la consultation préalable : la vision d'une corde est ainsi la preuve éclatante de l'agression d'un *mbumba*, serpent invisible qui enserre sa victime. En effet, comme je l'ai exposé au précédent chapitre, le futur *banzi* ne décide de se faire initier que suite à une séance de consultation préalable par un *nganga-a-misoko*. Or, au moment de la consultation, le père initiateur a tenu au futur *banzi* des propos sur sa propre vie qui l'ont profondément troublé. Mais en même temps, le malade doutait toujours du bien-fondé de ces paroles et de la réalité du pouvoir divinatoire du *nganga*. Suspendu dans l'incertitude, il ne pouvait que passer par l'expérience personnelle de l'initiation pour aller vérifier par lui-même ce qu'il en est. Il est allé voir pour le croire. Lorsque je lui demandais si ses visions initiatiques avaient confirmé la consultation préliminaire, un initié m'a ainsi répondu : « *oui, c'était la vérification des doutes. Comme le vieux [le père initiateur] dit toujours : quand les gens vont consulter, ils disent que le nganga ment, qu'il raconte des bêtises. Est-ce qu'il ne connaît pas un parent [du malade] qui lui a raconté tout ça [les révélations de la consultation] ? Mais quand il te met là [devant le miroir initiatique], c'est pour étayer ce qu'il a dit* ». Et ordinairement, les visions initiatiques confirment effectivement le diagnostic du père initiateur. L'initiation est donc une vérification de la consultation. Voici un exemple de jeux de renvois dans les visions qui illustre bien cela : au cours de son initiation le novice identifie son voisin et sa première femme comme étant ses sorciers. L'assistance répond par un « *base !* », car cela confirme ce que sa femme, qui a mangé l'*eboga* quelques mois avant lui, avait déjà vu lors de sa propre initiation. Un peu plus tard, le novice voit son propre pied

paralysé et brûlé. L'assistance réitère son *« base ! »* : la vision confirme cette fois-ci le diagnostic de fusil nocturne posé par le père initiateur lors de la consultation préalable.

On comprend alors mieux le rôle de l'acquiescement rituel. Finalement, les « *base !* » de l'assistance pendant l'initiation font écho aux « *base !* » du malade pendant la consultation préalable, tout comme les récits visionnaires du *banzi* font écho aux récits divinatoires du *nganga*. L'acquiescement des initiés n'exprime donc pas la reconnaissance qu'un énoncé est adéquat au réel. Il confirme plutôt cet énoncé en le rapportant à un énoncé antérieur, qui n'est pas lui-même dans un rapport simple d'adéquation au réel. Les visions ne sont donc "vraies" qu'au sens où elles vérifient la consultation et parviennent ainsi à exprimer de façon pertinente l'expérience de l'infortune à la fois pour l'infortuné lui-même et pour les initiés. Si l'acquiescement rituel « *base !* » relève bien d'une problématique de la vérité, il ne s'agit donc pas d'un classique jugement d'adéquation au réel, mais plutôt d'une évaluation de pertinence[51].

Acquiescements rituels des initiés et récits visionnaires du *banzi* définissent donc un régime singulier de discours où consultation et initiation sont placées dans une double relation de circularité et d'inversion : l'initiation confirme la consultation, mais les places des locuteurs y sont inversées. Lors de la consultation, le *nganga* scrute son petit miroir divinatoire et parle au patient qui acquiesce. Lors de l'initiation, le *banzi* scrute le miroir et parle aux initiateurs qui acquiescent.



L'inversion des places

Le jeu d'écho des « *base !* » manifeste ainsi que l'on se situe dans un contexte singulier de communication. De manière tout à fait remarquable, l'acquiescement rituel a valeur d'indice métalinguistique. En effet, le vocable « *base !* » appartient spécifiquement aux initiés, il en est même une des principales marques distinctives : un profane, ou un initié dans une conversation profane, n'exprimera jamais son accord de cette façon. Le vocable n'a de

[51] On peut reprendre ici le concept comparatif de pertinence que Sperber & Wilson placent au principe de toute communication (*La pertinence*, 1989) : un énoncé est d'autant plus pertinent dans un contexte qu'il y produit des effets contextuels importants.

sens dans aucun contexte ordinaire. « *Base !* » marque ainsi autant l'appartenance à la société initiatique que l'accord. C'est-à-dire que l'acquiescement rituel porte à la fois sur l'énoncé précédent qu'il avère et sur le contexte d'énonciation lui-même. En sus du message explicite, l'expression véhicule donc aussi un message implicite à caractère métalinguistique que l'on pourrait paraphraser par « nous sommes dans une situation de communication singulière, différente de la conversation quotidienne ». Ce contexte particulier de communication, propre à la société initiatique, les initiés l'appellent souvent « la parole du *Bwete* ». En définitive, lorsqu'elle ponctue par des « *base !* » les récits visionnaires du *banzi*, l'assistance des initiés d'une part en reconnaît la pertinence, et d'autre part indique au novice que son discours n'est plus un discours ordinaire, mais qu'il parle désormais le langage du *Bwete*.

Pour une nuit en position de devin, le *banzi* est donc capable de parler le langage du *Bwete*. Il peut ainsi consulter l'assistance pendant sa veillée d'initiation. En effet, les visions concernent parfois un tiers (présent ou absent). En voici quelques exemples. Un *banzi* voit l'origine de la maladie de sa mère : « *tout a commencé au village D., lors d'un retrait de deuil. Ma mère est debout. Devant elle, il y a un tata Mpolo [masque de la société initiatique masculine Okukwe chez les Galwa] qui lui montre son visage. Elle perd alors connaissance. Tata Mpolo s'approche et trace autour d'elle un carré en disant que c'est sa tombe. Il prend une corde pour la ligoter des orteils aux genoux en disant que comme cela, elle ne pourra plus aller nulle part* ». Sur le même modèle : « *G. doit être soignée. Elle est suivie par un chien [invisible] qui lui prend ses feuilles de cahier. Ce chien appartient à la mère du mari* ». Renversant la situation habituelle, une autre novice s'adresse au père initiateur : « *la main de Papa est percée, c'est pourquoi il ne peut pas garder de l'argent. Il ne fait que des dépenses inutiles* ». La même s'adresse au matin à une parente venue assister à la fin de son initiation : elle lui donne la bénédiction, front contre front, puis lui fait des révélations encourageantes sur son couple, ce qui fait immédiatement éclater en sanglots la parente.

Lors de son initiation, le *banzi* acquiert donc temporairement les pouvoirs divinatoires du *nganga*, se livrant au bénéfice des autres à de véritables diagnostics avec étiologie sorcellaire et recommandations thérapeutiques. Et l'assistance, avide de ces révélations précieuses, ne se prive pas de réclamer au *banzi* une consultation : « dis-moi un peu comment tu vois mon corps ! » ou « le *Bwete* ne te montre pas des choses sur moi ? ». C'est entre autres parce qu'elles peuvent ainsi concerner des tiers plutôt que lui-même que les visions du *banzi* doivent être toutes verbalisées et ne lui appartiennent pas en propre. Le *banzi* n'a pas le droit

de garder secret des visions qui peuvent prédire à un initié un grave accident ou une fortune prochaine.

Ces visions à valeur divinatoire sont intéressantes dans la mesure où elles peuvent faire totalement sortir la narration du simple récit descriptif. En effet, les récits visionnaires sont normalement des descriptions d'images et de scènes supposément vues. Or, ces énoncés divinatoires n'ont parfois pas de corrélat visuel évident : le novice profère des paroles auxquelles ne correspondent aucune représentation visuelle. De manière très impressionnante, une novice avait ainsi passé toute la matinée suivant son initiation à adresser à son entourage des sentences assurées, donnant à chacun des conseils avisés sur la conduite à tenir dans la vie. A son frère : « *il faut satisfaire ta femme car tu n'en auras pas d'autre si jamais elle partait* », puis « *tu n'as qu'une seule sœur, c'est moi. L'autre est méchante* ». Ou encore : « *maman H. [femme du père initiateur] doit respecter son mari* » et « *il faut lutter contre la rivale de ma mère* ». On ne peut plus ici parler de visions au sens littéral du terme. Il s'agit d'une parole oraculaire plutôt que d'une description visionnaire. La fonction descriptive du langage s'abolit ici dans la pure performativité de la parole.

A l'issue de ce parcours sur la vérité visionnaire, nous avons maintenant les moyens d'aborder l'épineuse question du mensonge. Étant donné que les visions sont invisibles à tout le monde sauf au novice, il est légitime de se demander si ce dernier voit *vraiment* ce qu'il raconte. Les visions ne pourraient-elles pas être – parfois, souvent – des simulations ? Je suis porté à croire qu'il y a des cas d'affabulation, quand le novice cède à l'exigeante pression collective et à ses propres désirs. Certains voient trop facilement et répondent trop promptement aux injonctions des initiés pour ne pas être suspects. Cependant, aucun critère ne nous permet de discerner si le *banzi* voit ou s'il ne fait que dire qu'il voit. Il n'y a donc aucun moyen de faire la part des visions véritables et des récits mensongers. Il n'est de toute façon pas du ressort de l'anthropologue de trier le bon grain de l'ivraie et d'émettre des jugements de valeur. Peu importe d'ailleurs que le *banzi* dise effectivement ce qu'il voit ou invente ce qu'il dit, dès lors que par leurs « *base !* », les initiés acquiescent à tous ses récits. L'assistance ne cherche donc pas à passer au crible du jugement les dires du novice – nous avons vu que ce serait de toute façon impossible eu égard au type de discours qu'il tient –, puisque leur vérité ou plutôt leur pertinence est l'une des règles constitutives du dispositif initiatique.

On voit donc que dans ce régime singulier de discours qu'instaure l'initiation, la question de la tromperie ne se pose en fait pas du tout, ou du moins ne se pose pas dans les

termes habituels d'une opposition frontale entre vérité et mensonge. La simulation éventuelle satisfait finalement tant le *banzi* que les initiés. Il y a là sans doute, non pas véritablement tromperie réciproque, mais au moins un jeu de renforcement symétrique entre *banzi* et initiés. D'une part, le *banzi* est incité à raconter des visions, i.e. à dire qu'il voit, à un auditoire d'initiés qui, par des exclamations appuyées, avère ses récits et donc le conforte dans l'idée que ce qu'il dit doit bien, d'une façon ou d'une autre, être effectivement vrai. Le novice trouve donc dans l'initiation l'occasion enviable de voir tous ses dires pris au sérieux. Un *banzi* qui raconterait voir l'un des initiés de l'assistance en train de se livrer à des actes de sorcellerie serait encore accueilli par des « *base !* ». Le cadre initiatique offre ainsi une possibilité d'expression à une parole partiellement et temporairement émancipée des règles habituelles de la réserve : un *banzi* raconte généralement des choses qu'il ne pourrait se permettre de dire en temps ordinaire. De ce point de vue, l'expérience visionnaire possède une valeur exutoire.

D'autre part, puisqu'ils constituent une vérification de la consultation, les récits même simulés du *banzi* confirment et réaffirment le pouvoir divinatoire des initiés qui s'empressent donc d'y acquiescer. Si l'initié, bien au fait de tous les petits artifices de la consultation, peut légitimement douter du bien-fondé de ses propres énoncés divinatoires, l'initiation du *banzi* est là pour le rassurer rétrospectivement sur la vérité de la consultation. Plus généralement, si l'on peut toujours avoir des doutes sur sa propre initiation, les initiations subséquentes auxquelles on assiste désormais en tant qu'initié sont une preuve que l'initiation n'est pas une vaste supercherie. C'est dire que le meilleur gage de la réalité du rituel ne réside pas tellement dans l'expérience personnelle du néophyte, plutôt productrice de doute (ai-je vraiment vu ce que j'ai cru voir ?), mais bien dans les rituels ultérieurs auxquels il prendra désormais part à titre d'organisateur auxiliaire.

On entrevoit déjà ici que l'implication initiatique repose sur des interactions qui prennent la forme d'une dépendance réciproque : par le jeu de la circularité du discours visionnaire, *banzi* et initiés se fournissent mutuellement les raisons de croire en la validité du dispositif initiatique. Il n'y a donc pas vraiment supercherie puisque c'est toujours le comportement de l'autre partie qui confirme la légitimité de sa propre posture. L'initiation constitue donc une preuve, tant pour le novice que pour les initiés, que le discours initié est vérace. Le *banzi* y fait, pour la première fois, l'expérience personnelle d'un discours singulier, différent du régime ordinaire de langage : discours unanimement tenu pour vrai alors qu'il porte sur des choses invisibles par des tiers mais visibles par lui.

6. Cohérence et scénario visionnaire

L'un des enjeux majeurs des interventions de l'assistance pendant l'initiation est finalement de donner une cohérence d'ensemble aux visions du *banzi* en les inscrivant dans un scénario simple. Au premier abord, les visions ressemblent en effet plutôt à une collection disparate d'apparitions souvent sans queue ni tête, en tout cas sans scénario apparent. Or, elles ne représenteraient que peu d'intérêt si elles n'étaient qu'un flux chaotique d'images. La multitude désordonnée des petits récits nocturnes du *banzi* doit donc être organisée, reliée par une mise en intrigue pour en faire un récit simple et unique. La cohérence, loin d'être donnée *a priori*, doit ainsi être conquise, construite pendant l'initiation. On peut schématiquement distinguer trois moments dans la construction de cette cohérence visionnaire : le guidage simultané des visions pendant la nuit, la réinterprétation au matin, les récits ultérieurs.

La première étape de cette mise en forme est contemporaine des visions du *banzi*. C'est le travail principal de l'assistance des initiés pendant la manducation de l'*eboga*. Pilotant les visions au fur et à mesure de leur récit, par une batterie de questions, d'injonctions et de commentaires, les initiés guident le *banzi* et, ce faisant, donnent une direction à son voyage initiatique. J'ai déjà montré plus haut comment concrètement, par le jeu des relances et de l'activation, l'assistance des initiés poussait les visions et les récits du novice à prendre cohérence, en exploitant le potentiel diégétique des embryons d'intrigue et des thèmes récurrents. En outre, le père initiateur profite de la narration simultanée pour déjà interpréter les visions les plus simples, sans attendre le matin. Nombre de visions montrent des scènes de la vie quotidienne et ne nécessitent aucune d'interprétation. D'autres se prêtent davantage au jeu interprétatif. En voici quelques exemples. Vision : « *un visage qui se transforme en panthère* ». Interprétation : il s'agit du père initiateur, dont la panthère est l'animal associé dans le *Bwete*. Vision : « *beaucoup de jeunes femmes, de bébés et de Blancs viennent vers moi* ». Interprétation : la fécondité est une bénédiction et la femme blanche est un génie qui porte chance. Vision : « *l'enfant malade est ligoté par une corde et étouffé sous le poids d'une pirogue* ». Interprétation : la corde, c'est le serpent invisible *mbumba* qui l'enserre dans ses anneaux ; la pirogue, c'est son cercueil – il est donc condamné si on ne fait rien pour le sauver. Vision : « *le père initiateur et M. en train de gratter des écorces en brousse* ». Interprétation : M. est en train de prendre le pouvoir de soigner et la bénédiction devant les esprits de la forêt. Ces commentaires renseignent donc le novice sur la signification de ce qu'il est en train de vivre. En cela, ils orientent déjà son expérience visionnaire. D'autant que les principes de cette interprétation ponctuelle sont assez simples et monotones. Ils

contribuent donc à insérer les scènes visionnaires dans un cadre narratif aux significations élémentaires et stéréotypées.

La seconde étape de la mise en intrigue a lieu le lendemain matin, ou les jours qui suivent immédiatement la veillée. Au matin, la veillée d'initiation est terminée. Le *banzi*, durement éprouvé par l'expérience de l'*eboga*, n'est toutefois pas encore en mesure de rentrer chez lui. Il va ainsi rester au moins quelques jours chez son père initiateur qui en profite alors pour lui livrer les premiers linéaments du *Bwete*. Au *bwenze*, le père initiateur se livre notamment avec le *banzi* à une réinterprétation d'ensemble de ses visions, lui en expliquant la signification générale. Cette fois-ci, le récit n'est plus tenu en première personne par le novice, mais il est le fait du père initiateur qui n'a pourtant pas vu ce qu'a vu ce dernier, même s'il a soigneusement tout mémorisé[52]. Cette reprise du récit est habile et me paraît jouer un rôle décisif dans l'insertion du nouveau *banzi* dans la société initiatique. Pour construire son récit, le père initiateur prélève dans la collection disparate d'apparitions, les quelques scènes les plus significatives, celles qui pourront le plus aisément être reliées entre elles comme autant de moments d'une narration unique. Il doit donc pour cela négliger une bonne partie des visions.

Le père initiateur retient ordinairement un certain nombre de scènes qu'il repartit en deux classes : d'un côté, les visions négatives qui montrent le *banzi* diminué, malade, ligoté, estropié ; de l'autre, les visions positives qui figurent un novice valide et prospère. Il ajoute aux premières les images métaphoriques du malheur (comme un cancrelat ou une civette), aux secondes celles du bonheur (comme une sirène). Il assigne alors une temporalité contrastive à ces deux classes : le malheur est rejeté dans le passé pré-initiatique du *banzi*, le bonheur est associé à son futur comme initié du *Bwete*. Il est en effet remarquable que les visions ne portent généralement aucune marque de temporalité (alors que les coordonnées spatiales sont fréquemment précisées) : certes, les actes des scènes visionnaires peuvent s'enchaîner selon une logique temporelle interne (scènes actives élaborées, scènes qui se répondent) ; mais ces séquences n'ont pas de place précise sur l'échelle temporelle de la vie du *banzi*. Ce dernier les vit et les décrit toutes au présent. Les visions flottent donc dans un présent atemporel indéterminé. Cela fait alors partie du travail d'interprétation du père initiateur que de leur assigner *a posteriori* une temporalité, selon le principe téléologique simple qui gouverne

[52] Aujourd'hui, un scribe est parfois chargé de coucher par écrit les visions du *banzi* au fur et à mesure de leur récit. Ainsi, alors que ma prise de notes était parfois mal perçue lors des séances d'enseignement initiatique, carnet et stylo étaient au contraire les bienvenus pour noter les récits des *banzi* lors des veillées d'initiation. Comme je distribuais ensuite une version à chacun, tout le monde y trouvait son compte : souvenir et même sorte de certificat d'initiation pour le *banzi*, mémoire et archive prouvant son pouvoir pour le père initiateur, et bien sûr document de valeur pour l'anthropologue.

l'initiation : le malheur appartient au passé révolu, le bonheur au futur proche. En réalité, ces visions sont interprétées au conditionnel plutôt qu'au futur : le bonheur est proche, si le *banzi* suit les conseils de son père initiateur et s'implique durablement dans le *Bwete*. Et c'est l'un des attraits les plus populaires de l'initiation que d'offrir ainsi au *banzi* la capacité de voir *toute* sa vie – présent, passé et avenir –, même si, on le voit, ces capacités rétrospectives et prospectives sont en réalité construites *a posteriori*. En voici un exemple à travers deux visions qui se sont immédiatement succédé mais auxquelles ont été assignées des temporalités opposées. Première vision : « *le petit M. qui est mort* ». Interprétation : c'est une vision du passé, lorsque le petit M. était gravement malade. Seconde vision : « *le petit M. est devenu grand. Il joue au ballon. Ensuite, il vient à mes côtés, habillé comme moi en tenue de Bwete* ». Interprétation : c'est une vision du présent, maintenant que le petit M. a été soigné avec succès par le père initiateur[53]. Certaines scènes négatives, les accidents notamment, peuvent pourtant être placées dans l'avenir, ayant alors valeur de prémonition. Toutefois, le seul fait que le *Bwete* les montre au *banzi* suffit à les écarter.

Le père initiateur retient également tout ce qui concerne le sorcier. La focalisation sur le responsable présumé de l'infortune du *banzi* est en effet la clef du scénario visionnaire. Son identification, et plus exactement les scènes de flagrant délit, permettent d'imputer à l'infortune une cause humaine et donc intentionnelle[54]. Et les scènes de délivrance ou de riposte du *banzi* constituent la péripétie essentielle de l'intrigue visionnaire : ce sont elles qui servent à convertir le malheur passé en un bonheur futur. Elles sont l'opérateur principal du dénouement de la crise. Le père initiateur ne les omet donc jamais dans son récit. Il faut noter ici que même si le monde visionnaire offre la possibilité d'une vengeance imaginaire qui peut aller jusqu'à l'élimination du sorcier, il n'y a dans le monde réel pas (ou peu) de mesures de rétorsion mais essentiellement des mesures de protection. Suite à son initiation, le *banzi* ne va habituellement lancer aucunes représailles réelles contre son sorcier. Selon le proverbe, « un parent reste un parent », même si par jalousie, il se fait sorcier. Par conséquent, le *banzi* va seulement chercher à « se blinder » contre ses agressions, et une bonne partie de l'arsenal rituel du *nganga* ne sert qu'à cela. Le *Bwete Misoko* n'éradique pas la sorcellerie, il donne seulement les moyens de vivre avec son sorcier. De ce point de vue, les scènes visionnaires d'identification importent *dans la réalité* plus que les scènes de riposte.

---

[53] Dans ce cas, il ne s'agit pas du *banzi* lui-même, mais d'un enfant malade qui a déjà été soigné. La temporalité de la seconde vision est donc le présent plutôt que le futur proche.

[54] Les visions mettent parfois en scène plusieurs sorciers. Mais, ils sont ordinairement complices et agissent sous l'impulsion d'un sorcier en chef.

Dernier point décisif de cette mise en intrigue, le père initiateur s'ingénie à insérer les visions du *banzi* dans le cadre rituel du *Bwete*, en y décelant des correspondances avec les principaux thèmes de la société initiatique. Si le novice a vu des hommes s'affairer autour d'un feu, on lui explique qu'il s'agit en fait des initiés en train de faire cuire le paquet d'*edika* lors de la veillée éponyme. Le *Bwete* lui a ainsi montré sa propre veillée d'*edika*, afin qu'il s'y prépare d'ores et déjà. Une étendue d'eau devient le *geliba* du *Bwete*, lieu des génies, représenté par l'espace des corbeilles au cours des veillées. Tel personnage rencontré est en fait le père initiateur. Une femme se révèle être le génie *Ngonde*. Les scènes extrêmement fréquentes, où le novice se voit ligoté par une corde ou une liane, sont la preuve qu'il a bien été avalé par le serpent invisible *mbumba*. Ces autres scènes où il arrive à se défaire des liens qui l'entravaient sont la figuration anticipée de la veillée de coupure de corde qui le délivrera définitivement de son affliction. Par le biais de l'interprétation, les visions deviennent la vérification que le *Bwete* n'est pas une supercherie, puisque le *banzi* l'a personnellement rencontré sur son chemin, du moins sa symbolique et son rituel. Ruse similaire mais procédant d'une démarche inverse, un père initiateur habile, au beau milieu de la récitation d'un mythe, expliquera à son *banzi* que le lieu mythique dont il est train de parler correspond à l'un des lieux visités en vision par le novice lors de sa récente initiation. Le *banzi* aura ainsi le sentiment d'avoir personnellement vécu une partie du mythe collectif[55]. Les visions initiatiques et leur interprétation sont donc l'occasion d'un entrelacement subtil de l'individuel et du collectif, où les deux registres s'échangent et se répondent[56]. Nul besoin donc pour comprendre la dimension collective de l'expérience visionnaire de postuler un quelconque inconscient universel ou culturel, peuplé de symboles archétypaux. Il suffit d'examiner de près les mécanismes d'interprétation et de réélaboration secondaire du matériau visionnaire. Ce processus interprétatif constitue ainsi un véritable piège à pensée, dans la mesure où il arrime l'expérience intime du *banzi* – celle de l'infortune et celle des visions – à la symbolique collective du *Bwete* ; l'effet attendu étant de convaincre le *banzi* que son salut individuel passe par son implication durable dans la société initiatique.

Je ne voudrais toutefois pas laisser accroire que le père initiateur impose unilatéralement au novice une version falsifiée de son expérience visionnaire, afin de faire la promotion indue du *Bwete* en général et de sa chapelle initiatique en particulier. La construction d'un récit homogène est bien plutôt l'objet d'un processus négocié qui implique les deux parties. Si les scènes visionnaires du *banzi* sont déjà très élaborées et si ce dernier

[55] J'ai pu moi-même en faire l'expérience lors de l'interprétation de mes propres visions initiatiques.
[56] Sur les rapports entre symbolisme individuel et symbolisme collectif, cf. G. Obeyesekere, *Medusa's hair*, 1981.

trouve de lui-même un scénario capable de les unifier, le père initiateur n'a aucune raison de s'y opposer. Si, au contraire, les visions restent pauvres et décousues, le père initiateur doit alors proposer un récit. Dans tous les cas, le compromis repose sur le postulat suivant : si le *banzi* est bien le seul à voir, le père initiateur est le seul à maîtriser *in fine* la signification de ce qui est vu. L'expérience – pourtant individuelle – des visions ouvre donc immédiatement sur la reconnaissance d'une hétéronomie radicale dans l'accès aux significations initiatiques, hétéronomie qui reconduit l'assujettissement du *banzi* au père initiateur, et plus largement aux aînés du *Bwete*.

Le père initiateur offre en définitive au novice un récit, plus cohérent et homogène, de son expérience visionnaire. Ce nouveau récit, le *banzi* le reprend à son compte, puisqu'il parvient à articuler dans une trame narrative assez simple la multitude de ses visions et finalement son expérience de l'infortune. Outre sa simplicité, cette narration a également l'avantage d'être relativement stéréotypée, ce qui permet d'élever l'expérience individuelle du *banzi* au rang d'expérience commune, partagée par tous les initiés. Peu ou prou, les récits du père initiateur ressemblent tous à ce scénario idéal-typique : 1° Étapes malheureuses de la vie passée du *banzi*. 2° Identification d'un parent proche, pris en flagrant délit, comme étant le sorcier responsable de l'infortune. 3° Riposte contre le sorcier, ou délivrance. 4° Bonheur à venir si l'implication dans le *Bwete* est suffisante.

La troisième et dernière étape de la construction de la cohérence visionnaire est un peu particulière, puisque qu'elle n'est assignable à aucune séquence rituelle précise et qu'elle est en droit inachevable. Il s'agit de toutes les narrations ultérieures que fait le *banzi* de sa propre expérience visionnaire[57]. En effet, l'initié peut occasionnellement être conduit à raconter de nouveau ses visions, par exemple à un parent pour lui vanter les mérites du *Bwete*, et cela parfois plusieurs années après sa propre initiation. Dans le *Disumba*, le récit des visions initiatiques est frappé du sceau du secret. D'une part, les femmes ne doivent en aucun cas avoir accès à la cosmogonie religieuse du *Bwete*. D'autre part, les visions de tous les *banzi* correspondant supposément au même scénario collectif invariable, un profane masculin ne doit pas connaître à l'avance ce scénario, sans quoi l'initiation perdrait tout son sens. En revanche, dans le *Misoko*, les visions initiatiques ne concernent pas la cosmogonie religieuse mais les affaires quotidiennes de famille et de sorcellerie. Elles sont donc nettement moins secrètes que dans le *Disumba* et peuvent éventuellement être racontées à des profanes. Ces récits successifs épurent de plus en plus l'expérience visionnaire pour la réduire finalement à un scénario concis et logiquement ordonné. Plus on les raconte, plus les visions s'organisent

[57] Entre donc également dans cette catégorie le récit livré par un ancien initié à un anthropologue.

selon une trame narrative simple et homogène, car la perte de précision dans l'information a pour contrepartie un gain de cohérence.

Voici l'exemple d'un récit visionnaire qui m'a été fait presque un an après l'initiation du *banzi*. Les visions sont réduites à une péripétie centrale à valeur prémonitoire. « *Dans l'initiation, j'ai vu. Je marchais sur une piste. Et à gauche, je voyais un trou, dans lequel tombaient tous les véhicules qui passaient en venant de derrière moi. Moi, je marchais, j'étais du côté gauche. Pour peu, j'allais tomber dans le trou. Curieusement, il s'est mis à faire nuit. Et qu'est-ce qui est passé par là ? C'étaient des lucioles avec leur lueur. Cela m'a permis de voir le trou et de l'éviter [d'où son nom initiatique qui signifie la luciole]. Le vieux [père initiateur] m'avait dit que je mourrai de toutes les façons dans un accident de voiture. Il faut que j'évite de faire de grands voyages. Et à l'initiation, je vois ça. Donc c'était vraiment ça ! Bon, j'ai aussi vu les parents qui font des choses [les sorciers].* »

Le second exemple, tout aussi révélateur, concerne un récit postérieur à l'initiation d'un peu plus d'une année. Il s'agit cette fois d'une femme qui s'est fait initier parce que l'un de ses fils avait des problèmes (échecs scolaires, troubles psychologiques, évanouissements). Là encore, les visions sont réduites à la mise en scène de leur enjeu central : la libération de la situation sorcellaire. « *Quand je suis venu ici [dans le monde visionnaire], j'ai vu où était la tête de l'enfant. C'est mon grand frère qui a pris la tête de l'enfant, et l'a enfermée dans une boîte de lait en poudre [boîte métallique qui sert communément de rangement]. Il a pris le cerveau mystiquement, et l'a mis dans la boîte. Mais je n'ai pas eu le courage d'ouvrir la boîte. J'ai essayé de me débattre. J'ai dit, ça, c'est grave. Papa [père initiateur] m'a donné un bâton, et à l'aide de ce bâton, j'ai réussi à fendre la boîte. C'est comme ça que j'ai récupéré le cerveau de l'enfant. A partir de là, il faut faire suivre à l'enfant le traitement à l'indigénat. Aux yeux et aux narines, pour évacuer le mauvais produit qui était dans son cerveau. Mais jusque-là, je n'ai pas encore fait ça.* »

Parvenus à ce stade de l'analyse, nous pouvons résumer le scénario visionnaire en le figurant par quelques schémas simples. Par le double jeu de l'activation et de la construction d'une cohérence narrative, l'expérience visionnaire *a priori* désordonnée s'agence finalement selon un scénario dont le novice est le protagoniste principal. De cette intrigue se dégage clairement la structure d'un schéma actantiel élémentaire.

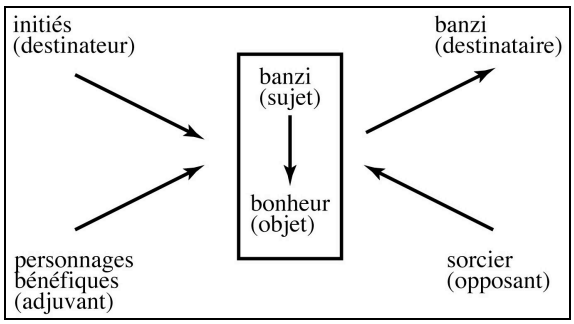
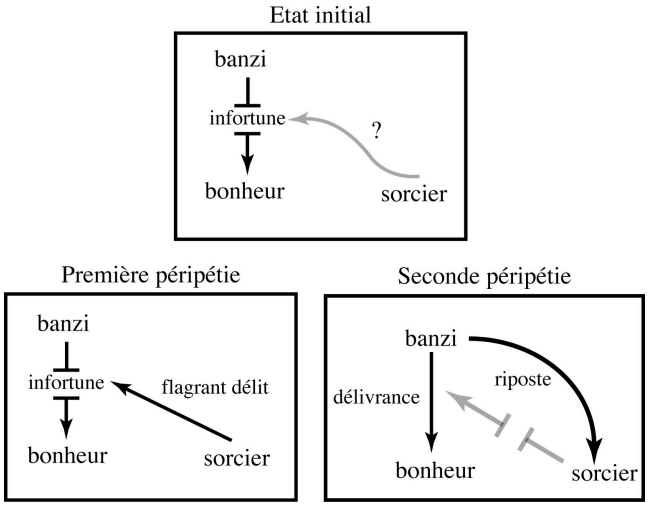


Schéma actantiel du scénario visionnaire

La mise en intrigue insère ainsi le novice dans un faisceau de relations. La plus importante d'entre elles est alors celle qui oppose le *banzi* et son sorcier. La relation *banzi*-adjuvant reste de ce point de vue auxiliaire : elle n'est qu'un moyen pour la transformation de la relation d'opposition. C'est en effet le retournement de cette dernière relation qui oriente tout le scénario visionnaire autour de deux péripéties centrales. D'une part, une scène de flagrant délit de sorcellerie qui est la découverte, ou du moins la confirmation, de l'identité du sorcier et de ses agissements maléfiques. Cette première péripétie permet d'attribuer une cause unique et intentionnelle à des infortunes multiples. D'autre part, la riposte ou la délivrance qui permet de se venger du coupable ou de se soustraire à son emprise, c'est-à-dire de briser la relation d'opposition et de rétablir le lien qui unit le novice à son propre bonheur.



Les péripéties du scénario visionnaire

Ce retournement serait toutefois impossible sans l'aide des adjuvants, que ces derniers soient des figures mythiques, la représentation du père initiateur ou des parents lignagers, vivants ou défunts, en position d'alliés. Le voyage initiatique et le combat du *banzi* contre son sorcier ne sont jamais solitaires, car aucun individu ne saurait prétendre à une pleine autonomie personnelle. L'autonomie équivaudrait en effet à une situation d'extrême faiblesse

et engendrerait donc une vulnérabilité encore accrue aux sorciers. Malgré les tendances individualistes du *Misoko*, les visions initiatiques réaffirment avec insistance que nul individu ne saurait survivre sans le secours de sa parentèle, qu'il s'agisse de la parenté lignagère ou de la parenté initiatique dans laquelle il est maintenant pris, et cela alors même que les sorciers qui le tourmentent font nécessairement partie de cette parentèle.

Ce scénario modèle ne me paraît pas être une systématisation exagérée des expériences visionnaires réelles, même si, encore une fois, il est évident qu'aucune ne se conforme parfaitement au type-idéal. Sur un échantillon de 13 récits complets et fiables des visions initiatiques, la fréquence d'occurrence des traits décisifs de l'intrigue est en effet suffisamment élevée pour que mon modèle soit pertinent : les *banzi* ont été les témoins d'actes de sorcellerie dans 100% des cas ; ils ont identifié précisément leur sorcier dans plus de 75% des cas ; ils ont vécu des scènes de riposte ou de délivrance dans plus de 60% des cas.

7. Guérison initiatique ?

Ce renversement de la relation d'opposition est sans aucun doute l'un des ressorts les plus importants qui contribuent à donner à l'expérience visionnaire une valeur proprement thérapeutique. Plus largement même que les scènes précises de riposte ou de délivrance, le schème général de l'activation – passage des scènes passives aux scènes actives – me paraît être au cœur du processus de guérison. Répétons encore que, contrairement au *Disumba*, tous ceux qui viennent manger l'*eboga* dans le *Bwete Misoko* le font car ils se retrouvent dans une situation d'affliction multiforme. Une succession d'incidents, de malchances et d'échecs fait prendre conscience que *quelque chose* ne va pas et crée un sentiment d'impasse : le malheureux sent la maîtrise de sa vie lui échapper ; il endure les infortunes à répétition sans pouvoir s'y opposer et reprendre l'initiative. Il attribuerait volontiers ce blocage à quelqu'un qui lui en veut, mais n'a aucune certitude à ce sujet. L'affliction peut donc se comprendre comme un problème existentiel, au sens le plus large et neutre du terme : rapport négatif à sa propre existence. Il n'est alors pas outré de dire qu'il s'agit d'un problème de passivité : l'infortuné subit passivement l'adversité et s'y sent piégé. C'est ici que l'activation visionnaire peut intervenir.

Si la passivité fait partie du problème initial, il est compréhensible que l'activation soit un début de résolution. C'est dans ce contexte qu'il faut comprendre l'exhortation rageuse de l'assistance à frapper et tourmenter le sorcier (« tape-le ! tape-le ! »). C'est une façon de riposter, i.e. d'enfin reprendre l'ascendant sur celui qui est censé être le responsable direct de

l'enfermement dans la passivité malheureuse. Le passage à l'acte, même imaginaire, constitue une désinhibition bien réelle. Lorsque le *banzi* mime effectivement les coups assénés, il ajoute encore le poids d'un acte moteur réel à la riposte imaginaire. J'ai une fois entendu résumer une initiation réussie par l'expression « *il a bien tapé le serpent* ». Le serpent, mauvais animal par excellence, est ici la métaphore des infortunes et de leur origine maléfique[58]. La décharge agressive sur le serpent est là aussi une manière d'enfin réagir activement. Les multiples scènes de délivrance ont une fonction similaire : ce sont des scènes où, sous les encouragements et les acclamations de l'assistance, le novice remédie à sa situation d'infortune par ses propres actes ou éventuellement avec l'aide de tiers.

C'est encore l'activation qui permet de comprendre pourquoi les pleurs font l'objet d'une désapprobation générale. Pendant la consultation, il est fréquent que le patient pleure. Ces pleurs sont parfaitement acceptés et sont même le meilleur indice d'une consultation réussie. Mais il arrive également que pendant son initiation, un *banzi* se mette à pleurer suite à la vision d'une scène malheureuse. Les initiés le réprimandent alors immédiatement : « ici, on ne pleure pas ! ». Cette inversion d'attitude à propos des pleurs s'explique aisément par la différence de configuration relationnelle. Pendant la consultation, le patient est dans une position d'absolue passivité (il est objectivé dans le discours d'un tiers et doit se contenter d'acquiescer). Pendant l'initiation, le *banzi* doit au contraire quitter cette posture passive pour venir occuper une place plus active (parler, agir). Les pleurs n'y sont donc plus tolérables. Quoi de plus passif en effet que de s'apitoyer sur son mauvais sort, alors qu'il faudrait au contraire s'y opposer activement. Ce qu'offre ainsi au *banzi* l'activation dans le scénario visionnaire, c'est la possibilité de devenir enfin acteur (voire scénariste) de sa propre existence. C'est-à-dire de transformer le rapport qu'il entretient à cette dernière en un rapport actif. Et ce changement d'attitude face à sa propre existence malheureuse passe nécessairement par une transformation du rapport à autrui, puisque le *banzi* ne peut reprendre l'initiative et devenir acteur qu'en se resituant au sein du réseau de sa parentèle : bénédiction ou réconciliation auprès des parents potentiellement bien-intentionnés (réaffiliation), mais surtout attitude de riposte agressive à l'égard du parent sorcier (désinhibition).

L'analyse de ce procédé d'activation permet de cerner un peu mieux les mécanismes de la « guérison », en interrogeant au passage le concept d'efficacité symbolique, fréquemment mobilisé en anthropologie pour rendre compte de la cure de type chamanique, mais souvent trop imprécis du fait de contours lâches. Tout d'abord, il est évident que tous les

[58] Hibou, civette ou chauve-souris sont également de mauvais animaux, tandis que les visions de panthère ou genette sont bénéfiques. Le chien occupe une position ambivalente.

bonheurs, les biens matériels ou immatériels entrevus dans les visions restent imaginaires, et relèvent bien de ce que Freud appelle la réalisation hallucinatoire du désir[59]. Les nombreuses visions de maisons à véranda ou pourvues de vitres sont ainsi à comprendre comme les inversions fantasmatiques d'une réalité sociale profondément inégalitaire : situation coloniale autrefois, aujourd'hui situation d'exclusion économique de la majorité au profit d'une petite minorité, bien visible en ville, de possédants accaparant la richesse matérielle du pays, par le biais de fonctions politiques, de réseaux clientélistes et de la corruption au sein de l'appareil d'État. Autre exemple de ces scènes de réalité magnifiée, un *banzi* voit le « petit campement » où il a grandi enfant, mais transfiguré en ville moderne avec de nombreux réverbères et une jetée pour bateaux. Lorsqu'il me raconte sa vision, il ajoute : « *donc, c'est à cela que mon village ressemble pendant la "nuit" [dans le monde invisible] !* ». Certes, il y a sans doute une satisfaction spécifique attachée à cette réalisation hallucinatoire. Pour parler à la manière de Pierre Bourdieu, ces visions mystifiées et mystifiantes entretiennent, notamment chez les jeunes initiés urbains et chômeurs, le décalage entre espoirs subjectifs et situation sociale objective. Mais la religion "opium du peuple" est une bien mauvaise panacée. Je ne crois donc pas que cet imaginaire visionnaire de la prospérité puisse suffire à enclencher un processus de guérison. Le retour à une réalité qui reste trop visiblement privée de ces biens désirés imposerait de toute façon bien vite le désenchantement. Et les initiés ne sont pas des hallucinés chroniques qui vivraient à tout jamais prisonniers de leurs visions.

En revanche, le processus d'activation et de désinhibition n'est pas imaginaire, ou du moins n'est pas qu'imaginaire. Lorsque par le scénario visionnaire, le *banzi* met en scène une réappropriation de sa puissance d'agir, il opère véritablement une transformation de soi. Il est certes indubitable que les visions, aussi actives soient-elles, ne guérissent pas. Pas plus qu'elles ne donnent de l'argent ou qu'elles ne réconcilient les familles. Il n'y a de toute façon pas de "guérison" possible car pas de maladie à guérir, ni organique ni même psychosomatique. Il y a seulement une conjonction suspecte d'infortunes. Mais, l'activation visionnaire ne met pas non plus fin à cette série de malheurs. En revanche, même si elle passe par une mise en scène imaginaire, elle permet un changement *réel* d'attitude à l'égard de l'affliction : ne plus s'y sentir piégé, mais se montrer capable d'y faire face et réagir. L'activation n'a donc pas de valeur thérapeutique à proprement parler, mais plutôt une valeur résolutoire, au double sens de solution et de résolution : d'un accablé passif et paralysé par l'infortune, faire un acteur résolu à y trouver des solutions. Les visions permettent donc de rouvrir des perspectives temporelles, jusque-là bloquées par l'infortune massive. On

[59] S. Freud, *L'avenir d'une illusion*, 1995 et *Le malaise dans la culture*, 1995.

comprend alors pourquoi les initiés insistent tant sur le fait que le *Bwete* permet de voir le présent, le passé mais aussi l'avenir : les visions dénouent les affaires du passé (les conflits d'héritage ou les imprécations familiales) et débloquent l'impasse du présent (l'infortune) pour enfin rouvrir la possibilité du futur. Et tout l'art subtil du père initiateur est de faire coïncider ces nouvelles perspectives temporelles avec la temporalité du parcours initiatique.

De là le fait que lorsqu'on les interroge à ce sujet, les initiés affirment généralement qu'ils vont nettement mieux depuis leur initiation, tout en reconnaissant que les problèmes concrets qui les ont conduits à manger l'*eboga* n'ont pas disparu pour autant. Conflits familiaux, déboires conjugaux, problèmes financiers, troubles somatiques peuvent s'être aggravés, la plupart des initiés ont néanmoins le sentiment d'être désormais sur la voie d'une amélioration certaine, de ne plus être enfermés dans la même configuration malheureuse. La même trame incertaine d'événements tantôt heureux tantôt malheureux continue pourtant, comme partout et toujours, de tisser leur vie. Mais ce ne sont plus les mêmes événements qu'ils sélectionnent préférentiellement pour donner un sens global à leur existence : au lieu que chaque menu incident soit la preuve d'une grande infortune accablante, par un changement de regard, c'est désormais chaque petit succès qui devient la promesse du bonheur. Il s'agit d'une reconfiguration de l'expérience. L'initiation n'offre donc évidemment pas une éradication bien improbable du malheur, mais plus concrètement la possibilité, qui ne se réduit pas à de la résignation pure et simple, de faire avec son infortune et de vivre avec son sorcier.

Les termes "guérison" et "thérapeutique" sont donc ici inappropriés et ne peuvent avoir qu'une valeur toute métaphorique, puisque les visions initiatiques ne guérissent pas, n'ont pas d'effet thérapeutique, au sens que nous donnons communément à ces expressions. Et pourtant, de l'avis des intéressés mais de mon point de vue également, la manducation visionnaire de l'*eboga* tout comme les soins ordinaires que dispense le *nganga* à l'aide de son arsenal thérapeutique de feuilles et d'écorces, partagent un certain air de famille[60]. Si seuls les seconds visent une guérison *stricto sensu*, les deux participent néanmoins d'un même phénomène plus large, dont la guérison n'est qu'un sous-ensemble : une amélioration qui touche à la fois le rapport à soi, à son corps et à autrui. Pour un accès bénin de paludisme soigné par des écorces de quinquina ou même un pied paralysé par un fusil nocturne et traité par des onguents, c'est une modification de l'état du corps qui est la cause directe de l'amélioration. Ce qu'on peut à bon droit appeler une guérison. Alors que pour la conjonction

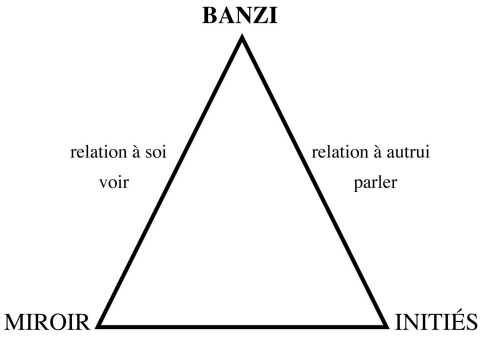
[60] Pour les initiés, le *banzi* est un « malade », quel que soit le registre de l'affliction, et l'initiation fait partie des soins ou, du moins, trouve sa place dans un parcours thérapeutique à plus long terme.

d'infortunes qui mène à l'initiation, c'est une modification plus complexe du triple rapport (à soi, au corps, à autrui) qui est le vecteur de l'amélioration. Ce que j'ai proposé d'appeler plutôt une résolution (capacité à se déterminer, ou plus exactement réappropriation de cette capacité).

8. Dispositif ambigu, sujet complexe : l'identité initiatique

Ce parcours analytique resterait incomplet si l'on n'abordait pas encore une dimension absolument décisive de l'initiation, qui constitue même plus largement un trait structurant de la société initiatique dans son ensemble : ce qui fondamentalement est en jeu dans la première veillée d'initiation est la redéfinition de l'identité du *banzi*. L'expérience initiatique et son cortège de visions instaurent en effet une identité rituelle spécifique, à la fois complexe et problématique.

Cette identité rituelle est tout entière tributaire d'un dispositif initiatique singulier que l'on peut schématiser simplement par un triangle dont les trois sommets sont le *banzi*, le miroir et l'assistance[61]. Il est alors important de souligner qu'identité rituelle et expérience visionnaire sont finalement moins façonnées par des croyances ou des représentations symboliques que contraintes par les propriétés formelles du dispositif matériel et relationnel de l'initiation.



Triangle initiatique

Les trois sommets du triangle initiatique jouent un rôle décisif, car supprimer l'un d'entre eux suffirait à bouleverser irrémédiablement le système. En effet, les visions initiatiques n'existent que dans la *double* relation que noue le novice avec le miroir et l'assistance. Une seule relation ne suffit pas à définir l'expérience visionnaire, à la fois

[61] Dans *la Guerre des rêves* (1997, pp.45-87), Marc Augé utilise également des diagrammes triangulaires pour opposer les configurations relationnelles et actantielles du rêve et de la possession (auteurs, témoins, personnages).

perception et narration, rapport à soi et à autrui. La relation du *banzi* au miroir instaure le rapport spéculaire à soi. Mais le miroir seul ne produirait qu'une expérience solipsiste. Il faut donc lui adjoindre la relation d'interaction avec l'assistance, rapport à autrui passant par la parole. Cette double relation garantit que l'initiation est une expérience personnelle sans être pourtant ineffable. La relation initiatique complète opère donc une redéfinition de l'identité du *banzi* à travers un double rapport à soi et aux autres.

L'ambiguïté est sans aucun doute le trait le plus marquant du dispositif visionnaire, ou plus exactement du sujet qu'elle instaure et suppose tout à la fois. L'initiation repose en effet sur une identité rituelle complexe et finalement indécidable. Les trois questions cardinales qui permettent d'identifier le sujet ne reçoivent aucune réponse simple et tranchée : qui voit ? qui parle ? qui agit ? L'une des caractéristiques principales de la situation visionnaire est en effet que les trois instances – de la vision, de la parole et de l'action – n'y sont ni nécessairement confondues ni strictement identifiables, comme c'est le cas pour un sujet ordinaire.

Considérons un énoncé visionnaire type : « je vois que je suis au village de mon père en train de manger ». Cet énoncé au premier abord banal est en fait ambigu. D'un côté, il s'agit bien du novice qui raconte se voir dans une certaine situation. Mais d'un autre côté, les deux "je" ne sont pas exactement les mêmes : n'est-ce pas le *banzi* assis au *mbandja* qui voit dans le miroir son double au village ? Le miroir est ainsi au centre du dispositif initiatique et de son identité singulière. Objet à localisation étrange qui définit à la fois un ici et un ailleurs, il rend optiquement possible le dédoublement et la bilocation du *banzi*, qui sont les conditions les plus élémentaires des visions initiatiques. Sans lui, les visions voisineraient dangereusement avec de simples hallucinations : un homme assis voit des choses qui n'existent pas. Mais grâce à sa surface réfléchissante, les visions disposent d'un support optique et d'un sujet virtuel : assis au corps de garde, le *banzi* se trouve également dans le miroir qu'il fixe intensément, et même au-delà du miroir, dans le monde du *Bwete*. Le dédoublement et l'inclusion du *banzi* dans son propre champ de vision sont les conditions d'une identité transformée. C'est donc le miroir qui permet la mise en scène d'une identité rituelle complexe, que l'on pourrait à juste titre appeler une identité en miroir. Et l'intérêt de cette réflexivité est de ne pas s'abolir dans une pure tautologie, mais d'ouvrir au contraire sur une série de décalages et d'ambiguïtés fécondes[62].

Le rapport du *banzi* à son double n'est en effet pas un rapport simple. Il ne se réduit notamment pas à la triviale dichotomie du corps et de l'esprit : ce n'est pas l'esprit qui part là-

[62] Pour une analyse de la réflexivité rituelle au niveau de l'énonciation, cf. C. Severi, "Memory, reflexivity and belief. Reflections on the ritual use of language", *Social Anthropology*, n°1-2, 2002, pp.23-40.

bas, au-delà du miroir, tandis que le corps inerte reste ici, devant le miroir. Le sujet du voyage visionnaire n'est ainsi pas l'esprit, au sens d'une composante partielle de la personne, mais bien un double invisible et complet de la personne, appelé *gedina-dina* en *getsogo*. Or, le rapport de la personne à son *gedina-dina* est explicitement pensé sur le modèle de l'ombre, c'est-à-dire là encore comme un phénomène de réflexion optique[63]. Comme le reflet, l'ombre est un véritable double optique qui accompagne la personne. Qui est alors le sujet véritable des visions ? Qui voit ? *Gedina-dina* dans le miroir ou le *banzi* devant le miroir ? La réponse n'est nullement évidente, car elle dépend en fait du niveau de la focalisation visionnaire. Dans les séquences à focalisation externe, il semble que cela soit le *banzi* devant le miroir qui assiste à une scène dans le miroir. Mais, dans les séquences à focalisation interne, c'est bien le double dans le miroir qui est le témoin de la scène. Il y a là comme une mise en abîme de la perception visuelle. Répondre à la seconde question – qui agit ? – peut sembler plus facile : dans les scènes actives, c'est bien le double qui agit dans le monde invisible du miroir. Et le *banzi* observe ce double comme depuis un point de vue extérieur. Pourtant, dans ces moments singuliers où le *banzi* mime les actions de son double, la situation n'est plus aussi claire.

Les réflexions que m'a livrées à propos de son initiation un *banzi* particulièrement dubitatif illustrent bien cette ambiguïté du sujet visionnaire et de sa localisation. Avant de manger l'*eboga*, il ne croyait pas du tout au *Bwete*, et sa veillée d'initiation a plus été pour lui un motif de perplexité que de franche conviction. Il me l'a décrite sensiblement en ces termes : il est d'abord spectateur devant le miroir. Soudain, il est absorbé dans le miroir, avec la sensation de voler. Il se retrouve alors sur son lieu de travail. S'il cille, il revient devant le miroir. Il ne sait finalement plus très bien s'il est sur son lieu de travail ou assis au corps de garde. Et un mois plus tard, il n'avait toujours pas tranché la question.

Reste à répondre à la dernière question : qui parle ? Si le voyage visionnaire est analogue à une mort temporaire et au sommeil onirique, il en diffère néanmoins dans la mesure où le *banzi* doit rester lucide. Le novice ne s'absente pas totalement dans ses visions : il est double, à la fois présent et absent. Celui qui reste assis au *mbandja* n'est donc pas un simple corps inerte : le *banzi* est bien présent dans son intégrité parmi les initiés puisqu'il leur raconte ses visions, répond à leurs questions, obéit à leurs injonctions. C'est une nécessité dans la mesure où sans le récit public qui permet en retour l'authentification de l'assistance, les visions ne sont rien d'autres qu'hallucinations et mensonges. Celui qui parle est donc bien le *banzi*. Mais la situation d'énonciation n'est en fait pas si simple. Considérons cet énoncé

[63] Les *mitsogo* distinguent ainsi *gedina-dina* – le reflet de la personne (double intégral) – et *gedidi* – l'esprit de la personne (composante partielle).

visionnaire type : « caché derrière un arbre, je vois mon oncle enfouir quelque chose devant ma porte ». Si c'est le double dans le monde invisible du miroir qui voit l'oncle (scène à focalisation interne), c'est le *banzi* devant le miroir qui raconte l'épisode. Celui qui parle n'est donc pas exactement celui qui voit. Les cas de mime oral modifient encore la situation : pour l'auditoire au corps de garde, le *banzi* endosse la parole de son double qui s'adresse à des interlocuteurs invisibles et inaudibles (discours indirect libre). Comme pour le cas de la perception, l'énonciation devient problématique dès lors qu'il y a à la fois distinction de niveaux et possibilité de confusion paradoxale entre ces niveaux[64].

La parole visionnaire diffère donc du registre ordinaire d'énonciation où il y a coïncidence évidente entre locuteur et sujet de la perception. La situation initiatique repose sur un décalage ambigu entre les visions et les récits, entre la perception supposée et la parole. Ce décalage est important car il est au principe de l'identité complexe du sujet visionnaire. Certes, pour un observateur extérieur comme l'anthropologue, l'expérience visionnaire semble se réduire au premier abord à des récits. Il pourrait alors être tenté de décrire les visions comme s'il s'agissait exclusivement d'une narration simple, reléguant tout rapport à la perception dans la fiction mensongère ou l'inobservable. La description qu'il en donnerait alors ne serait certainement pas incohérente. Mais à évacuer ainsi le rapport à la perception, on perdrait de vue que ce qui est en jeu dans l'initiation, ce ne sont pas seulement les histoires racontées par le *banzi*, c'est aussi et plus fondamentalement l'identité même du *banzi*. Or, cette identité rituelle repose justement sur le lien problématique, le décalage entre voir et raconter.

Un autre fait ethnographique confirme l'ambiguïté de la situation d'énonciation. Les initiés disent parfois que ce n'est pas vraiment le *banzi* qui parle mais le *Bwete* lui-même qui s'exprime à travers lui[65]. La formulation est surprenante, car si on la prenait au mot, cela signifierait que l'initiation est une sorte de possession : l'identité humaine du novice serait temporairement remplacée par celle d'une autre entité appelée *Bwete*. Je ne pense pas qu'il faille aller si loin. Il est bien clair pour tous les initiés que l'initiation repose sur la vision et non la possession, contrairement à la plupart des sociétés initiatiques féminines. Lorsqu'une femme initiée du *Bwete Misoko* est inopinément prise d'une crise de possession, les hommes réprouvent unanimement son comportement. Et nombre de communautés masculines du *Misoko* refusent même catégoriquement les femmes en leur sein, de crainte de faire voisiner

---

[64] Dans "Une théorie du jeu et du fantasme", à partir de la théorie des types logiques de Russell, Gregory Bateson analyse le jeu – mais mentionne au passage le rituel – en termes de cadre paradoxal où il y a simultanément distinction et assimilation de niveaux logiques (*Vers une écologie de l'esprit*, 1977).

[65] Et très significativement, des initiés ont dit cela de ma propre voix pendant l'initiation.

possession et vision. Que peut alors bien signifier cette formule selon laquelle lorsque le *banzi* parle, c'est en fait le *Bwete* que l'on entend ?

Il faut tout d'abord se demander ce qu'est ou qui est cette entité mystérieuse appelée *Bwete*. Paradoxalement, au stade de son initiation, le *banzi* n'en a aucune idée précise. Et le fait que l'entité éponyme reste *jusqu'au bout* en grande partie indéterminée est l'une des caractéristiques les plus saillantes et les plus intéressantes du parcours initiatique du *Bwete*. Pourtant, le *Bwete* n'est pas complètement inconnu du novice. En effet, ce dernier rencontre souvent dans ses visions des personnages qu'il ne peut pas identifier comme des parents ou des connaissances. Dans l'interprétation que lui en donnent les initiés, ces individus indéterminés prennent alors une valeur quasi-allégorique : la Femme blanche, symbole de fécondité, le Pygmée, symbole du pouvoir thérapeutique, ou le Blanc, symbole de prospérité matérielle. Souvent, ils disent de l'un de ces mystérieux personnages qu'il est le *Bwete* lui-même. Mais le *Bwete* n'est alors jamais personnalisé de manière très précise. Il ne possède aucune caractéristique propre et peut même être plusieurs personnages à la fois. Ce qu'il fait – remettre un présent, donner la bénédiction, délivrer un message – est de toute façon plus important que ce qu'il est. En définitive, au cours de son initiation, le *banzi* fait l'expérience que le *Bwete* n'est pas une chose irreprésentable mais une personne que l'on peut rencontrer. Toutefois, cette découverte se double de la reconnaissance que le *Bwete* reste un personnage "flottant", une entité vague au statut indéterminable.

Les initiés mobilisent également le *Bwete* d'une autre façon dans le contexte initiatique : pour inciter le *banzi* à raconter ses visions, ils lui demandent « ce que le *Bwete* lui montre ». Et parfois le novice dit de lui-même : « le *Bwete* me montre que… ». Selon cette expression, le *Bwete* n'est plus un personnage indéterminé, mais le véritable auteur des visions, sorte de démiurge qui serait le projectionniste caché des films auxquels assiste le novice. Les initiés ne vont pas au-delà de cette simple formule verbale et n'ont pas élaboré de croyances précises pour en rendre compte. Il serait donc artificiel d'y chercher une théorie sophistiquée sur les causes efficientes et occasionnelles. L'expression me paraît au contraire pertinente justement parce qu'elle reste indéterminée. Ce que le *banzi* voit, il ne le voit que parce que quelqu'un le lui montre ; mais ce quelqu'un possède un statut essentiellement incertain, et cette indétermination est bien son unique marque distinctive. La formule indique en définitive que la situation visionnaire est problématique, puisqu'elle dépend d'une entité elle-même problématique.

Nous détenons maintenant les clefs nécessaires pour comprendre la première expression qui nous avait posé problème : « lorsque le *banzi* parle, c'est le *Bwete* que l'on

entend ». Là encore, le *Bwete* tient lieu de sujet indéterminable, d'entité vague. L'expression ne veut donc pas dire que le *Bwete* prend la place du *banzi*, comme dans une possession. Elle ne signifie pas que le novice est le *Bwete* mais plutôt qu'il parle le langage du *Bwete*. Elle indique tout simplement que, comme le *Bwete*, le *banzi* est une voix flottante et incertaine. Dire que le *Bwete* est derrière les visions et les récits du *banzi* signifie donc que dans la situation visionnaire, les instances de l'énonciation et de la perception demeurent problématiques car elles n'y sont pas complètement déterminables. La linguistique distingue dans toute énonciation le locuteur (la personne qui profère effectivement l'énoncé) et l'énonciateur (la personne à qui la responsabilité de l'énoncé est attribuée)[66]. Énonciateur et locuteur ne sont confondus que dans les cas les plus simples d'énoncés. Ainsi, dans le cas des énoncés visionnaires, le *banzi* en position de locuteur se distingue nettement de la figure équivoque de l'énonciateur. La parole initiatique suppose donc un énonciateur complexe, distinct du locuteur effectif. Loin du Dieu de la troisième des *Méditations métaphysiques* de Descartes, point fixe originel qui met un terme définitif au doute et assure le sujet de son intégrité cognitive, le *Bwete* apparaît au contraire comme un génie en forme de point d'interrogation, instigateur d'ambiguïté et d'incertitude.

Au terme de ce parcours, résumons la situation du *banzi*. Le novice est venu manger le bois sacré pour voir sa vie et sortir de l'enfermement malheureux dans l'infortune. Il a tout d'abord subi de multiples purifications afin de laisser la malchance derrière lui. Puis les visions lui ont permis d'identifier son sorcier dans des scènes de flagrant délit, et de reconfigurer positivement son expérience de l'affliction dans des scènes de délivrance ou de riposte. L'initiation a finalement constitué pour lui une nouvelle naissance, espérée heureuse – renaissance dont l'attribution d'un nouveau nom est la marque la plus nette.

Mais cette transformation n'a été possible qu'au prix de l'épreuve de la manducation de l'*eboga*, expérience déstabilisante à la fois physiquement et affectivement mais surtout cognitivement. En effet, venir occuper la place du *banzi* dans le dispositif initiatique constitue une insertion soudaine dans un registre singulier de communication, fort différent du discours ordinaire, et que l'on peut appeler « langage du *Bwete* ». Ce cadre rituel dépasse en fait la seule dimension de la communication, et implique plus largement des contextes spécifiques de perception, d'énonciation et de relation : enrôlement de non-humains (esprit de la forêt) ou d'entités au statut incertain (*Bwete*), régime de vérité tout à fait singulier (jeu des

[66] Cf. O. Ducrot, *Le dire et le dit,* 1984 (chapitre 8 : "Esquisse d'une théorie polyphonique de l'énonciation", pp.171-233) qui remet en cause la théorie unicitaire du sujet parlant en dégageant des énonciateurs multiples au sein des énoncés les plus ordinaires.

acquiescements rituels qui font écho à la consultation), processus de renforcement symétrique entre le novice et les initiés, réflexivité ambivalente du miroir, rapports problématiques entre énonciation et perception, etc. La situation initiatique contribue ainsi à définir une identité rituelle complexe dont le trait le plus saillant est l'ambiguïté.

Il apparaît alors finalement que l'initiation concerne avant tout la reconfiguration de l'identité du novice. Cette production rituelle de sujet est gouvernée par le schème de la multiplication de soi : dédoublement spéculaire grâce au miroir ou dédoublement dans le fétiche protecteur *mbando* qui confine même à la fragmentation matérielle de soi. Et cette subjectivation n'est évidemment pas soustraite aux relations de pouvoir : elle se double irrémédiablement d'un assujettissement au père initiateur, seul garant de l'immunité contre les sorciers et interprète exclusif des visions. La première phase de l'initiation inaugure ainsi une longue série de morcellements et de recompositions de la subjectivité, par lesquels l'identité de l'initié se trouve mise en rapport avec de multiples altérités.

Chapitre III
Une nuit de *Bwete* : l'organisation rituelle

Je décris dans ce chapitre l'organisation rituelle d'une veillée ordinaire de *Bwete Misoko*. Le *Bwete*, c'est en effet avant tout une succession de veillées cérémonielles auxquelles les initiés de la communauté participent et que des spectateurs profanes viennent admirer. Pour annoncer une cérémonie, on dira ainsi tout simplement qu'il y a un *Bwete* quelque part le soir même. La société initiatique repose fermement sur son activité rituelle. En outre, les discours des initiés évoquent abondamment les séquences rituelles pour en donner des exégèses secrètes. Il faut donc pouvoir se former une idée précise de la liturgie minutieuse du *Bwete* avant d'avancer plus loin dans le parcours initiatique.

Je décris une veillée type du *Bwete Misoko*, ce qui est possible étant donné la relative uniformité de l'ordre liturgique. Il existe toutefois un grand nombre de variations rituelles. Et, à vrai dire, deux veillées successives ne se ressemblent jamais totalement, y compris dans leur organisation rituelle. Il y a toujours au moins un petit détail, un changement même mineur qui fait qu'une séquence singulière n'a pas été menée exactement comme la fois précédente. Ce principe de variation s'explique par l'absence totale de centralisation au sein de la société initiatique et l'autonomie de chaque communauté locale, libre de « faire son *Bwete* » comme elle l'entend : quand on est invité à une veillée dans le *mbandja* d'autrui, on doit y respecter les usages et les rituels qui lui sont propres car, comme le dit le proverbe, « chaque caïman a son marigot ». L'existence d'une tradition commune et les circulations intenses des initiés entre les communautés locales et les branches initiatiques permettent cependant une uniformisation d'ensemble et une diffusion des innovations rituelles. Les variantes les plus pertinentes distinguent en premier lieu les branches initiatiques du *Bwete Misoko*[1]. Les rythmes et les danses du *Myobe* diffèrent de ceux du *Ngonde* ; certaines séquences sont en outre absentes ou modifiées dans l'une ou l'autre des branches (par exemple, le balayage rituel *mogombo* ou la danse de consultation *mobele*). De leur côté, les rituels du *Sengedya* et du *Ngonde* semblent être fort similaires. Mais, il existe également des variantes mineures de l'ordre rituel entre communautés locales d'une même branche du *Bwete*, et parfois d'une veillée sur l'autre au sein d'une seule et même communauté (ordre des chansons, interpolation de séquences subsidiaires, détails comme la position de la torche *mopitu* ou la manière

[1] Étant entendu qu'une veillée de *Misoko* diffère totalement d'une veillée de *Disumba*.

d'éteindre le feu central *itsamanga*, etc.). Et toutes ces variantes sont évidemment prétexte à polémiques et jugements de valeur.

L'organisation rituelle singulière décrite ci-dessous, qui correspond à celle de la branche *Ngonde*, constitue donc une sorte de canevas rituel du *Bwete Misoko*, canevas soumis à des variations significatives qui n'affectent cependant pas l'orientation générale de la veillée. Il existe toutefois au sein du *Misoko* une variable décisive qui bouleverse complètement l'organisation d'une veillée : la présence ou non de femmes parmi les initiés. En effet, aujourd'hui bien des communautés du *Ngonde* et du *Sengedya* acceptent des femmes en leur sein, initiées appelées *mabundi*. Mais toutes ne les acceptent pas car certains pères initiateurs campent fermement sur l'exclusivisme masculin du *Bwete*. Aucune femme n'est admise dans la branche *Myobe*, la plus fidèle à l'esprit originel du *Disumba*. Or, une veillée mixte qui réunit *nganga* et *mabundi*, comme celle décrite ci-dessous, s'organise autour d'une alternance des séquences masculines et féminines. Certaines séquences sont mixtes. Mais toutes les invocations et les danses sont dédoublées, les hommes précédant toujours les femmes. Pour se faire une idée d'une veillée exclusivement masculine, il faudra donc systématiquement retrancher les séquences féminines, et imaginer que le côté gauche du corps de garde n'est pas occupé par des *mabundi* mais encore par des *nganga*. En outre, l'absence de femmes allège singulièrement le travail rituel, l'horaire se trouvant décalé dans la nuit. Une veillée de *Myobe* ne commencera ainsi pas véritablement avant minuit passé.

Une cérémonie de *Bwete* dure toute une nuit, du coucher au lever du soleil sans aucune interruption. D'où l'appellation « veillée » dans le français local. La veillée consiste en un enchaînement ordonné de séquences rituelles selon une liturgie réglée. Les initiés soulignent avec insistance l'existence d'un ordre minutieux à respecter scrupuleusement dans le travail rituel. Le *Bwete* doit être fait comme il a toujours été fait, c'est-à-dire supposément comme les ancêtres avaient déjà appris à le faire. Quelles que soient les variations de détail, une veillée est donc la performance d'une série d'actions prescrites, les déviances et les ratés étant perçus comme des menace d'échec de la cérémonie. Le respect tatillon de cet ordre rituel justifie les innombrables réprimandes que les aînés font aux cadets. Une veillée de *Bwete* exige ainsi un travail intensif et concentré, qui ne comporte que peu de temps morts.

Le premier principe qui oriente la veillée concerne l'alternance entre séquences publiques au *mbandja* (corps de garde) et séquences secrètes au *bwenze* (étendue rectangulaire débroussée en forêt à proximité du village, sommairement enclose par une

barrière de feuilles et quelques piliers)[2]. Les premières comportent notamment les chants et danses (*mogino*) exécutés devant l'assemblée des spectateurs. Les secondes réunissent les seuls initiés masculins qui se retirent en privé pour accomplir les manipulations rituelles les plus importantes et donc les plus secrètes (entre autres, sacrifices animaux, confection et consommation d'*edika* et *motoba*).

J'attribue une tranche horaire à chaque séquence, mais il faut comprendre ces indications en termes de marge plutôt que de ponctualité. Dans le *Misoko*, il n'y a pas d'obsession de l'horaire comme dans le *Bwiti fang* où le réveil est devenu un objet rituel d'importance, trônant en bonne place dans le temple. Lors d'une veillée de *Bwete Misoko*, il est d'ailleurs interdit de porter une montre au poignet, même si les initiés consultent parfois l'heure afin de s'assurer que la cérémonie sera bien achevée au levée du soleil. En effet, le *Bwete* doit se tenir la nuit et supporte mal la lumière du soleil. Les initiés sont donc constamment pressés par le temps, ne pouvant négliger aucune séquence rituelle et cherchant toujours à rattraper leur retard sur l'horaire idéal. Il n'est ainsi pas rare que la veillée se poursuive assez avant dans la matinée.

Une veillée de *Bwete Misoko* se tient en plusieurs occasions. Mais il n'existe aucun calendrier (annuel, mensuel ou hebdomadaire) fixe. Dans le *Misoko*, les rites sont donc occasionnels plutôt que périodiques ; ils concernent en outre l'existence individuelle plutôt que la collectivité[3]. Les cérémonies se tiennent au gré des circonstances qui les exigent. Une semaine se passera sans aucune veillée, alors qu'une autre en concentrera trois ou quatre. En outre, une cérémonie ne dure qu'une seule veillée, et non pas trois nuits comme c'est systématiquement le cas dans le *Bwiti fang*. Cependant, dans les occasions importantes, une cérémonie est parfois dédoublée en deux veillées successives : d'abord une veillée de *mwago*, veillée préparatoire d'invocations destinées à annoncer au *Bwete* et aux esprits la cérémonie ; puis, dès la nuit suivante, la veillée proprement dite. Ce dédoublement doit permettre d'une part de s'assurer le meilleur concours des esprits dans l'entreprise des initiés, et d'autre part d'alléger quelque peu le travail rituel de la seconde nuit.

Le répertoire des diverses occasions cérémonielles est bien déterminé. 1° Initiation d'un nouveau *banzi* : veillée au cours de laquelle l'impétrant mange l'*eboga* à des fins visionnaires. 2° Coupure de corde : veillée de soins au cours de laquelle on délivre un malade du serpent invisible qui l'afflige. 3° Veillée d'*edika* : étape suivant l'initiation au cours de

[2] En ville, le *bwenze* est par nécessité rabattu autour du corps de garde : appentis, petite case auxiliaire ou pièce de l'habitation.

[3] Alors que les rites du *Bwete Disumba* sont souvent collectifs et parfois périodiques (par exemple, veillée pour les travaux de saison sèche).

laquelle le *banzi* mange un plat rituel protecteur. 4° Veillée de *motoba* : étape suivant *edika* au cours de laquelle le *banzi* avale un esprit auxiliaire sous la forme d'un silure. 5° Veillée de remise de *bwete* : veillée au cours de laquelle le père initiateur remet à un initié un fétiche *bwete*, le premier étant le *tsombi*, reçu après *edika*. 6° Veillée de *mugungu* ou lavage de *Bwete* : veillée de purification sacrificielle obligatoirement accomplie pour laver un malheur, après un décès ou n'importe quel autre incident sanglant (on y inclut l'accouchement). 7° Veillée de *mayaya* ou de simple réjouissance : veillée organisée pour fêter un événement heureux, par exemple un mariage ou un retour de voyage, ou pour donner une bénédiction, par exemple lors d'un départ en voyage, pour que le voyageur parte accompagné des esprits *mikuku*.

Quel que soit le motif de la veillée, une cérémonie comporte un certain nombre de séquences génériques inamovibles qui constituent la trame ordinaire du *Bwete Misoko*. Les séquences spécifiques à chaque type d'occasion (initiation, *edika*, etc.) s'intercalent au milieu de cette trame commune, toutes ayant lieu pendant la première partie de la veillée, avant la séquence décisive de la rentrée du *Bwete* (autour d'une heure du matin). Les plus importantes d'entre elles n'ont pas lieu au corps de garde mais en secret au *bwenze*. Seules les veillées *mayaya* de réjouissance ne comportent aucune séquence spécifique. Enfin, les veillées qui cumulent *edika* et *motoba* exigent un lourd et long travail rituel, c'est pourquoi elles débutent souvent un peu plus tôt, dès la fin de l'après-midi. Dans ce chapitre, je me focalise uniquement sur les séquences génériques d'une veillée. Les séquences spécifiques seront examinées ultérieurement dans les chapitres idoines (*edika*, *motoba*, soins, etc.).

Si je donne ici une description aussi précise que possible du déroulement des séquences rituelles d'une veillée de *Bwete*, je n'entre toutefois pas dans les détails touffus des significations des actions rituelles et des correspondances symboliques, sauf ponctuellement lorsque c'est absolument nécessaire et que cela n'alourdit pas outre mesure la description. Par exemple, si je décris le déroulement de la séquence dansée *mwenge*, je ne précise pas immédiatement en quoi la danse représente à la fois un rapport sexuel et le traitement funéraire d'un cadavre. Ces exégèses rituelles seront analysées ultérieurement et de manière thématique (notamment aux chapitres 8, 9, 10, 11 et 13). Il aurait été trop fastidieux de mêler la description de l'action rituelle et son interprétation. La tâche aurait même été proprement interminable puisque, on le verra, l'enseignement initiatique du *Bwete* consiste en une glose indéfinie du rituel. De toute façon, cet ordre de description ethnographique n'est pas différent de l'ordre de l'apprentissage initiatique : les initiés commencent par participer activement au rituel et donc en maîtriser les séquences, avant d'en connaître les significations. Un cadet

n'apprendra généralement le symbolisme des actes rituels de la bouche d'un aîné que lors de la réunion privée du *bwenze*, le matin *suivant* une veillée. Les contextes de la veillée et de l'enseignement initiatique sont ainsi partiellement disjoints pour les initiés eux-mêmes. Les caractéristiques mêmes de l'objet étudié justifient donc de s'en tenir, dans un premier temps, à la description phénoménologique des séquences d'une veillée.

Cela dit, la simple observation phénoménologique ne recèle aucune évidence : une éducation progressive de la perception est nécessaire afin de pouvoir distinguer et reconnaître les séquences. Lors de leurs premières veillées, ni l'ethnographe ni le nouvel initié ne sont d'emblée capables de discerner par exemple les subtiles différences entre les multiples danses masculines, qui au premier abord se ressemblent fort. Le lendemain de ma première veillée de *Bwete*, épuisé par une nuit de veille et abasourdi par l'expérience esthétique, je n'ai ainsi rien pu noter d'autres dans mon carnet de terrain qu'une série de points d'exclamation. Il m'a fallu assister et participer à plus d'une vingtaine de veillées pour en arriver à un niveau satisfaisant de précision, et sans doute une expérience supplémentaire m'aurait permis d'affiner encore ma description. Sans même envisager le cas des significations symboliques, il faut donc déjà une pratique assidue des veillées pour percevoir les nuances les plus fines d'une liturgie plus complexe qu'il n'y semble de prime abord. Et un tel affinement du regard est moins le résultat d'une imprégnation passive (les spectateurs profanes admirent simplement les danses sans chercher à dégager les subtilités de la liturgie et s'endorment de toute façon souvent avant la fin de la veillée) que celui d'une recherche active et motivée de la part des initiés. En effet, la maîtrise de l'ordre rituel est l'une source d'autorité non négligeable au sein de la communauté des initiés : discerner et thématiser des différences là où un autre initié ne perçoit que de l'uniforme autorise à reprocher à ce dernier son incompétence et donc à prendre l'ascendant sur lui. La direction enviée de la veillée est d'ailleurs confiée à un initié énergique et assez jeune mais surtout fin connaisseur de la liturgie, tandis que les « vieux » observent plus en retrait pour n'intervenir que ponctuellement.

•
••

<u>Calendrier d'une veillée de *Bwete Misoko Ngonde*</u>

•Séquences génériques
- Installation des corbeilles (18h)
- Arrivée des initiés (18h-22h)
- Prise de l'*eboga* (21h)
- Poser les *mikuku* (21h30)

- Séquence introductive de la circulation des objets rituels (22h)
- Invocation masculine *mwago* (22h30)
- Invocation féminine *mosema* (23h30)
- Bain purificateur *mososo* (0h30)
- Habillage (1h)
- Rentrée du *Bwete* (1h30)
- Accueil des esprits *mikuku* (2h)
- Début de la consultation (2h30)
- *Mwago* et danse des trois premiers *nganga* (3h00)
- Danse des *nganga* (4h30)
- *Mosema* et danse des *mabundi* (5h)
- Danse de consultation des *mibele* (6h)
- Danses finales (7h)
- Séquence conclusive *tsobula* (8h)
- Déshabillage (9h)
- Repas (10h)
- Réunion privée *bwenze* (11h)

•Séquences spécifiques de la coupure de corde
- Fabriquer la corde (20h)
- Couper la corde (0h)

•Séquences spécifiques d'*edika*
- Piler *edika* (20h)
- Préparer *edika* (21h30)
- Sortie du paquet de *edika* (23h)
- Manger *edika* (23h30)

•Séquence spécifique de *motoba*
- Avaler *motoba* (0h)

•Séquences spécifiques du *mugungu*
- Sacrifice du coq et purification (21h30)
- Consommation du coq (23h30)

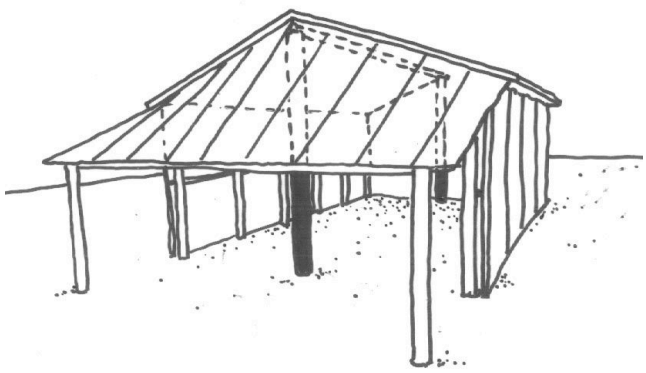
•
•

Une cérémonie de *Bwete* a lieu au corps de garde ou *mbandja*[4]. *Mbandja* est le terme véhiculaire adopté par la plupart des populations du Gabon – le terme *getsogo* exact est pourtant *ebanza*. Les *gapinzi* et les *masangu* disent respectivement plutôt *nganza* et *tsapala*. En français local, on dit communément : corps de garde, temple ou hangar de *Bwete*. Le *mbandja* est un bâtiment rectangulaire d'environ huit mètres de long sur quatre mètres de large et deux mètres cinquante de haut, entièrement ouvert sur le devant, l'un des plus petits

[4] Dans le *Misoko*, il arrive cependant parfois qu'une cérémonie, notamment une veillée de soins, se tienne au domicile d'un particulier, dont la pièce commune est alors dégagée pour l'occasion.

côtés. Les parois sont faites d'écorces fixées sur une ossature de bois – piliers verticaux et traverses horizontales. Le toit à deux pentes est recouvert de pailles et feuilles de palmier éventuellement tressées et repose sur un faîtage central. Son avant est surbaissé par un auvent de feuilles *manga* (*Sclerosperma mannii* ou palmier-nain), cachant en partie les occupants et obligeant à se courber pour y pénétrer. La paroi postérieure est parfois percée sur sa gauche d'une ouverture formant passage. A l'intérieur, des bancs s'adossent aux deux parois latérales, tandis que les sièges des vieux sont disposés au fond. Le sol est de terre battue. Parfois mais rarement, derrière la cloison du fond se trouve un petit appentis (appelé *mandaka*) qui sert de lieu de stockage pour les accessoires rituels ou de lieu réservé pour les séquences secrètes.

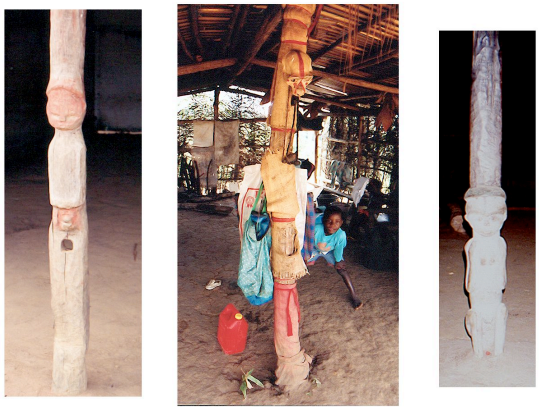
Mbandja



Plan d'un *mbandja*

Un poteau central (*eengo* en *getsogo*), situé en fait sur l'avant du corps de garde, soutient le faîtage, palliant l'absence de toute paroi frontale. Ce poteau central possède une valeur symbolique éminente, puisque toute la puissance du *Bwete* s'y concentre. Un corps de garde sans poteau n'aurait aucune valeur et serait impropre au *Bwete*. Le *mbandja* tire en effet sa force des fétiches protecteurs *mbando* qui sont enterrés sous le poteau. Sa face antérieure

est parfois sculptée d'une figure anthropomorphe, masculine ou féminine. Le poteau est de toute façon toujours décoré : peint au kaolin rouge et blanc, habillé de pièces de raphia ou de pagnes, serti de morceaux de miroir, ou orné d'un crâne animal (gorille, panthère). Les piliers latéraux, parfois également décorés, sont appelés *mivenga* (sing. *movenga*).



Poteaux mitan

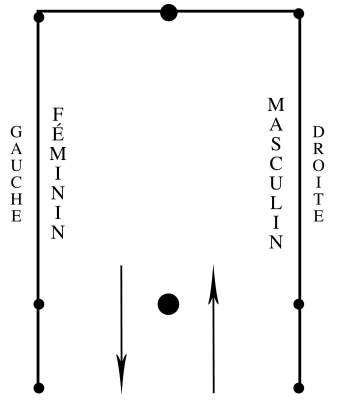
En ville notamment, la construction du corps de garde inclut parfois des éléments en dur, pour éviter d'avoir à remplacer continuellement pailles du toit et écorces des parois qui se détériorent rapidement : fréquemment toit de tôle ondulée, plus rarement dalle de béton ou murs en parpaing et ciment. Mais, un temple moderne respectera toujours les deux principes architectoniques que sont le poteau central et l'ouverture frontale.

Intérieur d'un *mbandja* moderne

Le corps de garde servait autrefois effectivement de poste d'observation défensive et était donc situé à l'extrémité du village, permettant de voir venir de loin les étrangers, tout en étant à l'abri des regards grâce à l'auvent surbaissé. Aujourd'hui, il fait office de maison des hommes et de théâtre des cérémonies. Il devient parfois même un lieu public mixte, bien que théoriquement les femmes possèdent leur propre emplacement, d'aspect similaire (même si le

toit n'est généralement pas surbaissé à l'avant), et où se déroulent les cérémonies des sociétés féminines de possession.

Toute l'orientation de l'espace rituel se fait par rapport au poteau mitan qui divise le corps de garde en deux côtés symétriques. La division droite-gauche est traditionnellement associée à la différence des sexes : la gauche est féminine, la droite est masculine. Le corps de garde ne fait pas exception : son côté droit est masculin tandis que son côté gauche est féminin. Et c'est bien à gauche que s'assoient les femmes *mabundi* lorsqu'elles sont présentes, tandis que les *nganga* se placent à droite. De plus, on entre toujours par la droite, côté masculin, pour contourner le poteau mitan et ressortir par la gauche, côté féminin. La latéralité est pourtant toute relative puisqu'elle dépend de la position du corps. L'orientation se trouvera donc inversée selon que l'initié est à l'extérieur ou à l'intérieur du *mbandja*. Mais, l'orientation se fait en réalité selon un point de vue absolu : celui d'un initié situé à l'extérieur face à l'entrée du *mbandja*.



Orientation du *mbandja*

Pourtant, un père initiateur m'a fait valoir que la bonne perspective était en fait celle d'un initié assis au fond du corps de garde, adossé au poteau de soutènement arrière et regardant le poteau central : la latéralité est alors inversée. Et j'ai vu cette perspective adoptée dans la disposition des *nganga* et *mabundi* au moins une fois lors d'une veillée de *Misoko*. Cette inversion semble cependant très minoritaire. L'important semble de toute façon être l'existence d'une division latérale porteuse de significations et orientant les déplacements des initiés, quelle que soit la perspective choisie. André Mary relève d'ailleurs que dans le *Bwiti fang*, on entre également à droite pour sortir à gauche, mais que les côtés masculin et féminin sont inversés[5]. Dans le *Disumba*, la division sexuelle du corps de garde est la même que dans le *Misoko*, tandis que le parcours des entrées et sorties sont eux inversés : on entre du côté

[5] A. Mary, *Le défi du syncrétisme*, 1999, pp.351-353.

féminin pour ressortir du côté masculin[6]. En outre, si le *mbandja* du *Bwete* figure un homme couché, dans le *Misoko* et le *Disumba* sa tête est à l'avant, tandis que dans le *Bwiti fang*, sa tête est à l'arrière du temple. En définitive, la logique des oppositions latérales est toujours la même, mais la perspective et les combinaisons contrastives sont parfois inversées.

•Préparatifs avant la veillée

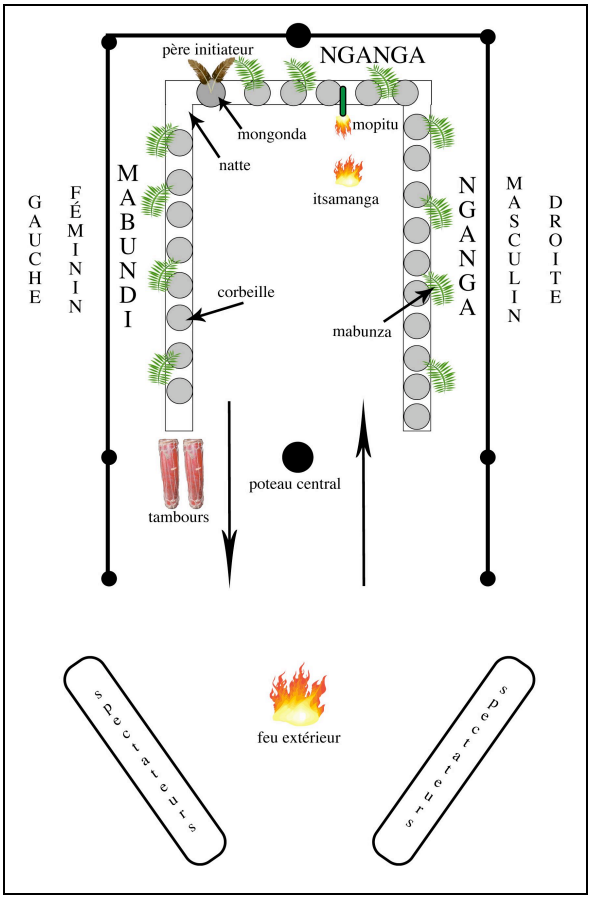
Le matin ou la veille, les *nganga* partent en brousse pour y chercher les feuilles et les écorces nécessaires à la cérémonie (pour décorer le corps de garde, confectionner les gerbes de *mabunza*, préparer les cuvettes et assiettes de médicaments purificateurs ou le mélange d'un *edika*). L'après-midi, les initiés parent l'intérieur du corps de garde de feuilles, préparent les torches *mopitu* et *itsamanga*.

•Arrivée des *nganga*

A la tombée de la nuit, vers 18 heures, les femmes installent au corps de garde les corbeilles des initiés (qui contiennent les *ritualia*), celles des hommes et les leurs, en les portant solennellement à deux mains, comme si elles pesaient lourd. Elles les disposent sur des nattes, au milieu des rameaux de *mabunza*, en commençant toujours par la corbeille et le *mongonda* (fétiche principal) du père initiateur, propriétaire du *mbandja*, car le possesseur de la première corbeille posée dominera toute la veillée. Il y a en fait deux modes de disposition des corbeilles et autres objets rituels au *mbandja*. Soit, le plus souvent, chaque corbeille est placée sur les nattes qui occupent tout le pourtour de l'espace central, en face de la place occupée par son propriétaire. Chacun a donc pendant la veillée sa propre corbeille à ses pieds. Soit, plus rarement, dans d'autres communautés, les corbeilles sont toutes disposées ensemble sur un carré de nattes vers le fond du *mbandja*. La première façon de procéder souligne l'individualisme du *Misoko* : chaque initié vient avec son propre « bagage » rituel. La seconde manière respecte davantage le communautarisme originel du *Disumba* : tous les *ritualia* concourent indistinctement à la force de la veillée. Une fois les corbeilles installées, l'espace intérieur du corps de garde devient le *geliba*, c'est-à-dire qu'il est désormais sacré. Ainsi, quand la veillée a lieu dans une maison particulière, celle d'un malade ou celle d'un père initiateur n'ayant pas construit de *mbandja*, l'espace domestique devient espace rituel dès lors

[6] Du moins, pendant les rites de passage. Il semblerait en réalité que l'orientation des entrées-sorties varient selon les séquences rituelles.

que les corbeilles sont posées sur les nattes. Ce n'est plus une pièce commune mais un temple du *Bwete*[7]. Pour y pénétrer, il faut obligatoirement se déchausser et saluer l'assistance présente par un « *bwekaye !* ». Ces règles vaudront jusqu'au matin lorsque les femmes rangeront les corbeilles.



Organisation spatiale d'une veillée

Les appels de la corne *getsika* commencent. On souffle dans la corne d'antilope-cheval afin de prévenir les initiés et les esprits du début imminent de la veillée. On souffle toujours deux fois d'affilée pour inviter tant les esprits de la brousse (*mikuku mya go pindi*) que les esprits du village (*mikuku mya go mboka*).

Les initiés arrivent progressivement, souvent par petits groupes, et cela jusque vers 22-23 heures[8]. Ils doivent en tout cas arriver avant que la séquence décisive de la rentrée du *Bwete* n'ait eu lieu, car c'est elle qui marque le véritable commencement de la veillée. Tout

[7] Autant que faire se peut, la structure spatiale d'un corps du garde y est reproduite : on occupe la pièce principale qui, même si elle n'a pas de poteau central, possède une porte donnant directement sur l'extérieur ; on conserve scrupuleusement la latéralisation et sa signification sexuelle ; une chambre tient généralement lieu de *bwenze*, espace privé des initiés.

[8] Les arrivées plutôt individuelles du *Misoko* tranchent avec les arrivées groupées et compactes du *Disumba*.

retard au-delà entraîne une amende et habituellement l'interdiction de venir s'asseoir au *geliba* avec les initiés, les retardataires restant assis parmi les spectateurs profanes. A son arrivée au corps de garde, l'initié se déchausse, pose ses affaires près du poteau central et salue d'un « *bwekaye !* » vigoureux l'assemblée qui lui répond en chœur[9]. S'il n'est pas un habitué de ce *mbandja*, il donne son *kombo* (nom initiatique) et demande à tour de rôle celui des autres initiés. Il choisit ensuite sa place derrière le *geliba* en fonction de son rang dans le *Bwete*.

Cette spatialisation hiérarchique obéit à deux règles simples. D'une part, une division sexuelle : un initié *nganga* s'assied du côté droit donc masculin du corps de garde, une initiée *mabundi* du côté gauche féminin. D'autre part, un principe d'aînesse initiatique. Toutes les relations entre initiés sont en effet régies par une hiérarchie fondée sur la parenté initiatique. L'initiation instaure une filiation fictive mais aux effets bien réels. L'initiateur *nyima* est un père pour ses initiés, et il est effectivement appelé *teta* comme le père social. Les initiés lui doivent respect et obéissance absolus. La femme du père initiateur ne sera appelée mère (*iya*) que par extension. Elle n'est mère que par alliance : épouse de père mais pas génitrice. En effet, la véritable mère des *banzi* nouvellement mis au monde est une figure absente car mythique : c'est le *Bwete* lui-même, à travers les figures maternelles que sont *Disumba* ou *Ngonde*. Tous les initiés ont ainsi la même mère mythique mais des pères variés, puisque chaque communauté locale est dirigée par un initiateur différent. Tous les initiés – *nganga* et *mabundi* – d'un même père initiateur sont donc germains ; et par extension, tous les initiés d'une même branche et même du *Bwete* le sont également. Entre eux, les rapports sont réglés par un principe d'aînesse initiatique. L'âge réel de l'initié n'est donc pas pertinent, seul compte son « âge dans le *Bwete* » : entre deux initiés, celui qui a été initié avant l'autre est l'aîné[10]. Cependant, la superposition imparfaite entre l'âge initiatique (la date de l'initiation) et la position dans le parcours initiatique (les étapes rituelles déjà franchies) entraîne un certain flottement dans la hiérarchie[11]. Les plus anciens des aînés sont appelés les « vieux », et le père initiateur entre tout naturellement dans cette catégorie. La position de père n'est donc que le degré maximal de l'aînesse. D'ailleurs, un aîné qui devient père initiateur sera par extension appelé père, y compris par les cadets qu'il n'a pourtant pas initiés lui-même.

---

[9] Chaque séquence ou acte d'importance se conclut par un salut « *bwekaye !* » répondu en chœur par un « *^{h}aaayyye!* » puis des « *base !* » d'acclamation.

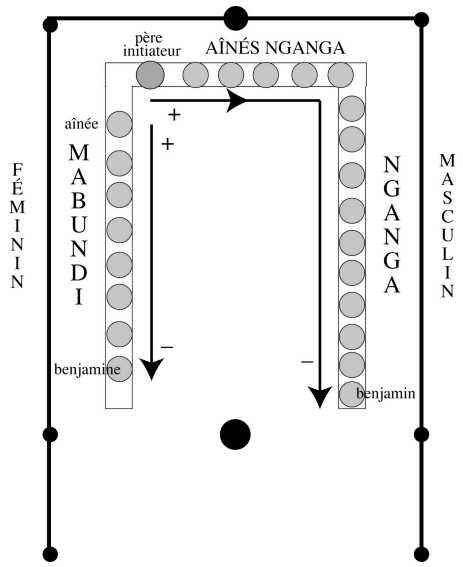
[10] Un ami plus jeune que moi mais initié depuis plus longtemps exprimait cela élégamment : « *tu as vu le soleil avant moi, mais j'ai su qui était le soleil avant toi* ».

[11] Le franchissement des étapes initiatiques n'est en effet absolument pas régi par un système de classes d'âge, mais laissé au libre choix de l'initié.

Cette parenté initiatique joue un rôle surdéterminant dans le *Misoko*, puisqu'elle norme toutes les relations interpersonnelles. Elle diffère quelque peu de la parenté initiatique en vigueur dans le *Disumba*, qui est singulièrement moins prégnante. Le *Disumba* est une initiation doublement collective : du point de vue des néophytes réunis en cohorte, du point de vue des initiateurs, collectif d'anciens plutôt que père initiateur unique. On note simplement que l'homme qui donne l'*eboga* au *banzi* est appelé *iya-a-Bwete*, c'est-à-dire la mère du *Bwete*. Mais la véritable mère initiatique reste *Disumba* elle-même. Et les autres relations entre initiés semblent moins gouvernées par des rapports de parenté fictive.

Revenons maintenant à la disposition hiérarchique des initiés dans le corps de garde. Le père initiateur est assis au fond du *mbandja*. Il est normalement le seul à être assis sur un fauteuil individuel en bois, alors que tous les autres se contentent de simples bancs[12]. A sa gauche, l'aîné des initiés puis son cadet immédiat et ce, jusqu'au benjamin des *banzi* qui se trouve donc le plus proche de la sortie du *mbandja*, le plus éloigné du père initiateur. Ainsi, sur le côté droit du corps de garde se placent les *nganga* ordinaires, tandis que le long de la paroi du fond sont assis les plus vieux initiés. Pour les femmes *mabundi*, le principe est le même mais selon une symétrie en miroir : l'aînée est située la plus au fond le long du côté gauche, ses cadettes se répartissant de proche en proche à sa droite[13]. L'application de cette règle d'aînesse, théoriquement simple, engendre pourtant bien des conflits. Il n'y a aucun problème avec les fils d'un même père initiateur qui connaissent parfaitement leur ordre de préséance. Mais, à chaque veillée participe un contingent d'initiés venant de l'extérieur. L'inclusion de ces *nganga* dans l'ordre hiérarchique est alors plus délicate : les jeunes hommes notamment sont prompts à s'échauffer et à exagérer leur valeur pour occuper une bonne place au *geliba*. D'autant que des considérations de prestige entrent parfois en compte : ainsi, le père initiateur offrira la place immédiatement à sa gauche à un invité d'honneur même s'il n'est pas exactement l'aîné des initiés. La détermination de la place au corps de garde est donc l'enjeu particulièrement sensible d'une lutte de classement, ce dernier n'étant jamais parfaitement établi.

[12] Un père initiateur est toujours maître chez lui : il occupe la place éminente, même s'il n'est pas l'aîné des initiés (par exemple, un invité plus âgé).
[13] Il y a toutefois une différence : les hommes occupent les côtés arrière et droit du corps de garde, alors que les femmes sont cantonnées sur le côté gauche.



Disposition hiérarchique

Une fois attribuée la place correspondant à son rang, le nouvel arrivant y pose ses affaires du *Bwete* – corbeille, besace *penge*, accoutrement et autres effets –, en prononçant la formule rituelle consacrée « *etsutsu etsu* / *etsutsu etsu* / *bwekaye !* ». Il est désormais « posé » au *geliba*, son *Bwete* y étant « assis ». Il y a certaines règles à respecter sous peine d'amendes ou de réprimandes lorsqu'on est assis au *geliba*. Il ne faut somnoler à aucun moment, ni même s'adosser ou reposer un instant sa tête entre ses mains. Il faut répondre à tous les chants, quitte à simplement donner de la voix si on n'en maîtrise pas les paroles. Il ne faut croiser ni les jambes ni les bras sous peine de bloquer la chance et compromettre le succès de toute la cérémonie. Il ne faut pas piétiner par inadvertance les pieds d'un voisin : ce serait ne pas le respecter et entraver son bonheur, c'est-à-dire une agression sorcellaire minimale. L'excuse rituelle consacrée consiste à se joindre mutuellement les auriculaires, i.e. former un maillon de chaîne rétablissant la solidarité. Ces règles de conduite imposent la coopération active et solidaire de tous à la veillée.

Portion du *geliba*

•Préliminaires

Toute cette partie préliminaire, pleine de temps morts, se déroule sur un rythme assez décousu : les initiés ne font en effet que meubler le temps avant de commencer sérieusement la cérémonie. S'il y a lieu, c'est à ce stade que certains initiés se retirent en privé au *bwenze* pour accomplir les séquences spécifiques d'*edika*, de *motoba*, de la purification *mugungu* ou de la coupure de corde. Au corps de garde, un initié peut jouer de l'arc musical *mongongo*, et les premiers chants peuvent être lancés[14]. Le *mongongo* est l'instrument majeur du *Misoko* (tandis que la harpe *ngombi*, absente du *Misoko*, est l'instrument dominant du *Disumba*). Les autres instruments de musique du *Misoko* sont : les tambours à membranes pour rythmer les danses, la corne d'appel *getsika*, les sonnailles et grelots, le hochet musical *sokè*, les baguettes entrechoquées, la tringle sonore *bakè*, les bamboux creux frappés au sol, la cloche *kendo.*

Le père initiateur distribue l'*eboga* à tour de rôle à chaque initié qui, agenouillé solennellement, reçoit de sa main droite une grosse pincée de râpures d'écorces[15]. Une fois l'*eboga* avalé, l'initié se relève, saute en l'air les bras au ciel et salue, comme il le fait lors d'une bénédiction. Les spectateurs sont parfois également inclus et peuvent faire là leur première expérience des effets du « bois sacré », épreuve fort déstabilisante pour un novice. La pincée d'*eboga* doit permettre aux initiés de rester vigilants tout au long de la veillée, au besoin en renouvelant la prise au cours de la nuit. Cette vigilance est à la fois physique et "mystique". Il s'agit prosaïquement de tenir éveillé jusqu'au matin et d'avoir le corps suffisamment « léger » pour danser toute la nuit (cet adjuvant est d'autant plus nécessaire que les initiés enchaînent parfois jusqu'à trois ou quatre veillées). Mais il s'agit également d'être capable de détecter les agissements cachés des sorciers, d'avoir de bonnes visions et de réactiver les pouvoirs d'*edika* et de *motoba*. On donnera alors une dose plus forte lors des veillées particulièrement importantes, cérémonies que les sorciers sont réputés vouloir perturber à tout prix. Un initié ne peut pas refuser de prendre l'*eboga* : à chaque cérémonie, il doit en prendre au moins une petite pincée afin de « réveiller son *Bwete* ». Les hommes ont généralement appris à en apprécier et maîtriser les effets et demandent spontanément une forte dose. Beaucoup prennent l'*eboga* en dehors des veillées, certains quotidiennement pour inspirer leurs pensées. Mais d'autres, notamment les femmes, ne se font pas à son

[14] Le choix des chansons appropriées dépend des circonstances de la cérémonie : pour une veillée *mayaya* de réjouissance, on préfèrera des chants de joie, tandis que pour une veillée de coupure de corde, ce seront des chants guerriers.
[15] Tous les objets rituels doivent être saisis de la main droite, main dominante car masculine.

épouvantable amertume et à ses effets secondaires : vomissements, sensation de pesanteur, confusion motrice et psychique[16].

Dans ce contexte, la prise d'*eboga* prend quelquefois l'aspect d'une brimade : un aîné infligera comme punition à une *mabundi* de se faire « doser » une deuxième voire une troisième fois. Et la pauvre *mabundi*, déjà titubante, devra accepter d'avaler cette nouvelle dose dans l'hilarité générale. Il y toutefois une limite à ne pas dépasser au cours d'une veillée : l'*eboga* ne doit pas empêcher l'exécution d'un travail rituel réglé. En aucun cas l'initié ne doit se retrouver dans l'état du *banzi* qui mange le bois sacré le jour de son initiation. On désapprouve unanimement qu'une simple veillée soit pour un initié comme une seconde initiation. Certes, il est bon d'avoir des visions au cours des veillées, mais elles doivent rester des « flashs » (images ponctuelles) et non des « films » (séquences) selon les termes employés par les initiés eux-mêmes. Pour filer la métaphore, si l'initiation, c'est du cinéma, les veillées ordinaires, c'est de la photographie. Il y a donc une nette différenciation des contextes d'usage de l'*eboga*.

Ceux qui le souhaitent profitent d'un des nombreux temps morts de ce début de veillée pour « poser le *Bwete* » – on dit aussi « poser les *mikuku* » – d'un autre initié. Cette expression désigne l'offrande rituelle, le plus souvent entre initiés, parfois d'un profane à un initié. Le donateur se lève, salue et, au milieu du *mbandja*, un chasse-mouches dans sa main droite, prononce un petit discours exprimant habituellement son contentement dû à la présence de l'initié à qui il pose le *Bwete*. Il lance alors une chanson – qui, la plupart du temps, évoque le respect envers les aînés (*mabondo*). Puis, à genoux, il présente cérémonieusement à son donataire une offrande généralement monétaire[17]. Il s'agit souvent d'un simple don symbolique : on offrira ainsi une vulgaire pièce de 25 francs CFA en affirmant que ce sont des millions. En contrepartie, le bénéficiaire donnera sa bénédiction, soufflant dans les mains et relevant le donateur qui peut alors saluer et retourner à sa place[18]. Poser le *Bwete* est une marque de respect et d'hommage envers le donataire. Cela peut aussi être pour le donateur un moyen de se faire pardonner une faute rituelle ou une absence à une veillée précédente, en réaffirmant sa soumission. Les occasions les plus fréquentes d'offrande

---

[16] Il est remarquable que, selon les personnes et le degré de maîtrise acquise, l'*eboga* peut provoquer les effets inverses de ceux recherchés : lourdeur plutôt que légèreté, confusion plutôt que vigilance. Personnellement, je n'ai jamais pu supporter l'amertume de l'*eboga*, ni les sensations de lourdeur nauséeuse qui l'accompagnaient.

[17] En signe d'humilité supplémentaire, une *mabundi* garde la tête baissée, se met à genoux pour parler et rampe de la sorte jusqu'au destinataire.

[18] On donne la bénédiction en soufflant ou crachant dans les mains ou sur la tête. On peut aussi prendre la bénédiction en étreignant les flancs et en glissant les mains dessus comme pour attirer à soi le pouvoir contenu dans le ventre. Dans tous les cas, le sens du geste est le même : donner la bénédiction, c'est transmettre le pouvoir fécondant du souffle vital qui réside à l'intérieur du corps.

sont : n'importe qui au père initiateur, un cadet à un aîné et particulièrement à un « vieux », le père initiateur à un invité prestigieux, n'importe qui au bénéficiaire de la veillée ou à un nouveau *banzi*, un *nganga* à l'aînée des *mabundi* au nom de toutes les initiées ou à l'inverse une *mabundi* à un *nganga* représentant tous les autres (hommage générique des hommes aux femmes ou des femmes aux hommes). Sauf circonstances particulières, les offrandes vont donc globalement des cadets vers les aînés, et expriment bien l'acceptation de la séniorité. C'est pourquoi, malgré les montants dérisoires, ce geste rituel réitéré en maintes occasions (enseignement initiatique, visites de courtoisie) est l'un des plus importants du *Bwete,* puisqu'il réactualise la hiérarchie initiatique.

•Séquence introductive : la circulation des objets rituels

Vers 22 heures, lorsque la plupart des initiés sont arrivés, le père initiateur prend la parole et expose les motifs de la cérémonie. Si la veillée concerne un malade, il raconte l'histoire et la cause de la maladie, en insistant sur tous les bienfaits, déjà dispensés et encore escomptés, du *Bwete*. S'il s'agit d'une veillée de purification *mugungu*, il relate le décès ou le malheur qui est la cause de l'état d'impureté. Si la veillée concerne un *banzi*, il narre brièvement son parcours dans la société initiatique. Suivent quelques conseils pour le bon déroulement de la cérémonie : exhortation à la solidarité entre initiés, menace à l'égard des éventuels sorciers, incitation à la rigueur dans le déroulement du rituel. Selon les expressions récurrentes, il faut que la pirogue à bord de laquelle tous les initiés ont pris place arrive à bon port le lendemain matin ; il faut aussi que les esprits *mikuku* puissent se réjouir du travail rituel des initiés.

Ces discours achevés, la première séquence d'importance peut alors commencer. Il s'agit de la circulation de certains objets rituels parmi tous les initiés. Il est justifié à mon sens de faire de cette unité rituelle la séquence introductive ou la première séquence de la veillée, même si l'ont précédé d'autres épisodes marquants, comme l'installation des corbeilles ou la prise d'*eboga*. Cette séquence marque en effet le début véritable du travail rituel collectif : ce n'est qu'à ce stade que les initiés enchaînent une série d'actes qui les obligent à collaborer *tous ensemble*. Et de cette coopération harmonieuse dépend directement le succès de la veillée. Pour la première fois au cours de la cérémonie, l'ensemble des initiés, hommes et femmes, est effectivement conduit à agir comme une entité collective. D'ailleurs, le ton change à ce moment-là : il n'est plus question de se disperser, de discuter ou de sortir fumer

une cigarette ; chacun doit être à sa place derrière le *geliba*, prêt à accomplir sa part du travail. Un premier stade a été franchi dans le sérieux exigé par l'entreprise collective[19].

Voici comment se déroule cette séquence introductive. Le bénéficiaire de la veillée – le plus souvent un *banzi* ou un malade – brandit la torche *mopitu*, allumée pour l'occasion, et se présente devant le *nganga* chargé de diriger la cérémonie ce jour-là. Ce dirigeant n'est jamais le père initiateur lui-même, qui observe le déroulement de la cérémonie depuis son fauteuil pour n'intervenir qu'en cas de faute grave, mais un jeune homme vigoureux, entreprenant, habile dans les danses, expert dans les chants et le code rituel. De sa main droite, le bénéficiaire tend un à un les objets rituels au dirigeant, tandis que ce dernier lance la chanson correspondante et accomplit les gestes rituels appropriés à chaque ustensile[20]. Puis l'objet est transmis au benjamin des *banzi*, assis à l'extrémité du côté droit du corps de garde (les objets ne passent donc pas par les spectateurs profanes). Ce *banzi* exécute les mêmes gestes consacrés puis passe l'objet à son voisin de droite. L'objet rituel circule ainsi de proche en proche jusqu'au père initiateur puis passe aux femmes *mabundi* avant d'être rendu au dirigeant de la veillée. Au final, tous les objets auront circulé parmi tous les initiés. Cette chaîne instaure bien un collectif solidaire et néanmoins différencié, puisque l'ordre de transmission procède selon l'ordre hiérarchique.

Le premier objet tendu est l'aiguille. Le geste consacré consiste à piquer sa langue avec l'aiguille (et éventuellement son front). La chanson appropriée est : « *Ndongo sa tuba mabenga* ». Geste et chanson associent l'aiguille (*ndongo* – on dit aussi *tsongi*) et la parole du *nganga*, celle de la consultation (*mabenga*), qui « pique » et tombe toujours juste (*tuba* signifie "percer").

Le second objet est la bougie allumée. Le geste rituel consiste à passer la flamme devant ses yeux en se signant. La chanson est : « *Yo gevede ma Nzambe / Maganga ma gevede* », ce qui signifie « Lumière de Dieu / Objets rituels de la lumière ». La lumière de la bougie est associée à la clairvoyance des initiés et constitue une aide pour démasquer les sorciers.

Le troisième objet est un billet de banque. Le geste consiste à porter le billet à la bouche, puis à le frotter contre ses jambes et ses flancs, avant de l'agiter devant soi. Ce geste récurrent, accompli par un initié à chaque fois qu'il reçoit une offrande monétaire, s'appelle

---

[19] Il y a en effet des gradations significatives dans l'ambiance, à la fois affective et relationnelle, qui imprègne le déroulement du rituel. Ces "tonalités" sont tout à fait sensibles pour celui qui participe à une veillée. Pour véritablement pénétrer ce que la société initiatique signifie concrètement pour les initiés, une description qualitative se doit donc de prendre en compte cette atmosphère qui donne au *Bwete* sa densité subjective si remarquable.

[20] On appelle *igogè* une série de chansons correspondant à une séquence rituelle spécifique.

« *baka Bwete* », ce qui signifie « donner le *Bwete* ». La chanson est : « *Kombe dyabe dipepa* » – *dipepa* désignant l'argent et *Kombe* le soleil. Si la signification de la chanson n'est pas claire, celle du geste l'est d'avantage : il s'agit de s'imprégner de l'argent pour attirer à soi la réussite matérielle. Porter le billet à la bouche, car c'est lui qui fait manger[21]. Le frotter au flanc, car il permet de se rassasier. L'agiter devant soi en signe d'appel d'autres billets. Si par mégarde, l'un des initiés voyait son tour sauter, l'argent lui passerait toujours sous le nez.

Le quatrième objet est le tabac. Le geste consiste à souffler un peu de fumée sur sa propre corbeille rituelle. La chanson est : « *Ya kombe ya mututu* / *Yove yove, ya kombe ya mututu* », ce qui signifie « le soleil, la fumée / bravo, bravo, le soleil, la fumée ». Cette fumée crachée sur les objets rituels active leur puissance et réjouit les esprits *mikuku*.

Le cinquième objet consiste en une série de boissons encapsulées (un ou deux soda, une bière et un « petit vin »). Le geste consiste à faire semblant de boire au goulot. La chanson est : « *Timbi timbi na madukwe me* / *Madukwe me mapanza mboka* », ce qui signifie « démarche titubante et alcool / l'alcool détruit le village ». Si la chanson insiste sur les dangers de l'alcool, le geste rituel manifeste également que la boisson est une rétribution du *Bwete* aux initiés.

Parfois, on ajoute à cette liste le sel, passé dans une assiette et dont les initiés portent une pincée à la bouche. Le sel symbolise sans doute la richesse : il était autrefois une denrée particulièrement précieuse, circulant tout le long des voies commerciales, depuis la côte jusque très loin dans l'intérieur des terres. Mais le sel est également réputé être une protection efficace contre les sorciers : son contact annule les fusils nocturnes. Au cours de la veillée, les offrandes seront déposées d'abord dans l'assiette de sel avant d'être touchées par le donataire, afin d'éviter les mauvais sorts cachés à l'intérieur[22].

Toute cette séquence est appelée « poser le *Bwete* », selon la même expression que pour une simple offrande à un initié. On dit que le bénéficiaire de la veillée vient déposer le *Bwete*. C'est un don au *Bwete* et à ses initiés d'objets significatifs renvoyant soit à la puissance visionnaire des *nganga*, soit aux richesses qui doivent rétribuer cette puissance. Une fois tous les objets transmis, ceux qui voudraient encore donner une offrande à quelqu'un peuvent le faire.

---

[21] Mais singulièrement, l'expression populaire « *manger l'argent* » renvoie à une appropriation financière illégitime (souvent par des moyens sorcellaires).

[22] Il est remarquable que les offrandes des étrangers soient au plus haut point suspectes : les dons sont toujours potentiellement empoisonnés.

•Invocation masculine *mwago*

La séquence suivante est l'invocation masculine des ancêtres, appelée *mwago*. Elle a lieu autour de 22h30. Juste avant qu'elle ne débute, les appels de la corne *getsika* redoublent de fréquence et d'intensité, puisqu'ils servent également à invoquer les esprits. La torche *mopitu* est allumée et placée par terre en face du dirigeant de la veillée qui fait ce *mwago*, la flamme dirigée vers lui. Cette flamme doit lui procurer le courage nécessaire au *mwago*. En outre, son visage est maquillé pour l'occasion. Seul un orateur chevronné est capable d'accomplir cette incantation difficile, car effectivement assez longue[23]. Souvent, c'est donc le père initiateur lui-même qui s'en charge.

Avant la prière proprement dite, intervient la séquence du murmure rituel *gima*, phase parfois omise et dont la signification est mystérieuse[24]. Le dirigeant pousse un long murmure interrompu par un coup de glotte : « *mmmmm m? !* ». Puis, selon un ordre identique à celui de la circulation des objets, le benjamin des *banzi* fait de même, suivi de proche en proche par tous les initiés. A vrai dire, l'enchaînement n'est pas exactement le même que dans la séquence précédente. Le bénéficiaire de la veillée n'étant plus debout à tendre les objets mais, s'il est initié et masculin, assis au *geliba*, son murmure rituel peut intervenir soit en seconde position soit même en première position avant celui du dirigeant, et non pas strictement selon son rang d'ancienneté[25].

Les murmures achevés, l'orateur de la veillée entame le *mwago* proprement dit. Il s'agit d'une longue invocation sur un débit et un ton mi-parlés, mi-chantés, qui peut durer un quart d'heure, parfois plus pour un très grand connaisseur. Pendant tout ce temps, l'assistance encourage l'orateur par des « *base !* » ou des « *ténanè !* » (« c'est cela ! »). La performance évoque une sorte de lamentation, et selon les significations symboliques associées à la séquence, le *mwago* équivaut effectivement à des pleurs. Pendant tout ce temps, l'arc musical *mongongo* joue, sa musique étant une forme de communication avec *Nzambe* (Dieu) et les esprits. Dans la branche du *Ngonde* dont une des caractéristiques est la grande rapidité d'exécution, tant pour les danses que les rythmes des tambours ou du *mongongo*, le *mwago* est souvent exécuté à une cadence haletante. Dans la branche du *Myobe*, tous les rythmes sont beaucoup plus lents : le *mwago* s'étire tranquillement en paroles plus clairement articulées. Dans tous les cas, les répétitions abondent, le chanteur brodant autour de quelques couplets

[23] Ce talent correspond à celui du *povi* dans le *Bwete Disumba*.
[24] En outre, la dénomination de la séquence est fluctuante : *gima* ou *wuma*. La signification littérale m'est inconnue. Cf. chapitres 4 et 10 pour les diverses interprétations que l'on m'a livrées à ce sujet.
[25] Mais si le bénéficiaire est un simple malade non-initié, il n'effectue ni murmure rituel ni prière. Enfin, si c'est une femme initiée, elle exécute le murmure son tour venu.

revenant sans cesse, ornés de variations de détail. Pendant tout ce *mwago*, l'officiant est dans un état de grande concentration, souvent les yeux fermés ou dans le vide, agitant vigoureusement son bouquet de *mabunza*.

Lorsque le dirigeant de la veillée a fini son long *mwago*, les autres initiés font à tour de rôle une invocation, toutefois beaucoup plus brève. Les moins experts se bornent à appeler « *Baangooo !* » (synonyme mystérieux du *Bwete*), les autres récitent deux ou trois couplets. L'ordre d'exécution est le même que pour le murmure rituel. En revanche, les initiées *mabundi* ne participent pas au *mwago*, ayant pour elles une invocation tout à fait différente. Ensuite, le dirigeant reprend brièvement son incantation et enchaîne sur une série de chansons, l'assemblée faisant chorus. Ces chants sont accompagnés d'une danse assise où tous les initiés roulent à l'unisson épaule contre épaule. Cette série constitue le premier *ebando* (séquence fixe de chansons). Suit une bénédiction collective qui vient clore la séquence générique du *mwago*. On éteint alors la torche *mopitu*. Une fois le *mwago* récité, il ne faut plus déplacer les corbeilles rituelles et changer de place, car la cérémonie est déjà bien installée.

Une sorte de flou entoure en fait le *mwago*. Il existe en effet deux types d'invocations masculines que les initiés ne distinguent souvent pas très bien : le *mwago* et le *buluma*. Ordinairement, le terme *mwago* est utilisé de manière générique pour regrouper et le *mwago* et le *buluma*. Parfois, le terme *mwago* est réservé à la nuit préparatoire d'une cérémonie dédoublée, première veillée au cours de laquelle les initiés se focalisent justement sur les appels aux ancêtres. Selon les indications fournies par les initiés, il semble donc que le *mwago* désigne une longue invocation, et le *buluma* une performance plus brève. Ainsi, le dirigeant de la veillée ou le père initiateur récite le *mwago*, tandis que les autres se contentent des couplets de *buluma*. Mais la distinction n'est sans doute pas seulement de durée. Les deux invocations sont avant tout des appels aux ancêtres pour qu'ils viennent seconder les initiés le temps de la veillée : elles abondent en formules stéréotypées du type « *yagagayi !* » (« venez ! ») ou « *koko dyano, ngongo dyano !* » (*koko* désigne à la fois l'ancêtre et le pardon et *ngongo*, le haut ou l'amont) et en nominations. *Mwago* et *buluma* sont des demandes d'intercession aux ancêtres et aux esprits.

Mais les thèmes sémantiques et les occasions de performance diffèrent entre les deux invocations. Les thèmes dominants du *buluma* renvoient à la chasse, et par dérivation à la divination qui lui est symboliquement associée. Le *buluma* raconte des histoires de gibier (le porc-épic *ngomba*, le rat-palmiste *kodo*, l'écureuil *kotè*, la grande antilope *nzibo*, etc.), de piste (*moginda*) et de piège (*getambo*, du verbe piéger *tambaga*). Comme me le disait un

initié, « *le buluma montre le chemin de la bonne brousse* » et devait donc à l'origine être une invocation préparatoire à une expédition de chasse. Aujourd'hui, il vaut plutôt comme invocation préparatoire à la consultation divinatoire. De son côté, le *mwago* est censé « raconter toute l'histoire du *Bwete* ». La longue invocation est plus directement un appel aux ancêtres (nomination et convocation). L'orateur invoque « *tous les aïeux qui sont passés avant nous dans le Bwete* », citant les pères initiateurs défunts, mais surtout les fondateurs légendaires et les entités mythiques (*Nzambe*, *Kombe*, etc.). L'enjeu est de faire venir parmi les initiés le *Bwete* et son cortège d'esprits et d'ancêtres : « *c'est pour appeler le Bwete. Tu dis ça à tes parents qui sont partis. Venez m'aider ! Quand la perdrix appelle, tous les nganga se lèvent. Les ancêtres, tout ceux qui sont en brousse, sont déjà avec vous* ». On récite le *mwago* avant tout dans les grandes occasions, notamment lors d'une nouvelle initiation. L'invocation sert alors à annoncer aux esprits *mikuku* et au *Bwete* qu'il y a un nouveau venu dans la communauté initiatique[26]. Avant son appel aux ancêtres, l'orateur mentionne ainsi le nom du *banzi* et son origine clanique et lignagère. Il évoque ensuite les raisons qui l'ont conduit à l'initiation. Puis il demande aux ancêtres que tout se déroule sans incident et que tout aille bien à la fois pour le *banzi* et pour la collectivité (rivières poissonneuses, forêts giboyeuses, plantations fertiles, santé et fécondité, abattage des arbres sans accidents, absence de serpents venimeux, etc.). Il n'y a donc qu'un seul *mwago* véritable au cours d'une cérémonie, alors que les *buluma* peuvent être répétés et récités par tous les initiés.

•Invocation féminine *mosema*

Après l'extinction de la torche s'intercalent quelques chansons. Puis, vers 23h30, c'est au tour des femmes *mabundi* de faire leur invocation appelée *mosema*[27]. La torche a été rallumée et placée face à l'officiante principale, flamme tournée vers elle, comme pour le *mwago*. L'invocation se fait au son des battements aigus du *mokiki*, petit tambour à membrane, frappé à l'aide d'une baguette et d'usage strictement féminin[28]. Le *mosema* n'est pas une performance mi-parlée mi-chantée comme l'invocation masculine, mais consiste en une série fixe de chants, lancés en solo par l'officiante puis repris en chœur par toute l'assemblée, hommes et femmes. Chaque chanson est chantée deux fois d'affilée, deux

[26] D'où le fait que l'on réserve parfois le terme *mwago* à la première nuit d'une cérémonie dédoublée.
[27] *Mosema* désigne un cri d'étonnement ou d'admiration. Mais j'ignore la raison du choix de ce terme pour l'invocation féminine.
[28] Il provient de la société initiatique du *Ndjembe*, ce qui prouve le lien intime qui unit les *mabundi* et le *Ndjembe*.

mabundi se relayant à cette fin, car les femmes invoquent les jumelles *Mabundi na Mudanga*. Seules deux femmes accomplissent donc le *mosema*, et non pas toutes à tour de rôle. Le *mosema* féminin ne met pas en œuvre, comme le *mwago* masculin, le schème de la coopération selon un ordre hiérarchique, même si le chorus de l'assemblée est bien une forme de collaboration. Le schème opératoire est plutôt celui de la gémellité (deux *mabundi*, deux fois la même chanson, invocation de deux jumelles), thème privilégié qui organise toute l'activité rituelle de la branche initiatique des *mabundi*[29]. A la fin du *mosema*, la torche est de nouveau éteinte.

•Bain purificateur *mososo*

Pour la séquence suivante, la torche *mopitu* est rallumée et posée à terre, flamme tournée vers la sortie. Au son des chansons « *o timoga yo !* » (« levez-vous ! ») et « *okanyo go mambe / o o o go mengya nga gina* » (« allons à l'eau / pour aller danser »), le bénéficiaire de la veillée, s'il est initié et masculin, le dirigeant sinon, empoigne la torche et sort du corps de garde pour se rendre jusqu'au *bwenze* en brousse. Tous les autres initiés masculins le suivent. Les hommes se réunissent entre eux, à l'écart des profanes et des *mabundi*, afin de procéder au bain purificateur appelé *mososo*. Ce bain a lieu autour de minuit, même si les seaux ont été préparés auparavant au corps de garde. Chacun des hommes a normalement contribué à leur composition en y mettant de sa main un peu des écorces nécessaires. En plus de ces écorces, les seaux contiennent du sel, élément purificateur contre la sorcellerie, et du jus extrait des feuilles pilées de *mukwisa*, savon indigène communément utilisé par les femmes pour leur toilette intime. On peut également y ajouter de l'huile de palme filtrée, afin que les fusils nocturnes lancés par les sorciers glissent sur le corps sans l'atteindre. Il y a au moins deux seaux, un premier réservé au *banzi* bénéficiaire de la veillée, un second pour tous les autres initiés, et parfois un dernier pour le dirigeant. Les hommes se dénudent et se lavent, le bénéficiaire en premier. Ce bain obligatoire est à la fois une purification des pollutions qui risqueraient de contaminer le *Bwete* (notamment celle des relations sexuelles) et une protection contre les attaques sorcellaires qui ne manqueront pas d'avoir lieu au cours de la veillée. Il n'y a pas de *mososo* pour une veillée d'initiation, un bain plus conséquent ayant déjà été pris dans une rivière en brousse. Étrangement, il n'y en a pas non plus lors d'une veillée d'*edika* ou de *motoba*. Mais toutes les autres veillées, notamment celle de purification *mugungu*, y recourent obligatoirement.

[29] La gémellité représentant le comble bénéfique de la fécondité féminine.

Cette séquence a lieu en privé au *bwenze*, d'abord parce que les hommes y sont nus, mais aussi parce que s'y tient un conciliabule secret pour répartir le travail rituel de la veillée entre les initiés. C'est en effet à ce moment-là que les initiés déterminent qui seront les trois premiers *nganga* à sortir danser en *dibadi*, et éventuellement qui, parmi les vieux, seront les trois derniers *mibele* à danser au matin. Ce choix est important, car si l'un de ces trois premiers *nganga* faisait mal son travail, toute la cérémonie serait gravement compromise, et il faudrait attendre la danse des aînés au matin pour rattraper l'affaire. Le succès de l'entreprise collective repose donc sur trois individus qui, en outre, sont habituellement des cadets et non des hommes de grande expérience. Le premier *nganga*, le plus important des trois, est la plupart du temps le *banzi* bénéficiaire de la veillée, s'il s'agit bien d'un initié masculin. Si toutefois on l'estime encore incapable d'accomplir une telle performance, il est remplacé pas un aîné un peu plus aguerri et on lui donne en échange la place du deuxième *nganga* moins difficile à tenir. Le choix des trois *nganga* est un moyen d'éprouver la valeur des jeunes initiés mais aussi de les mettre en valeur[30]. Désignation faite, le dirigeant de la veillée donne encore quelques conseils à mi-voix, sorte de briefing devant garantir le bon déroulement de la veillée. En outre, si un initié a remarqué une erreur rituelle bénigne au cours des séquences précédentes, il peut ici en faire part[31]. Ce conciliabule est tout entier empreint d'importance et de sérieux – les initiés étant déjà tendus vers les prochaines séquences, partie décisive de la cérémonie.

Les initiés retournent enfin tous ensemble au corps de garde et font, en silence, un tour complet du *geliba* avant de se rasseoir. D'après un informateur, puisque l'on est arrivé au *bwenze* la torche allumée, il faudrait repartir au corps de garde la torche éteinte afin de ne pas ramener la même « saleté » que l'on est venu laver. Je n'ai cependant pas observé de respect systématique de cette règle rituelle. En outre, je ne sais pas exactement si pendant tout le temps du *mososo*, les femmes *mabundi* partent aussi se laver en un lieu secret. On pourrait le supposer, cependant, au corps de garde, aucun seau féminin de purification n'est visible à côté de ceux des *nganga*.

Il est remarquable que la répartition du travail rituel (trois *nganga*, *mibele*, joueurs de tambours, de *mongongo*, etc.) ne repose pas sur une spécialisation fonctionnelle fixe, mais se décide à chaque fois lors du *bwenze* du *mososo*. Il n'y a ainsi pas véritablement de fonction stable dans le *Bwete Misoko*. Les grades initiatiques (*banzi*, *nganga* ayant franchi *edika* puis

[30] A ce titre, lors des veillées auxquelles je participais en tant qu'initié, on voulait toujours me placer en premier ou second *nganga*.
[31] S'il s'agit d'une erreur sérieuse qui nécessite de longues palabres, il en réserve la discussion pour le *bwenze* du matin.

motoba, père initiateur, etc.) ne correspondent nullement à des tâches rituelles prédéfinies. Aucun initié ne se spécialise premier *nganga*, et tous les initiés peuvent battre les tambours ou jouer du *mongongo* même si les talents musicaux personnels sont mis en valeur. Les fonctions rituelles sont donc purement contextuelles et ne sont pas accaparées par les personnes. Elles sont réparties selon des préférences et des choix variables. En cela, le *Misoko* diffère du *Bwiti fang* où l'on peut observer une très nette spécialisation fonctionnelle : *nganga* (sorte de ministre du culte), *bèti* (joueur de harpe ou d'arc musical), *yembé* (chanteur), *yombo* (cheftaine des femmes), *kambo* (gendarme garant de l'ordre de la cérémonie) ou *nima-na-kombo* (chef du protocole)[32].

•Habillage et maquillage

Autour d'une heure du matin, une fois les hommes revenus au *mbandja*, les femmes entament une chanson (« *Mabundi na Mudanga na dyodyo [vertige, étourdissement] / Ya yo timoga yo [timoga = se lever]* ») et partent s'habiller dans un coin retiré à l'abri des regards. Les *nganga*, restés au corps de garde ou cachés au *bwenze*, se costument et se maquillent à leur tour, au son d'une série spécifique de chansons. Jusqu'à présent, les initiés s'étaient contentés d'être nus pieds, torse nu pour les hommes, et vêtus d'un pagne simplement noué à la ceinture, sans autre parure rituelle. Mais pour les danses et toutes les séquences qui suivent, ils s'apprêtent soigneusement, en procédant théoriquement des pieds à la tête.

Voici l'accoutrement minimal et obligatoire d'un *nganga*, sans lequel il ne peut pas prétendre faire correctement le *Bwete*. D'abord le pagne de coton est noué à la taille en le faisant passer dans l'entrejambe (selon le même procédé que la couche de nos nourrissons). D'autres le portent plus simplement en jupe, même si ce n'est pas la façon orthodoxe de le vêtir. Une pièce de raphia tissé est fixée de la même manière – l'initié se retrouvant alors engoncé dans une sorte de cache-sexe en forme de couche-culotte, appelé *ibari* ou *ebare*. Ensuite, la peau de la genette *mosingi* est très solidement amarrée, tête enroulée autour d'un lien contre le bas-ventre, queue pendant entre les jambes de l'initié. A la tête, une plume rouge de perroquet est piquée dans les cheveux à l'aide d'une aiguille, juste au-dessus du front. Enfin, tout le corps est badigeonné des pieds à la tête de kaolin blanc *pemba*.

La plupart des *nganga* ajoutent à cet accoutrement de base de nombreux atours, y déployant une telle inventivité individuelle qu'il est impossible de tous les décrire. Certains ornements sont toutefois récurrents. D'abord de nombreux grelots *magelenge* sont amarrés

[32] A. Mary, *La naissance à l'envers*, 1983, p.250.

aux chevilles, aux genoux, aux bras ou à la ceinture. Il s'agit d'être le plus sonore possible lors de ses mouvements. Des bracelets de raphia non tissé sont fixés aux bras et aux jambes. D'autres pièces de raphia tissé sont roulées et passées à la ceinture pour pendre à la taille. Des folioles de palmier peuvent également être glissées à la ceinture. Au cou, on passe des colliers de coquillages, petits cauris ou larges coquilles, ainsi que des crocs de panthère. A la tête, ce sont des diadèmes de plumes de toutes sortes, des couvre-chefs de raphia ornés de cauris ou de fragments de miroir. A ce costume, il faut encore ajouter les attributs rituels : fétiches *tsombi* portés en bandoulière ou en sautoir, canne sculptée *mopango* des pères initiateurs ou petits bâtons de commandement, chasse-mouches *kombo* en fibres de raphia ou en poils d'éléphant ou de buffle, petits fétiches manuels *nyimbi*, petit miroir divinatoire, etc.

Nganga

Habillage et maquillage font l'objet de soins méticuleux. Les initiés accordent une attention toute particulière à la fixation des raphias et surtout de la peau de *mosingi*. Les liens doivent être fortement serrés. En effet, si le *mosingi* venait malencontreusement à tomber au cours d'une danse, l'amende à payer serait lourde : la queue de *mosingi* symbolisant le phallus, ce serait le comble de l'humiliation que de perdre ses attributs sexuels en public. Toutefois, il ne se passe évidemment pas une veillée sans qu'une plume de perroquet ou un simple bracelet de cheville ne tombe, et l'incident entraîne normalement une sanction bénigne.

Plus un initié est gradé et important dans le *Bwete*, plus richement il sera vêtu. Certaines parures sont même réservées à certains grades. Il faut par exemple avoir traversé le *Bwete* pour être autorisé à porter plusieurs peaux de *mosingi* ou la canne *mopango*, être père initiateur pour porter la peau de la panthère. De ce point de vue, le code du maquillage est

particulièrement strict : un *banzi* ne peut que se badigeonner de kaolin blanc ; il faut avoir avalé *motoba* pour tracer un trait de kaolin rouge *tsingo* du nombril à la bouche ; il faut posséder l'herminette *kweto* pour porter un trait de kaolin rouge aux lèvres ; il faut avoir traversé le *Bwete* pour posséder un maquillage corporel et facial plus élaboré – composition individuelle de points et de traits, blancs, rouges, ocres ou noirs. Cependant, le lien entre valeur initiatique et accoutrement fonctionne parfois à l'envers. Il n'est pas rare de voir les jeunes hommes ambitieux se vêtir ou se maquiller au-dessus de leur rang véritable afin de se faire valoir. Découverte, cette transgression des règles de l'accoutrement est alors l'occasion d'amendes et de disputes virulentes.

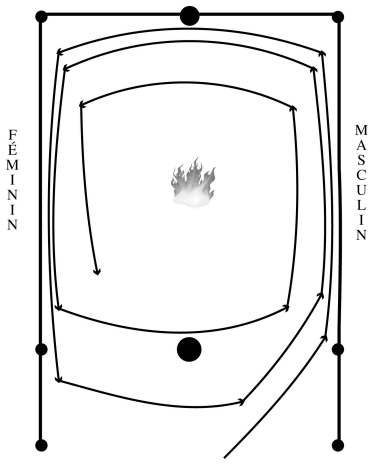
Au bout d'un temps, les femmes *mabundi*, annoncées par un chant, reviennent s'asseoir à leur place au *geliba*. Leur accoutrement est un peu moins chargé que celui des hommes. Elles portent un pagne brodé, rouge, blanc et noir, noué autour de la poitrine. Les cheveux sont tressés de trois civils (tresses collées le long de la tête), ornés par une plume rouge de perroquet d'un côté et une plume de pintade *kanga* de l'autre. Des colliers de perles multicolores sont passés en sautoir et en bandoulière. Grelots ou raphia non tissé peuvent orner la ceinture. Ces attributs (colliers de perles, grelots et ceinture de raphia non tissé) les font ressembler aux initiées du *Ndjembe* et des sociétés de possession. Le front est maquillé au kaolin rouge ainsi que la tresse centrale, un point de kaolin blanc est ajouté au milieu des sourcils. Les principaux attributs rituels des femmes sont le hochet *sokè*, le couteau (évocation des sabres du *Ndjembe*), le petit miroir et le fétiche *tsombi* porté en bandoulière.

Ainsi habillés et maquillés, les initiés ne sont plus de simples personnes, mais se sont transformés en véritables esprits *mikuku*. Ils se sont effectivement métamorphosés physiquement et sont méconnaissables. La pénombre, la fatigue et les effets de l'*eboga* aidant, il n'est pas difficile de prendre ces initiés accoutrés de peaux, plumes et feuilles pour d'étranges entités mi-animales mi-végétales. Ils sont désormais prêts à entamer la partie décisive de la veillée, celle des danses. Pendant ce temps, les tambours ont été mis à chauffer près du feu extérieur afin d'en tendre les membranes. Et la grosse torche cylindrique *itsamanga* a été allumée au centre du corps de garde – jusqu'à présent, seule la petite torche manuelle *mopitu* ayant servi[33]. Cette grosse torche brûlera sans interruption jusqu'à la fin de la veillée.

[33] Les nombreuses bougies, qui occupent tout le pourtour de l'espace central devant les corbeilles rituelles, constituent la dernière source de lumière.

•Faire rentrer le *Bwete*

Autour de 2 heures, celui qui a été désigné premier *nganga* sort avec la torche *mopitu*, suivi de tous les initiés, en habit et maquillés, pour aller jusqu'au *bwenze*. Les tambours chauffés sont rentrés à l'intérieur du corps de garde et installés près de la sortie le long du côté gauche (ou bien au fond du *mbandja*). Attroupés au *bwenze*, les initiés choisissent une chanson appropriée. Ils l'entonnent et commencent à danser sur place, se dandinant et martelant le sol. A l'intérieur du *mbandja*, le rythme effréné des tambours a débuté. Premier *nganga* en tête, tous les initiés, hommes et femmes mêlés, rentrent alors au corps de garde en file indienne serrée, dansant et chantant[34]. Le seuil est franchi en effectuant un tour sur soi afin de présenter d'abord son dos. Parfois, le dernier à rentrer noue une foliole de palmier à l'orée du *mbandja* afin de « fermer la porte » et d'empêcher les sorciers de se glisser derrière les initiés. La file des initiés s'enroule en spirale, entre à droite du poteau central, fait le tour du *geliba*, repasse à gauche du poteau avant de faire un second tour du *geliba*. Ce mouvement en spirale converge vers le feu central *itsamanga* autour duquel les initiés se retrouvent finalement massés en un cercle compact, redoublant d'énergie dans les danses et les chants, bras oscillant à l'unisson en une sorte de houle centripète. Puis le premier *nganga* interrompt le mouvement en saluant d'un « *bwekaye !* » retentissant. Le *mopitu* est éteint et tout le monde va se rasseoir à sa place.



Rentrée du *Bwete*

Cette séquence, appelée la rentrée du *Bwete*, est l'une des plus importantes de la veillée. Si la circulation des objets rituels constitue la séquence introductive, c'est en effet la

[34] Si la rentrée du *Bwete* est le plus souvent mixte, elle peut cependant être dédoublée – et il semblerait même qu'elle le devrait : ce n'est qu'après la rentrée des seuls hommes que les femmes font rentrer le *Bwete*, ou plus exactement leurs *Mabundi*, l'aînée des initiées en tête, brandissant la sagaie rituelle.

rentrée du *Bwete* qui marque l'ouverture de la phase décisive de la cérémonie. C'est au cours de cette séquence que les tambours jouent et que les initiés dansent en habit pour la première fois. La rentrée du *Bwete* inaugure la phase active des danses qui dureront jusqu'à la fin de la veillée au matin. De plus, la séquence a une valeur rituelle d'une importance considérable : lorsque les initiés pénètrent en file indienne dans le corps de garde, ils font rentrer avec eux les esprits *mikuku* et le *Bwete* lui-même – d'où le nom éponyme de la séquence. Ils sont allés chercher les esprits au *bwenze* pour les ramener avec eux. S'asseyant de nouveau au *geliba*, les initiés « font asseoir le *Bwete* » parmi eux afin qu'il préside la veillée (comme on fait asseoir un chef coutumier sur le siège *kwanga* lors de son intronisation). Ils n'y sont désormais plus seuls : les esprits *mikuku* les assistent jusqu'au matin. La rentrée du *Bwete* constitue donc un point singulier d'accélération et d'irréversibilité dans la veillée : après elle, plus rien n'est comme avant. Les séquences vont désormais s'enchaîner plus rapidement, sans aucun temps mort. Maintenant que le *Bwete* est assis au *geliba*, les initiés doivent continuer la veillée, quelque incident qui puisse arriver, et il est absolument interdit de sortir avant que tout ne soit fini. La rentrée du *Bwete* instaure donc un changement de tonalité et d'ambiance : un nouveau stade est franchi dans le sérieux exigé et l'implication collective. La houle compacte des initiés massés autour du feu est bien le climax collectif de la veillée, aucune autre séquence ne véhiculant une telle intensité[35]. Le vocabulaire durkheimien ne serait pas ici inapproprié : la rentrée du *Bwete* correspond bien à un moment de pression maximale du groupe sur les individus et, corrélativement, à un état fort de la conscience collective où les initiés sont à l'unisson et forment un groupe fusionnel[36].

Rentrée du *Bwete*

[35] L'intensité ne retombe cependant pas brusquement après la rentrée du *Bwete*, elle se maintient à un plateau assez stable, pour ne décroître lentement qu'au matin.

[36] D'ailleurs, toutes les veillées où, tenant la caméra, je refusais de participer au rituel, je ne pouvais pas m'empêcher de faire rentrer le *Bwete* avec les autres, si bien que toutes mes images de la séquence sont tremblantes.

•Accueil des esprits *mikuku*

La séquence qui suit la rentrée du *Bwete* constitue une sorte de cérémonie d'accueil de toute l'assemblée, spectateurs, initiés et esprits – ce qui confirme la valeur d'ouverture de la rentrée du *Bwete*. Le dirigeant de la veillée commence par la séquence *mogombo* (ce qui signifie balayer en *getsogo*). Avec son chasse-mouches, il balaie le sol du corps de garde en dansant au son des tambours, commençant par le côté gauche avant le droit, progressant du feu central vers la sortie. Pendant ce temps, tout le monde répond à la chanson qu'il a entonnée : « *vengo, vengo, vengo, vengo* », ce qui signifie « dehors, dehors ». La saleté, mais plus largement toutes les mauvaises choses, sont expulsées. Ensuite, il effectue une danse au cours de laquelle il pointe successivement de sa torche tous les initiés – sorte de revue des forces en présence. Puis il entonne la chanson : « *samba o samba* », qui signifie « salut, bienvenue »[37]. Il fait alors le tour de l'assemblée et badigeonne d'une pommade spéciale, initiés et spectateurs, aux deux mains ou aux deux coudes[38]. Cette pommade sert à anéantir les fusils nocturnes ou tout autre acte malintentionné de la part des personnes présentes. Puis, le *nganga* parcourt en dansant l'étendue centrale du corps de garde et y jette tout autour un peu de poudre de kaolin blanc, afin de délimiter l'espace des danses et de le protéger des sorciers. Il est remarquable qu'au moment même où l'on salue les gens, on se protège méticuleusement de leurs éventuelles velléités sorcières. Et cette méfiance porte autant sur les condisciples initiés que sur les spectateurs étrangers. Ces précautions prises, on peut alors passer à la séquence suivante.

Balayage rituel *mogombo*

[37] Le verbe *sambaga* signifie précisément embrasser, donner l'accolade.
[38] C'est une préparation à base de feuilles *isoni* (*Mimosa pudica* ou sensitive, qui signifie "honte" car elle se replie quand on l'effleure) et *kegatsingo* (acanthe épineuse) et d'huile d'amandes, cuite au feu dans un petit paquet.

•Début de la consultation

A ce moment de la veillée, autour de 2 heures 30, les *nganga* annoncent aux spectateurs que ceux d'entre eux qui veulent recevoir la consultation divinatoire doivent se manifester séance tenante. Cela concerne ordinairement une à trois personnes par veillée. Le patient se fait connaître. Il fait une offrande monétaire, de quelques centaines à quelques milliers de francs CFA, au *nganga* de son choix, le plus souvent le père initiateur, en tout cas un initié capable de consulter, ce qui limite considérablement le choix. Il prend l'aiguille puis la lui tend. Il prend ensuite la bougie allumée. Le *nganga* lui demande son nom ainsi que ceux de son père et de sa mère – ce qui est une façon de l'identifier par ses coordonnées lignagères. Le malade doit se présenter de face puis de dos, afin de ne rien cacher de sa vie au *nganga*, pour que celui-ci puisse sonder son passé comme son futur. On lui demande alors d'aller se rasseoir. La consultation proprement dite n'a en effet pas lieu à ce moment-là, mais seulement lors de la danse de consultation des *mibele* au matin puis, après la veillée, au *bwenze*[39]. Cette séquence ne constitue que l'invitation et la préparation à la consultation : les malades doivent se présenter à l'avance, afin que, lors de leurs danses et du reste de la veillée, les *nganga* puissent concentrer leur puissance de clairvoyance sur ces cas.

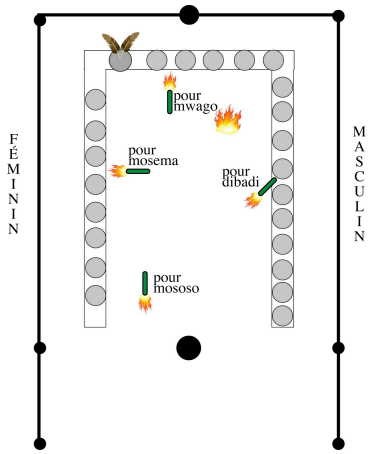
•Seconde invocation masculine et danse des trois *nganga*

C'est au cours de la séquence suivante que les trois *nganga* désignés lors du conciliabule au *mososo* vont sortir danser. Ces danses sont précédées par une nouvelle invocation masculine *mwago*. Concernant cette seconde prière, j'ai pu observer une variante selon les veillées. Soit elle se déroule comme la première : le dirigeant de la veillée fait une longue invocation, suivi par les performances plus brèves de tous les autres hommes, à tour de rôle et selon l'ordre inverse de la hiérarchie. Soit, plus souvent, seuls les trois *nganga* choisis récitent un *mwago* (en réalité un *buluma* plus bref) chacun leur tour juste avant de se lever pour danser. La séquence du murmure rituel *gima* peut également être répétée. Les appels de la corne *getsika* redoublent de fréquence et d'intensité au moment de la prière et avant la danse.

Autour de 3 heures, lorsque le premier *nganga* a fini son invocation, on place la torche *mopitu* à ses pieds, devant sa corbeille. Mais, contrairement à la position de la torche au cours du *mwago*, flamme dirigée vers l'exécutant, le flambeau regarde cette fois-ci vers la sortie du

[39] Pour le détail de la consultation divinatoire, cf. chapitre 6.

corps de garde, afin de montrer et d'ouvrir le chemin au *nganga*. La position du *mopitu* est ainsi régie par un code strict selon les séquences rituelles.



Positions de la torche

Le *nganga* qui s'apprête à sortir danser empoigne un chasse-mouches et des rameaux de *mabunza*. Les tambours se mettent à jouer à un rythme très soutenu. Le *nganga* entonne alors une chanson, reprise bientôt par toute l'assemblée. Ce chant doit obéir à plusieurs critères : il doit être suffisamment rapide pour la danse ; il ne doit pas avoir déjà été utilisé par un autre initié au cours de la veillée[40]. Il est également bien vu que ses paroles soient en rapport avec son propre nom initiatique *kombo*, de façon à en faire un chant vraiment personnel. Le *nganga* secoue frénétiquement ses rameaux de *mabunza*, de droite à gauche, de gauche à droite et vers l'avant, tout en bousculant furieusement la tête. Bras et jambes sont agités de tressaillements violents[41]. A deux ou trois reprises, il fait mine de se lever pour finalement retomber lourdement sur son banc. Puis il empoigne la torche dans sa main droite et se lève. Il sort du *geliba* par sa droite pour rejoindre l'espace central, en faisant attention de ne pas enjamber ni bousculer les corbeilles rituelles sous peine d'amende. Face aux vieux assis au fond du corps de garde, il danse un moment devant le feu central *itsamanga*. Cette danse, appelée *mwenge*, est tout à fait caractéristique de la branche du *Bwete Misoko Ngonde*. Elle est d'exécution extraordinairement rapide : le *nganga* court frénétiquement sur place en secouant violemment la torche devant lui en un mouvement latéral. Les initiés du *Bwete Misoko Myobe* dansent différemment : sur un rythme plus lent, ils tournent acrobatiquement autour du feu central. Un autre initié peut venir agiter un flambeau de pailles *mikumu* derrière

[40] Cela peut donc poser des problèmes aux second et troisième *nganga* plutôt qu'au premier. D'où la nécessité d'avoir plusieurs chansons en réserve.
[41] Il est important de noter que, malgré la frénésie, il ne s'agit pas du tout d'une transe incontrôlée. Toute la séquence est placée sous le signe de la dextérité et de la maîtrise.

le danseur afin de l'asperger d'une gerbe d'étincelles, donnant une dimension pyrotechnique à la scène. Puis le *nganga* va poser la torche *mopitu* à gauche du poteau central (côté de la sortie), flamme regardant dehors. Il s'allonge et, en rampant, va baiser l'orteil du père initiateur afin de prendre sa bénédiction[42]. S'il s'agit d'une veillée de remise de *bwete*, c'est à ce moment que le père initiateur lui remet le fétiche *bwete* avec lequel il va désormais danser.

Danse *mwenge*

Ensuite, il reprend la torche et sort du corps de garde en dansant. Cette sous-séquence est appelée « sortir en *dibadi* ». Le *nganga* doit théoriquement aller jusqu'au *bwenze*, dans la brousse aux abords du village, puisqu'il doit y chercher les *mikuku mya go pindi*, les esprits de la forêt, pour les ramener au corps de garde, sa mission étant de chasser les mauvais esprits et d'attirer les bons. Mais il se cantonne le plus souvent à un simple tour autour du *mbandja*. La sortie en *dibadi* est une phase réputée particulièrement dangereuse, car on suspecte le chemin du *bwenze* d'être semé d'embûches invisibles. C'est notamment à ce moment que les sorciers en embuscade choisissent d'agir, profitant de la solitude de l'initié et de l'obscurité pour attaquer. A l'intérieur du corps de garde, un autre initié danse en attendant le retour du premier *nganga*. Ce dernier revient, s'agenouille dos à l'entrée et invoque bras au ciel « *Bangooo !* ». Il rentre alors à reculons jusqu'au feu central *itsamanga*, devant lequel il danse de nouveau le *mwenge*. Hors d'haleine, il salue l'assemblée d'un « *bwekaye !* » sonore et tend la torche à la femme qui l'avait remplacé tout ce temps à sa place au *geliba*. Cette femme est de préférence sa propre épouse si elle est présente, une initiée *mabundi* sinon. Celle-ci éteint finalement la torche *mopitu* avec un rameau de *mabunza*. Si le danseur a fait preuve de suffisamment de vigueur, un concert d'acquiescements rituels « *base !* » se fait entendre[43].

[42] Il peut parfois se contenter de prendre une bénédiction classique en s'agenouillant mains tendues.
[43] Ces « *base !* » fusent tout au long de la veillée pour approuver et applaudir une parole bien tournée ou une séquence réussie.

C'est ensuite au tour du second puis du troisième *nganga* d'accomplir de même la danse *mwenge* puis la sortie en *dibadi*. L'exécution en est identique à un détail près : les deux derniers danseurs peuvent se permettre quelques fioritures dans leurs pas de danse, alors que le premier devait exclusivement privilégier la rapidité. Ainsi, au cours du *mwenge*, ils effectuent quelques tourbillons acrobatiques, figure appelée *mobisa* (volte) caractéristique de la branche du *Misoko*.

Le dernier *nganga* ayant terminé son *mwenge*, les trois vont encore devoir enchaîner une très longue série de danses, accompagnées des chansons appropriées. C'est la séquence du second *mbando*. Elle commence par une danse lente au son de l'arc musical *mongongo*, sans tambours. Les trois *nganga* dansent ainsi trois fois chacun le *mongongo*. Puis, au son des tambours, ils dansent le *mademba* (danse plus lente, normalement féminine, avec oscillation décalée des genoux et du bassin), avant de danser de nouveau le *mwenge*, le tout répété un grand nombre de fois, avec des variantes de pas. Ces danses restent individuelles : l'un danse, salue pour indiquer la fin, l'autre lui succède et ainsi de suite[44]. Toutefois, le dernier tour de danse est exécuté par les trois *nganga* ensemble, avec mouvements synchronisés des bras. Celui-ci achevé, ils peuvent enfin aller reprendre leur place au *geliba*, épuisés par l'effort. Comme me le confiait un initié, « *là, tu as assis ton mokuku. Il a fini de danser* ».

Ensuite, à tour de rôle, tous les initiés masculins vont danser un moment. Toutefois, les aînés qui danseront comme *mibele* au petit matin s'abstiennent généralement de participer. L'ordre de passage est là encore l'ordre hiérarchique inversé (des cadets aux aînés). Contrairement aux trois *nganga* précédents, les initiés ne sortent pas en *dibadi* et n'ont pas la torche *mopitu* en main. Leurs danses sont aussi moins frénétiques quoique toujours rapides. En outre, ils font étalage d'un plus grand nombre de figures, enchaînant tourbillons et autres acrobaties. Les danses sont toujours individuelles et à cette occasion, les initiés rivalisent d'agilité et d'élégance. Reprenant l'intuition de V. Turner sur la *communitas* rituelle, J. Fernandez fait du sentiment de communion (*oneheartedness*) l'objectif quasi-obsessionnel du *Bwiti fang*[45]. Dans le *Bwete Misoko*, si bien des séquences d'une veillée expriment également la solidarité du groupe (la circulation des objets, la rentrée du *Bwete*, la séquence de clôture), la *communitas* rituelle est néanmoins tempérée par des séquences plus individualistes où rivalité et agressivité trouvent à s'exprimer. Ainsi, ces danses individuelles manifestent moins la coopération que la compétition entre initiés, chacun voulant faire valoir

[44] Selon un informateur, les saluts obéiraient à un code plus complexe : il faut saluer après la danse *mwenge*, mais pas après la danse du *mongongo*. Cependant, au cours des veillées, je n'ai pas constaté que l'on respectait scrupuleusement ce code.
[45] J.W. Fernandez, *Bwiti*, 1982 (notamment le chapitre 20, pp.532-564).

sa prestation aux yeux du public[46]. Il s'agit d'une sorte de joute, ce que corrobore l'expression utilisée en français par les initiés pour désigner leurs figures acrobatiques : ils font des « bottes » et s'illustrent en sortant de nouvelles « bottes secrètes ». Certains des spectateurs n'assistent d'ailleurs aux veillées que pour admirer ces bottes acrobatiques des *nganga* rivalisant d'adresse – pour bien des profanes une veillée de *Bwete* n'est en effet qu'un spectacle de danse. Cette rivalité peut s'exacerber jusqu'à prendre une connotation nettement sorcellaire : les *nganga* malintentionnés sont réputés lancer des fusils nocturnes aux danseurs rivaux afin de les faire chuter en public au beau milieu du corps de garde – l'affection du fusil nocturne se doublant d'une humiliation immédiate.

•Seconde invocation féminine et danse des *mabundi*

Lorsque les hommes ont fini de danser vers 5 heures, c'est au tour des femmes de s'y mettre. Tout d'abord, une seconde invocation féminine *mosema* est faite, toujours au son du tambour *mokiki*[47]. Puis, les deux aînées des *mabundi* se lèvent ensemble, un petit miroir et du kaolin rouge *tsingo* dans une main, un couteau dans l'autre. Au sol, deux torches *mopitu* allumées sont disposées tête-bêche. Elles en ramassent chacune une, qu'elles tiennent dans le creux des bras, un peu comme un enfant que l'on berce. Elles progressent lentement vers la sortie en dansant, tournant la tête de manière synchronisée, passant de part et d'autre du poteau central. Elles sortent puis rentrent au corps de garde. Alors, chacune s'occupant d'un côté, elles font le tour de l'assemblée et marquent au kaolin rouge spectateurs et initiés, au poignet pour les femmes, à la cheville pour les hommes, d'une large croix sur la poitrine pour les pères de jumeaux. Elles vont se rasseoir, puis, avec toutes les autres *mabundi*, elles effectuent un tour complet du *geliba*, obligeant les hommes à monter sur les bancs pour les laisser circuler. Ensuite, par groupe de deux, les *mabundi* vont danser au milieu de l'espace central, munies du petit couteau et du hochet *sokè*. Leur danse est plus lente et beaucoup moins acrobatique que celle des hommes. Elle consiste en déhanchements vigoureux, sur le même modèle que les danses de la société féminine du *Ndjembe*. On y retrouve le schème récurrent de la gémellité puisqu'il s'agit de duos. Finalement, toutes les *mabundi* refont en file indienne un dernier tour du *geliba* avant d'aller se rasseoir.

[46] Cette rivalité est moins sensible dans les danses féminines, performances non acrobatiques et exécutées en duo.
[47] Mais contrairement au premier *mosema*, les femmes s'y dispensent de chanter deux fois chaque chant.

Danse des *mabundi*

•Troisième invocation masculine et danse de consultation des *mibele*

Lorsque les femmes ont fini de danser vers 6 heures du matin, vient le moment de la danse de consultation des *mibele*. Seuls des initiés masculins expérimentés sont autorisés à être *mibele*. Ces « vieux » sont ordinairement trois ou quatre – le père initiateur étant le dernier d'entre eux. Les *mibele* commencent par se remaquiller, en y mettant un soin tout particulier. Étant donné qu'ils ont théoriquement tous franchi l'étape initiatique de la traversée du *Bwete*, ils ont le droit de porter un maquillage personnel élaboré. Ils arborent ainsi d'impressionnants visages mouchetés, tigrés ou zébrés de rouge, de blanc et de noir. La danse est une nouvelle fois précédée d'une invocation, effectuée uniquement par les initiés concernés. Comme pour les trois premiers *nganga*, suit une chanson personnelle entonnée par le *mobele* et reprise en chœur, puis les vigoureux tressaillements, encore plus démonstratifs que lors de la séquence antérieure. Le *mobele* empoigne alors la torche *mopitu* dans sa main droite et se lève. Le principe de la danse du *mobele* est le même que pour les trois premiers *nganga* : il s'agit de la danse *mwenge* et de la sortie en *dibadi*. Il y a toutefois un certain nombre de différences dans l'exécution, qui indiquent que l'on n'a pas affaire ici à des novices mais à des experts – à des « vieux crocodiles » selon l'expression communément employée. La danse du *mobele* dure plus longtemps : le danseur prend son temps et alterne danses vives aux figures acrobatiques et moments de pose affectée. S'en dégage une impression de prestance imposante. Il est d'ailleurs interdit de remplacer un *mobele* lorsqu'il est sorti en *dibadi*, en venant danser à sa place comme s'il s'agissait d'un vulgaire *nganga*, car selon le proverbe « *là où l'éléphant passe, la gazelle ne peut pas aller* ».

Les deux derniers *mibele* jouent en outre un rôle spécifique : leur *mwenge* est une véritable danse de consultation. L'avant-dernier *mobele* tient dans sa main le petit miroir de consultation et le kaolin blanc *pemba* (symbolisant le sperme), le dernier le même miroir et le kaolin rouge *tsingo* (symbolisant le sang menstruel). Lorsqu'il danse, le *mobele* parcourt

l'assemblée des spectateurs et des initiés et consulte chacun au passage. A la lumière de sa torche, il scrute alternativement l'individu et le miroir, puis trace un signe au kaolin sur le corps de cette personne. Ces marques possèdent une signification précise selon le code de la consultation. Elles sont appelés *magogo* (ou *magoga*), et par métonymie, les *mibele* qui les tracent sont également nommés les *magogo*. Bien que le signe soit censé correspondre individuellement à l'état de la personne consultée, on peut néanmoins dégager une classification des traces selon le statut des individus concernés. A ses co-initiés, le *mobele* fait généralement un signe de bonheur : point au front signifiant la chance, galon à l'épaule annonçant une promotion. Aux personnes avec lesquelles ses relations sont tendues, il indique subtilement ce conflit à l'aide d'un signe. Ainsi au cours d'une veillée, un *mobele* qui se trouvait être aussi le père initiateur, a tracé une marque au kaolin à la bouche de sa femme, avec laquelle il se disputait fréquemment en cette période. Or, ce signe indique que la personne concernée parle trop. La marque est ici une façon subtile d'évoquer le conflit sans toutefois l'attiser, puisque l'imposition du signe divinatoire n'autorise aucune réplique du consulté au devin. Enfin, aux spectateurs, qui sont tous des malades potentiels pour un *nganga*, le *mobele* fait d'avantage de traces au kaolin. Et ce seront presque invariablement des signes de maladie ou pointant des problèmes : par exemple, trait de l'estomac à la bouche figurant le recours nécessaire à un vomitif, ceinture à la taille signifiant la présence du serpent arc-en-ciel *mbumba*, cercle dans la paume indiquant des problèmes d'argent. Les spectateurs qui avaient demandé à se faire consulter à l'ouverture de la veillée sont l'objet d'une attention particulière : le *mobele* les scrute longuement et s'appesantit sur leur cas. Toutefois, aucune interprétation orale de ces traces au kaolin n'est encore livrée. Certes, une partie des initiés est capable d'interpréter les signes. Mais les spectateurs ne savent pas, quant à eux, à quoi correspondent ces traits qui leur ont été faits au corps. Pour l'apprendre, ils doivent attendre la consultation orale au *bwenze*, le matin après la fin de la veillée. Alors que la plupart des initiés reçoivent les marques en souriant, les spectateurs paraissent ainsi beaucoup plus inquiets de ce qu'on leur fait, sachant qu'il est ici question de leur propre vie, de leur propre corps.

•Dernier tour de danses

Autour de 7 heures du matin, après la danse de consultation des *mibele*, suit une séquence ultime de danses. Tout le monde se met debout, le dirigeant de la veillée danse un moment puis désigne de la tête un initié pour qu'il aille le remplacer au milieu du corps de

garde. A tour de rôle, tous, *nganga* et *mabundi*, vont ainsi danser le *mademba*, danse d'ordinaire féminine, plus lente et moins acrobatique que celle des hommes. Ensuite, tous les initiés exécutent collectivement une dernière danse, debout derrière leurs corbeilles, avec des mouvements de bras synchronisés.

•Séquence conclusive *tsobula*

Il est maintenant 8 heures et, dehors, le soleil est levé. Il est alors grand temps de clore la veillée : c'est le rôle de la séquence appelée *tsobula Bwete* (ou *tsobua*), ce qui signifie littéralement "terminer le *Bwete*". Normalement, la cérémonie devrait prendre fin dès le point du jour, et l'on souligne souvent que jadis, dès 6 heures, tout était achevé si bien que le jour levé, il n'y paraissait plus rien. Mais, le lourd travail rituel (dédoublement des séquences à cause des *mabundi*, cumul d'*edika* et *motoba*) étire aujourd'hui bien souvent une veillée jusqu'au milieu de la matinée.

Le dirigeant de la veillée orchestre la séquence *tsobula*. Tous les initiés se réunissent en cercle autour de la grande torche centrale *itsamanga* qui n'a pas fini de brûler depuis le milieu de la nuit. Toutes les mains sont tendues, paumes ouvertes, comme pour recevoir la bénédiction. Un chasse-mouches en main, le dirigeant de la veillée se lance dans un long récitatif, alternant chants et discours, qui constitue une sorte de pendant symétrique du *mwago*, évoquant entre autres la genette *mosingi*, l'arc musical *mongongo*, et citant au passage les principales populations du Bwete (*mitsogo*, *gapinzi*, *bavove*, *masangu*, *bakande*, etc.). Cela se termine en bénédiction collective, dont la récitation est invariable dans le *Bwete*. L'officiant entonne la première parole et l'assemblée répond : « *– A iya [mère]. – E ! – A teta [père]. – E ! – A myobe [esprit ; tout autre nom d'esprit peut convenir et souvent on les accumule]. – E ! – A migesi [génies]. – E ! – Singani [bénissez]. – Ish [onomatopée du crachat, signe de bénédiction, tout en faisant le geste]. – Singani. – Ish. – Mbunza dyo [en levant les bras en l'air]. – Mbunza dyo. – Ma [en baissant les bras]. – E ! – Tenane [c'est cela]. – Tenane. – Epando pando. – Epando. – ^{h}Aaayyye [c'est la fin]* »[48]. La bénédiction se poursuit par la chanson : « *manyanga potula musanga / ngweya mwana* », c'est-à-dire « pouvoir de cracher la bénédiction / mère des enfants » (i.e. le *Bwete*, mère de tous les initiés). Viennent ensuite les formules de conjuration : *« go saba mikano / go saba mibondo / na tsoe tsoe / ga matso moduma / a tsogo senge* », c'est-à-dire « il n'y a pas de malédiction / il

[48] Bénir, c'est cracher, car le souffle contenu dans la salive, c'est la puissance de vie. Et "bénédiction" se dit en effet *matè*, c'est-à-dire "salive".

n'y a pas d'anathème / on se faufile comme le serpent *moduma* se faufile parmi les herbes coupantes [sans se blesser] ». Quand tout est dit, celui qui était le premier *nganga* éteint *itsamanga* en étouffant le feu à l'aide d'un bouquet de *mabunza*, tout en proclamant à vive voix « *etsobu-tsobu* » qu'on pourrait paraphraser « c'est vraiment la fin ». Alors, au son de la chanson « *e go kokuna ndako* » (« ouvrez la maison ! »), tous les initiés sortent un instant contempler les premiers rayons du soleil puis rentrent rapidement au corps de garde. Le premier *nganga* salue une dernière fois par un « *bwekaye !* » auquel tout le monde répond « *^{h}aaayye !* ». La veillée est finie.

La séquence suivante consiste simplement à se déshabiller au son d'une série particulière de chansons. Alors que l'on s'était habillé des pieds à la tête, il faut normalement se dévêtir en procédant de la tête aux pieds. Cela peut se faire au milieu du corps de garde pour les hommes, sauf pour le cache-sexe de pagne et raphia qui doit être ôté en privé. Les initiés se retrouvent, comme au début de la veillée, en simple pagne de coton, noué à la taille ou bien autour du cou, comme pour les jeunes circoncis. Le maquillage de kaolin est sommairement frotté à l'aide du parfum rituel. Certains ont même déjà revêtu leur tenue ordinaire. Mais pour se laver, il faut attendre le soir. En effet, sueur et crasse de la veillée portent chance, s'en débarrasser trop vite reviendrait à effacer les bienfaits du *Bwete*. De la même façon, il ne faut pas balayer tout de suite l'intérieur du corps de garde, mais simplement rassembler l'abondante poussière autour des restes fumants de la torche centrale, procédant de l'entrée vers le fond afin d'attirer les malades. Une fois que tout le monde est changé, on ajoute parfois une courte séquence à la signification mystérieuse : tous les initiés sautent promptement sur les bancs en disant « *esabo-sabo* » avant d'en redescendre aussitôt.

•Repas collectif

La cérémonie normalement close autour de 10 heures, l'atmosphère est désormais beaucoup plus détendue et les relations entre initiés plus informelles. On commente sur le ton de la plaisanterie les principaux événements de la veillée. Le père initiateur peut faire une brève allocution publique pour témoigner que la veillée s'est bien passée et ouvrir le repas collectif. Les femmes amènent et distribuent les boissons et la nourriture, préparée en abondance pour l'occasion. Au fur et à mesure de la matinée, les initiés s'en vont progressivement. Il faut partir sans se retourner ni saluer l'assemblée, car ce serait rendre la bénédiction de la veillée.

•Réunion privée *bwenze*

La fin de matinée est ensuite consacrée aux réunions privées au *bwenze*, qui peuvent parfois se poursuivre jusque tard dans la journée. Si le *bwenze* désigne en premier lieu le site débroussé en forêt où les initiés accomplissent en privé les séquences secrètes d'une cérémonie, cela désigne aussi par extension toute réunion privée entre initiés. Aujourd'hui, une petite case construite expressément à cette fin près du *mbandja* ou même une simple pièce fermée d'une habitation peut parfois faire office de *bwenze*. Le *bwenze* du matin d'une veillée remplit plusieurs fonctions. Tout d'abord, on y parachève la consultation commencée pendant la nuit. Lors de la danse des *mibele*, le *nganga* avait tracé au kaolin les signes de la consultation mais sans donner aucune explication. Au matin, il réunit alors les patients au *bwenze* pour la consultation orale, leur livrant enfin les significations de ces marques de kaolin. Une autre partie du *bwenze* est consacrée aux conseils (*ndongi*) donnés par le père initiateur au bénéficiaire de la veillée. Si ce dernier est déjà un initié, il le conseille sur les étapes initiatiques qu'il lui reste à franchir, et félicite les parents venus assister à la veillée en témoins. S'il s'agit d'un malade profane, il s'adresse aux membres de la famille, relatant les progrès accomplis sur la voie de la guérison et leur annonce que s'ils font le nécessaire pour aider leur parent, notamment en lui remettant l'argent et les fournitures rituelles exigés, alors le malade pourra bientôt retourner valide parmi les siens. Suit une bénédiction personnelle donnée au bénéficiaire de la veillée et à sa parentèle, avant qu'ils ne s'en aillent.

La suite du *bwenze* ne concerne plus que les seuls initiés, tous les profanes étant tenus à l'écart. Il s'agit de revenir sur la veillée passée, d'en évaluer le déroulement afin de pouvoir corriger les erreurs et les hésitations lors de la prochaine cérémonie. Ce débriefing est orchestré par le père initiateur qui, de son fauteuil, a soigneusement observé les événements de la nuit, repérant les fautes mais réservant ses blâmes pour le *bwenze* du matin. Cela donne évidemment lieu à des débats contradictoires quant aux règles du rituel, à des amendes sanctionnant les infractions commises, et donc à des disputes véhémentes. La réunion au *bwenze* est ainsi l'occasion de régler les palabres entre initiés. En effet, au cours de la veillée, il est strictement interdit de laisser dégénérer les conflits en altercations ou en empoignades. Lorsqu'une dispute menace d'éclater au beau milieu de la veillée – et cela ne manque jamais –, l'aîné s'exclame « *base !* » sur un ton impératif jusqu'à extorquer au cadet un autre « *base !* » en réponse. Cela ne veut pas dire que le cadet approuve son aîné, mais seulement qu'il accepte de reporter la discussion matin, lors du *bwenze* après la veillée. Ce « *base !* » forcé est donc une façon de faire référence au contexte contraignant de la veillée afin d'éviter de le mettre en péril par une dispute inopportune. Il faut donc le paraphraser : « nous sommes

en pleine veillée et, avant toute chose, le rituel doit être mené à bien ». Si le corps de garde au cours d'une veillée est le théâtre public où s'exprime la solidarité officielle entre tous les initiés, le *bwenze* est le lieu privé de gestion des conflits. Cet emploi singulier du « *base !* » est donc moins une affaire de vérité que de pertinence contextuelle pour tel ou tel type d'interaction (rituel collectif *versus* conflit).

Enfin, les aînés profitent habituellement de ce débriefing et des discussions touchant les règles du rituel pour divulguer quelques enseignements initiatiques à leurs cadets. C'est lors de cette partie pédagogique du *bwenze* que sont notamment livrées les multiples significations secrètes des séquences rituelles. N'ont le droit d'assister à cette séance que les initiés qui ont remboursé le don de ce savoir par un tribut même symbolique, en posant le *Bwete* de leurs aînés[49].

[49] Pour le contexte de l'enseignement initiatique, cf. chapitre 8.

Chapitre IV
Edika et son double

1. *Edika*

Selon l'ordre du parcours initiatique du *Bwete Misoko*, après la veillée de manducation d'*eboga* qui fait du profane un initié novice, vient la seconde étape, la veillée d'*edika*. Cette veillée a souvent lieu au lendemain de la première cérémonie initiatique, ou quelques jours après. Il arrive cependant que plusieurs mois s'écoulent entre les deux veillées, voire une pleine année. Mais, ce délai est généralement dû à un manque de moyens matériels ou à des empêchements inopportuns. La coutume veut en effet qu'un initié prenne son *edika* aussi vite que possible, afin de ne pas rester un néophyte inexpérimenté, tel un nouveau-né sans arme ni bagage. Un *banzi* qui n'a pas encore mangé *edika* est considéré comme à peine initié. Et selon certains aînés, « *la vraie initiation, c'est edika* ». Au cours de cette cérémonie, le *banzi* mange secrètement un ragoût rituel carné, qui constitue un auxiliaire spirituel venant se loger définitivement dans son ventre et lui procurant des pouvoirs supplémentaires. Commençons par examiner le rituel proprement dit, avant d'aborder la fonction d'*edika*.

a. La veillée rituelle d'*edika*

En plus des séquences génériques, la veillée d'*edika* comporte quatre séquences spécifiques intercalées. En outre, une série spécifique de chants et de danses est intercalée après la sortie des trois premiers *nganga* et avant qu'ils n'entament le second *mbando*. Au cours de la première de ces danses, le *banzi* à qui l'on donne *edika* est copieusement arrosé de gerbes d'étincelles à l'aide de flambeaux de paille *mikumu*. C'est une sorte de baptême du feu. La seconde des danses est tout à fait singulière : deux initiés s'empoignent mutuellement par la taille et se mettent à tourner de plus en plus vite sur eux-mêmes jusqu'à en perdre l'équilibre. On répète cette danse un certain nombre de fois avec chacun des trois *nganga*. C'est à ce moment que l'on chante la chanson « *etsa etsakukwe* ». On chante également une autre chanson, fort étrange puisqu'elle se résume à une succession de coups de glotte sonores. Ces performances sont les « premières » chansons et danses du *Bwete*, celles que les aïeux effectuaient lorsqu'ils ne maîtrisaient encore ni le langage chanté, ni la danse rythmée. Elles sont censées reproduire les piètres tentatives de pygmées encore frustes et maladroits. Lors de

la veillée d'*edika*, on accomplit ces danses et chants à titre de commémoration, pour rappeler l'origine pygmée du *Bwete*.

•Piler *edika*

Au tout début de la veillée, parfois dès la fin de l'après-midi, a lieu la première séquence spécifique de la veillée : le pilage d'*edika*[1]. C'est obligatoirement une femme, éventuellement profane mais toujours parente du *banzi*, le plus souvent une épouse ou une sœur, qui pile dans un mortier les écorces entrant dans la composition du plat rituel. Pour l'occasion, femme et mortier sont tous deux maquillés de kaolin rouge et blanc. En outre, la femme ne doit pas être en période de menstruation, à moins de gâter irrémédiablement *edika* et d'anéantir son pouvoir. Un *nganga* qui mangerait *edika* pilé par une femme impure verrait tout son ventre moisir et risquerait la mort. La préposée est placée au centre du *mbandja*. A tour de rôle, les initiés vont déposer un peu des ingrédients dans le mortier et donnent chacun quelques coups de pilon – actualisant une nouvelle fois le schème de la coopération rituelle. Ces ingrédients sont les arachides cassées, les « concombres » cassés (en fait, des graines de courge *Cucumeropsis edulis*), les écorces des quatre arbres *geomba* (*Pycnanthus angolensis*), *muninzi*, *osambi* (*Uapaca le testuana* ou faux palétuvier) et *getodo* (*Plagiostyles africana*)[2]. Ensuite, la parente du *banzi* pile longuement le mélange tandis que le *nganga* dirigeant la veillée récite l'invocation *mwago*. Lorsque la femme a fini son travail, les initiés lui remettent en présent une belle pièce de pagne et un peu d'argent, car en pilant, elle a activement contribué au bonheur du *banzi*[3].

•Confectionner le paquet d'*edika*

La séquence spécifique suivante concerne la préparation d'*edika* ; elle a lieu autour de 19 heures 30. Alors que le pilage est public, la confection du paquet est strictement secrète et se fait donc au *bwenze* en petit comité : seuls des initiés ayant déjà franchi l'étape d'*edika* sont admis ; en outre, les initiées *mabundi* sont exclues, y compris lorsque le plat rituel est destiné à l'une d'entre elles. La fabrication du paquet d'*edika* est une manipulation rituelle

[1] Il faut noter que lorsque la cérémonie cumule *edika* et *motoba*, comme cela arrive parfois, le travail rituel est très lourd et les horaires sont décalés dans la journée.
[2] *Osambi* est un arbre qui possède un grand nombre de racines aériennes et protège ainsi contre les attaques sorcières : on peut lui couper quelques racines, il en restera toujours d'autres.
[3] C'est dire que le pilage d'*edika* n'est pas une opération anodine.

très élaborée et d'importance capitale. La première sous-séquence concerne le sacrifice du coq – ou de la pintade *kanga* pour un *edika* féminin[4]. L'officiant, habituellement le dirigeant de la veillée, plante à l'aide d'une aiguille une plume rouge de perroquet dans le bec du coq. La plume rouge symbolisant la langue, il s'agit de doter le coq de parole, d'en faire un auxiliaire de la parole du *Bwete*. Ensuite, au son d'une chanson, l'officiant secoue frénétiquement le coq jusqu'à ce que mort s'ensuive, puis il le jette par-dessus tête derrière lui et pose son pied sur le corps inerte. La modalité de ce sacrifice est tout à fait singulière : pour toutes les autres occasions de sacrifice rituel dans le *Bwete*, on procède simplement en tordant ou coupant le cou de l'animal, et non par secousses. Mais dans le cas de l'*edika*, les os de la tête et du cou doivent rester intacts, le sang ne doit pas couler. On ne peut donc pas opérer comme à l'accoutumée.

Suit la sous-séquence de la préparation du paquet. La volaille est plumée, grillée superficiellement puis décortiquée à la main. Elle est divisée en trois parts : d'un côté la chair, d'un autre côté la tête et les pattes, et enfin les abats. Le gésier est l'objet d'un traitement particulier : il est fendu, lavé, truffé d'un peu de la mixture précédemment pilée, puis soigneusement refermé à l'aide d'une ficelle. Pendant ce temps, le récipiendaire de la veillée épluche à la main un régime de grosses bananes vertes que l'on fait bouillir dans une marmite[5]. Ensuite, deux initiés s'asseyent face à face jambes écartées, de grandes feuilles de bananier disposées entre eux. Ils commencent par y placer quelques anneaux et gourmettes, dans un peu de sable afin qu'ils ne brûlent pas à la cuisson. Ces bijoux, appartenant aussi bien aux initiés qu'aux spectateurs profanes, seront ainsi chargés de la puissance d'*edika* et deviendront des porte-bonheur. Leurs propriétaires les récupèreront au matin de la veillée contre un petit tribut. Sur une nouvelle couche de feuilles, on dispose tous les ingrédients du plat rituel. Au centre, gésier, tête et pattes sont méticuleusement dressés, bien ajustés ensemble : ainsi agencés, ils deviennent un esprit, une « personne », le cœur vivant d'*edika*. La chair du coq, quelques quartiers de viande de gibier (porc-épic ou éléphant) et la mixture pilée sont agglomérés autour. Plusieurs litres d'huile de palme (filtrée et non-filtrée), de l'huile de *mwabi* (*Mimusops djave*), du miel et du sel sont ajoutés[6]. On gratte ensuite

---

[4] Les femmes prennent la pintade car, selon le mythe, c'est l'oiseau qui, en brousse, a mangé *edika* en second, après la genette *mosingi*. En outre, coq et pintade s'opposent structurellement : le coq est le volatile qui depuis le village appelle les esprits des nouveaux-nés (à venir se réincarner) ; la pintade appelle en brousse les esprits des morts (à quitter le village pour la forêt).

[5] Il est important de procéder manuellement à ces opérations car « nos aïeux qui ont commencé avec le *Bwete* n'avaient pas de couteaux ».

[6] Miel doux si on insiste sur le pouvoir curatif et apaisant d'*edika*. Miel piquant si on privilégie plutôt le fait qu'il soit une arme de guerre contre les sorciers : « *pas le miel doux, sinon ça ne peut pas travailler, ça ne monte pas. C'est le miel piquant qui fait la guerre* ».

symboliquement tous les *ritualia* du *Bwete* (instruments de musique, fétiches, chasse-mouches, etc.) au-dessus du plat afin de mettre à contribution leur puissance. Pour l'*edika* d'une femme *mabundi*, on ajoute en outre un cordon enfilé dans une large aiguille qu'elle fichera dans ses cheveux après la consommation du plat.

La confection d'*edika* se termine par la fermeture rituelle du paquet, objet d'une attention minutieuse. Les feuilles de bananier sont rabattues ensemble de manière à former un gros paquet, qui est ensuite ficelé à l'aide d'une corde tressée de feuilles de palmier. Une nouvelle fois, le schème de la coopération rituelle est mobilisé : la longue corde passe par tous les initiés présents au *bwenze*, avant d'être ligotée autour du paquet par les deux *nganga* assis ; pendant l'opération, tout le monde chante « *dwarisa na mikatu mikatunga* », c'est-à-dire « nous nous renforçons par d'étroits liens de corde ». On laisse dépasser une boucle de corde au niveau de l'attache du paquet. Ensuite, les deux officiants se retournent pour se placer dos-à-dos, le paquet entre eux, qu'ils nouent à l'aveugle derrière eux. Ce nœud doit être le plus serré possible pour ne pas laisser la place à une intrusion sorcière. Procéder de dos est également une façon de se cacher des sorciers, de se soustraire à leur emprise. Quelques feuilles *malendi* de palmier sont enfin piquées au sommet du paquet afin de « l'habiller ». On confectionne en outre sur le même modèle un paquet miniature qui renferme les abats du coq, nourriture qui sera offerte aux génies *mikuku*.

Paquet d'*edika*

•Porter le paquet d'*edika*

Une fois le paquet fermé vient le moment de le porter jusqu'au feu pour la cuisson : c'est la séquence spécifique du portage du paquet d'*edika*. Il est autour de 20 heures 30 et, au corps de garde, la séquence générique de la circulation des objets rituels n'a pas encore eu lieu. Le préparateur principal d'*edika* porte le paquet à son pied gauche, la boucle du cordon enfilée dans son gros orteil. Il se tient courbé, appuyé sur la canne rituelle, le chasse-mouches *kombo* en main et la besace *penge* soutenue par le front. Cette démarche et cette méthode très

singulière de portage ont une signification plutôt obscure. L'explication la moins insatisfaisante qui m'ait été fournie est qu'il s'agit d'un vieillard qui supporte le fardeau de la vie – le but de l'action rituelle étant alors d'obtenir longue vie. Le *nganga* porte ainsi le paquet d'*edika* jusqu'au feu, où il est mis à cuire sur la braise[7]. Un fût est parfois placé au-dessus pour protéger *edika* de l'appétit des animaux.

•Manger *edika*

Au bout d'une à deux heures sur le feu, *edika* est cuit. On le ramène alors discrètement au *bwenze* pour sa consommation. Tout comme la confection du paquet, cette séquence spécifique, climax de la veillée, est secrète : seuls y assistent les initiés ayant déjà franchi cette étape. Pour un *edika* masculin, les hommes uniquement sont présents. Pour un *edika* féminin, les femmes *mabundi* – et au premier titre la bénéficiaire de la veillée – participent (contrairement à la confection du paquet). Mais les hommes y sont également admis et peuvent même manger l'*edika* d'une femme, notamment un père de jumeaux et le père initiateur.

La consommation rituelle se déroule comme suit. On commence par donner leur part aux esprits ancestraux *mikuku* : les abats du coq et de petits morceaux de banane bouillie sont jetés aux quatre coins du *bwenze*, tandis qu'on profère la formule rituelle idoine « *tsaye, tsaye* ». Puis vient le tour du bénéficiaire de la veillée : c'est *son edika*, il est donc le premier à en manger. Sur une peau de genette *mosingi*, on dispose une feuille de bananier, et sur cette dernière, une portion de chair du coq. S'il s'agit d'un *banzi* masculin, il rampe à plat ventre vers la nourriture, une autre peau de *mosingi* placée sur sa tête. Il la hume d'abord puis la mange lentement sans s'aider des mains, comme s'il était un animal. Lorsqu'il a fini, il se relève pour faire tomber de sa tête la peau de genette puis salue l'assemblée par un « *bwekaye !* ». S'il s'agit d'une femme initiée, la *mabundi* mange sa portion, agenouillée avec une peau de *mosingi* sur son épaule gauche (côté féminin du corps) et non sur sa tête. Puis elle se relève, fait tomber la peau et salue de la même façon que les hommes. Le fait qu'elle soit agenouillée et qu'elle porte la peau de *mosingi* sur l'épaule et non sur la tête indique sa position d'infériorité par rapport aux hommes.

Ensuite, le père initiateur debout place entre ses jambes le gésier du coq et présente son dos au *banzi*, qui vient manger ce morceau, en faisant attention de ne pas rompre la ficelle

[7] Cette méthode de cuisson, dite « au paquet », est commune, notamment pour le poisson.

qui l'entoure[8]. Puis il suce la chair du cou et de la tête, accompagnée de bananes bouillies, mais prend bien garde de ne pas briser les os qui doivent être gardés intacts afin de confectionner le *tsombi*, premier fétiche *bwete* qui lui sera remis lors d'une cérémonie ultérieure. Quand le bénéficiaire d'*edika* a fini de manger sa part, tous les autres initiés présents se partagent le reste de viande et de bananes. Ils boivent également la sauce d'*edika* et s'en frottent le corps afin de s'imprégner de sa puissance. Il est recommandé de re-manger *edika* aussi souvent que possible, que l'on goûte le mets rituel d'un tiers ou que l'on réorganise périodiquement une veillée d'*edika* pour soi, la seconde solution étant évidemment la meilleure[9].

La consommation d'*edika* marque la fin de la partie spécifique de la cérémonie. Une fois la viande mangée, les initiés retournent au corps de garde accomplir les séquences génériques de la veillée. Les reliquats du plat rituel, feuilles du paquet et ossements du coq, sont toutefois conservés pour être enterrés ultérieurement en forêt, au pied d'un fromager ou d'un palmier[10].

b. Les fonctions d'*edika*

A quoi sert *edika* ? Qu'est censée apporter à l'initié l'ingestion de ce ragoût rituel ? *Edika* remplit plusieurs fonctions. C'est tout d'abord le soubassement nécessaire de tous les autres plats rituels, le *motoba* au premier chef mais aussi l'aide-mémoire *tangimina*. Tant que l'initié n'a pas *edika* dans son ventre, son corps ne peut accepter aucun autre auxiliaire initiatique. On dit ainsi qu'*edika* forme la « maison » des *bwete* ou le « matelas » sur lesquels ils viendront reposer. Les initiés insistent alors sur la texture moelleuse du ragoût, qui en fait une sorte de tapis protecteur, tout approprié à recevoir les autres plats rituels au fond du ventre. Mais *edika* a également une fonction curative et prophylactique. C'est un « médicament » qui guérit les plaies internes et prévient les futurs empoisonnements sorciers en rejetant les nourritures impures. Ainsi, selon un père initiateur :

« *Edika, comme il est déjà dans votre ventre, si, par hasard, par maladresse, vous mangez une mauvaise nourriture, cela ne va pas rester dans votre ventre. Vous allez trouver une diarrhée, pas une diarrhée qui va vous nuire, non au contraire. C'est pour évacuer.*

[8] Cette ficelle sera portée en collier par le *banzi*, un cauri enfilé dedans.
[9] Un initié dira ainsi qu'il a deux *edika* dans son ventre s'il a été le bénéficiaire direct de deux *edika*, non pas s'il a simplement goûté l'*edika* d'un tiers en plus du sien propre. Car la vraie puissance d'*edika* réside dans le gésier, la tête et les pattes du coq.
[10] A l'exception des os de la tête et des pattes qui sont utilisés pour fabriquer le fétiche *tsombi.*

Edika va chasser, va évacuer ce que vous avez mangé. C'est une purge. Lui-même, edika renvoie la mauvaise nourriture-là, parce qu'il ne veut pas la saleté. Donc il renvoie le poison. Si vous vous trouvez avec des blessures à l'intérieur de votre ventre, il les soigne. Que l'hôpital des Blancs ne peut pas soigner. Il vous soigne. Si vous avez des boutons dedans, à l'intérieur, il les perce et il les guérit automatiquement. Même si vous vomissez du sang. Quand vous avez mangé edika, ça anéantit tout. Si vous mangez une mauvaise nourriture, ça sort. Tantôt vous pouvez avoir une nausée, vous vomissez, ça tombe par la bouche. Ou bien une diarrhée, ça tombe par les selles. »

Mais *edika* n'est pas simplement un nouvel organe de défense qui rejette mécaniquement les nourritures impures. Il est en réalité plutôt conçu comme un véritable organe autonome qui alerte son propriétaire en cas d'agressions sorcières. On considère qu'il est un double du cœur, organe animé qui parle et est doué d'intentionnalité. C'est donc une sorte d'auxiliaire spirituel qui réside désormais dans le ventre du *banzi*. Et les initiés insistent sur le fait qu'en mangeant *edika*, le *banzi* a incorporé une véritable « personne ». En effet, le traitement rituel fait du gésier et de la tête du coq un véritable esprit que le *banzi* ingurgite. Le gésier est le « vampire » du coq, organe magique qui lui permet de parler et de consulter, car le coq est réputé être un devin (son chant *kokokokooo* est un avertissement contre les sorciers)[11]. Lorsque l'initié le mange, ce vampire devient alors le sien. Le gésier est ainsi un organe magique qui parle à son propriétaire, lui donnant la possibilité de recevoir des signaux informatifs du *Bwete*. En cela, l'*edika* préfigure, en plus faible et moins fiable, le *motoba*, auxiliaire spirituel de la consultation et de la parole du *Bwete*. Il est une étape intermédiaire dans la construction d'une identité initiatique, arc-boutée à la maîtrise progressive de la parole divinatoire grâce à des incorporations rituelles.

c. Le sacrifice d'*edika*

Si *edika* est une « personne », c'est fondamentalement parce qu'il nécessitait à l'origine un véritable sacrifice humain. Aux débuts du *Bwete*, les initiés ne mettaient pas un coq dans le paquet d'*edika*, mais un être humain. Le rituel était donc un festin anthropophage. Cependant, pour éviter de décimer les villages pour les besoins initiatiques et mettre un terme à cette barbarie, la viande du coq a été substituée à la viande humaine : « *on a trouvé que c'était une perte de prendre des gens à chaque fois qu'on faisait edika. On a pris le coq à la*

[11] "Vampire" désigne communément l'organe de sorcellerie, et en réalité l'organe intentionnel de la puissance efficace.

place. Le Bwete a dit : maintenant prenez le coq. Mais quand on a pris le coq, ce n'était plus le coq. C'était devenu carrément un bébé ». Il est évident que le temps des « débuts du *Bwete* », le temps d'« avant », ne désigne pas une période historiquement définie. Il s'agit d'un temps mythique indéterminé qui est à la fois lointain (car la substitution de la volaille opère un saut logique) et proche (car chaque rituel en réactive le souvenir). En effet, d'après la citation ci-dessus, le rituel d'*edika* continue de rappeler le sacrifice et la consommation anthropophage. Le coq n'est là que pour autant qu'il est encore l'équivalent d'une personne humaine. La question de la réalité des sacrifices humains ne se pose donc pas directement[12].

Qui sacrifiait-on dans *edika* ? L'identité de la victime sacrifiée hésite selon les versions entre une femme ou un jeune enfant de sexe féminin. Ainsi, selon un récit : « *au début, on ne faisait pas edika avec un coq. On prenait une femme. On mettait le sang des règles, le cœur, le sang, les parties essentielles de la femme. On mange. On garde les os pour faire le Bwete* ». Ce que les hommes sacrifient ici, c'est le pouvoir procréateur de la femme – d'où la mention du sang menstruel. Ce sacrifice d'une femme se retrouve dans la symbolique féminine unanimement associée au paquet d'*edika*. Le paquet d'*edika* représente une femme. Le paquet de feuilles, c'est son ventre ou sa tête. L'huile de palme non filtrée (rouge orangé), c'est son sang menstruel. La plume rouge de perroquet, piquée dans les feuilles ou à la tête du *nganga* qui porte le paquet, c'est sa langue ou son clitoris. La corde tressée, c'est son cordon ombilical. Le nœud, c'est son nombril.

Cependant, selon d'autres récits, la victime sacrifiée n'est pas une femme mais un jeune enfant, généralement de sexe féminin : « *on ne prenait pas le coq, on prenait un bébé. On tuait un bébé dans le village, discrètement sans que les gens ne le sachent. On le coupe comme on fait pour le coq. On met dans le paquet avec le miel, le bois. Quand c'est bien cuit, on ouvre, on pose, on mange. Quand on mangeait la tête et les pieds du bébé, on ne cassait pas les os* ». Mais peut-être la différence n'est-elle pas si importante entre le sacrifice d'une femme potentiellement procréatrice ou celui de sa progéniture (qui plus est, préférentiellement féminine) ? On peut enfin noter qu'à l'issue de la veillée, les restes d'*edika* sont enterrés en forêt au pied d'un palmier. Or le palmier représente lui aussi une femme – les régimes de noix de palme rouges figurant le sang menstruel. Et l'on précise souvent qu'il s'agit d'une femme en deuil. Se retrouve donc la même hésitation entre un palmier équivalent à la femme sacrifiée ou à la mère endeuillée de l'enfant sacrifiée. Cette pratique évoque de toute façon l'enterrement secret de la dépouille de la victime en brousse.

---

[12] Cf. chapitre 11 pour une discussion plus détaillée des sacrifices humains et de leur statut symbolique, imaginaire ou réel.

Ces deux types de sacrifice renvoient en fait au récit d'origine d'*edika*. On trouve là encore deux versions sensiblement différentes, qui correspondent soit au cas de l'enfant soit à celui la femme. Ces récits mythiques des premiers *edika* relatent l'histoire du sacrifice et ses raisons, et révèlent que les victimes étaient en fait des proches parents des sacrifiants : la femme était une épouse, l'enfant était une fille et une nièce.

J'ai recueilli plus d'une version de l'histoire du sacrifice de l'enfant dans *edika*. J'en donne ici plusieurs, car au-delà de leur ressemblance, chacune livre quelques détails intéressants pour comprendre le déroulement du rituel.

Version 1 :

« *Un jour, une femme trouve le Bwete en brousse et le ramasse. Elle le ramène au village et veut le poser quelque part, mais à chaque fois le Bwete refuse. Son mari s'en empare alors. Le frère de la femme arrive au village pour voir ce qu'est ce Bwete dont on parle. Les deux hommes se réunissent en secret pour faire le premier edika. Mais au milieu des préparatifs, Dibenga, la fille du couple, pénètre dans la case. Elle a découvert le secret. Les hommes la sacrifient et la mettent en secret dans edika. Ils placent le paquet à cuire au feu. Le chien vient alors goûter la nourriture. Les deux hommes le maudissent et le condamnent à aboyer (avant, le chien était un grand nganga et il parlait comme les hommes). Le soir, la mère cherche sa fille et pleure en criant Dibenga ooo… C'est comme cela que le buluma [invocation rituelle] a commencé.*

Mais les deux hommes se disputent la paternité du Bwete. Le père dit que c'est sa fille. L'oncle dit que c'est sa nièce. Finalement, le Bwete reste avec le père, et l'oncle retourne dans son village. Le père installe son corps de garde au bout du village. Un jour, il voit l'oncle revenir pour les palabres. Il fait mmm… C'est comme cela que le wuma [séquence du murmure rituel] a commencé, pour l'annonce des palabres. »

Cette version livre les significations possibles de deux des séquences génériques d'une veillée rituelle : l'incantation du *buluma* évoque les pleurs d'une mère ; le murmure rituel du *gima* (ou *wuma*) évoque le début des palabres entre le père et l'oncle[13]. Ce dernier épisode est particulièrement intéressant. En effet, racontant une coopération puis une dispute à propos de l'enfant, et en réalité à propos de l'appropriation du *Bwete*, le récit met en scène les tensions structurelles qui existent entre le père et l'oncle maternel, dans un système social dysharmonique tendu entre filiation matrilinéaire et résidence virilocale. Lorsqu'une femme

[13] Et selon une interprétation, s'il faut tenir longtemps le murmure rituel (sans l'interrompre par un brusque coup de glotte comme cela se fait parfois), c'est parce que « *les palabres ne s'arrêtent jamais* ».

accouche d'un enfant, cet enfant appartient-il à son mari ou à son frère ? Lorsqu'une femme découvre le *Bwete* en brousse, qui du frère ou du mari a le droit de se l'approprier et de le garder dans son village ? Le récit met donc en scène le litige fondamental touchant l'appropriation masculine de la force productive des femmes. La société règle ce litige de la façon suivante : la capacité procréatrice va au frère et à son lignage (matrilinéarité), la force de travail va au mari et son lignage (virilocalité). Mais les tensions subsistent à ce sujet. Et la question du partage se pose à nouveau pour le *Bwete*, puisque, comme nous le verrons, l'institution initiatique organise l'appropriation rituelle du pouvoir féminin. Selon le récit, le père triomphe et l'oncle maternel repart dans son village sans le *Bwete*. Mais ce n'est qu'une victoire temporaire : les palabres ne sont pas finies, et l'oncle revient bientôt réclamer sa part du *Bwete*.

La seconde version, qui s'inscrit en fait dans un récit plus large mais que je ne cite pas ici, est fort similaire :

« *Au village, Esinga et Manyogo avaient fait une fille appelée Dibenga. Esinga a initié son beau-frère Bulipa [le frère de Manyogo]. Il lui a expliqué une bonne partie du Bwete. Arrive le jour où Bulipa doit prendre edika. Esinga le prévient qu'aucune femme ne doit rentrer pendant la cérémonie. Mais Dibenga est venue les trouver pendant edika. Le beau-frère demande ce qu'il faut faire. Esinga répond : toi-même, tu connais la loi. Ils ont égorgé Dibenga. Ils l'ont mise dans edika. Ils ont pris le boyau et c'est avec ça qu'ils ont amarré edika. L'huile de palme qu'on met dans edika, c'était son sang. Manyogo a commencé à demander où était l'enfant. On lui répond : mais il était avec toi. Et elle la cherche en pleurant.* »

La troisième version diffère à peine (substitution de l'oncle maternel par un initié indéterminé) :

« *Le premier edika, c'était une petite fille. Un homme était parti voir un vieux nganga. Il a amené sa femme et son enfant. Le nganga le conduit au bwenze, il ouvre tout [il dévoile les secrets rituels]. Voilà l'enfant qui vient. Quand le vieux pygmée voit ça, il dit ton enfant a vu les affaires, il ne peut plus sortir d'ici. Il était obligé : ou c'est toi-même, ou c'est ton enfant. Ils ont pris la petite fille, ils l'ont dépecée. Ils ont fait le paquet. Avant le chien, il y a quelqu'un qui est venu manger edika. C'est une sorte de grosse fourmi rouge, qui construit des termitières, qui ne dort jamais. Le chien lui, il a pris edika quand il était au feu. C'est à cause du chien qu'on met le fût sur le paquet. Avant on ne mettait pas le fût, il n'y avait rien*

pour couvrir le feu. Le chien cherchait la bonne odeur. Il voit le paquet et le prend. Le chien était bien assis à manger edika. »

Cette version explique le détail rituel du fût posé sur le paquet pendant la cuisson : le fût protège le paquet de la voracité des chiens, afin d'éviter que ne se reproduise le chapardage originel du chien lors du premier *edika.*

La dernière version, très différente, correspond au sacrifice de l'épouse :

« *C'est ce qui s'est passé le premier jour. Et jusqu'à nos jours, on ne peut pas changer. Le premier qui a fait edika, c'était un homme qui s'appelait Mongo mwana ya Pindo [Mongo fils de sa mère Pindo]. C'était dans un village. De temps en temps, il partait en brousse seul, à l'improviste, sans même prévenir sa femme. Donc, il part comme ça en brousse pour faire son edika en secret. Il reste deux semaines, voire même un mois. Au village, on le cherche. Et tout à coup, il réapparaît. Tu étais où ? Moi, je suis déjà là. Je ne suis pas mort. Les gens laissent tomber. Ainsi de suite, ainsi de suite.*

Un jour qu'il était encore parti, sa femme se dit que c'en est trop et elle décide de le suivre. Elle suit les traces de son mari sur les pistes en forêt. Comme son mari faisait des pièges, elle arrive au premier piège. Elle trouve un porc-épic accroché au piège. Elle constate qu'on a arraché le gigot droit du porc-épic. Ce n'était pas coupé avec le couteau, c'était arraché comme ça. La femme se dit que c'est peut-être c'est son mari ou des bêtes. Elle continue, poursuit les traces de son mari. Deuxième piège. Elle trouve la même chose. Elle trouve l'antilope accrochée au piège. Il y a encore un gigot arraché. La femme repart et ne fait que suivre les traces. Elle marche, elle marche. Elle trouve un éléphant mort à côté de la piste. D'abord avec la peur, elle a reculé. Mais avec le courage qu'elle avait cette femme-là, elle a constaté que dans l'éléphant aussi, il y a un gigot arraché. L'éléphant, le mari l'avait tué avec une sagaie empoisonnée.

Quand la femme arrive à l'endroit où il y a l'éléphant, c'est le moment où son mari est en train de préparer la viande de l'éléphant, du porc-épic et de l'antilope. Il l'a déjà mise dans un paquet de feuilles. Il a pris les arachides, les concombres, les écorces d'arbre. Il a tout mis dans le même paquet. Le mari est là en train de manger son edika. Tout à coup, il entend un craquement de brindilles. Il part se cacher derrière un tronc d'arbre. Il voit la genette mosingi qui vient manger edika. Le mosingi entend un autre bruit qui vient de la piste. Il se sauve à son tour et abandonne la nourriture. C'est une pintade qui arrive. L'homme est toujours en train d'observer. Tout à coup, un nouveau bruit. L'oiseau fuit à son tour. Cette fois-ci, c'est la femme qui arrive. Elle voit le paquet d'edika ouvert avec toute la nourriture

dedans. Elle n'a pas mangé depuis le village. Le mari voit sa femme, mais la femme ne voit pas son mari qui est bien caché derrière l'arbre. La femme scrute les alentours, ne voit rien. Elle s'assoit et mange edika. Elle tourne le dos à son mari. Tout à coup, celui-ci frappe sa femme avec l'herminette kweto. La femme est morte. Parce qu'elle avait découvert le secret de son mari en brousse. Il coupe sa femme en morceaux. Il la met dans le paquet d'edika.

La nuit venue, il rentre au village. Au moment où il arrive au village, le coq chante. C'est à l'heure du premier chant du coq. Au village, il veut enterrer sa femme. Mais il ne peut pas avouer qu'il a tué sa femme, parce qu'elle avait découvert ce qu'il faisait en brousse. Mais où est ma femme ?, demande le mari. On cherche la femme en vain. On lui dit qu'elle a disparu quand il est parti en brousse. Le mari ne peut pas avouer. Plus tard, il va l'enterrer en brousse sous terre. »

Ce récit livre la signification de cette étrange façon de manger *edika* qui est celle des initiés pendant la veillée rituelle. Si les initiés portent une peau de genette sur la nuque, rampent, hument la nourriture et mangent sans s'aider de leurs mains, c'est parce qu'ils miment la genette *mosingi* qui est venue dévorer un peu d'*edika* pendant que l'homme était caché derrière un arbre[14]. Ainsi cette explication d'un initié : « *tu rampes avec la peau de mosingi posée sur ta tête. Maintenant, tu n'es plus toi. Car quand le pygmée était caché derrière son bois, la première bête qu'il a vu manger, c'était le mosingi. Quand tu manges, tu te transformes en mosingi. C'est comme ça qu'on a mangé edika au premier jour. Cela on ne peut pas changer* ».

Cette dernière version est bien distincte des premières qui, elles, sont relativement homogènes. Il ne s'agit donc pas d'une simple variante, mais d'un récit d'origine concurrent : il y a donc deux récits disponibles pour le « premier *edika* ». On peut tracer sommairement le tableau de leurs différences. La première histoire est celle d'un *edika* au village ; la seconde celle d'un *edika* en brousse. Dans la première, une enfant est sacrifiée par son père et son oncle maternel ; dans la seconde, une femme est sacrifiée par son mari. Dans la première, la raison du sacrifice est la découverte accidentelle des secrets rituels ; dans la seconde, c'est plutôt la découverte volontaire d'un secret de chasse. Mais par-delà ces oppositions, se retrouve quand même un schéma d'ensemble commun. La découverte du secret des hommes

[14] D'autres, se référant au premier des récits d'origine, affirment que les initiés miment plutôt le chien. D'autres encore, pour concilier les versions, disent que les initiés masculins imitent la genette qui a mangé en premier *edika* en brousse, alors que les initiées féminines contrefont de leur côté le chien qui a goûté en premier *edika* au village.

par une profane exige un sacrifice[15]. Les deux secrets masculins sont d'ailleurs liés, pour autant que le *Bwete* a à voir avec la chasse (« le *Bwete* est d'abord venu pour la chasse »). Et l'identité des deux victimes l'est également, puisque à travers la femme, c'est sa fécondité qui est sacrifiée.

Lorsqu'on les confronte au fait contradictoire de l'existence de deux récits d'origine concurrents, les initiés débattent habituellement de leur primauté : quel est vraiment le premier des premiers *edika* ? Plusieurs fois, j'ai ainsi entendu que l'*edika* avec le sacrifice de l'enfant au village (que j'appellerai désormais récit 1) était en fait antérieur à l'*edika* avec le sacrifice de la femme en brousse (récit 2). *Esinga* fut le premier *nganga*. *Mongo* n'est arrivé que plus tard, répétant le premier sacrifice[16]. Il est d'ailleurs possible que le récit 2 soit logiquement postérieur (à défaut de la postériorité historique des événements relatés).

En effet, selon une interprétation, le récit 2 rendrait compte de l'introduction des femmes *mabundi* dans le *Bwete*. Or, l'incorporation des femmes dans certaines branches du *Misoko* constitue effectivement une innovation assez récente. Selon cette interprétation, la femme sacrifiée dans l'*edika* de brousse fut la première des *mabundi*, la sœur aînée de toutes les initiées. C'est à partir de ce sacrifice que les femmes sont dans le *Bwete*, ou plus exactement à cause de ce sacrifice, comme en témoigne ce commentaire d'un père initiateur : « *leur première sœur mabundi, c'était la femme du nganga qui avait fait edika dans la forêt. C'est elle qu'on a sacrifiée. Il fallait la tuer, l'éliminer pour qu'elle ne dévoile pas le secret. Nos femmes, qui dansent avec nous, représentent leur sœur que son mari avait tuée. C'est leur chair qu'on mange. C'est pourquoi on les a acceptées dans le Bwete* ». L'incorporation des femmes dans le *Bwete* correspondrait ainsi à un pardon des hommes pour le sacrifice originel de l'une d'entre elles. Il n'est pourtant pas dans l'habitude des hommes de chercher à se faire pardonner par leurs femmes ou de témoigner de la compassion à leur égard. La raison de cette incorporation est sans doute plus amorale, ou du moins plus compliquée. Elle me paraît en réalité tenir au secret initiatique d'*edika*.

Pour le comprendre, revenons un moment sur les rôles du sacrifice et du secret dans ces récits d'origine. Le sacrifice d'*edika* n'y est pas envisagé comme un événement accidentel, qui ne s'est produit qu'une fois et ne se reproduira plus. Au contraire, à partir de l'incident, tous les *edika* requièrent désormais un sacrifice – que cela soit encore un sacrifice humain ou bien déjà un sacrifice animal équivalent. Loin d'être accidentel, le sacrifice

---

[15] Et tout profane est forcément de sexe féminin, femme ou enfant. En effet, un jeune garçon qui serait entré inopinément dans le *bwenze* d'*edika* n'aurait pas été sacrifié ; les adultes l'auraient simplement initié sur le champ. Une femme est une profane définitive. Un garçon est un profane en attente d'initiation.

[16] Cette répétition montre la proximité d'un sacrifice humain qui menace toujours d'être réactivé.

originel a donc une valeur fondatrice pour *edika*. C'est lui qui institue véritablement *edika*. Mais pourquoi ce sacrifice originel, indéfiniment répété dans les sacrifices animaux ultérieurs, était-il nécessaire ? Qu'était donc ce secret d'*edika* que la femme ou l'enfant ont découvert ? Qu'avait-il de si important pour qu'il impose leur meurtre ? D'après le récit 2, *edika* était à l'origine un ragoût de gibier, consommé secrètement en brousse et dont la femme était alors exclue. *Edika* renvoie ainsi à la secrète appropriation par les hommes des produits de la chasse, activité exclusivement masculine contrairement à la pêche. Lorsque la femme suit son mari et mange son gibier, elle est sacrifiée pour cette transgression de la division sexuelle des activités. Le plat rituel commémore alors cette transgression (d'où la présence de quartiers de gibier en sus du coq). La situation semble plutôt simple.

Mais le récit 1 offre une version plus ambiguë. Il ne stipule aucunement ce qu'était l'*edika* que l'enfant est accidentellement venu troubler, ce qu'il y avait dedans de si secret pour que cela nécessite un sacrifice. Le récit ne donnant aucune précision, il faut alors penser que ce secret originel n'était en fait qu'un secret vide, pure forme sans contenu. Le sacrifice originel n'est donc pas perpétré pour préserver un secret particulier mais bien le secret initiatique en général. C'est finalement le sacrifice originel qui institue le secret, et non le secret transgressé qui nécessite le sacrifice. En effet, si le secret originel d'*edika* se dissout dans le vide, il y a pourtant aujourd'hui un secret dans *edika* : ce secret bien actuel porte sur la réalité du sacrifice animal et sa signification. D'une part, le sacrifice rituel du coq s'opère en secret au *bwenze*. D'autre part, le récit d'origine qui en livre le sens est lui-même secret comme tout récit initiatique. Et pouvoir assister au rituel ou entendre le récit exige d'avoir déjà mangé *edika*. Le seul véritable secret initiatique d'*edika* réside donc dans le fait qu'à travers un sacrifice animal, *edika* répète et dissimule l'histoire du sacrifice humain. Le secret n'est pas ce qui a été découvert malencontreusement par l'enfant, mais bien le sacrifice lui-même. *Edika* possède en définitive un caractère purement autoréférentiel : les hommes sacrifient une fille pour maintenir le secret d'*edika* ; mais ce secret d'*edika* n'est en réalité rien d'autre que le sacrifice lui-même. Au premier abord, le récit semble raconter l'histoire d'un sacrifice perpétré pour préserver un secret originel. Une lecture plus scrupuleuse montre qu'en réalité, sans ce sacrifice instituant, *edika* n'est rien et son secret est vide.

Nous sommes alors en mesure de mieux comprendre le lien entre le sacrifice originel, le secret initiatique et les *mabundi*. Les initiés masculins n'ont pas accepté les *mabundi* parmi eux pour se faire pardonner du meurtre, mais bien pour perpétuer le secret initiatique d'*edika*, ou plus exactement pour le sécréter. La sécrétion du secret, au sens que lui donne Andras Zempléni, désigne le processus par lequel le secret s'exhibe devant ses destinataires sans être

pour autant ni communiqué ni révélé par ses détenteurs[17]. La sécrétion est une ostension dissimulatrice : elle manifeste le secret tout en masquant son contenu. Or, que se passe-t-il avec les *mabundi* ? Leur présence visible aux veillées rituelles rappelle constamment le secret du sacrifice originel de leur aînée mythique. Les *mabundi* donnent à voir le secret d'*edika* dont elles restent pourtant exclues alors même qu'elles y participent activement. En effet, les *mabundi* mangent également *edika*. Mais elles ne peuvent en aucun cas assister au sacrifice de la volaille ni à la confection de leur propre paquet d'*edika*. Si les hommes sont les détenteurs du secret du sacrifice d'*edika*, les femmes *mabundi* en sont seulement les destinataires et jamais les dépositaires. Cette sécrétion du secret est alors particulièrement ironique. Ce ne sont en effet pas les hommes qui organisent la sécrétion de leur secret comme pour la séquence des *migonzi* du *Bwete Disumba* au cours de laquelle les femmes assistent à distance aux sorties de masques portés par les initiés masculins, masques censés être des ancêtres. Au contraire, avec *edika*, ce sont les femmes *mabundi* qui manifestent elles-mêmes par leur simple présence le secret des hommes. Les destinataires exhibent à leur insu un secret dont elles sont exclues. On entrevoit donc la forme relationnelle complexe au principe de l'inclusion des femmes dans le *Bwete Misoko*[18].

2. *Tsombi*

a. Le fétiche *tsombi*

La veillée d'*edika* appelle une seconde veillée rituelle, au rôle complémentaire. En effet, lorsqu'il a mangé son *edika*, le *banzi* a pris soin de ne pas briser les os de la tête et des pattes du coq. Ces ossements ont ensuite été mis de côté par le père initiateur qui les utilisera pour fabriquer une protection rituelle appelée *tsombi* (ou *sombi*), le premier des fétiches *bwete* du *banzi*. La remise cérémonielle du *tsombi* exige alors une seconde veillée rituelle. Les deux veillées d'*edika* et de remise du *bwete* constituent donc une unité spécifique, allant toujours par paire, bien qu'elles ne suivent pas immédiatement. Cette veillée de remise de *bwete* ne comporte pas à proprement parler de séquence spécifique[19]. Sans que cela donne lieu à un rituel plus élaboré, le récipiendaire reçoit son *tsombi* au moment où il prend la bénédiction des mains de son père initiateur, lorsque vient son tour de danser, normalement en position de

---

[17] A. Zempléni, "La chaîne du secret", *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 1976, pp.313-324.
[18] Sur les rôle et statut des *mabundi* dans le *Bwete*, cf. chapitre 13.
[19] Si la veillée de remise de *bwete* concerne en premier lieu le *tsombi*, la procédure est exactement identique pour tout autre fétiche d'importance (*nyimbi*, *benga na benga*, *kombi na misingi*, etc.).

premier *nganga* puisqu'il est le bénéficiaire principal de la veillée. Dorénavant, il portera son *tsombi* à chaque veillée rituelle, généralement en bandoulières, signe visible qu'il a franchi l'étape d'*edika* et qu'il est maintenant un initié de valeur. En effet, après la manducation d'*eboga* et *edika*, la remise de *bwete* vient clore le cycle initiatique élémentaire du *Bwete Misoko*. Puisqu'il possède désormais un *bwete*, l'initié cesse alors d'être un novice *banzi*, pour devenir un véritable initié, un *nganga*[20].

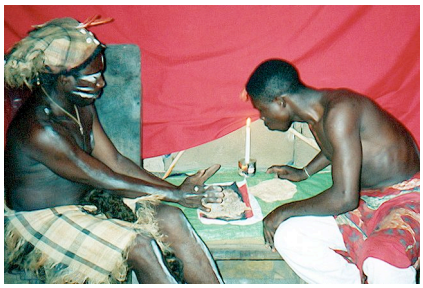
Si la veillée de remise du *tsombi* est en fait une simple veillée de réjouissance (*mayaya*), la confection préalable du fétiche donne lieu à un rituel plus élaboré. Le *tsombi* a en effet été soigneusement confectionné les jours précédents en secret au *bwenze* par le père initiateur assisté d'aînés de valeur (ayant eux aussi franchi l'étape). Ce montage rituel s'effectue parfois en en l'absence du bénéficiaire. Même s'il est autorisé à y assister, le bénéficiaire n'y participe pas directement et ne peut de toute façon jamais en connaître tous les ingrédients. Les aînés s'emploient ainsi à préserver leurs secrets par des ruses : « *à un moment, on te dit d'aller chercher quelque chose et on met le dernier ingrédient sans te montrer. Quand tu arrives, c'est fini, le fétiche est attaché* ». Ce fait a son importance : si l'initié possède un *bwete*, il ne sait pas encore ce qu'est un *bwete*, puisqu'il n'en maîtrise pas la fabrication.

Voici comment se déroule le montage rituel du *tsombi*. Il convient tout d'abord de noter qu'il n'existe aucune recette absolument normative pour le *tsombi.* Il y en a donc autant de sortes que de pères initiateurs. Il existe toutefois un schéma générique minimal : le *tsombi* est un paquet en tissu, renfermant entre autres les os de la tête et des pattes du coq d'*edika*, et assorti d'une cordelette afin de pouvoir le porter en bandoulières. Mais les innombrables ingrédients auxiliaires sont éminemment variables – chacun des officiants apporte habituellement sa contribution en ajoutant ses petits ingrédients personnels. De même, la décoration du fétiche varie selon les goûts esthétiques du père initiateur – et la beauté du *bwete* que l'initié arborera importe grandement. Je ne fais donc que décrire le montage rituel d'un *tsombi* parmi d'autres.

Les officiants sont habillés et maquillés. Sur trois petites pièces de pagne (noir, blanc et rouge), un soleil est tracé aux kaolins blanc et rouge. On y dépose un lit d'humus (« le lit du *Bwete* ») puis les os de la tête et des pattes du coq, qui ont été soigneusement séchés et lavés. Une queue de porc-épic est introduite dans la tête du coq, de manière à dépasser à peine du tissu. Des rognures d'ongle et des touffes de cheveux du *banzi*, ainsi qu'une rognure du gros

[20] Mais certains font plutôt passer la clôture du cycle initiatique élémentaire après l'étape suivante (*motoba*) qui est d'ailleurs parfois intercalée entre l'*edika* et le *tsombi.*

orteil droit du père initiateur, sont incorporées comme dans toute protection. Les officiants ajoutent ensuite un grand nombre d'ingrédients auxiliaires. La logique qui préside à ces ajouts est visiblement celle de l'accumulation maximale : plus le *bwete* comporte d'ingrédients disparates, plus il sera puissant et efficace. Ces ingrédients ont été préalablement réduits en poudre dans une assiette. Y entre un certain nombre d'écorces d'arbres : *mudjungu* (*Drypetes gossweileri*), *muvengi* qui glisse et détourne les attaques des sorciers, *ndungu* (*Fagara heitzii* ou *macrophylla*) dont les épines constituent une arme, *dibala* (le parasolier *Musanga cecropioides*), *muvandji* (*Pentaclethra macrophylla* ou acacia du Congo) qui projette ses graines au loin comme une salve de plomb, *okume*, *obaka*, *mubamba*. Mais il y a également la feuille *kalo*, les graines *nzingo*, les noix de cola, le petit piment, le champignon blanc *kuna*. La poudre d'ossements animaux est d'importance capitale. Là encore, l'accumulation est frappante : panthère (crâne, ongle et dent), hippopotame, buffle, gorille (crâne et dent), rat palmiste, aigle, *ikanda* (sans doute *Pterodicticus petto*), *mboki*, pangolin, carapace de tortue, défense d'éléphant, nid de l'oiseau tisserin *ndeki*, nourriture du gorille, coquille. Mentionnons encore les écailles de tonnerre (minéral vitrifié), la poudre à fusil, une aiguille. Mais, cette recette ne serait pas complète sans l'ingrédient principal du *Bwete*, dont le novice ne connaît toutefois pas encore la véritable nature. Tous ces éléments forment le *Bwete* et sa « nourriture ».



Confection du *tsombi*

Le petit paquet de tissu est ensuite refermé et ligoté avec un soin obsessionnel. Les officiants procèdent exactement comme pour la fermeture du paquet d'*edika* : dans l'obscurité, les mains dans le dos, au son de la chanson « nous nous renforçons par d'étroits liens de corde », afin d'empêcher les intrusions sorcières. Cet emmaillotage est extrêmement minutieux : plus le *tsombi* est solidement serré, plus longtemps il résistera aux sorciers[21]. Les initiés considèrent en effet que le relâchement des liens d'un fétiche est directement provoqué

[21] Le *tsombi* est à la fois une protection et une arme contre les sorciers – d'où les ingrédients "agressifs" comme la poudre à fusil, les épines ou les ossements d'animaux féroces.

par une agression sorcière. Si le fétiche s'ouvre franchement, son propriétaire est mort. On crache ensuite sur le petit paquet la cola et le *nzingo*. On le frotte de parfum rituel. Et on le met à « charger » auprès du fétiche principal, le *mongonda* du père initiateur, afin qu'il s'imprègne de sa puissance. Puis, comme tout *bwete*, le paquet est maquillé au kaolin, orné de cauris, éventuellement de petits morceaux de peau de bête (panthère, genette), de fragments de miroir. Un grelot ou une clochette est éventuellement suspendu à son extrémité. Il est enfin cousu à une cordelette ou à l'intérieur d'un bandeau de pagne.

Deux *tsombi*

Que représente alors ce fétiche *tsombi* ? Comme l'*edika*, le *tsombi* est une « personne », un génie auxiliaire de l'initié. Le coq a en effet été rituellement métamorphosé en un génie. D'après une devinette initiatique classique, le premier *nganga* à avoir avalé *motoba*, c'est le coq qui picore des asticots. Or, le *tsombi* matérialise cette image : les poils de la queue du porc-épic qui a été introduite dans la tête du coq représentent les asticots, et donc le *motoba*. Si bien que le *tsombi* est un coq picorant, c'est-à-dire un *nganga* clairvoyant. Mais si ce fétiche est une personne, c'est aussi parce que le coq renvoie au sacrifice féminin d'*edika*. Les initiés précisent effectivement que le coq a été transformé en un génie féminin, en une sirène. Ainsi ce commentaire d'un père initiateur : « *le coq, c'est ton Bwete maintenant, c'est ta protection. On t'a donné la tête du coq, on t'a donné ses deux pattes. Ça, c'est votre Bwete qui va vous garder pendant le reste de votre vie. A l'époque, on prenait la tête de l'enfant et ses deux pieds. On cachait. Quand c'est bien sec, on travaille et on fait ta protection. Maintenant, le coq remplace ça* ». La femme ou l'enfant sacrifié dans *edika* est ainsi rituellement ressuscité dans le *tsombi*[22]. L'un des miracles du *Bwete*, inlassablement répété par les apologètes, stipule que les grands initiés sont capables de sacrifier un bébé pendant une veillée, de le manger à la vue de tous, puis de le faire miraculeusement

[22] Et il en va de même pour tout autre fétiche *bwete* : tous sont des « personnes » et tous renvoient à un sacrifice humain indispensable à leur fabrication. Ce sacrifice d'un parent, généralement féminin, constitue à la fois l'ingrédient principal (l'esprit du fétiche) et le moyen de paiement (il faut « donner quelqu'un » en échange).

ressusciter au matin. Les veillées d'*edika* et de *tsombi* mettent donc en scène ce scénario. Et c'est pour cette raison que le *banzi* ne doit pas casser les os du coq en les mangeant, sinon la personne ne pourra renaître.

Le *tsombi*, c'est donc une femme sacrifiée puis ressuscitée en génie auxiliaire. Mais c'est aussi très clairement un double de son propriétaire, un double protecteur de la personne du *banzi*, puisqu'il incorpore ses ongles et ses cheveux. Il est ainsi fort courant d'entendre un énoncé tel que « ton *tsombi*, c'est toi ». Si l'initiation est classiquement une nouvelle naissance, c'est le *banzi* qui renaît dans le *tsombi*. Comme me l'expliquait un père initiateur, « *le tsombi, c'est le signe des enfants, le signe de la nouvelle accouchée* ». En effet, on ceint la parturiente d'une protection semblable, lorsqu'elle vient d'accoucher après une grossesse difficile. L'analogie est explicite : « *c'est comme vous qui portez le tsombi, vous êtes nouvellement initiés* ». Même si cette analogie devrait en toute rigueur faire de l'initié la parturiente et non le nouveau-né, tout le contexte initiatique montre que c'est en fait l'inverse qui est signifié[23]. En définitive, le *tsombi*, c'est une personne – que cela soit la femme sacrifiée ou l'initié lui-même.

b. La corbeille du *Bwete*

A l'issue de cette veillée de remise du *tsombi*, l'initié récupère également sa corbeille du *Bwete*. Cette corbeille rituelle était peut-être prête depuis la veillée d'*edika* ou même la manducation d'*eboga*. Mais elle restait alors avec les autres *ritualia* du père initiateur dans la petite pièce dédiée. Ce n'est généralement qu'après la veillée de remise de *bwete* que l'initié en prend pleine possession et obtient le droit de l'emporter chez lui. Cette corbeille du *Bwete* est une simple corbeille en rotin dans laquelle l'initié place tous ses *maganga*, toutes ses « affaires du *Bwete* »[24]. S'y entasse un fatras rituel où peuvent se mêler des plumes, la peau de genette *mosingi*, des graines *nzingo*, de la menue monnaie, des écorces, un hochet musical *sokè* ou des sonnailles, un flacon de parfum rituel, du tabac, un morceau de termitière, un couteau, une cartouche ou de la poudre à fusil, de la terre prélevée sur la tombe d'un parent, etc. C'est également dans sa corbeille que l'initié place son *tsombi* ainsi que ses autres fétiches, lorsqu'il ne les porte pas sur lui. A chaque veillée de *Bwete*, cette corbeille rituelle

[23] Dans le même registre, on dit parfois qu'un initié qui se respecte doit posséder deux *tsombi*, portés symétriquement en bandoulières, parce que dans le rituel, les nouveaux-nés sont toujours des jumeaux. Les veillées d'*edika* et de *tsombi* doivent donc être répétées une seconde fois, lorsque l'occasion se présente.
[24] Le terme *maganga* désigne l'ensemble des objets rituels du *Bwete*. Les initiés le traduisent souvent par "médicaments".

est obligatoirement posée au *geliba* devant la place où est assis l'initié. C'est à elle autant qu'aux autres initiés qu'il adresse alors les saluts rituels « *bwekaye !* ». La corbeille en rotin est l'équivalent du *penge*, petit sac (ou filet) en fibres végétales dans lequel les initiés placent également leurs *maganga*. L'une est posée au sol, l'autre est porté à l'épaule. Habituellement, le port du sac rituel est plutôt réservé aux vieux initiés (son usage est en outre plus répandu dans le *Disumba*).

Corbeille de *Bwete*

Selon la formule consacrée, la corbeille d'un initié, c'est son *Bwete*. A travers les fétiches qui sont enfouis à l'intérieur, elle contient les génies et les ancêtres. La corbeille est donc la « maison » du *Bwete* et le tombeau des ancêtres. De là vient le fait qu'elle ne puisse pas être déplacée n'importe comment : elle est une sorte de sanctuaire dangereux. Mais la corbeille est également, tout comme le *tsombi*, un double de l'initié. On peut dire ainsi que les objets rituels qui y sont placés sont les organes de l'initié : les fétiches *bwete* représentent par exemple le cœur, la petite calebasse contenant les râpures d'*eboga* les poumons. Dans ce jeu initiatique des correspondances entre le corps et le monde, on dit également que la corbeille est le ventre du *nganga* : elle est ainsi un contenant pour les objets rituels, tout comme le ventre de l'initié renferme les esprits qu'il a mangés (*edika*, *motoba*).

La corbeille est à tel point un double de sa personne que si l'initié ne l'amène pas pour une veillée, les autres considèreront qu'il n'est pas véritablement présent, qu'il n'est pas venu avec l'intention de faire sérieusement le *Bwete*. Au fur et à mesure de sa carrière initiatique, l'initié remplit progressivement sa corbeille, la chargeant de plus en plus d'objets rituels de plus en plus puissants. Et lorsqu'un initié possède une corbeille lourde et bien pleine, c'est le signe que lui-même « pèse lourd » dans le *Bwete*[25]. C'est là le meilleur indicateur de la valeur d'un initié. J'ai moi-même vite appris à jauger ainsi la stature d'un initié en observant sa corbeille. Pendant les veillées, les hommes rivalisent d'ailleurs entre eux à travers l'exhibition ostentatoire de leurs corbeilles minutieusement embellies et surchargées pour l'occasion. Sa

[25] La corbeille doit d'ailleurs toujours être soulevée des deux mains, pour manifester qu'elle est lourde.

corbeille, c'est ainsi toute la vie d'un initié du *Bwete Misoko*[26]. Pour la protéger, des règles de précaution particulièrement tatillonnes entourent sa manipulation. L'initié doit être pur : il doit s'être lavé pour éviter la souillure des relations sexuelles. La corbeille ne doit jamais être enjambée, ne doit jamais être déplacée par autrui, ne doit jamais être bousculée, ni surtout renversée. Si elle était par mégarde renversée, c'est en effet toute la vie de l'initié qui basculerait avec elle : il en mourrait[27].

3. Interdits initiatiques

Comme le prouvent les règles de manipulation de la corbeille rituelle, l'initiation entraîne un certain nombre d'interdits initiatiques[28]. En réalité, ces interdits s'imposent véritablement après la veillée de *edika* puis celle de *motoba*, plutôt qu'à l'issue de la veillée de manducation d'*eboga*. En effet, avec *edika* et *motoba*, l'initié a mangé le *Bwete*. Il a incorporé de nouvelles entités spirituelles. Il doit donc s'efforcer de préserver ces esprits auxiliaires, de ne pas « gaspiller » ce qu'il a désormais dans son corps. Or, les prohibitions initiatiques, qu'elles soient alimentaires ou sexuelles, ont justement pour fonction explicite d'éviter l'anéantissement du *Bwete*. La transgression d'un interdit, outre l'affaiblissement des pouvoirs d'*edika* et *motoba*, est réputée provoquer malheurs, maladies, folie et même la mort pour les infractions répétées ou les violations les plus graves. La détection rétrospective de la transgression d'un interdit initiatique offre ainsi une alternative possible à l'étiologie sorcellaire de l'infortune : l'affliction suppose soit la culpabilité d'un tiers sorcier, soit la culpabilité de la victime elle-même (du moins si elle est initiée).

Certaines des prohibitions initiatiques sont définitives, d'autres sont seulement temporaires, durant de quelques mois à un an selon la mansuétude du père initiateur. La plupart des interdits initiatiques sont alimentaires et temporaires. Un initié ne doit ainsi manger ni citron, ni ail, ni feuilles de manioc, ni oseille ou aucun autre légume vert. C'est l'acidité de ces aliments qui est en cause, acidité qui détruirait *edika* et tuerait *motoba*. L'initié doit également éviter les plats en sauce ou chargés d'huile, aliments trop lourds. Il doit en outre s'abstenir de boire de l'alcool ou du café, boissons trop fortes. Ces prohibitions alimentaires temporaires peuvent éventuellement être levées avant l'heure, si le père initiateur

---

[26] Indice manifeste d'un individualisme moindre, il n'y a pas de corbeille personnelle dans le *Bwete Disumba*, mais seulement des fétiches collectifs.

[27] Dans les faits, la transgression de ces règles entraîne plutôt une réprimande et une amende.

[28] Je laisse pour l'instant de côté l'interdit de divulguer les secrets initiatiques, qui entre dans une tout autre configuration. Sur le secret initiatique, cf. notamment le chapitre 8.

y consent et si l'initié paie une amende. Concernant l'interdit sur les légumes, à l'issue de la période fixée, le père initiateur prépare pour l'initié un mets appelé *diputa* qui contient justement tous les légumes proscrits. Il frotte un peu de la mixture le long de la gorge du novice, afin de s'assurer que les légumes passeront bien dans l'œsophage et ne nuiront plus au *Bwete* incorporé. Mais certaines prohibitions alimentaires ont une valeur définitive : un initié ne doit jamais manger la genette *mosingi* qui est son parent (ou son jumeau) ni la panthère (qui est son Bwete)[29]. Ces interdits initiatiques irrévocables sont établis sur le modèle des prohibitions alimentaires claniques : tel clan a pour totem tel animal, et doit donc s'abstenir de le manger, puisqu'il est pour lui comme un parent. Dans le même registre, si un initié peut manger le silure (qui renvoie directement au *motoba*), il ne peut cependant le partager avec un profane. Pour un tel plat, seuls d'autres initiés peuvent être ses commensaux. Enfin, un initié ne doit jamais manger des aliments préparés par une femme en période de menstruation, parce que étant impure, elle contaminerait la nourriture. « *Si tu manges ça, ça te gaspille les affaires [du Bwete]* ». Cette prohibition vaut également pour les profanes, mais la pollution menstruelle apparaît encore plus dangereuse pour les initiés.

Ce dernier interdit nous conduit à l'autre grande classe des prohibitions initiatiques : les interdits sexuels[30]. Un *banzi* doit s'abstenir de toute relation sexuelle pendant les quelques mois qui suivent son initiation. A l'issue de la période prescrite, le père initiateur organise un petit rituel de levée d'interdit : l'initié paie une amende symbolique, puis le père initiateur couche l'initié et sa femme sur leur lit, le couple s'enlace puis mime une dispute violente. Avec cette proscription, il s'agit là encore de préserver le pouvoir incorporé avec la manducation d'*eboga*, *edika* et *motoba*. Si l'initié avait des relations sexuelles avec une femme, tout le pouvoir du *Bwete* le quitterait pour passer dans l'organisme de sa partenaire. Il en perdrait tous les bénéfices. Pour les mêmes raisons, la fellation fait l'objet d'une réprobation, plus que d'une proscription pure et simple. Après la période d'abstinence sexuelle obligatoire, la fellation n'est pas véritablement interdite, mais elle est réservée à l'épouse légitime (ou aux épouses légitimes), afin d'éviter la dilapidation du pouvoir du *Bwete* hors du foyer conjugal de l'initié. Un père initiateur me mettait ainsi en garde au lendemain de ma propre initiation :

---

[29] Ou tout autre animal qui fait partie du *Bwete* du père initiateur.

[30] Mentionnons quand même cette prohibition temporaire, ni alimentaire ni sexuelle, qui interdit de se laver à l'eau chaude. C'est sans doute plus une privation qu'une précaution – les prohibitions temporaires pouvant également être interprétées comme de classiques brimades initiatiques.

« *Ce n'est pas n'importe quelle femme qui doit te faire ça. Sinon tu donnes la chance cadeau. Donc toi, tu t'anéantis. Tu transfères tout ce qu'on t'a donné sur elle. Si elle te suce, c'est pour prendre tout ton pouvoir. Si c'est ta femme de la maison, le bonheur, ça rentre dans la maison. Cela ne part pas ailleurs. Elle est en train d'encaisser ton bien, il n'y a pas de problème. Cela lui fait du bien, cela lui donne la bonne santé. Mais alors, elle ne doit plus te tromper. Quand vous faites l'amour avec elle, il y a déjà la moitié de votre Bwete, de votre puissance qui est dans son organisme. Si elle court encore ailleurs, elle prend ce bonheur pour le jeter dehors. Ce n'est pas bien.* »

Ces deux derniers interdits laissent clairement apparaître que les relations sexuelles, quelles que soient leurs formes, constituent des véritables inséminations, génitales ou orales, du *Bwete*[31]. Le sperme est ou contient le *Bwete*. C'est pour cela qu'il faut littéralement en éviter la dissémination hors du foyer domestique[32]. C'est également pour cela qu'après une veillée rituelle, censée apporter la chance, un initié doit avoir des relations sexuelles d'abord avec son épouse, avant tout autre femme : il faut d'abord faire rentrer ce bonheur dans la maison. En outre, une fois passée la période d'abstinence, il est interdit à un initié de manipuler les objets rituels et même de s'asseoir au *geliba*, s'il ne s'est pas purifié après des relations sexuelles (purification avec de l'eau simple, ou mieux, avec le savon rituel du *mososo*). Enfin, si l'initié dort avec sa corbeille rituelle à proximité du lit (comme cela est recommandé), il doit prendre garde de la couvrir d'un pagne lorsqu'il a des relations sexuelles, afin d'éviter la contamination. C'est dire qu'outre le risque de dissémination du *Bwete*, les rapports sexuels en eux-mêmes sont dangereux car impurs.

Mais ces proscriptions et prescriptions sexuelles ne sont pas les plus importantes. En effet, la prohibition sexuelle la plus sérieuse porte sur le cunnilingus. Cette prohibition est définitive et ne souffre aucune accommodation. Sa transgression est celle qui entraîne les plus graves conséquences. Il s'agit en définitive de l'interdit initiatique fondamental, sur lequel les initiés insistent constamment. Le cunnilingus constitue en effet la souillure maximale des rapports sexuels, un contact immédiat entre la bouche de l'initié et le sexe de la femme. Sans entrer dans l'analyse détaillée des raisons profondes de cette prohibition, analyse qui est réservée à plus tard, on peut déjà annoncer que le cunnilingus manifeste la menace que représente le sexe féminin pour un pouvoir initiatique masculin fondé sur la parole[33].

---

[31] Et l'insémination orale paraît plus dangereuse peut-être car elle est plus proche du mode d'ingestion d'*edika* et surtout *motoba*.

[32] Cette menace de dissémination est renforcée par l'opinion communément répandue parmi les hommes, qui veut que la femme soit une sorte de vampire cherchant à aspirer leur force vitale, notamment au cours des relations sexuelles.

[33] Pour l'analyse détaillée, cf. chapitre 13.

Chapitre V
Motoba ou la parole du *Bwete*

L'étape initiatique qui suit *edika* est l'étape du *motoba*. Parfois, *motoba* et *edika* sont rassemblés dans une seule et même veillée rituelle. Le cas échéant, le *banzi* doit d'abord manger son *edika*, avant de prendre le *motoba* plus tard dans la nuit. Si les deux étapes sont séparées en deux veillées rituelles, celle de *motoba* peut avoir lieu indifféremment avant ou après la veillée de remise du *tsombi*. En outre, prendre *motoba* exige théoriquement d'être déjà initié au *Mwiri*, car il y a un lien direct entre le silure *motoba* et le génie aquatique *mwiri*. Mais aujourd'hui, nombre de pères initiateurs décident de donner *motoba* à leurs initiés avant le *Mwiri*, afin de les protéger sans délai contre les attaques sorcières. En définitive, sur l'échelle des étapes initiatiques du *Bwete Misoko*, *motoba* se situe selon les circonstances entre la troisième (*eboga*, *edika*, *motoba*) et la cinquième position (*eboga*, *edika*, *tsombi*, *mwiri*, *motoba*). On peut encore noter que si les deux branches *Myobe* et *Ngonde* du *Bwete Misoko* mangent *edika*, à l'origine seul le *Ngonde* – spécialisé dans la divination – possède *motoba*.

Mais dans tous les cas, *edika* est un préalable indispensable au *motoba*. En effet, au cours de la veillée rituelle de *motoba*, l'initié avale un alevin de silure, génie aquatique qui vient désormais se loger dans son ventre. Et ce génie silure a besoin de retrouver son biotope naturel – l'eau boueuse des marigots – dans le ventre de l'initié, afin de pouvoir y survivre. Or, *edika* fournit justement un habitat approprié au silure. Selon les formules des initiés, *edika* – ragoût moelleux et presque liquide – c'est un lac boueux, un marigot, le lit où vient se reposer le *motoba*. On retrouve ici le lien manifeste avec la société initiatique du *Mwiri* : tel un gros caïman, le monstre aquatique *mwiri* vit aussi dans les marigots, et il est le « chef » des silures. Pour cette raison, ce sont uniquement les femmes qui vont pêcher les alevins de silure les jours précédant la veillée : le récit d'origine du *Mwiri* raconte en effet que ce sont les femmes qui ont découvert le monstre *mwiri* dans un trou d'eau au cours d'une partie de pêche à la nasse[1].

Comme au chapitre précédent pour *edika*, commençons par décrire la veillée rituelle au cours de laquelle l'initié prend *motoba*, avant d'en éclairer les fonctions.

[1] Sur le *Mwiri*, cf. chapitre 12.

1. La veillée rituelle de *motoba*

L'unique séquence spécifique d'une veillée de *motoba* se déroule pendant la première partie de la veillée. Elle a habituellement lieu un peu avant minuit, de toute façon toujours avant l'habillage des initiés et la séquence générique de la rentrée du *Bwete*. Cette séquence au cours de laquelle le *banzi* gobe le silure *motoba* est strictement secrète et se tient donc au *bwenze*. Comme pour *edika*, seuls les initiés masculins ayant déjà franchi l'étape y sont admis.

La séquence se déroule comme suit. Le *banzi* est assis au milieu du *bwenze* sur une natte maquillée de rouge et de blanc, dont chacun des quatre coins est orné d'une plume rouge de perroquet – car la plume désigne la parole et le *motoba* est l'auxiliaire fondamental de la parole du *Bwete*. Le *banzi* est lui-même maquillé d'un trait au kaolin rouge allant du nombril à la bouche. Ce trait figure le trajet du silure dans l'œsophage, mais aussi le chemin inverse que prendra ensuite la parole du *motoba* montant du ventre à la bouche[2]. Le père initiateur, qui est seul autorisé à officier, commence toujours par donner un premier *motoba* à un aîné afin de montrer l'exemple au *banzi*, mais surtout de lui prouver qu'il s'agit d'un acte inoffensif et non d'une tentative d'empoisonnement. Avant de gober le silure, il faut toujours manger le *momɛnɛ*. Il s'agit d'une mixture gluante de feuilles écrasées de *budyambu* (*Senecio gabonensis*) et de *tangimina* (commelinacée indéterminée), de blanc d'œuf et de miel, assortie de fines tranches de bananes sucrées. La banane mûre constitue la nourriture spécifique du génie *motoba* : ce dernier continuera à vivre dans le corps de l'initié, il faut donc lui fournir des aliments. C'est cette même banane douce que l'on jette dans les rivières en offrande aux génies aquatiques, dont le *motoba* est un représentant. Les autres ingrédients du *momene* facilitent le passage du silure, pour qu'il glisse bien dans l'œsophage sans le blesser. Cette pâte gluante permettra également au silure de circuler librement dans tout l'organisme de l'initié, afin qu'il puisse venir lui parler par signaux corporels. La feuille *tangimina* constitue en outre un aide-mémoire (son nom signifie "se souvenir") qui permet de retenir et comprendre la parole du *Bwete* véhiculée par le *motoba* – le miel étant d'ailleurs également associé au pouvoir de la parole.

Une fois quelques cuillerées de *momene* versées dans le gosier du *banzi*, le père initiateur attrape un *motoba*. L'alevin de silure, d'à peine quelques centimètres de long, est toujours vivant et frétillant, car il a été conservé dans une cuvette depuis la pêche féminine. L'officiant l'ébarbe avec ses dents, pour éviter que les barbillons acérés ne blessent le tube digestif. Puis il dépose dessus une fine poudre, qui constitue en fait l'ingrédient principal du

[2] A chaque veillée de *Bwete*, l'initié pourra désormais ajouter au simple badigeon de kaolin blanc des *banzi*, le trait rouge des initiés qui ont avalé *motoba*.

motoba et de tout *bwete*, mais dont l'initié ignore encore la nature exacte[3]. Sans ce « sel du *motoba* », le silure ne se métamorphoserait pas en génie loquace. L'officiant fait alors gober vivant le silure au *banzi*. Il importe que ce dernier avale tout rond sans mâcher, sinon il tuerait le génie *motoba*. Le père initiateur s'assied ensuite sur sa tête afin que le silure reste bien calé dans son ventre et ne ressorte pas. Tous les initiés s'exclament en chœur « *milolwoo !* », l'applaudissement rituel. En effet, avaler *motoba* est une opération réputée particulièrement périlleuse : si le silure se coinçait dans sa gorge, l'initié mourrait sur le champ. Un tel événement ne serait pas interprété comme un simple accident mécanique mais comme le refus du génie, la preuve de l'impureté de l'initié ou la malveillance sorcière du père initiateur. Comme il y a habituellement plusieurs alevins à disposition dans la cuvette, les autres initiés présents – qui ont forcément tous déjà franchi cette étape initiatique – peuvent profiter de l'occasion pour se faire administrer par le père initiateur un nouveau *motoba* qui viendra renforcer celui ou ceux qu'ils ont déjà avalés.

Il faut encore préciser que si les femmes *mabundi* mangent *edika*, elles ne peuvent jamais avaler *motoba*. Les femmes initiées ne sont donc pas admises au *bwenze* pendant la séquence du *motoba*. En revanche, le père initiateur peut quand même leur administrer la mixture du *momene* sans le silure, ce qui doit permettre de réveiller leur propre « vampire » naturel, réputé particulièrement puissant. Les initiés masculins justifient cette exclusion par un argument d'ordre physiologique. La femme est présumée incapable de rétention corporelle : puisqu'elle est ouverte par son sexe, elle ne pourrait conserver le silure bien longtemps dans son corps. Mais au-delà de cette explication purement mécanique, se cache en réalité un interdit initiatique. Selon les hommes, si une femme avalait *motoba*, elle ne perdrait pas seulement le silure, elle en mourrait – punition immanente de sa transgression. Cette exclusion initiatique est d'ailleurs tout à fait cohérente : les femmes sont déjà exclues de la société initiatique du *Mwiri* à laquelle *motoba* est intimement lié. Il existe toutefois un moyen dérivé pour donner *motoba* aux femmes *mabundi*. Cela passe par les rapports sexuels. Lorsqu'un initié masculin qui a déjà avalé le silure a des relations sexuelles avec une *mabundi*, il peut lui transmettre son propre *motoba* avec son sperme. D'où la nécessité pour les hommes d'avoir avalé au moins deux *mitoba* (pluriel de *motoba*), afin d'en conserver toujours un pour leur usage personnel.

[3] Si le *banzi* pose une question à ce sujet, on lui explique seulement que cette substance est le sel qui permet d'animer le *motoba*.

2. *Motoba*, vigile nocturne

Le silure *motoba* vient se loger dans le marigot d'*edika* au fond du ventre de son propriétaire. Il y mènera désormais une vie intimement liée à celle de l'initié jusqu'à la mort de ce dernier. Le silure est en effet réputé rester vivant et actif dans le corps humain. S'il n'est plus visible, il n'est pas pour autant évacué dans les selles ou par vomissement. Ainsi, selon un commentaire :

« *Le motoba d'un nganga ne peut pas sortir. Le nganga est comme le coq. Quand le coq mange quelque chose, on retrouve cette nourriture dans une poche près de son cou lorsqu'on le tue. Mais s'il mange le petit serpent, tu ne le retrouves pas. Tu peux fouiller partout, tu ne le trouveras pas. C'est parti on ne sait pas où. C'est comme le motoba. Quand il rentre, il est déjà changé. Tu peux prendre le motoba à une veillée. Au matin, tu vomis. Le motoba ne sort pas. Parce qu'il va dans un autre monde.* »

Si le *motoba* peut ainsi survivre invisible dans le corps humain, c'est parce qu'il est un génie aquatique, le représentant du monstre *mwiri*. Le petit silure représente également un esprit-embryon. En effet, les esprits humains sont censés résider dans les rivières. Une femme enceinte qui va puiser l'eau dans sa calebasse ramène ainsi avec elle l'esprit de l'enfant à naître. Or, les silures sont les meilleurs représentants de ces esprits. L'initié qui gobe l'alevin de silure avale donc un second esprit. Ce sont d'ailleurs des femmes qui vont pêcher les *mitoba* à la rivière, même si ce sont ensuite les hommes qui les gobent[4]. On comprend alors un peu mieux l'interdit sexuel du *motoba*. Les femmes ne peuvent pas avaler *motoba* parce qu'elles sont "ouvertes" par leur sexe. C'est dire que pour une femme, l'insémination d'un esprit, c'est nécessairement une procréation : un esprit rentre dans son ventre puis ressort neuf mois plus tard sous forme d'un enfant. Et un *nganga* ne peut effectivement transmettre *motoba* à sa femme qu'en ayant des relations sexuelles avec elle. En revanche, pour un homme, l'insémination d'un esprit sert non pas la procréation mais le pouvoir rituel et la parole divinatoire.

Le silure constitue donc un auxiliaire spirituel doué d'intentionnalité, un *nzanga* (« vampire » ou organe intentionnel de la puissance efficace) supplémentaire qui s'ajoute à l'organe inné de l'initié. C'est pour cette raison qu'un sorcier ne pourrait pas supporter d'avaler *motoba*. Une « mauvaise personne » possède en effet un mauvais vampire dans son ventre. Lorsqu'on lui fait avaler le silure, ce vampire maléfique remonte vers la bouche pour

[4] A la fin des rites de passage du *Disumba* a lieu une séquence rituelle au cours de laquelle les femmes vont pêcher des silures représentant les esprits des *banzi*. Cf. O. Gollnhofer, *Les rites de passage de la société initiatique du Bwete chez les Mitsogho*, 1973, pp.175-179.

attaquer le vampire bénéfique qu'est *motoba*. Le silure reste alors coincé au milieu de la gorge et la personne meurt, étouffée par sa propre méchanceté. Comme tous les génies aquatiques, le *motoba* est plutôt de sexe féminin, à la manière des *migesi* des sociétés féminines de possession, génies des lacs et des eaux profondes. L'image la plus répandue est donc celle de la sirène, être dont la moitié inférieure est un silure ou un serpent, et la moitié supérieure une belle femme, le plus souvent de peau blanche, à la chevelure immense. Selon certains, cette sirène blanche n'est rien d'autre que *Ngonde* elle-même, génie féminin de la branche éponyme du *Bwete Misoko*, femme associée à la lune.

Sirène (peinte sur la paroi d'un *mbandja*)

Motoba est donc un auxiliaire spirituel incorporé, tout comme *edika* mais sous une forme plus "animée" – animation visible dans le fait que le silure est avalé vivant et frétillant. En effet, si *edika* et *motoba* sont tous deux des « personnes », le second fait généralement l'objet d'une personnalisation plus poussée et l'intentionnalité qu'on lui attribue est plus saillante. *Motoba* est ainsi une sorte d'homoncule incorporé : « *quand tu as bien pris de l'eboga, tu vois la silhouette d'un homme debout dans ton œil, c'est le motoba* ». Alors qu'*edika* apportait un nouvel organe de défense, *motoba* procure un nouvel esprit (comme une âme surajoutée). En donnant *motoba* à ses initiés, le père initiateur leur transmet un second esprit en sus de l'esprit naturel donné par *Nzambe* (Dieu) à la naissance.

C'est sur cette duplication de l'esprit que repose la première fonction de *motoba*. *Motoba* joue le rôle d'un gardien qui alerte et défend l'initié en cas d'agression sorcière. C'est une protection active contre les sorciers. *Motoba* est notamment efficace contre les agressions qui ont lieu pendant le sommeil de l'initié, moment où il est le plus vulnérable. En effet, quand quelqu'un dort, son esprit vagabonde librement hors de son corps. Et les rêves proviennent de ce vagabondage erratique. Le sommeil est ainsi une mort temporaire : l'esprit n'est plus là, seul le cœur continue de battre. Cette absence momentanée de l'esprit ne serait pas bien dangereuse, s'il n'y avait les sorciers qui rodaient dans l'obscurité à la recherche de proies humaines. En effet, la nuit venue, l'esprit du sorcier sort également de son corps. Mais, cette excorporation ne ressemble en rien à l'errance sans but du quidam innocent. Au contraire, l'esprit du sorcier se dirige tout droit au chevet de sa victime pour délibérément

l'attaquer. C'est ce que l'on appelle au Gabon « sortir en vampire »[5]. Et, puisqu'en sorcellerie, tout passe d'abord par le monde invisible, l'agression est d'abord perçue par la victime dans son rêve, avant d'être douloureusement ressentie dans son corps au réveil. Le « vampireux », c'est donc celui qui fait effraction dans les rêves d'autrui pour leur nuire. Les cauchemars sont ainsi habituellement interprétés comme l'effraction onirique d'un sorcier – la violence du rêve étant en réalité celle du sorcier. La besogne meurtrière du sorcier est alors d'autant plus aisée que l'esprit du dormeur est absent et ne peut donc pas protéger son corps. Un père initiateur m'a très bien décrit ce danger du sommeil en ces termes :

« *C'est l'esprit que Dieu nous a donné qui se promène. Pendant que tu dors, il part en Europe ou dans n'importe quel coin du Gabon. Quand il va rentrer dans ton corps, tu te réveilles. Malgré cela, il ne fait pas ta sécurité. Parce que l'esprit que Dieu nous a donné ne combat pas le danger. Il ne nous avertit pas. Quand tu rêves, quelqu'un peut venir te taper mystiquement en vampire. Tu es malade et tu vas mourir. Quand quelqu'un dort, il est déjà mort. Le sorcier arrive et te trouve déjà mort malgré le cœur qui bat. Il choisit la partie de ton corps, dans le ventre, ou bien au cœur, ou bien au poumon pour loger le poison. Quand tu te réveilles, tu sens la douleur. Pendant que le sorcier opère son forfait, ton esprit n'est plus là, il est en balade. L'esprit que Dieu t'a donné ne peut pas intervenir.* »

Le sommeil, avant d'être réparateur, est d'abord perçu comme un danger pour le dormeur. Une vigilance de tous les instants est nécessaire contre les sorciers. Hélas, le sommeil est par définition le contraire de l'état de veille. Et les sorciers privilégient évidemment la nuit pour commettre leurs méfaits. Le *motoba* apporte alors la solution au problème : il est un second esprit acquis qui pallie le manque de vigilance de l'esprit inné. Il veille le dormeur et l'alerte en cas d'attaque nocturne d'un sorcier : soit il le réveille brusquement avant que le sorcier n'ait eu le temps d'agir, soit il provoque un rêve immédiatement prémonitoire qui va entraîner le réveil. Le *motoba*, c'est donc le vigile du sommeil de l'initié, son gardien de nuit. Le père initiateur de la précédente citation continuait ainsi son explication :

« *Le motoba, c'est un nganga qui veille. Le motoba est là, il veille sur toi. Pendant que l'esprit de Dieu est en promenade, lui il reste comme gardien. Il te surveille. Il regarde partout. Quand il aperçoit quelque chose de grave qui vient, tout de suite il alerte l'esprit de Dieu de vite rentrer pour que tu te réveilles. Pour empêcher que le malfaiteur ne te fasse du mal. […] Quand il y a un danger qui arrive, il fait appel à l'esprit de Dieu qui est en*

[5] Il ne faut pas confondre le « vampire » (*nzanga*) – organe spirituel qui n'est pas nécessairement maléfique – et la « sortie en vampire » (du verbe *vembaga* en *getsogo*) – acte d'excorporation de l'esprit toujours à des fins maléfiques.

divagation. Et tout de suite tu vois en rêve. Le malfaiteur est ignorant : il ne sait pas que tu as un gardien, car le gardien est caché. S'il veut te taper, le motoba va empêcher, il va faire appel à l'esprit de Dieu. Tout de suite, tu te réveilles. J'ai vu untel qui voulait me taper. Mais le Bwete a empêché. Donc le type ne peut pas te faire du mal. Il recule. »

3. *Motoba*, génie loquace

Et le même père initiateur poursuivait son exposition du rôle du *motoba* en affirmant encore que l'action du *motoba* sur la production onirique va bien au-delà des seuls rêves d'alerte provoquant un réflexe de réveil. En réalité, le *motoba* transforme tous les rêves en vérités prémonitoires : « *avant que tu n'aies le motoba, c'est le simple rêve, le rêve au hasard. A partir du moment où tu as ton motoba dans le ventre, tu n'as plus de rêves : maintenant, tu vois, tu es voyant* ». Les rêves cessent donc d'être des productions hasardeuses pour devenir des messages pertinents. Le *motoba* a ainsi une fonction de communication, seconde fonction rituellement beaucoup plus importante encore que le gardiennage nocturne. Le *motoba* n'est pas simplement un vigile, c'est aussi un messager.

La principale caractéristique du génie silure est en effet sa loquacité[6]. Le *motoba* parle. Si l'*edika* s'adressait déjà à son propriétaire, ce n'était encore que d'une voix faible et peu fiable. De son côté, le *motoba* parle clairement et distinctement à qui sait l'écouter, et il dit toujours vrai. Lorsque par exemple une pensée ou une image traverse soudainement l'esprit de l'initié, c'est en fait le *motoba* qui monte du ventre jusqu'au cœur et à la tête pour transmettre un message. L'initié ne doit alors pas hésiter à révéler en public ce message nécessairement pertinent. Son auditoire, profane ou initié, ne pourra qu'acquiescer par des « *base !* ». C'est parfois le propriétaire du *motoba* lui-même que l'on peut entendre acquiescer aux pensées que son génie lui inspire. Il est au premier abord fort déroutant d'observer un vieil initié avec qui l'on est en pleine conversation avoir brusquement comme un moment d'absence et adresser à voix basse des « *base ! base ! base !* » à un interlocuteur invisible. Ce n'est pourtant pas un vieillard sénile ou ivre, mais un initié qui répond simplement à son *motoba*. Le *motoba* est encore plus loquace pendant les veillées rituelles puisque leur rôle est justement d'en réactiver le pouvoir. C'est ce que les initiés appellent « chauffer le *Bwete* ». Les danses et les chants remuent le corps et réveillent ainsi le *motoba* endormi au fond du ventre : *« pendant la veillée, quand tu danses, tu bouscules ça, le motoba monte au cœur et te transmet des pensées, te fait dire des vérités. Alors tu parles devant tout le monde, il faut*

[6] Et plus l'initié avale de *mitoba*, plus le génie est loquace (sans jamais que ses voix ne deviennent discordantes).

avoir le courage, il ne faut pas hésiter. Ce que tu dis, c'est vrai. Personne ne peut rien dire, on peut juste dire : base ! base ! ». Mais il n'est en réalité pas besoin d'une veillée pour que *motoba* parle. En dehors de toute circonstance rituelle, le génie parle quotidiennement à son propriétaire, pour l'informer de choses futiles comme d'affaires graves.

Mais comment le *motoba* parle-t-il exactement ? Et de quoi parle-t-il ? La parole du *motoba* peut emprunter quatre canaux de communication : les rêves, les visions, les pensées inspirées, les signaux corporels. Et les messages envoyés par le *motoba* ont une valeur divinatoire, qu'elle soit pronostique ou diagnostique : ils donnent soit la prémonition d'un événement imminent, soit le diagnostic d'un trouble. Enfin, ces messages peuvent concerner soit l'initié lui-même, soit un tiers présent ou auquel il est en train de penser. Les messages diagnostiques concernant un tiers présent en face de soi constituent la matière principale de la consultation divinatoire du *nganga*. Le *motoba* est en effet le premier instrument rituel – ou plus exactement le premier agent ou auxiliaire – de la consultation des *nganga-a-misoko*. La parole du *motoba* n'est donc pas autre chose que la parole du *Bwete*, cette modalité spécifique d'énonciation qui constitue le noyau rituel du *Bwete Misoko*. Si le *motoba* ouvre ainsi le chemin de la consultation, il n'en est cependant que le premier jalon, encore insuffisant pour que l'initié soit capable et ait le droit de mener à bien une séance divinatoire complète avec des malades. Grâce au *motoba*, l'initié est déjà un voyant au quotidien, mais il n'est pas encore un devin professionnel.

Le canal spécifique de la parole du *motoba* est le signal corporel. En effet, les rêves des profanes ou des néophytes sans *motoba* possèdent déjà couramment une valeur prémonitoire. Le *motoba* ne fait donc que garantir la véracité et la pertinence d'une production onirique jusque-là déjà signifiante mais hasardeuse. De même, l'ingestion d'une petite quantité d'*eboga* suffit à l'obtention de pensées inspirées ou de visions. Là encore, le *motoba* ne joue qu'un rôle d'amplification et de validation. En revanche, seul le *motoba* permet d'attribuer une valeur divinatoire aux signaux corporels. Ces signaux du *motoba* revêtent la forme de petits tressaillements musculaires, frissons, picotements, battements de veine, fourmillements, impatiences, palpitations, démangeaisons. Il s'agit donc de l'ensemble des manifestations épidermiques, involontaires et anodines. Le *motoba* transforme ainsi en signaux divinatoires toutes ces minuscules perturbations corporelles qui surviennent constamment, mais échappent à tout contrôle et sont d'ordinaire tenues pour parfaitement insignifiantes. Il est possible – et même plausible – de considérer que ces manifestations automatiques du corps sont bien des signaux directement envoyés par le *motoba*, dans la mesure où elles sont justement à la fois totalement involontaires et purement immanentes au

corps : aucune volonté intérieure ne les déclenche, aucune cause extérieure ne les provoque. Elles proviennent donc de l'action d'un autre que soi qui agit pourtant à l'intérieur de soi : il ne saurait alors s'agir que du petit silure ingéré vivant par l'initié. L'argument est d'autant plus convaincant que les tressaillements musculaires involontaires pourraient très bien être l'effet direct des tressaillements du petit silure qui s'agite dans le corps de l'initié et vient le titiller pour l'avertir de quelque chose. Ces tressaillements divinatoires sont d'ailleurs comparés parfois aux décharges du silure électrique *enigi*.

Dans le même registre, les initiés considèrent souvent que les faux-pas constituent également des signaux prémonitoires : bon augure quand on trébuche du pied droit, mauvais augure pour le pied gauche[7]. Et j'ai d'ailleurs rencontré un initié dont le *kombo* (nom initiatique) signifiait justement "faux-pas". Les éternuements ou les baillements sont également un signe du *Bwete*, l'indice de la proximité des génies *mikuku.* En outre, ce n'est pas grave si un initié renverse par maladresse une boisson ou de la nourriture : c'est seulement le signe que les *mikuku* sont là et qu'ils ont faim ou soif. Ils n'ont fait que prendre leur part[8]. Il y a là une parenté évidente entre faux-pas, maladresses, éternuements et tressaillements, qui sont tous en quelque sorte des "erreurs" du corps. On pourrait appeler à juste titre "lapsus corporels" l'ensemble de ces phénomènes corporels ou comportementaux involontaires, puisque lapsus signifie étymologiquement faux-pas. Si la psychanalyse freudienne postule que le lapsus linguæ ou calami est un acte manqué qui constitue un message voilé où affleure l'inconscient, le *Bwete Misoko* postule plutôt que le lapsus corporel est un message divinatoire par lequel le *Bwete* parle à ses initiés[9]. Il est ainsi fréquent de voir un initié pris d'éternuements ou de frissons s'exclamer « *base !* », reconnaissant et avalisant par cette exclamation le signe que le *Bwete* vient de lui envoyer.

Si ces lapsus corporels constituent bien des signaux divinatoires envoyés par le *motoba*, c'est qu'il existe un véritable code permettant de les décrypter. Selon sa localisation corporelle, le tressaillement signifie telle ou telle chose – prémonition de tel événement ou diagnostic de tel trouble. A chaque partie du corps correspond donc une signification précise. On obtient donc des couples du genre : « quand le *motoba* vous chatouille le pied, cela signifie que X » ou bien « quand il vous gratouille la tête, cela signifie que Y ».

---

[7] Me rendant en visite chez quelqu'un, si je trébuche du pied droit, je le trouverai à son domicile, si je trébuche du pied gauche, il sera absent.

[8] Avant de boire d'une quelconque boisson, les initiés prennent toujours soin d'en verser quelques gouttes au sol en libation aux ancêtres.

[9] Même si éternuements et maladresses ne sont pas à proprement des signaux divinatoires mais plutôt des indices de la présence d'entités invisibles.

Ce code corporel est relativement stable et univoque. Relativement stable, car les informations fournies par divers initiés appartenant à des communautés pourtant différentes se recoupent en grande partie, malgré quelques variations. Relativement univoque, car à chaque partie du corps ne correspond généralement qu'une signification divinatoire, et réciproquement (là encore aux exceptions près). Stabilité et univocité ne sont finalement pas très étonnantes dans la mesure où la logique du code corporel repose sur des analogies simples. La plupart du temps, le signe diagnostic concerne directement la partie du corps qui lui correspond : par exemple, un tressaillement au niveau du sexe signifie une maladie vénérienne. Quand le rapport est moins direct, il reste cependant dans les limites d'une logique métonymique : par exemple, un tressaillement au niveau de la cuisse signifie un deuil, car on se frappe communément sur les cuisses à l'annonce d'un malheur. Interpréter la parole du *motoba* exige donc d'avoir préalablement mémorisé un ensemble de couples analogiques simples. Si la simple ingestion du petit silure au cours de la veillée rituelle suffit à activer la parole du *motoba* – i.e. à rendre signifiants les tressaillements corporels involontaires –, il faut encore toute une période d'instruction au cours de laquelle l'initié apprend à écouter et comprendre cette parole. Ce processus d'apprentissage se déroule généralement comme suit : le *motoba* envoie en un endroit du corps du néophyte un signal dont il ignore la signification ; le novice s'adresse alors à un aîné initiatique pour se la faire expliquer, avec l'espoir d'apprendre en sus le sens de quelques autres localisations corporelles.

4. La parole corporelle de *motoba*

Voici le code corporel de la parole du *motoba*. J'ai préféré cumuler toutes les informations que j'ai pu recueillir auprès de plusieurs initiés, plutôt que choisir une seule version du code – même la plus étoffée ou la plus cohérente. Il y a donc quelques incohérences mineures (plusieurs signes pour une même localisation, ou l'inverse) tenant au cumul des sources. J'ai en outre opté pour une présentation par localisations corporelles – en remontant des pieds vers la tête – plutôt que par thèmes significatifs (prémonitions, maladies, etc.).

Tout d'abord, les signaux divinatoires concernent la personne présente en vis-à-vis (exemplairement le patient lors d'une consultation) ou, en l'absence d'une relation de face à face, la personne à qui l'initié est en train de penser. S'il ne pensait à personne en particulier au moment du signal corporel, c'est que ce dernier le regarde lui seul. Selon un informateur, un tressaillement au sternum précédant ou suivant immédiatement un autre signal divinatoire

indiquerait également que l'on est soi-même concerné par ce dernier signe. On a donc un premier signal corporel :

- Sternum = soi-même.

La dichotomie organisatrice du code divinatoire repose sur la symétrie corporelle qui permet de dédoubler chaque signe. Or, différence sexuelle et latéralité sont étroitement liées : la droite est masculine, la gauche féminine. Et ce n'est pas là une correspondance symbolique ésotérique, connue par les seuls initiés, mais une association sémantique fondée dans la langue, ou plutôt dans la plupart des langues parlées au Gabon et en réalité plus largement dans la majorité des langues bantu. Les radicaux linguistiques sont en effet les mêmes : par exemple, en *getsogo*, on a d'un côté *momogo* pour l'homme et *gemogo* la droite, et d'un autre côté *mogeto* la femme et *gegeto* la gauche ; de même, en *yipunu*, *dibala* signifie l'homme et *mabala* la droite, tandis que *mugetu* désigne la femme et *magetu* la gauche. Pour la divination comme pour l'orientation du corps de garde, la division sexuelle est ainsi projetée sur la latéralisation : la partie gauche est féminine, la droite masculine. Ainsi, un tressaillement au pied annonce l'arrivée d'un étranger. Au pied gauche, ce sera une femme ; au pied droit, un homme. L'utilisation de la symétrie corporelle est en fait plus compliquée que cela. La division droite-gauche correspond tantôt à l'opposition masculin-féminin, tantôt à l'opposition paternel-maternel ou plutôt patrilignage-matrilignage. Ainsi, au cours de la consultation d'un malade, le *nganga* qui cherche à identifier le parent sorcier responsable exploite un tressaillement du côté gauche comme le signe de la responsabilité soit d'une femme, soit d'un membre du matrilignage (« du côté de la mère »). Il peut combiner une série de tressaillements pour affiner l'identification : un tressaillement à droite puis à gauche désigne ainsi, selon l'ordre choisi, une femme dans le patrilignage ou un homme dans le matrilignage. Cette indétermination relative de la valeur divinatoire de la symétrie corporelle permet une latitude d'interprétation. On obtient donc les couples fondamentaux :

- droite : gauche :: homme : femme :: patrilignage : matrilignage

On a ensuite selon les localisations corporelles les significations divinatoires suivantes (avec à chaque fois spécification par latéralisation) :

- Orteil = atteinte par fusil nocturne (qui touche généralement le pied)
- Plante des pieds = arrivée imminente d'un étranger (qui arrive à pied par les sentiers forestiers)
- Côté (ou plante) du pied = atteinte par le serpent invisible *mbumba*
- Cheville = prise d'un gibier au piège (lacet)
- Tibia = accident imminent

- Talon d'Achille = mauvais esprit qui poursuit la personne mais ne l'a pas encore attrapée
- Mollet = mauvais esprit qui poursuit la personne mais ne l'a pas encore attrapée
- Mollet = femme enceinte[10]
- Genou = il faut aller prendre la bénédiction (se mettre à genoux)[11]
- Dessus du genou, mouvement ascendant = rentrée imminente d'argent
- Dessus du genou, mouvement descendant = sortie imminente d'argent
- Devant de la cuisse = adulte malade
- Arrière de la cuisse = enfant malade
- Cuisse = décès imminent (on se tape sur les cuisses en cas de malheur)
- Entre la cuisse et la fesse = promotion
- Entrejambe = adultère
- Sexe = maladie vénérienne
- Sexe, mouvement ascendant = homme viril (érection)
- Sexe, mouvement descendant = homme impuissant
- Flanc = femme enceinte[12]
- Sein = femme allaitante
- Ventre, mouvement ascendant = ventre sale (empoisonnement, impureté) qui exige un vomitif[13]
- Cœur = palpitations
- Main = quelqu'un va venir offrir quelque chose
- Poignet = prison (menottes)
- Avant-bras = problème
- Coude gauche = concerne un homme initié au *Mwiri* (les scarifications initiatiques du *Mwiri* sont sur le coude gauche)
- Bras = grossesse sans problème (la femme enceinte porte des protections rituelles en brassard)
- Haut de l'épaule = promotion sociale (« recevoir un galon »)
- Épaule = mauvais esprit, colère
- Derrière de l'épaule = mauvais esprit qui colle la personne (le mauvais esprit s'accroche dans le dos des humains pour les persécuter)
- Haut de l'épaule à la base du cou = mort imminente (on porte le cadavre sur l'épaule)
- Gorge = empoisonnement qui exige un vomitif
- Bas de la gorge = risque imminent d'un coup de couteau
- Nuque = céphalées
- Mâchoire = personne qui garde des ossements humains chez elle (la mâchoire est l'os humain le plus important pour les fétiches)
- Bouche = palabres
- Bouche = personne trop bavarde
- Bouche = femme qui fait des fellations
- Lèvre = personne qui a déjà mangé *edika*
- Bas de la lèvre = annonce d'une bonne nourriture
- Joue = personne qui a déjà mangé *eboga* (on garde longtemps l'*eboga* dans les joues avant de pouvoir l'avaler)
- Nez = personne qui sent mauvais suite à un mauvais sort (« on lui a mis l'odeur de la civette ») et à qui il faut administrer un bain purificateur

---

[10] La spécification latérale joue ici comme suit. Mollet gauche = femme enceinte dans le matrilignage ou femme enceinte d'une fille. Mollet droit = femme enceinte dans le patrilignage ou femme enceinte d'un garçon.

[11] La spécification latérale joue ici comme suit. Genou droit = bénédiction auprès du père. Genou gauche = auprès de la mère ou de l'oncle maternel.

[12] Même spécification latérale que pour le mollet.

[13] Plus le tressaillement monte vers la tête, plus le cas est grave.

- Oreille = personne qui entend des voix
- Oreille = quelqu'un est en train de critiquer la personne[14]
- Pavillon de l'oreille = personne qui n'écoute pas les conseils
- Lobe de l'oreille = personne malentendante
- Derrière de l'oreille = personne intelligente
- Yeux = personne qui a les yeux ouverts (clairvoyante)
- Yeux = mort imminente d'un parent (larmes)
- Entre les deux yeux = bonne étoile (la chance est supposément logée entre les yeux)
- Front = céphalées
- Front = un sorcier travaille mystiquement avec l'esprit de la personne (l'esprit se loge supposément au niveau du front)
- Sommet du crâne = avertissement d'un danger
- Fontanelle = tête ouverte (l'esprit sort par la fontanelle)

5. Les médiateurs de la personne : fétiches et médicaments

Une fois qu'il a mangé *edika*, reçu son *tsombi* et sa corbeille de *Bwete*, et avalé *motoba*, le novice cesse d'être un *banzi* et devient un *nganga,* un initié à part entière même s'il lui reste encore de nombreuses étapes initiatiques à franchir. J'ai postulé en introduction que le *Bwete* – l'initiation et ses étapes rituelles – ne transmet pas à proprement parler une vision traditionnelle du monde, mais opère plutôt une reconfiguration de l'identité de la personne. Le *Bwete* fabrique des sujets. Que nous apprennent alors ces premières étapes initiatiques sur l'identité d'un initié du *Bwete Misoko* ? A travers le paquet enterré *mbando*, le gésier du coq d'*edika*, la corbeille en rotin, le paquet fétiche *tsombi* et le silure *motoba*, l'initié est confronté à cinq entités étranges. Le traitement rituel complexe qu'elles ont subi fait qu'elles ne sont ni vraiment artefactuelles ni vraiment vivantes : corbeille et paquets sont des doubles de lui-même, coq et silure sont des génies incorporés. Ces cinq entités constituent alors autant de médiations de sa personne et de son intentionnalité. Elles font maintenant partie intégrante de son identité. Ces cinq entités, on peut toutes les appeler "fétiches". J'emploie d'abord ce terme comme un concept indigène : les initiés eux-mêmes traduisent généralement *maganga* par "médicaments" ou "fétiches". Si je l'emploie également comme concept anthropologique, je ne fais pas référence au fétichisme de Comte ou Tylor (entendu comme adoration superstitieuse d'un objet matériel doté d'un pouvoir surnaturel, voire élevé au rang de divinité). Les *maganga* du *Bwete* ne font l'objet d'aucune adoration religieuse et ne comportent en réalité pas véritablement de pouvoir *surnaturel*. A mon sens, le terme "fétiche" ne désigne rien d'autre que cet ensemble d'artefacts rituels servant de médiateurs de

[14] Nous disons de même que lorsque les oreilles nous sifflent, quelqu'un est en train de parler de nous, généralement en mal.

l'identité et de l'intentionnalité des initiés[15]. De ce point de vue, le ragoût d'*edika* n'est pas moins un "fétiche" que le paquet *tsombi*, même s'il n'est pas un objet et qu'il se mange. Inversement, le *tsombi* n'est pas moins un "médicament" qu'*edika*, même s'il est un artefact qui ne se mange pas. Les initiés ne s'y trompent pas en les appelant tous deux "*maganga*".

L'ingestion d'aliments rituels constitue une dimension essentielle de cette transformation initiatique de la personne. L'initié *est* ce qu'il mange pour autant que ces aliments sont des *maganga*, i.e. des « médicaments » – traduction locale qui trouve ici sa pleine justification. C'est ainsi qu'il faut comprendre les expressions courantes telles que « manger le *Bwete* » ou « manger le *Bilombo* »[16]. Initiation et ingestion sont identifiées, sachant que la manducation ne renvoie pas seulement à l'*eboga* des rites de passage mais bien à l'ensemble des *maganga* ingérés lors des diverses étapes rituelles. Et c'est la spécificité des « médicaments » qui fait la spécificité des différentes sociétés initiatiques (même si ce ne sont généralement que les modes de préparation et les ingrédients auxiliaires qui varient). Le *nganga* du *Bwete Misoko Ngonde* diffère par exemple de ses confrères d'autres branches initiatiques par l'*eboga*, l'*edika* et le *motoba* qu'il a mangés. D'où l'attention inquiète à ce que l'on mange. L'empoisonnement sorcier est en effet le revers menaçant de l'ingestion rituelle : un *nganga* malintentionné vous donne à manger une « mauvaise » chose (chair humaine, poils pubiens, charbon, moustache de la panthère) et l'on est transformé dans le mauvais sens (maladie, anéantissement des pouvoirs rituels)[17]. Très souvent, les accusations de sorcellerie entre *nganga* s'appuient ainsi sur des suspicions d'empoisonnement par « médicaments » trafiqués : pourquoi ce *nganga* tient-il absolument à ajouter ses propres écorces dans *edika* ? pourquoi refuse-t-il d'avaler un *motoba* qu'il a lui-même préparé ? Suspicions bien légitimes puisque ces ingrédients sont véritablement les ingrédients de la personne initiée.

On peut en fait distinguer deux types de médiations de la personne initiée : l'altérité incorporée (*maganga*-médicaments) et l'identité extériorisée (*maganga*-fétiches). La première forme de médiation correspond à une introjection d'une altérité en soi. Le gésier d'*edika* ou les silure *motoba* sont des esprits incorporés par absorption orale. Il y intériorisation d'un esprit auxiliaire. La seconde forme correspond à une projection de soi-même dans une altérité. Le *tsombi*, la corbeille rituelle ou le *mbando* sont des doubles spirituels de l'initié, incarnés

---

[15] Sur les fétiches (ré-écrits "faitiches") conçus comme objets médiateurs, cf. B. Latour, *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches,* 1996.

[16] On dit également « avaler le métier » pour souligner que toute compétence rituelle exige l'ingestion de *maganga*.

[17] Un ami initié à qui j'avouais ma propre initiation dans une autre communauté locale que la sienne était ainsi extrêmement inquiet de ce qu'on m'y avait donné à manger, de peur qu'on ne m'ait définitivement gâché.

dans des objets matériels. Il y a extériorisation de la personne dans un artefact à qui l'on attribue alors une forme d'intentionnalité. Aux composants normaux de sa personne et de son intentionnalité (cœur, esprit) se surajoutent ainsi des entités au-dedans de lui mais qui lui sont quasi-étrangères et des entités au-dehors de lui mais qui sont pourtant son double. L'ensemble des rapports entre l'initié et ces multiples entités constitue finalement un véritable espace transitionnel, où, par un jeu dialectique d'introjections et de projections, se construit une identité complexe car démultipliée. Pour Donald Winnicott, l'espace transitionnel constitue une aire intermédiaire entre la réalité psychique interne et l'environnement extérieur, un espace ni au-dedans ni au-dehors du sujet, lieu indécidable du jeu des projections et des introjections qui relient par exemple le pouce du nourrisson, son ours en peluche et le sein maternel[18]. Si je reprends le terme d'espace transitionnel à propos de l'identité initiatique, c'est qu'il permet de bien souligner que cette reconfiguration de l'identité s'opère dans un espace de relations entre entités dont le lieu est indécidable car il se situe à la fois à l'intérieur du corps de l'initié et dans le monde extérieur[19]. Les frontières de la personne ne s'arrêtent désormais plus à la surface du corps propre, puisque le corps de l'initié est « caché en brousse » dans le *mbando* et est simultanément présent au *geliba* sous forme d'une corbeille rituelle. De son côté, le corps propre ne s'en sort pas indemne, puisqu'il est lui-même travaillé de l'intérieur par des altérités comme celle du *motoba*. L'oscillation entre introjection et projection se double ainsi d'une hésitation entre l'être et l'avoir : l'initié possède une corbeille et, en même temps, sa corbeille *est* lui ; il a gobé le silure comme un corps étranger, mais le *motoba* fait désormais partie de lui à titre de second esprit.

La reconfiguration de l'identité de l'initié passe donc par une série d'altérités constitutives. Le *nganga* se trouve alors irrémédiablement lié à ces altérités, tiers visibles et invisibles dont tout son pouvoir dépend. Dans le *Bwete Misoko*, devenir sujet, c'est finalement être doublement assujetti, aux génies et au père initiateur. Assujettissement aux génies, car les pensées de l'initié ne sont plus exactement les siennes, mais lui sont inspirées par des tiers invisibles dont il est la demeure vivante (grâce à *edika*, son ventre s'est fait marigot pour accueillir *motoba*). Mais également assujettissement au père initiateur. Cette relation de subordination à l'égard du père initiateur est peut-être encore plus forte que la précédente, dans la mesure où il s'agit d'une sujétion sociale bien visible et donc matériellement exigeante. Elle est si prégnante qu'à part la mort, rien ne peut normalement séparer un initié de son père initiateur, quelles que soient les exigences de ce dernier et les brouilles qui

[18] D.W. Winnicott, *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, 1975.
[19] J'utilise le terme "entité" plutôt qu' "objet", puisque ce qui est introjecté ou projeté, ce ne sont pas des objets ou des représentations d'objets, mais des entités supposément actives et douées d'intentionnalité.

pourraient s'ensuivre – et en tant qu'initié, j'ai souvent pu en faire la difficile expérience[20]. J'avais déjà souligné que le fétiche *mbando*, enterré au début de l'initiation, n'était pas un simple double du néophyte, puisqu'il incorporait également la personne du père initiateur sous forme de rognures d'ongles et de touffes de cheveux. Or, le *tsombi*, et tous les autres *bwete* à sa suite, reproduisent exactement le même schéma. Ils n'assurent le pouvoir rituel de l'initié que pour autant que le père initiateur y contribue par son agrégation métonymique. Les fétiches, s'ils sont des doubles de leur propriétaire, en donnent par conséquent une image bien complexe. Ils sont en effet des êtres composites, où se mêlent inextricablement les figures de l'initié, du père initiateur, des génies, des ancêtres, des parents légendairement sacrifiés et ressuscités, et de leurs substituts animaux. On pourrait alors dire que ces fétiches hybrides donnent à voir une image de soi en tant qu'autre.

Ce que nous apprennent en définitive les premières étapes rituelles du *Bwete Misoko*, c'est que l'initié possède une identité compliquée, complication issue d'un double processus de diffraction de la personne dans des objets rituels et d'adjonction d'instances à l'intériorité. James Fernandez mentionne que les *fang* traduisent couramment le terme *nem beyem* – le sorcier, celui qui possède un *evu* agressif – par le français "homme compliqué"[21]. Mais l'expression conviendrait également parfaitement aux initiés du *Bwete Misoko* – les sorciers étant de toute façon réputés être de grands initiés. Le *nganga* est un "homme compliqué". Cette complication permet une problématisation de l'identité personnelle, qui, passant par tant de médiateurs, finit par perdre son évidence pour devenir indécidable et incertaine. L'ambiguïté touche notamment l'intentionnalité de l'initié, sans cesse démultipliée et déléguée.

Parmi tous ces "compliqueurs" de l'identité, le *motoba* est particulièrement intéressant. Le *motoba* prouve en effet que les *maganga* ne sont pas de simples représentations symboliques de la personne. La reconfiguration de l'identité touche intimement et concrètement l'existence de l'initié. Elle est ressentie, au sens le plus littéral du terme. Une part de son intentionnalité est ainsi déléguée au *motoba* qui est à l'origine de ses pensées et de ses tressaillements corporels : ce qui traverse son esprit, ce qui chatouille son épiderme provient désormais d'un autre que lui-même à l'intérieur de lui-même. La personne est alors réellement transformée, dans la mesure où le rapport intime à soi se trouve durablement bouleversé. Cette modification de soi permet de suspendre dans l'ambivalence et l'incertitude les véritables lieu et auteur des productions psychiques et verbales de l'initié. Et

[20] La relation initiatique instaure en effet une relation de parenté. On dit même parfois que les liens engendrés par la renaissance initiatique dépassent ceux de la naissance naturelle.
[21] J.W. Fernandez, *Bwiti*, 1982, p.262.

ce dernier sait parfaitement jouer de cette ambivalence en l'instrumentalisant dans son discours. Pendant l'initiation, sous les effets de l'*eboga*, le *banzi* avait des visions qu'il rapportait parfois à l'assemblée sous la forme : « le *Bwete* me montre que… ». Avec *edika* et bien plus encore *motoba*, cette modalisation étrange des énoncés est généralisée et pérennisée. C'est désormais quotidiennement que le *nganga* profère des énoncés du type : « le *Bwete* me dit que… » ou « mon *Bwete* me montre que… ». C'est en effet la tournure en usage pour rapporter à autrui les messages transmis par son propre *motoba*. L'expression est donc strictement équivalente à « mon *motoba* me dit que… », formule d'ailleurs parfois employée. L'intentionnalité au fondement de l'énoncé du locuteur est donc déplacée vers le *motoba*, entité à la fois étrangère et proche. En définitive, l'énoncé est bien proféré par le *nganga*, mais son auteur véritable est lui plus incertain[22]. Si l'initié devient alors le porte-parole d'une entité invisible, son intentionnalité propre n'est pas pour autant complètement évacuée au profit du génie. Le dispositif du *motoba* organise une suspension de l'intentionnalité de l'initié. Et par "suspension", j'entends moins récusation pure et simple que suspens ou suspense. L'intentionnalité au principe des énoncés de l'initié est en suspens, suspendu dans l'incertitude entre l'esprit naturel inné et ce second esprit auxiliaire acquis qu'est *motoba*. L'instance de l'énonciation reste problématique. Selon la formule de P. Boyer, cela permet de « *garantir la véracité de propositions qu'aucune personne n'asserte jamais* »[23].

On voit bien tout l'intérêt du *motoba*. Avaler le génie silure permet de se passer de l'*eboga*, ou du moins de l'ingestion répétée de fortes doses hallucinogènes. Grâce à *motoba*, le *nganga* peut avoir des pensées inspirées ou des images mentales analogues aux visions initiatiques de sa première veillée, mais sans les inconvénients désagréables de l'état de confusion générale. Les initiés du *Misoko* ne manquent d'ailleurs jamais de faire remarquer que le *Disumba* est un *Bwete* finalement plus faible car ses initiés se contentent de « voir » le jour de leur initiation mais redeviennent ensuite des personnes ordinaires, tandis que les *nganga* du *Misoko* acquièrent la capacité de « voir » bien au-delà du seul contexte des rites de passage, grâce aux auxiliaires comme *edika* et *motoba* qui font d'eux des personnes véritablement extraordinaires. Dans le *Disumba*, on ne voit qu'une seule nuit, alors que dans le *Misoko*, on voit tous les jours[24]. Le *motoba* inscrit en effet dans le corps de l'initié une modification qui n'était que ponctuelle avec la manducation initiatique d'*eboga*. L'identité en

---

[22] On trouve un exemple similaire de marquage linguistique de la délégation d'intentionnalité (lié à une utilisation divinatoire d'un champignon hallucinogène) dans les chants de la *curandera* mazatèque (Mexique), Maria Sabina (*La sage aux champignons sacrés,* 1979, pp.129-160) : « *je suis femme qui pleure*, il dit ».

[23] P. Boyer, *Barricades mystérieuses et pièges à pensée*, 1988, p.180.

[24] Mais ils conviennent aussi bien volontiers que l'on voit « plus loin » dans le *Disumba* – la prise d'*eboga* étant encore plus massive que dans le *Misoko*, et les visions étant à caractère plus "religieux" que personnel.

miroir, complexe et ambivalente, du *banzi* dépendait trop d'un contexte événementiel singulier : la veillée d'initiation. Or, le dispositif du *motoba* permet de reproduire la même voix flottante et incertaine que celle de l'initiation. Il pérennise ainsi la structure ambivalente de la parole initiatique, avec son énonciateur équivoque caché derrière le locuteur de chair et d'os.

En définitive, la série des médiations personnelles que sont *edika*, *motoba*, *tsombi* et la corbeille continue efficacement la construction d'une identité complexe car démultipliée, en la matérialisant dans des objets et en l'incorporant au sujet. C'est en effet parce que le *nganga* a fait l'expérience de manipulations rituelles diffractant son identité et son intentionnalité dans des entités multiples, qu'il peut tenir des énoncés de ce type, supposant la figure d'un énonciateur complexe. Cette identité relationnelle complexe assortie d'une intentionnalité ambivalente sert de support à cette parole singulière du *nganga* qu'on peut appeler la « parole du *Bwete* ».

Seconde partie : le travail du *Bwete*

Chapitre VI
Le *nganga* comme devin : la consultation

En dehors du franchissement des multiples étapes rituelles, la carrière d'un initié dans le *Misoko* s'oriente autour de deux axes génériques qui forment ce que j'ai appelé le travail du *Bwete*. D'une part, une relation avec des profanes qui sont des malades (axe externe) : c'est l'activité thérapeutique des *nganga*. D'autre part, une relation avec ses co-initiés (axe interne) : cela concerne l'acquisition du savoir initiatique. C'est de cette double implication dans la société initiatique, relation presque quotidienne avec des profanes ou des initiés, que traite toute la seconde partie de ce travail. Dans ce chapitre et le suivant, je décris l'activité des initiés du *Misoko* en tant qu'ils sont des *nganga*, c'est-à-dire des devins-guérisseurs. Les initiés sont venus au *Misoko* parce qu'ils étaient "malades". S'ils s'impliquent durablement dans la société initiatique, c'est à leur tour de prendre en charge de nouveaux malades, pour les consulter, les soigner et éventuellement les initier[1]. Alors que le *Bwete Disumba* assure la reproduction intergénérationnelle de l'identité collective, le *Bwete Misoko* repose quant à lui sur la reproduction inévitable des situations d'infortune et la nécessité de leur prise en charge.

Le *nganga* qui a franchi les étapes d'*edika*, du *tsombi* et de *motoba* ne soigne ni ne consulte encore tout seul. La pleine autonomie en ce domaine exige normalement d'avoir franchi toutes les étapes initiatiques et d'être déjà soi-même père initiateur. Néanmoins, dès lors qu'il est perçu comme un *nganga* à part entière, l'initié assiste activement ses aînés et acquiert ainsi progressivement l'expérience qui lui permettra un jour d'être lui-même un devin-guérisseur indépendant. Le cadet commence ainsi par administrer les soins les plus simples, comme les fumigations, les vomitifs ou les bains, puis apprend à soigner par exemple les fusils nocturnes. Son père initiateur ou le *nganga* qui le forme lui transmettra d'autant plus vite son savoir et son savoir-faire qu'il aura confiance en lui. Et un jour, le cadet assidu, respectueux et patient pourra lui-même effectuer une « coupure de corde », soin pourtant complexe et dangereux, en conséquence réservé aux experts. De même, il est impensable qu'un *nganga* qui vient à peine d'avaler son premier *motoba* puisse mener une séance de divination. La consultation, plus encore que les soins, est théoriquement réservée aux seuls pères initiateurs, même si on rencontre ça et là des cadets déjà expérimentés qui s'essaient à consulter avant d'avoir acquis le grade d'initiateur. Mais n'importe quel *nganga* peut

[1] Le ratio soins / initiation reste largement en faveur du premier terme : les *nganga* soignent nettement plus de malades qu'ils n'en initient.

participer aux séances divinatoires et confier au père initiateur un message transmis par son propre *motoba* à propos du patient, et même s'exercer directement à quelques révélations publiques. Pour un père initiateur, c'est une bonne occasion pour tester la valeur de ses disciples, mais aussi pour se délester un peu d'un travail rituel exigeant. Mais pendant toute cette période de formation, le *nganga* reste un simple assistant. Ainsi, les revenus tirés des soins administrés par les apprentis reviennent directement au père *nganga* qui, s'il est équitable et veut surtout éviter les conflits, en redistribuera néanmoins une petite part[2].

Je décris ci-dessous séance divinatoire et pratiques thérapeutiques du point de vue expert du *nganga* qui les maîtrise pleinement, et non du point de vue encore tâtonnant d'un apprenti.

1. Les contextes de la séance divinatoire

La consultation des *nganga-a-misoko* exigeait traditionnellement une nuit cérémonielle complète[3]. Les devins ne pouvaient faire leurs révélations qu'au terme d'une nuit de danses effrénées. Il fallait en effet tout le complexe et patient travail rituel d'une veillée pour parvenir à mobiliser les auxiliaires invisibles nécessaires à la consultation. Les danses des initiés jouaient et jouent encore un rôle décisif dans ce travail de mobilisation : il s'agit par le mouvement des corps de « chauffer le *Bwete* » et d'activer les pouvoirs incorporés de *edika* et de *motoba*, afin de mettre l'initié en relation avec les esprits *mikuku* qui inspireront les révélations de sa consultation. Avant de scruter son miroir et de tracer les signes divinatoires au kaolin sur le corps du patient, le *nganga* commence ainsi par un vigoureux solo dansé. Et il entrecoupe encore sa consultation de pas démonstratifs[4].

Aujourd'hui encore, chaque nuit cérémonielle du *Bwete Misoko* comporte une séance divinatoire, séance fractionnée en plusieurs séquences au cours de la nuit : présentation des patients au milieu de la nuit (2h), danse de consultation des *mibele* et application des signes au kaolin au petit matin (6h), puis consultation orale au *bwenze* dans la matinée. Cela ne signifie pas pour autant que chaque personne désireuse de se faire consulter doive prendre en

---

[2] On observe donc au sein de la société initiatique exactement la même appropriation de la force productive des cadets par les aînés que dans le cadre lignager traditionnel.

[3] La divination se dit *sokeo*, du verbe *sokogo* (découvrir). Le terme *misoko* provient directement de cette racine verbale, ce qui prouve bien le lien consubstantiel entre le *Bwete Misoko* (et le *nganga-a-misoko*) et la divination.

[4] Evans-Pritchard rapportait la même nécessité de la danse pour l'une des formes de divination chez les *azande*. Le devin doit se livrer à un solo effréné de danse afin d'activer à l'intérieur de son corps les médecines qui inspirent ses révélations (mais à la différence du *Bwete*, la séance est diurne). Les *azande* disent que le devin « danse les questions », qu'il danse « sur » le nom des personnes suspectes d'être à l'origine d'une agression sorcière. Cf. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, 1972, Deuxième partie : les exorciseurs, Chapitre I. Comment les exorciseurs mènent une séance.

charge l'organisation matérielle d'une veillée. Au cours de n'importe quelle nuit cérémonielle, quel qu'en soit le motif principal, peuvent en effet se faire consulter tous les spectateurs qui se manifestent lors de l'invitation des *nganga* et qui peuvent s'acquitter d'une petite compensation financière.

En outre, les *nganga* consultent aujourd'hui également en plein jour, sans veillée ni danse. Le patient n'a ainsi plus à attendre obligatoirement l'occasion d'une nuit cérémonielle. Il se rend chez un *nganga* à n'importe quelle heure du jour et la consultation peut avoir lieu séance tenante. Les initiés justifient cette simplification du travail rituel en revendiquant le pouvoir de mobiliser les alliés invisibles de la divination en toutes circonstances et à volonté. Cette consultation diurne est de toute façon moins une simplification de la séance divinatoire elle-même qu'un affranchissement des modalités qui l'entourent. Elle concentre dans une séquence continue le fractionnement séquentiel de la consultation nocturne, et évite les dépenses matérielles et physiques des veillées dansées. Cependant, concernant les procédés divinatoires proprement dits, consultation nocturne "à chaud" et consultation diurne "à froid" restent formellement identiques. C'est l'examen de ces procédés qui m'intéresse ici.

Que la consultation soit nocturne ou diurne, le miroir reste l'instrument essentiel de la divination. Selon une devinette initiatique, le premier miroir divinatoire, c'est la surface de l'eau. Un récit d'origine de la divination raconte en effet comment un homme trouve l'arbuste *eboga* en forêt et en déterre les racines pour les ramener au village. La nuit venue, il s'installe au corps de garde et commence à manger les racines. Dehors, il pleut. Une flaque se forme à l'entrée du *mbandja*. L'homme, gavé d'*eboga*, contemple le reflet de la lune à la surface de l'eau et y découvre tous les secrets du village. Ce fut la première consultation du *nganga-a-misoko*. Ce court récit initiatique est riche d'enseignements. D'une part, il associe la lune *Ngonde* et la divination. Grâce à la lune, le *nganga* voit clair tout le temps, y compris au milieu de la nuit. Cela explique ainsi que la branche initiatique du *Ngonde* soit spécialisée dans la divination. D'autre part, il met en équivalence miroir et eau. Mais cette correspondance n'est pas exclusivement symbolique. La surface de l'eau a réellement servi de support divinatoire avant que les miroirs de traite ne circulent dans la région. Ainsi, au milieu du XIX^{ème} siècle, du Chaillu remarque l'usage divinatoire de la surface réfléchissante de l'eau chez les *gisira* de l'hinterland qui n'ont pu se procurer de miroir comme les *nkomi*, population établie sur la côte du Fernan-Vaz et donc en contact avec les manufactures occidentales :

« *une cruche de terre noire, remplie d'eau, et entourée de craie magique [kaolin] et de fétiches, remplaçait les miroirs en usage chez les tribus de la côte* »[5].

Il convient de préciser que la consultation au centre de la présente analyse n'est pas différente de celle qui a déjà été décrite dans le premier chapitre. Toutefois, je n'avais alors envisagé la séance divinatoire qu'en tant que prélude à l'initiation. Pour ce faire, j'avais délibérément laissé dans l'ombre le détail de son déroulement. Le moment est alors venu de s'intéresser à la consultation en tant que telle, qu'elle mène à l'initiation ou à de simples soins, et de décrire minutieusement ce que fait et ce que dit le *nganga* pour établir son diagnostic divinatoire. Je me focalise donc ici avant tout sur les techniques divinatoires et la relation *nganga*-patient.

Le patient commence par tendre au devin une bougie allumée, une aiguille et une ou deux bouteilles de boisson. Comme en d'autres occasions rituelles, la bougie représente la clairvoyance du *nganga*, l'aiguille sa parole toujours pertinente, et la boisson les récompenses matérielles tirées de l'exercice de son art thérapeutique. Le patient s'acquitte ensuite de sa contribution financière. Après ces préliminaires d'usage, le *nganga* lui demande de dire à haute voix son nom puis ceux de ses deux parents. Ces trois noms constituent la carte d'identité lignagère minimale du malade : un individu singulier rattaché par le biais de ses deux parents à deux lignages distincts. Côté paternel et côté maternel sont les coordonnées les plus fondamentales à partir desquelles se situe l'individu. Il faut bien noter que malgré la filiation unilinéaire, les deux lignes sont parfaitement reconnues. Même si ego appartient d'abord au matrilignage et héritera de son oncle maternel, il provient tout autant du patrilignage et y fait constamment référence[6]. Un individu présente toujours son appartenance clanique en disant qu'il est « X né Y » – X étant le matriclan et Y le patriclan. La triple nomination est un élément décisif de la consultation, puisque celle-ci est en grande partie une évaluation de la situation du malade par à rapport à ses deux lignages fondamentaux. Dans sa partie étiologique, la consultation vise en effet avant tout à déterminer la responsabilité de chacun des deux lignages dans l'infortune subie par le malade.

Le patient tenant la bougie allumée devant son visage se présente ensuite au regard scrutateur du *nganga*, d'abord de face puis de dos, afin de ne lui rien cacher de sa vie, pour que le devin puisse sonder son passé (dos) comme son futur (face). Comme les visions initiatiques, les révélations de la consultation concernent en effet tant l'affliction présente (par

[5] Cité in A. Merlet, *Autour du Loango,* 1991, p.294.
[6] La symétrie entre patri- et matri-lignage étant projetée sur la symétrie corporelle, penser que seul le matrilignage suffirait à définir ego reviendrait à l'amputer littéralement de la moitié droite de lui-même.

exemple, « tu souffres du ventre ») que son origine passée (« quand tu étais petit, tu as mangé une mauvaise chose ») et ses conséquences futures (« tu risques de faire bientôt un accident »). En effet, loin d'être un événement ponctuel, l'infortune a au contraire une propension à l'extension temporelle, provenant du passé pour hypothéquer l'avenir. La divination est ainsi à la fois rétrospective et prémonitoire.

2. Les signes divinatoires au kaolin

L'étape suivante est l'apposition des signes au kaolin. A la lumière de sa torche, le *nganga* scrute alternativement le patient et son petit miroir de consultation. Il est censé voir la vie du malade et le diagnostic de son mal directement dans le miroir (« le *Bwete* me montre que… »)[7]. D'après les initiés, ces révélations inspirées sont moins des pensées que des images mentales qui s'imposent irrésistiblement à eux. Selon l'expression consacrée, c'est le « film » de la vie du malade qui défile devant les yeux du *nganga*. Il s'agit donc supposément de visions, exactement comme pour l'initiation. Le devin n'a pourtant pas nécessairement pris d'*eboga* pour consulter. Au mieux en a-t-il avalé une petite pincée. Mais son pouvoir visionnaire, maintenant assuré par le génie silure *motoba*, peut désormais se passer du bois sacré, ou du moins de doses massives.

Nganga scrutant son miroir

Au fur et à mesure de ses visions, le *nganga* trace sur le corps du malade des marques au kaolin blanc, traits ou gros points. La même procédure se répète une poignée de fois : le devin regarde le malade, le miroir puis trace une marque. Ces marques sont des signes car elles possèdent toutes une interprétation précise selon un code. Ce code de la consultation n'est pas différent de celui de la parole du *motoba* : à chaque partie du corps du malade

[7] Ou bien il est censé les entendre comme une voix parlant à son oreille mais inaudible à l'assistance (« le *Bwete* me dit que… »).

correspond analogiquement un trouble, une prémonition ou un traitement. Il y a cependant un plus petit nombre de localisations corporelles : moins d'une quinzaine de marques usuelles sur la cinquantaine de possibilités qu'offre la parole du *motoba*. Les signes de la consultation fournissent ainsi une grille de lecture du malheur très simple, simplicité qui renvoie à la monotonie des troubles et des diagnostics établis par le *nganga*. Le principal schéma organisateur reste la division droite-gauche qui correspond ici plus souvent à l'opposition patrilignage-matrilignage qu'à la dichotomie masculin-féminin. Le devin ne manque en effet jamais de préciser par des signes au kaolin les responsabilités respectives des deux lignages concernant les troubles qui affligent le malade. Ainsi un trait le long du bras droit désigne le patrilignage, le long du bras gauche le matrilignage. Si ce trait est coupé perpendiculairement au niveau du poignet, cela signifie que le lignage concerné est impliqué ; s'il n'est pas coupé, qu'il est innocent. Les autres signes usuels sont les suivants :

- Une marque au pied désigne un fusil nocturne (qui atteint habituellement le pied).
- Une marque au genou désigne une bénédiction à aller prendre (à genoux).
- Une marque au sexe désigne une faiblesse sexuelle.
- Un trait qui entoure la taille désigne le serpent invisible *mbumba* (qui enserre sa victime dans ses anneaux constricteurs).
- Un point au sternum désigne un empoisonnement.
- Un point au cœur désigne des palpitations (et de là, peur ou fatigue).
- Un trait du sternum à la bouche désigne un vomitif.
- Un point à la paume désigne des problèmes financiers (la main est « percée », l'argent tombe des mains).
- Un point à l'épaule désigne des chances bloquées.
- Un trait perpendiculaire à l'épaule désigne une promotion sociale (recevoir un galon).
- Un point dans le dos entre les deux épaules désigne un mauvais esprit (qui interpelle le malade par derrière).
- Un point au milieu du front désigne la tête ouverte et les mauvais rêves (l'esprit s'échappe par la fontanelle).

Imposition des marques divinatoires

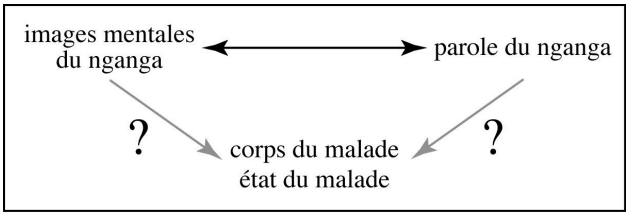
A quoi servent exactement ces signes au kaolin ? Il est clair que si les malades perçoivent que ces marques ont un rapport avec leur état, ils n'en connaissent pas la signification précise – ce qui les rend à leurs yeux d'autant plus mystérieuses et inquiétantes. En revanche, les autres *nganga* savent tous plus ou moins décrypter le code des traits et des points. On peut donc penser que ces marques leur sont destinées. Et les initiés disent effectivement que les signes au kaolin servent à « donner la route » aux autres *nganga*, s'ils consultent à plusieurs comme cela arrive parfois (pendant une veillée, il y a ainsi deux *mibele* qui font la danse de consultation)[8]. Dans ce cas de figure, les signes constituent un guide visible pour la consultation orale : le *nganga* voyant la marque tracée par un confrère sait ainsi qu'il doit orienter ses affirmations vers tel ou tel diagnostic.

Mais, je ne crois pas que ce soit le seul intérêt des signes au kaolin. La preuve en est que lorsque le *nganga* est seul à consulter, il trace quand même des marques sur le corps de son patient. Et il y a là sans aucun doute également plus qu'un simple procédé mnémotechnique pour se souvenir de ses propres visions lors de la consultation orale[9]. La fonction des marques divinatoires me paraît à la fois plus importante et plus implicite que cela. Je pense qu'elles ont en fait pour destinataire le malade lui-même plutôt que les autres *nganga*. Et plus exactement qu'elles constituent une ruse graphique qui vise à piéger le malade et son corps dans le discours du *nganga*, ce qui a pour effet de renforcer singulièrement la pertinence et l'efficacité de cette parole divinatoire. Il s'agirait donc d'un autre de ces nombreux pièges rituels du *Bwete*.

La parole divinatoire est supposée décrire adéquatement l'état du malade. Mais l'état du malade n'est pas un ensemble de symptômes somatiques manifestes : il s'agit plutôt d'un agrégat de troubles variés, organiques ou non, mais aussi d'histoires de famille et de

[8] Il peut même se faire que pendant une veillée, celui qui trace les marques et celui qui donne la consultation orale ne soient pas les mêmes personnes.
[9] Mais il est vrai que pour une séance divinatoire ayant lieu pendant une veillée rituelle, traçage des signes et consultation sont espacés de plusieurs heures.

fantômes, d'événements passés et futurs. Cela désigne donc une réalité normalement inaccessible à un tiers comme le *nganga*. D'où le problème épistémologique de toute consultation : comment le devin peut-il décrire adéquatement l'état du malade ? De là corrélativement, le danger permanent touchant la crédibilité de la divination : le patient peut soupçonner qu'il s'agit davantage d'un tour de passe-passe que d'une description adéquate. Imaginons alors une consultation sans marques corporelles : le *nganga* scrute alternativement malade et miroir, puis sans détour se met à parler. Dans cette configuration, le malade et son corps ne sont pas directement, physiquement impliqués. Le problème épistémologique se pose alors avec d'autant plus d'acuité que le patient reste en quelque sorte extérieur à la consultation, et qu'il n'y a donc aucun rapport évident entre les deux protagonistes. Il est fort probable que dans un tel cas de figure, nombre de patients seraient portés à penser qu'images mentales et discours du devin sont des supercheries qui ne peuvent pas décrire correctement leur infortune personnelle.

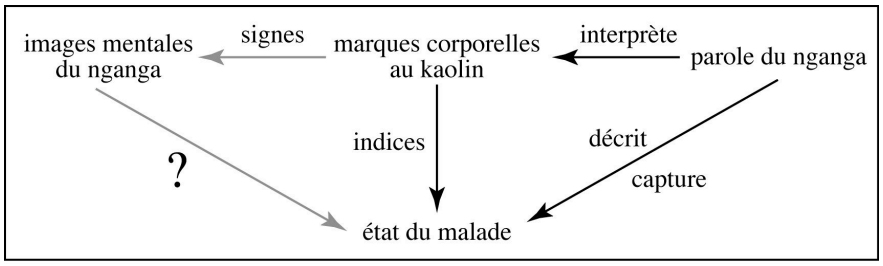


Le problème épistémologique de la divination

Reprenons maintenant le cas de notre consultation : cette fois-ci, le *nganga* scrute, trace les marques puis parle. Les marques divinatoires constituent alors un intermédiaire visible entre les images mentales et la parole du *nganga*. Elles sont les supports sensibles des énoncés de la consultation orale. Grâce à elles, la parole divinatoire ne repose pas uniquement sur des images mentales privées, mais peut s'appuyer également sur des signes publics, visibles tant par le patient et l'assistance que par le *nganga*. Mais il y a plus que cela. La caractéristique essentielle des marques divinatoires est qu'elles sont tracées *par* le devin *sur* le corps du patient. Elles impliquent donc de manière concrète le malade et son corps dans la consultation du devin. Cette implication du corps me semble avoir un intérêt fondamental. Les marques de kaolin donnent à voir que c'est le corps du malade qui est atteint. Par ce biais, est projetée sur le corps une affliction qui est pourtant loin d'être exclusivement somatique. Cette véritable ostension corporelle donne ainsi un début de cohérence – une cohérence charnelle en somme – à une infortune protéiforme. Elle rassemble et manifeste tous les

troubles à la surface du corps du malade[10]. Son malheur est lisible à même le corps (tout comme l'origine lignagère de cette infortune, du fait de la symétrie corporelle). Les signes de kaolin ont ainsi une valeur indicielle : placés sur le corps du malade, ils sont les indices de son affection. Il y a en effet un rapport de contiguïté effectif entre la marque de kaolin et le corps du malade, et un rapport de contiguïté supposé entre le signe divinatoire et l'état du malade. Dans la consultation orale, les marques deviennent ainsi comme les symptômes directement visibles d'une maladie, signes indiciels sur lesquels fait fond la parole du *nganga*. L'artifice graphique fait donc du corps du malade le lieu tangible de la consultation. La consultation n'est plus un discours dans le vide, mais la lecture commentée de symptômes corporels. Et des expressions comme « je voudrais qu'on me dise comment est mon corps » ou « on va voir un peu ton corps » désignent communément la séance divinatoire dans la bouche d'un patient ou d'un *nganga*.

On voit en définitive combien ce détour par le corps du malade est fructueux. Dans le cas imaginaire précédent, il n'y avait aucun lien évident entre le discours du devin et l'état du malade. Le malade restait extérieur à la consultation. Dans ce cas-ci, les marques divinatoires à la fois visibles et corporelles constituent le lien manquant. La consultation devient alors véritablement une relation tangible entre deux protagonistes, relation qui se focalise autour du corps du malade. Et dès lors que son corps est visiblement impliqué dans l'affaire, le malade est porté à croire que le *nganga* parle bien de son cas personnel et non pas uniquement de ce qui lui passe par la tête. Il apparaît clairement que les marques de kaolin sont implicitement destinées au patient : elles servent à le faire entrer physiquement dans le jeu de la consultation. L'artifice graphique piège littéralement le malade et son corps dans les rets de la relation divinatoire.



La médiation des marques divinatoires

[10] Ce qui renforce la pertinence de la purification comme l'une des modalités privilégiées des soins dispensés par les *nganga* : si le malheur est rassemblé à la surface du corps, alors laver le corps, c'est bien lever l'infortune (voir chapitre suivant sur le rôle de la purification dans les soins).

Et c'est là une métaphore tout à fait adéquate puisque la consultation est explicitement décrite par les initiés eux-mêmes comme un piège de chasse (*getambo*) tendu par le *nganga* pour attraper ce gibier qu'est le malade. Les marques divinatoires sont plus précisément associées aux lacets communément utilisés par les chasseurs-piégeurs. Il y a en effet un net lien symbolique entre la chasse et la divination. Ainsi l'invocation *buluma*, qui brode sur le thème cynégétique, sert selon un initié à « *montrer le chemin de la bonne brousse* », c'est-à-dire à « *montrer le chemin de la consultation* ». Et les *mibele* qui font la danse de consultation au matin d'une veillée sont associés à des chasseurs : les danseurs partent chasser, et le dernier à sortir partage le gibier, i.e. « *il consulte et fait la part des choses* ». Dans le même registre, le devin est également rapproché du chien de chasse qui flaire une piste et hume un gibier. Et effectivement, le *nganga* prend parfois la main d'un patient pour en renifler la paume afin de déceler ses problèmes : « *le premier nganga qui a consulté, c'est le chien grâce à son nez. C'est pourquoi, quand on consulte, j'attrape ta main comme ça et je hume. Je connais déjà tout ce que tu as comme problèmes. On fait le geste du chien. Un nganga, c'est un chien* »[11].

Un bon *nganga-a-misoko*, c'est donc celui qui sait piéger le malade dans la consultation, l'attraper au piège du *Bwete*. Certes le problème central de la divination demeure : les signes correspondent-ils bien à l'état du malade ? Le patient peut bien sûr toujours suspecter que le *nganga* ne lui donne pas une description adéquate de son problème, et il arrive communément qu'il doute effectivement. Mais l'artifice graphique contribue en quelque sorte à détourner l'attention de ce problème et renforce ainsi la force illocutoire attachée à la parole divinatoire[12]. L'anthropologie oppose classiquement deux modèles divinatoires : la divination inductive (ou mécanique) et la divination intuitive. La première ne repose que sur le pur hasard objectif. Dans le *Bwete*, c'est le test divinatoire de la chute d'écorces ou des coquilles de *nzingo*. Comme un lancer de dés, le résultat est un simple tirage aléatoire. Mais cette méthode divinatoire est si mécanique et aléatoire qu'elle ne peut que difficilement coller à l'expérience. Comme le notent A. Adler et A. Zempléni, « *plus librement, ils [les systèmes divinatoires] laissent jouer les lois du simple hasard, moins facilement ils encourent le reproche de la non-objectivité. Mais, plus les réponses sont*

---

[11] R. Devisch note chez les devins *yaka* (Zaïre) la même pratique du flair, toujours associée au pouvoir divinatoire présumé du chien ("Mediumistic divination among the northern yaka of Zaire" in P.M. Peek, *African divination systems*, 1991, pp.117-118). Il arrive également que le *nganga-a-misoko* "goûte" le patient en plaçant son auriculaire dans sa bouche. En sus du registre classique de la vision, la divination implique ainsi les sens de l'odorat et du goût.

[12] Selon les définitions canoniques d'Austin, l'acte locutoire est l'acte *de dire* quelque chose, l'acte illocutoire l'acte effectué *en disant* quelque chose, et l'acte perlocutoire l'acte effectué *par le fait de dire* quelque chose (J.L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, 1970).

aléatoires, moins elles sont conciliables avec les données de l'expérience »[13]. D'où la fréquente manipulation humaine de la divination mécanique : ainsi, la répétition du test de l'écorce jusqu'à l'obtention d'un augure favorable. D'où également dans le *Bwete*, la valeur plus prémonitoire que diagnostique de ce type de tests divinatoires : ils ne décrivent pas adéquatement une expérience réelle, ils anticipent plutôt un événement à venir.

De son côté, la divination intuitive repose purement sur l'inspiration et l'interprétation humaines. La consultation du *nganga-a-misoko* en est un exemple typique : nulle intervention du hasard, puisque tout dépend du devin et de sa performance verbale. Cette seconde méthode, à l'inverse de la première, est donc trop humaine, trop subjective, trop sujette à caution pour être pleinement crédible. D'où la nécessité d'une mise en scène qui dramatise la divination pour le patient. C'est là tout l'objet des médiations tangibles de la consultation du *nganga* : le miroir divinatoire ou les fétiches, mais surtout les marques corporelles au kaolin qui donnent un crédit visible à la parole du devin. Ils font penser que la divination n'est pas une procédure exclusivement intuitive (inspiration du devin) puisqu'elle s'appuie également sur l'interprétation de signes objectifs, sans pourtant s'annuler dans le pur hasard.

3. Le diagnostic divinatoire

Examinons maintenant de plus près les énoncés qui composent la performance orale de la consultation, à la suite de l'apposition des marques au kaolin. Afin d'en donner une image réaliste, le mieux est sans doute de commencer par des exemples, avant de passer à une mise en perspective synthétique. Voici donc deux cas concrets, reproduits quasiment *in extenso* d'après enregistrement sonore ou prise de notes serrée, qui donnent une bonne idée de la façon dont se déroule habituellement une consultation chez un *nganga-a-misoko*[14].

• Cas 1.

La patiente est une jeune fille, sans doute entre quinze et vingt ans. Elle n'est visiblement venue consulter qu'à contrecœur, conduite par sa mère qui a d'ailleurs déjà été soignée par ce même *nganga*. Tout au long de la séance, la fille, très timide, ne dit presque rien et c'est sa mère qui répond la plupart du temps à sa place. La mère s'exclame à chaque révélation du *nganga*, alors que la fille se contente d'acquiescer mollement par quelques

[13] A. Adler, *Le bâton de l'aveugle*, 1972, p.141.
[14] Dans les dialogues, les passages en style normal sont les révélations du devin, en italique les réponses du patient. Mes éventuels commentaires sont entre crochets. Pour d'autres cas, cf. l'annexe 2 (les deux présents exemples étant également repris).

« *base !* ». Il apparaît assez vite qu'il y a un litige entre les deux parents à propos de leur fille, conflit qui transparaît dans l'opposition entre Libreville où vit la mère et Tchibanga (au sud du pays) où vit le père.

- Tu as déjà consulté à l'indigénat.

- *Base, à Tchibanga.*

- Tu dois faire un examen du sang à l'hôpital car ton sang est faible et insuffisant.

- Tu es fatiguée. C'est dur de se lever.

- *Base !*

Le *nganga* entoure les deux pieds de la fille d'un trait au kaolin blanc.

- Il faut faire attention aux voyages. Il faut protéger le corps avant de faire un voyage.

- Tu as peur. Tu vois des mauvaises choses en rêve [symptôme de la tête ouverte].

- Quelqu'un t'a tendu un piège [présomption de sorcellerie].

- *C'est un parent paternel ou maternel ?*

- Il y a une mésentente entre les deux côtés.

- *Base !*

Le *nganga* trace un trait le long du bras droit de la fille.

- Le mal vient du côté paternel [la mère accompagnant sa fille, mieux vaut en effet dénoncer les absents].

- *C'est un homme ou une femme ?*

- Des femmes et des hommes sont impliqués du côté paternel [refus d'identification précise du sorcier].

- La fille est touchée au ventre.

- *On l'avait déjà soigné à cause de ça à Tchibanga chez les nganga.*

- Elle voit quelqu'un en rêve. Mais il n'y a personne quand elle se réveille.

- Elle prend du retard à l'école.

- *Base ! Elle a abandonné depuis trois ans.*

- Elle a le sperme d'un homme mort dans son ventre [grossesse mystique]. C'est cet homme qui la persécute en rêve [mauvais esprit qui est le fantôme d'un parent décédé].

Le *nganga* trace un cercle au niveau de la poitrine de la fille.

- Ton cœur bat la chamade.

- Quelqu'un t'appelle, mais tu ne vois pas qui c'est.

- *Base !*

- Tout vient de Tchibanga. Car des gens sont jaloux du père. Lui est innocent, même s'il parle beaucoup [disculpation du père, d'abord accusé].

- Elle aura des jumelles [signe de bonheur].

- *Base !*

- Tu vois les serpents en rêve [symptôme de l'atteinte par le serpent invisible *mbumba*].

- *Base !*

A ce moment de la consultation, le *nganga* propose l'initiation à la jeune fille, afin qu'elle n'ait aucun doute sur le bien-fondé de ce qui vient d'être dit.

- *Ce n'est pas nécessaire, la famille ne doute pas un instant de la consultation.*

- Pour les soins, on va faire un bain de vapeur, un bain de cuvette, un *mbando*, une coupure de corde, un lavage de cerveau.

La mère avoue ensuite qu'elles étaient déjà allées voir un jeune *nganga* qui avait dressé le même diagnostic. Mais elle ajoute qu'elle préfère recourir à des gens qu'elle connaît, comme elle s'est déjà fait soigner ici.

- Elle a aussi mal aux yeux. Qu'est-ce qu'on peut faire ?

- *C'est à cause du mauvais cerveau. Un produit dans le nez va faire sortir la saleté.*

• Cas 2.

Le patient est un homme qui est venu seul et qui paraît angoissé. Le *nganga* commence par tracer des signes au kaolin blanc sur le corps de l'homme : des cercles à l'épaule droite, aux deux mains, au dos, des traits au bras droit et autour de la taille. Le patient répondra vivement « *base !* » à quasiment toutes les affirmations du *nganga*.

- Tu fumes et tu bois trop.

- Le problème vient du côté paternel [d'où le trait au bras droit].

- Il y a un problème avec les femmes et tes enfants.

Le patient précise qu'il est ici éloigné de sa femme.

- Elle réclame ta présence.

- Tu es désorienté dans ta vie.

- Il y a eu une perte dans ta famille ?

- *Un cousin et la femme du grand frère.*

- Tu as mal au ventre.

- Les choses ne marchent plus comme avant, notamment dans le travail. L'argent ne reste pas [d'où les cercles aux mains].

- Un ver te bloque au niveau du foie [métaphore de l'atteinte par un serpent invisible *mbumba* – d'où le trait autour de la taille]. C'est un blocage de ta machine économique.

- Tu t'énerves facilement. Il y a un risque de tension.

- Tu rêves de lutte avec des personnes que tu ne vois pas [symptôme d'un mauvais esprit – d'où le trait dans le dos].

- Tu n'as pas de problème avec la justice ?

- *Non.*

- Mais tu risques de te faire empoisonner dans le futur.

- Il y a une mésentente entre le côté paternel et le côté maternel.

- Le *Bwete* me montre la perte d'un frère. Il me montre la mort d'un parent par noyade à la pêche.

- *Base ! Mais ce n'était pas à la pêche.*

- Ce n'était pas une mort naturelle mais une élimination. Maintenant l'esprit de ce mort se venge.

- On t'accuse toi alors que ce n'était pas vrai. Les témoins de l'accident ont menti. Le motif du meurtre est la jalousie.

- On a espoir en toi au village, mais tu n'as pas encore satisfait ces espoirs.

- Il y a eu une dispute à propos d'un véhicule avec un ami. Il y a un risque d'accident si tu ne fais pas une protection du corps. Il faut un blindage du corps en brousse, une purification et un retour à l'envoyeur.

A ce moment de la consultation, le patient, estimant que le *nganga* a touché juste, livre un peu son problème. Il s'est effectivement disputé avec un ami pour un camion. Il a perdu la face et l'ami a réussi à récupérer le véhicule. Six mois après la dispute, l'ami en question a fait un accident avec le camion et est mort noyé. Il y a deux mois, le patient lui-même a fait un accident similaire mais s'en est sorti indemne. Son patron lui a demandé de conduire le camion ces jours prochains. Il a très peur de cette éventualité et c'est pour cela qu'il est venu consulter.

Le *nganga* redonne alors ses consignes pour le traitement à suivre : pour parer au plus urgent et éviter un nouvel accident, il faut une protection et un vaccin pour le voyage en camion. Le patient déclare n'avoir pas les moyens pour payer ces soins (il s'arrangera quand même pour obtenir le vaccin rituel). Mais il est terrorisé à l'idée de voyager « *comme cela* » (sans protection rituelle). Il raconte avoir rêvé d'un oiseau qui l'a mis en garde en ces termes : « *fais attention. Tu vas mourir. Va te soigner* »[15]. Il a très peur du patron du camion qui lui demande de faire la route et qu'il suspecte de vouloir le tuer.

Le patient, avant de quitter les lieux, lâche : « *je suis content parce que vous avez touché ce qui est au fond de moi* ».

[15] Très souvent, le patient décide d'aller voir un devin suite à un rêve prémonitoire troublant.

Le noyau de la consultation orale, ce sont donc les énoncés du devin. Mais examinons de plus près la teneur de ces messages divinatoires. De quoi parlent-t-ils exactement ? Ce sont au premier chef des énoncés factuels sur la vie du patient et les maux qui l'affligent. Ils concernent donc des choses sues par le malade mais censément ignorées par le devin. Ces énoncés factuels portent en bonne partie sur son vécu corporel intime. Le *nganga* révèle au malade les symptômes qu'il ressent, le vécu personnel de son affliction : « *ton cœur bat la chamade* », « *tu as mal au ventre* ». Ces révélations peuvent également regarder des événements personnels passés, particulièrement significatifs et liés à la présente situation d'infortune (décès, accidents, conflits) : « *il y a eu une dispute à propos d'un véhicule avec un ami* ». Le *nganga* énonce ainsi toutes les coordonnées personnelles de l'infortune du patient. Mais, puisque la consultation a également valeur prémonitoire, le *nganga* émet aussi des prédictions d'événements à venir heureux ou malheureux : « *tu auras des jumelles* » ou « *tu risques de te faire empoisonner dans le futur* ».

J'ai déjà montré que le malade souffre d'une infortune protéiforme, cumulant des registres hétérogènes (troubles organiques ou psychologiques, problèmes financiers, conjugaux, familiaux, accidents, malchances, etc.). Or, dans une situation où tous les registres du malheur sont co-présents, le *nganga* ne cherche nullement à les isoler pour les traiter séparément. En cela, il diffère totalement de notre médecin qui isole la maladie organique du reste des troubles afin de la soigner plus efficacement : un patient se plaint de symptômes à la fois angineux et anxieux, son médecin généraliste lui prescrit des antibiotiques pour l'angine et l'adresse à un psychiatre ou un psychothérapeute pour les crises d'angoisse. Le *nganga*, bien au contraire, cherche explicitement à lier ensemble tous ces malheurs. Il passe constamment d'un registre du malheur à l'autre, et suggère entre eux des connexions non fortuites. Si le médecin se livre à un travail de purification, le *nganga* préfère un travail d'agrégation. Pour lui, l'infortune ne se présente qu'en bloc. Rassemblés, les maux et les malheurs dessinent alors la figure d'une infortune générale qui afflige toute la vie du malade. Comme A. Zempléni l'a ailleurs relevé, des malheurs disparates sont enchaînés dans une même chaîne de causalité étiologique[16].

Le devin peut alors avancer un diagnostic. Ce diagnostic constitue une tout autre sorte d'énoncé divinatoire que les énoncés factuels précédents : il diffère en effet du vécu personnel du patient. Quand le *nganga* dit au malade qu'il a le *mbumba*, la tête ouverte ou un mauvais esprit, cela ne correspond à aucun ressenti réel. Le diagnostic ne renvoie ainsi à aucun fait

[16] A. Zempléni, "La maladie et ses causes", *l'Ethnographie*, n°96-97, 1985, pp.13-44.

dans la vie du patient, qui sait qu'il souffre mais ignore de quoi il souffre. Tout l'art du devin est alors de présenter ce diagnostic comme une déduction logique, un jugement découlant directement des symptômes personnels précédemment mis au jour. Cette subsomption d'une affliction multiforme sous un label diagnostique simple donne ainsi une certaine unité à une expérience qui en était jusque-là dépourvue. En outre, les maux diagnostiqués sont évidemment ceux qui relèvent du domaine de compétence thérapeutique des *nganga* : mauvais esprit, fusil nocturne, serpent invisible *mbumba*, tête ouverte ou empoisonnement. De cette façon, l'expérience personnelle du malheur du patient est arrimée aux catégories nosologiques communes du *Bwete Misoko*. Le diagnostic représente ainsi un moment crucial de la consultation : il constitue un opérateur de conversion ou de médiation entre le vécu personnel du malade et les traitements thérapeutiques des *nganga*[17]. Cela permet de mieux comprendre cette petite prouesse renouvelée à chaque séance divinatoire, qui fait que les consultations sont très monotones (même cheminement vers des diagnostics invariables) et en même temps fort appropriées à chaque cas singulier (prise en compte de la variabilité des vécus personnels).

4. L'étiologie divinatoire

Une étiologie est en outre associée à ce diagnostic. Et cette étiologie est toujours sorcellaire : la divination ne met en effet jamais au jour des maladies naturelles mais seulement des maladies "mystiques", c'est-à-dire sorcellaires. Pour les maladies simples, nul besoin d'ailleurs de recourir à un devin. Comment procède alors le *nganga* pour établir cette étiologie ? Parmi les énoncés factuels concernant la vie du patient, il a soin d'évoquer les conflits familiaux : « *il y a une mésentente entre les deux côtés* » ou « *il y a un problème avec les femmes et tes enfants* ». Ce qui amène immanquablement des suspicions de sorcellerie, qui ne sont de toute façon jamais très loin. En effet, si le malade vient se faire consulter pour savoir *ce* qu'il a, il veut surtout savoir *qui* lui inflige cela. Tout mal ne saurait être en effet que la conséquence de la persécution sorcellaire d'un parent jaloux. Dès lors que le *nganga* lui a révélé qu'il souffre d'une maladie sorcellaire, le patient demande immédiatement lequel ou lesquels de ses parents est à l'origine de cela.

Toutefois, face à cette demande, le *nganga* est généralement réticent. Il ne tient pas à accuser nommément quelqu'un. Tout au plus conforte-t-il une suspicion lorsque le patient est

[17] Pour employer la terminologie en usage dans l'anthropologie médicale anglo-saxonne, on passe par l'intermédiaire du *nganga* de l'*illness* (vécu du malade) à la *sickness* (réalité socio-culturelle de la maladie). Je laisse de côté la question des rapports entre *sickness* et *disease* (réalité biologique de la maladie).

déjà fermement convaincu de la culpabilité d'un parent. Mais le plus souvent, il se contente simplement de peser la responsabilité des deux lignages du patient, en interprétant les traits de kaolin au bras : par exemple « le problème est du côté maternel » ou « les pères sont plus impliqués que les mères » ou « tu es atteint des deux côtés ». Ce qui a l'avantage de faire porter la suspicion sur un large groupe de parents. Le *nganga* va rarement au-delà de ce degré de détermination. Si le patient insiste encore, il précise seulement par exemple que trois personnes sont concernées ou qu'il y a à la fois des hommes et des femmes impliqués du côté maternel. Mais il se garde bien de désigner quelqu'un en particulier.

Le *nganga* prend soin de justifier ce refus d'identification précise du sorcier : « moi, je ne suis pas là pour détruire la famille » ou « ceux qui dénoncent sont les mauvais *nganga*. Il ne faut pas créer les palabres. Il faut seulement arranger, soigner ». Il faut d'abord diagnostiquer puis soigner le mal, avant de dénoncer le coupable. Le *nganga* est là pour soigner et protéger, pas pour dénoncer et punir. Sa préoccupation est de ne pas semer la zizanie dans les familles à cause de sa consultation. « Il ne faut pas casser l'œuf » ou « il ne faut pas défaire le paquet » sont les métaphores usuelles qui témoignent de ce souci de ne pas briser la paix des familles. Dans une communauté locale du *Misoko*, les *nganga* refusaient ainsi catégoriquement de se livrer à l'identification des coupables à moins d'un échec patent des soins. Dès le début de la consultation, ils mettaient en garde les patients qu'en arriver à de telles extrémités provoquerait sans doute l'éclatement irrémédiable des familles et des mariages. Le cas échéant, le malade devait venir avec un représentant de sa branche maternelle et un autre de sa branche paternelle pour que les *nganga* acceptent de faire la moindre déclaration. Mais de l'avis même des *nganga*, ce n'est ni par souci humaniste ni par discrétion qu'ils refusent de s'immiscer dans les affaires de familles d'autrui pour dénoncer nominalement les sorciers. Il s'agit plutôt de l'application d'un principe de prudence au nom de leur intérêt bien compris : une dénonciation se retournerait bien vite contre les *nganga* qui se verraient sans doute accusés en retour par les parents dénoncés au motif de manœuvrer sournoisement contre eux pour le compte du patient. Si la culpabilité sorcellaire constitue bien l'horizon indépassable de la consultation, cette dernière n'est donc pas pour autant une nomination explicite du coupable.

C'est pour cette même raison que les *nganga* n'apprécient généralement pas qu'on vienne les consulter seulement pour l'élucidation d'un vol – ce qui entre pourtant théoriquement dans leur domaine de compétence. Les devins ont en effet tout à perdre à la dénonciation d'un voleur. Ce type de consultation ne débouche sur aucun traitement possible,

puisqu'un simple vol n'est pas une affection[18]. Mais surtout, la dénonciation leur attirerait immanquablement des ennuis avec le coupable présumé qui viendrait se plaindre, contester leur légitimité, ou même les menacer. Un père *nganga* soulignait ainsi les tracas d'une telle consultation piégée en affirmant que souvent le voleur est en fait le patient lui-même qui ne vient consulter que pour mieux se cacher et se protéger des accusations. La leçon est transparente : l'accusation nominale ne peut causer que des soucis au devin.

Si le devin refuse d'identifier le sorcier, il ne cherche pas pour autant à décourager les suspicions de son patient. Il les maintient seulement dans l'incertitude. Mais il ne dénie pas que le mal ait une origine sorcellaire. Bien au contraire, sa consultation attribue systématiquement une étiologie sorcellaire à la moindre infortune. Paradoxalement, si le *Bwete Misoko* lutte activement contre la sorcellerie, il renforce en fait grandement l'importance qu'on lui accorde en légitimant les suspicions les plus floues et en en suscitant de nouvelles. Le *nganga* n'œuvre donc pas du tout comme un réconciliateur, un artisan de la paix des familles. Il ne cherche pas apaiser les tensions qui existent au sein de la famille et sur lesquelles se construisent les rumeurs de sorcellerie. La séance divinatoire, mais également – comme on le verra au prochain chapitre – les pratiques thérapeutiques, n'obéissent nullement au modèle classique de la restauration de l'harmonie lignagère suite à la rupture d'un ordre à la fois corporel et social. L'intervention du *nganga* ne vise pas le raccommodage d'un réseau social perturbé. Au contraire, l'étiologie sorcellaire, même incomplète, reconduit et durcit les tensions au sein du lignage. Certes, le malade et son sorcier continuent par nécessité de se fréquenter, puisque, selon le proverbe, « un parent reste toujours un parent ». Mais ils gardent désormais une distance méfiante, et répètent à qui veut bien les entendre leurs accusations souvent réciproques. Même s'ils évitent les accusations nominales, les *nganga-a-misoko* jouent en définitive moins le rôle de conciliateurs que d'agitateurs, et leurs détracteurs ne manquent pas d'insister sur ce point[19].

En définitive, la consultation fournit au patient une version congrue et plausible de son expérience du malheur. L'entrelacement des divers énoncés divinatoires tisse un discours sur le vécu intime du malade, traduit dans une nosologie simple, et pris dans la trame dramatique d'une étiologie sorcellaire. Après le diagnostic (quelle maladie ?) et l'étiologie (qui en est

---

[18] Cela peut nécessiter, à la rigueur, une petite protection contre les voleurs. Cependant, si ce vol singulier est inséré dans une chaîne plus large de malheurs, il devient alors un signe obvie de persécution sorcellaire, ce qui permet une consultation classique et des traitements idoines.

[19] Du Chaillu, visitant les villages du sud Gabon, voyait même dans les *nganga* de « fieffés fripons », imposteurs et dénonciateurs patentés. Cette mauvaise opinion, sans doute partiellement fondée, pourrait entre autres s'expliquer par le fait que les *nganga* refusaient généralement de collaborer avec lui. Cf. P. du Chaillu, *Voyages et aventures en Afrique équatoriale*, 1996.

responsable ?), il ne reste plus au *nganga* qu'à donner sa prescription (comment la guérir ?) : il propose ainsi un traitement ou plutôt une série de traitements, qu'il peut lui-même administrer puisque tout *nganga-a-misoko* est à la fois devin et guérisseur. Il émet un pronostic favorable et annonce le rétablissement si ces traitements sont rapidement suivis[20]. Au final, le malade est habituellement satisfait de la consultation : un champ très large de ses problèmes a été évoqué ; en même temps, son infortune lui apparaît maintenant sous un jour simple, arc-boutée à un coupable, ce qui en fait une persécution injuste ; en outre, ont été proposées des solutions qui donnent bon espoir de guérison.

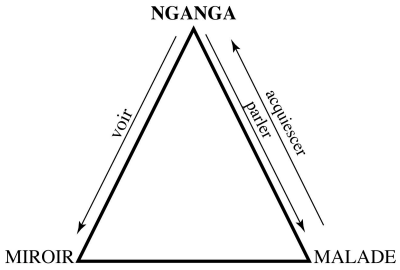
5. Les ruses divinatoires

Tout au long de cette performance orale, le patient doit s'en tenir à répondre par la formule rituelle de l'acquiescement « *base !* » si les affirmations du *nganga* lui semblent justes, ou à démentir dans le cas contraire, sans ajouter aucune autre précision. Et celui qui d'emblée veut trop en dire se fait aussitôt réprimander par les *nganga* : « ce n'est pas le malade qui consulte ». Ce rappel à l'ordre prouve bien que la consultation est véritablement une divination : ce que le patient pourrait fort simplement révéler par lui-même doit pourtant être découvert par le *nganga*. Le *nganga* ne soigne pas un problème qu'on lui expose, mais devine lui-même les symptômes et la nature de l'affliction. Le rôle du malade se restreint donc théoriquement à l'approbation ou la désapprobation. Il faut toutefois noter que ce dernier ne se contente pas de répondre « *base !* » uniquement aux énoncés factuels concernant sa vie – comme si devin et patient jouaient ensemble au jeu de la devinette, le second détenant une vérité que le premier cherche à découvrir. Le malade peut également répondre « *base !* » à ces énoncés du devin qui fournissent un diagnostic, suggèrent un coupable ou même annoncent un événement futur heureux ou malheureux. L'acquiescement ne signifie alors pas que le devin a vu juste et a dit vrai, mais plutôt que le malade accepte la version qui lui est proposée : il endosse diagnostic, assume la suspicion, reconnaît la valeur de la prédiction.

Pour cette raison, la consultation est moins une affaire d'adéquation aux faits (valeur de vérité du contenu propositionnel des énoncés) que de pertinence émotionnelle et relationnelle. Le patient est affligé, mais ignore ce qu'il a exactement. Sa vie est en désordre. Il se trouve dans un état de perplexité impuissante. Il éprouve une incapacité à articuler de manière cohérente son propre malheur. C'est ce qui le conduit à se faire consulter par un

[20] Le malade et les parents qui l'accompagnent essaient alors habituellement de réduire le nombre et le coût des traitements, cherchant à en faire le minimum tout en s'assurant d'une efficacité optimale. Les soins effectifs seront finalement le résultat de cette négociation entre les deux parties.

nganga. La séance divinatoire instaure alors un cadre relationnel singulier. Le patient ne dit rien. Le devin lui parle de son malheur et il se reconnaît largement dans le discours étonnant de ce tiers. L'effet produit est sans aucun doute violent : ce que le malade ne pouvait pas formuler à propos de lui-même, quelqu'un d'autre le lui dit, l'exprime *à sa place*. Son expérience du malheur, son existence sensible se trouvent soudain objectivées, saisies, attrapées dans le discours d'un autre. Preuve supplémentaire de la pertinence émotionnelle de cette relation divinatoire, il n'est pas rare que les malades se mettent alors à pleurer. Ils disent souvent se sentir percés à jour par la consultation. Ainsi, le patient du cas n°2 qui conclut par un « *je suis content parce que vous avez touché ce qui est au fond de moi* ». C'est dans ce même registre de l'affectif qu'il faut comprendre le malaise des patients : parfois, ils ne semblent pas bien comprendre ce qui leur arrive ; ils paraissent complètement décontenancés ; au début de la séance, ils sont mal à l'aise, répriment avec difficulté des rires de gêne.



Triangle divinatoire

Avant de clore ce chapitre, je voudrais revenir un instant sur les procédés mis en œuvre par le *nganga* au cours de sa consultation. Comment s'y prend-il pour déterminer les symptômes du malade et pour dresser son diagnostic ? Comment arrive-t-il à décrire si pertinemment le vécu personnel de l'individu qu'il a en face de lui ? Nombre de messages divinatoires portent en effet sur des choses sues par le malade mais censément ignorées par le devin. Or, cette ignorance est le plus souvent réelle, même s'il peut sans doute y avoir des cas où le *nganga* a en fait appris d'un tiers averti certaines des informations qu'il divulgue. Dans un petit village, devin et patient peuvent en effet être des familiers, ce qui offre au premier une source commode de renseignements sur le second. Mais, on ne consulte pas nécessairement au plus près de chez soi. Et en ville ou même dans un simple regroupement de villages, les patients sont la plupart du temps des inconnus ou de vagues connaissances pour le devin. De toute façon, sauf à être un familier vraiment très proche, même un co-villageois ne peut connaître précisément le vécu intime du patient sur lequel porte les énoncés divinatoires.

Il n'est cependant pas nécessaire de postuler un réel pouvoir divinatoire infaillible pour rendre compte des succès patents des *nganga*. Si l'on assiste à plusieurs consultations en observateur attentif, on constate que les devins mobilisent de manière récurrente un certain nombre de ruses discursives qui leur donnent accès au vécu intime de leur patient ou font croire qu'ils y ont accès. Tous ces pièges permettent de capturer le malade dans le discours divinatoire. J'ai eu la chance de pouvoir recueillir directement de la bouche d'un père initiateur un exposé conséquent à propos de ces petites ruses, tout à fait conscientes, de la consultation. Voici ce très éloquent témoignage[21] :

« *Quand tu dis quelque chose à quelqu'un qui est en face de toi, que tu consultes, tu le regardes, tu dis, - Monsieur ou Madame, tu es comme ça ou comme ça. C'est un mensonge. Tu dis, - L'argent que tu gagnes, il ne reste pas avec vous.* Il ne va pas dire le contraire *[éclats de rire]. Il va forcément dire Base ! C'est l'art de mentir. Il y a beaucoup de signes pour la consultation, pour le mauvais esprit ou la corde.* Et si tu vois que ça ne marche pas, si la personne ne répond pas *Base !,* tu renverses, tu changes de route.

Par exemple, pour quelqu'un qui a un mauvais esprit. Quels sont les signes du mauvais esprit ? Comment il sent son corps ? Comment il se sent ? Le mauvais esprit provoque la peur. Quand tu marches tout seul, tu comprends quelqu'un qui t'appelle. Tu regardes à gauche, à droite, tu ne sais pas celui qui t'appelle. Cela, c'est le mauvais esprit. Maintenant, quand tu es en face d'une personne qui a le mauvais esprit, tu comprends le signe du motoba ici (au dos), tu ne vas pas lui dire directement - tu as un mauvais esprit, sinon il aura les doutes. *Donc tu dis - Tu as souvent peur. - Base ! - Et des fois, quand tu marches, tu sens comme si quelqu'un te suivait derrière mais tu ne trouves personne. - Base !* Tu attaques d'abord comme ça. *Ensuite seulement tu dis, - Monsieur vous avez un mauvais esprit.*

Pour la tête ouverte, le mauvais esprit provoque ça. Tu dis, - Monsieur ou Madame, quand tu dors tu vois une fille ou un garçon qui te fait l'amour dans le sommeil. Tout ça, c'est le signe du mauvais esprit.

Quand quelqu'un a la corde. Les méfaits de la corde, c'est quoi ? La fatigue. Vous n'avez pas l'appétit. Vous avez mal aux reins, à la colonne vertébrale. Vous avez des crampes. Vous êtes anémique. Tu te sens étouffé. Tu sens les palpitations du cœur, la tension,

[21] Ce témoignage démystificateur ne m'a évidemment pas été livré sur le mode du commentaire trivial. Il s'agissait plutôt de la confidence d'un secret rarement avoué – secret éventuellement su par beaucoup, mais en tout cas soigneusement tu. Pour le détail du contexte de ce témoignage et pour l'analyse des passages sur les « mensonges » divinatoires, cf. chapitre 15.

la nervosité. Pour les femmes, les grossesses ne restent pas dans le ventre. Ses grossesses sont difficiles. Elle fait les enfants prématurés ou morts-nés. C'est une femme qui a le mbumba. Du côté des hommes, le signe de la corde, c'est une faiblesse sexuelle. Maintenant, tu dis, - Monsieur, des fois tu as une fatigue sexuelle. - Base ! - Tu te sens fatigué, pour te lever le matin, c'est difficile. - Base ! - Tu te sens étouffé. - Base ! Il ne peut pas dire le contraire.

Pour l'empoisonnement, tu dis, - Tu sens les nausées, ça remonte, tu as mal ici (au côté de la poitrine). Or, le plus souvent, on a mal ici, il y a un ver qui embête ici. Il va dire Base ! Là tu dis, - Tu es empoisonné.

Il y a aussi les accidents. Tu peux dire, - Tu as raté la mort par un accident. Il va dire oui. Tantôt, il va dire non. Tu vas dire, - Pas encore. *Parce que le Bwete dit le futur et pas seulement le passé et le présent. Tu dis, - Attention, je vois un accident qui tourne autour de vous.*

Pour les fusils nocturnes, c'est plus facile que les autres. La personne a mal au pied, elle arrive en boitant. *Elle est tombée. - Tu as fait un faux-pas, tu as cogné le pied contre quelque chose, mais depuis cette date, ça ne va pas - Base! - Tu as un fusil nocturne.* C'est facile. »[22]

Ce témoignage éclairant nous en apprend beaucoup sur la façon de mener une séance divinatoire, sur ces ruses discursives mises en œuvre par le *nganga* pour « attraper » le malade dans la consultation[23]. Tout d'abord, le *nganga* peut parfois tout simplement inférer l'état du malade d'après des indices objectifs : « *elle arrive en boitant* ». Certains symptômes sont en effet bien visibles et la peur d'un malade est souvent palpable. Pour ne pas risquer de se discréditer et bien amorcer sa consultation, le devin commence souvent par proférer de banales évidences : « *il ne va pas dire le contraire* ». Les énoncés divinatoires sont ainsi un subtil compromis entre des affirmations si générales qu'elles ne peuvent qu'être vraies et des affirmations beaucoup plus précises que le devin teste une à une. Ces affirmations générales ne font en réalité que répéter la prémisse obligée de tout recours à un *nganga* : le patient a un problème. Ainsi, dans le cas n°2 : « *tu es désorienté dans ta vie* » ou « *les choses ne marchent plus comme avant* ». Le *nganga* prend également soin de n'amener que progressivement son diagnostic, en évoquant d'abord le vécu personnel du malade : « *tu ne vas pas lui dire*

[22] C'est moi qui souligne.

[23] La métaphore autochtone de la consultation comme chasse au piège est ici particulièrement pertinente. A la chasse, il faut identifier l'animal et connaître ses pistes favorites afin de placer le bon type de piège au bon endroit. Dans la séance divinatoire, le *nganga* piste le patient, et les énoncés symptomatiques sont autant de pièges qu'il lui tend.

directement [qu'il a] un mauvais esprit, sinon il aura les doutes ». Et pour cerner ce vécu intime singulier, le *nganga* fait confiance à son expérience : il passe en revue les symptômes les plus courants des principaux maux sorcellaires et émet l'hypothèse, rarement contredite, que le patient finira bien par se reconnaître dans l'un d'entre eux. Pour passer ensuite d'un trouble à un autre, il présume une liaison *a priori* entre symptômes : ces derniers ne se présentent pas isolément mais en constellations régulières. La peur va avec les cauchemars et le sentiment d'être poursuivi : c'est un mauvais esprit. L'étouffement va avec la fatigue et les palpitations : c'est le *mbumba*.

La séance divinatoire procède ainsi par un balayage de l'étendue des possibles. Après que le *nganga* a tracé les marques de kaolin sur le corps du patient et avant qu'il ne se mette à lui parler, rien n'est donc encore joué. Si les affirmations du *nganga* constituent bien une interprétation des marques corporelles au kaolin, le rapport de contrainte qui noue les deux est néanmoins assez lâche. En effet, le devin trace habituellement de quatre à sept signes sur le corps de son patient, soit près du tiers à la moitié de l'ensemble des signes usités. Vu le nombre des marques corporelles, il semblerait donc que le pauvre malade cumule virtuellement presque tous les maux possibles. Les signes du *mbumba* (taille), du mauvais esprit (dos), de l'empoisonnement (sternum), des mains percées (main) et du fusil nocturne (pied) reviennent ainsi dans pratiquement toutes les consultations. En réalité, au cours de sa consultation orale, le *nganga* ne se focalise véritablement que sur certains de ces indices diagnostics. Au fur et à mesure de la séance, il sélectionne ceux d'entre eux qui paraissent les plus pertinents, explorant une piste pour ensuite l'abandonner ou l'approfondir selon les réactions du patient. La consultation orale n'actualise en définitive que certaines des virtualités déjà dégagées par le traçage des marques. Les signes au kaolin ne contraignent donc pas un diagnostic précis ; ils offrent au contraire un vaste champ de possibles à prospecter. Le discours du devin est donc faussement analytique : il ne se contente pas d'interpréter un à un les divers signes corporels ; il est d'abord et avant tout à la recherche d'un discours synthétique ramassant dans une narration unique l'infortune du patient.

Si la consultation peut être un balayage des possibles, c'est que les énoncés du *nganga* sont en réalité souvent des questions déguisées, alors même que le patient n'y voit que des révélations affirmatives. A chacune de ses affirmations, le *nganga* évalue la réaction du patient : nie-t-il ? Approuve-t-il par un « *base !* » ? Cet acquiescement est-il vigoureux ou seulement résigné ? Le devin peut ainsi réorienter ses révélations au cours de la consultation. En cas d'objection du patient, il peut abandonner totalement une piste pour se concentrer sur une autre : « *si tu vois que ça ne marche pas, tu renverses, tu changes de route* ». Puisque la

consultation porte également sur le futur, si le patient nie un énoncé portant sur un événement factuel, le *nganga* peut tout simplement rectifier son premier énoncé en lui assignant une valeur prédictive : « *tu as raté la mort par un accident. Il va dire oui. Tantôt, il va dire non. Tu vas dire, - Pas encore. Parce que le Bwete dit le futur et pas seulement le passé et le présent* ».

Ainsi, par un subtil jeu de déplacements thématiques, le *nganga* parvient à se focaliser de plus en plus précisément sur un problème sensible, qui va servir à condenser toute l'infortune du patient, résumant à lui seul tous les problèmes précédemment évoqués qui passent alors en arrière-plan. Dans le cas n°2, cette démarche est bien visible. Le *nganga* abandonne les premières pistes (la mise en cause du patrilignage, le problème avec les femmes, les décès de parents) auxquelles le patient réagit peu. Il se focalise alors sur l'histoire d'accident, qui semble plus pertinente. Il cerne le thème par déplacements successifs (la noyade d'un parent à la pêche, l'hypothèse du meurtre sorcellaire, l'accusation d'un innocent, puis l'accident de voiture). Lorsqu'il évoque alors une dispute au sujet d'un véhicule et un risque d'accident de voiture, sa révélation ne peut pas tomber plus à-propos. Le problème central qui tourmente le patient concerne très exactement une dispute au sujet d'un camion avec un ami, puis un accident avec ce même véhicule qui se termine en mort par noyade, ainsi qu'une peur panique d'un nouvel accident, toute l'histoire étant prise dans des soupçons de sorcellerie (à son encontre pour l'accident, à l'égard du patron qui chercherait à le tuer). Le patient, percé à jour comme il le dit lui-même, raconte alors tout son problème.

Vue de près, comme à la loupe, la consultation du *nganga-a-misoko* n'apparaît finalement ni comme une divination miraculeuse ni comme une supercherie médiocre, mais plutôt comme une performance rusée et parfaitement calibrée, avec ses inévitables subterfuges et ses fulgurances troublantes.

Chapitre VII
Le *nganga* comme guérisseur : maux et soins

A l'issue de la séance divinatoire, le *nganga-a-misoko* propose au patient un certain nombre de traitements, soins qu'il pratique lui-même, secondé par ses apprentis. L'administration des soins est ainsi l'activité la plus quotidienne d'un *nganga*, qui soigne simultanément plusieurs malades et même familles de malades, soit que ceux-ci viennent à son domicile et parfois y restent en résidence temporaire, soit qu'il se rende en visite chez eux. Il nous faut maintenant décrire ces pratiques thérapeutiques.

1. Maladies naturelles, maladies sorcellaires

Selon la classification populaire, partagée par tous les *nganga*, il n'y a que deux types de maladie : d'un côté, les maladies naturelles, autrement appelées maladies de Dieu ou envoyées par Dieu ; de l'autre côté, les maladies des sorciers, encore appelées maladies mystiques[1]. C'est la seule division reconnue au Gabon. Tous les fusils nocturnes, les mauvais esprits ou les *mbumba* sont des maladies sorcellaires. Ce sont même les maladies mystiques par excellence. En revanche, les accès paludéens ou les vers intestinaux sont habituellement considérés comme des maladies naturelles. Cependant, dans certaines circonstances, on peut décréter qu'il s'agit plutôt de maladies mystiques – s'ils accompagnent par exemple les symptômes d'un *mbumba.* Ce qui fait dire à un père *nganga* qu' « *il y a des maladies naturelles, mais le plus souvent les maladies sont mystiques* ». Cela est dû au fait que la distinction entre maladies naturelles et maladies sorcellaires est en réalité moins une question de symptômes que d'étiologie. Ce qui les différencie, c'est avant tout la causalité première que l'on postule à l'origine du mal. Est-elle intentionnelle ou non ? La maladie est mystique lorsque l'affection est supposément causée par l'intentionnalité mauvaise d'un tiers – quels qu'en soient finalement les symptômes. Cette intentionnalité mauvaise peut être celle d'un humain vivant ou d'un ascendant défunt, ou même celle d'un génie ou d'un esprit – sachant que les esprits comme le *mbumba* ou les fantômes d'ancêtres sont habituellement au service d'un sorcier humain qui les manipule. La maladie est dite naturelle lorsqu'on postule une absence d'intentionnalité. Et de ce point de vue, Dieu n'est pas véritablement un être

[1] En *getsogo* : *ebea a Nzambe* contre *ebea a mogodo* (ou *ebea a migesi*, maladie des génies). En *yipunu* : *bwali ba Nyambi* contre *bwali ba dikolu* (maladies de l'invisible) ou *bwali ba balosi* (maladies des sorciers).

intentionnel – d'où l'appellation "maladies de Dieu". Ou plus exactement, son intentionnalité n'est pas susceptible d'être mise en accusation – l'infortune sorcellaire étant vécue comme une persécution injuste. D'où l'opposition entre maladies envoyées par Dieu et maladies envoyées par les sorciers.

Les maladies naturelles ne relèvent pas d'une catégorie spécifique de thérapeutes mais plutôt de la médecine populaire. Elles peuvent être soignées par un *nganga* initié au *Bwete*, mais aussi par un simple *nganga*, c'est-à-dire celui qui connaît les plantes et leurs usages thérapeutiques, et en fait par n'importe qui possédant un remède légué par une grand-mère ou un autre parent. La médecine occidentale est estimée très efficace sur ce type de troubles, et si les infrastructures locales et leurs moyens financiers le permettent (ce qui n'est malheureusement que rarement le cas), les malades n'hésitent pas à y recourir. En revanche, les maladies sorcellaires relèvent exclusivement des *nganga* initiés au *Bwete Misoko* – c'est donc à elles que je m'intéresse avant tout dans la suite de ce chapitre. La médecine occidentale est réputée totalement impuissante sur ce type de troubles. Au mieux, elle est capable de faire disparaître temporairement les symptômes, mais le mal revient inéluctablement peu après. Quand l'hôpital des Blancs s'est avéré inefficace, il faut alors se tourner vers « l'hôpital des Noirs », « l'indigénat » ou « la médecine des Noirs » selon les expressions en usage[2]. Les maladies sorcellaires sont ainsi le domaine réservé des *nganga*. Comme me l'expliquait un père *nganga* :« *les maladies de la sorcellerie, l'hôpital ne peut pas les soigner. Il faut forcément aller à l'indigénat. Les maladies naturelles, c'est facile de les soigner. Le nganga sait aussi les soigner. Par exemple, l'anémie, à l'hôpital, on t'ajoute le sang. Le nganga, il prend un bois en brousse qui a le sang [à résine rouge] et il soigne l'anémie avec. Mais si cette anémie est provoquée par le mbumba, l'hôpital ne peut rien faire. Il faut d'abord couper la corde, même si tu vas à l'hôpital* ». Et cet exemple de l'anémie montre bien que le même trouble peut relever de l'une ou l'autre catégorie selon l'origine qu'on lui prête.

Une analyse trop hâtive tend à projeter cette partition entre maladie naturelle et maladie sorcellaire sur notre dichotomie opposant trouble organique et trouble psychologique (ou psychosomatique)[3]. Le cheminement d'une telle analyse est généralement le suivant. Les

---

[2] L'opposition entre « maladies des Noirs » et « maladies des Blancs » recouvre donc moins une différence de symptômes qu'une alternative dans leur prise en charge sociale.

[3] C'est par exemple la tendance de Gollnhofer & Sillans qui réduisent les afflictions à des phénomènes de "psychosomatisation" et les pratiques thérapeutiques à une déculpabilisation fondée sur un consensus culturel. « *Leur rôle [nganga] se situe avant tout, et pour ne pas dire presque essentiellement, au niveau d'une psychothérapie dont les racines plongent dans les profondeurs de la culture ancestrale* » ("Aspects du

nganga soignent les maladies sorcellaires. Ces maladies impliquent quelque chose comme l'esprit : ainsi le mauvais esprit, la tête ouverte ou l'agression en vampire. De plus, elles résistent à la médecine occidentale, médecine qui est avant tout une biomédecine, spécialisée dans les troubles organiques. Selon nos découpages convenus, si les troubles ne sont pas organiques, ils sont psychologiques ou psychosomatiques – troubles que nous qualifions effectivement parfois de "maladies de l'esprit". Donc, les *nganga* du *Bwete Misoko* sont des psychothérapeutes. Ce raisonnement n'est pas complètement dénué de pertinence ethnographique. Ce n'est pas un hasard si le français local appelle ces maladies sorcellaires "maladies mystiques" ou même parfois "maladies spirituelles". Et les Gabonais un peu au fait de ces problématiques sont d'ailleurs prompts à reprendre à leur compte cette grille d'analyse – raison supplémentaire pour en toucher mot ici.

Je pense toutefois que cette projection des catégories de l'organique et du psychologique sur la pratique thérapeutique des *nganga* contribue plus à déformer les faits qu'à les éclairer. Cette grille d'analyse est une conception typiquement occidentale ; c'est même sans doute aujourd'hui notre façon la plus commune d'envisager les systèmes thérapeutiques non-occidentaux. Jadis, ces derniers ne reposaient selon nous que sur des pratiques superstitieuses, au mieux inefficaces, au pire démoniaques. Aujourd'hui, les féticheurs païens se sont métamorphosés en tradipraticiens. Et leurs pratiques superstitieuses sont subitement devenues une sorte de médecine douce à tonalité phyto- et psycho-thérapeutique, une thérapie holiste qui soigne l'esprit pour guérir le corps, une médecine de l'âme qui réussirait là où la biomédecine échoue. Les tenants d'une telle analyse pensent sincèrement réhabiliter les médecines indigènes (africaines ou amérindiennes) en faisant de leurs pratiques thérapeutiques des psychothérapies miracles, humiliant au passage la biomédecine (violemment autoritaire, étroitement rationaliste et finalement inefficace). Malheureusement, ils ne font en réalité que reconduire une vision ethnocentrique en mésinterprétant les faits. Tout cela ne serait pas très gênant si les anthropologues eux-mêmes ne se laissaient parfois entraîner à de telles facilités d'analyse, en défendant que les thérapies indigènes de type cure chamanique ou sociétés de possession soignent efficacement mais exclusivement les maladies psychosomatiques.

Dans le cas qui nous occupe, le problème n'est pas tant que cette grille d'analyse soit entièrement fausse – elle est à mon avis au moins partiellement vraie. C'est plutôt qu'elle est bien trop approximative. Les oppositions [organique / psychologique] et [naturelle /

---

phénomène de consensus dans la psychothérapie ghetsogho" in *La notion de personne en Afrique noire*, 1973, p.559).

sorcellaire] ne se recouvrent que très partiellement. J'ai déjà souligné qu'un trouble sorcellaire englobe des symptômes hétérogènes qui ne sont ni exclusivement organiques ni même exclusivement psychologiques. Il s'agit plutôt de la conjonction d'infortunes multiples. Certes, cette infortune prend parfois la forme de symptômes morbides qui pourraient avoir une cause psychologique. Nombre des symptômes qui affligent usuellement les patients de la consultation (ou du moins, ceux que les *nganga* imputent aux malades et que ces derniers reprennent à leur compte) semblent ainsi de nature dépressive (fatigue, insomnie, apathie, sentiment d'échec), anxieuse (peur inexpliquée, cauchemars, maux de ventre), voire psychotique (hallucinations visuelles et auditives). Mais bien d'autres infortunes se mêlent à ce type de symptômes et font pourtant intrinsèquement partie du trouble, comme des incidents (accident de chasse, licenciement) ou des problèmes plus généraux (conflits familiaux, maladies de proches).

Il est de toute façon entendu pour le *nganga* et le malade que la cause véritable de l'affliction est un sorcier. Elle ne se situe donc pas dans l'esprit du malade, mais dans l'intentionnalité mauvaise d'un tiers. On est loin du cas du psychothérapeute qui donne une étiologie psychologique à un trouble éventuellement somatique (la conversion hystérique mise au jour par Freud restant le modèle exemplaire de la psychogénie). Selon les catégories autochtones, les « maladies mystiques » dont s'occupe le *nganga* ne sont donc pas à proprement parler des maladies de l'esprit : ce ne sont pas des troubles psychologiques, puisque ce n'est pas (que) l'esprit qui est atteint ; ce ne sont pas non plus des troubles psychosomatiques, puisque leur cause n'est pas psychique. Si on laisse maintenant de côté le diagnostic et l'étiologie du trouble pour s'intéresser plutôt à la thérapeutique, il apparaît que la pratique du *nganga* n'est pas essentiellement de type psychothérapeutique. Quand le *nganga* s'attaque aux « maladies spirituelles », cela ne veut pas exactement dire qu'il soigne l'esprit du malade. Certes, le traitement d'une tête ouverte vise à empêcher l'esprit du malade de vagabonder à son insu. Mais le déclenchement d'un fusil nocturne cherche uniquement à guérir son pied. Et la plupart des soins sont en fait des représailles contre le tiers coupable : traitement du mauvais esprit ou coupure de corde cherchent ainsi à défaire l'entité invisible persécutrice. Les maladies spirituelles sont donc plus souvent des maladies causées par des esprits (entités invisibles) que des maladies de l'esprit.

Recoder les troubles sorcellaires des malades et les traitements des *nganga* en maladies et en thérapeutiques psychosomatiques ne peut donc se faire qu'au prix d'un gommage de données ethnographiques pertinentes (les troubles organiques, l'infortune plus générale qui n'est ni somatique ni psychologique) et surtout d'un travestissement du modèle

autochtone d'intelligibilité (des troubles causés par les mauvais esprits et les sorciers vers les maladies causées par un dérèglement de l'esprit). Il y a finalement plus à perdre qu'à gagner dans cette grille d'interprétation. Le mieux reste encore de s'en tenir aux faits ethnographiques, en décrivant dans le détail les principaux maux sorcellaires et les traitements des *nganga*.

2. Pratiques thérapeutiques

Décrire les soins prodigués par les *nganga* n'est toutefois pas chose aisée. En effet, malgré la relative constance des troubles et la monotonie des diagnostics, les procédés thérapeutiques peuvent varier sensiblement d'un initié à l'autre, tant dans la composition des feuilles, écorces et autres ingrédients que dans le déroulement opératoire lui-même. Mais cette variation thérapeutique est un phénomène tout à fait reconnu par les *nganga*. Il est normal que chaque thérapeute ait une gamme de remèdes personnels, puisque nombre de médicaments ont d'abord été vus en rêve. L'activité onirique constitue ainsi une source inépuisable pour l'enrichissement de la pharmacopée. Il n'est ainsi pas rare de voir un *nganga* expérimenter un nouveau médicament que le *Bwete* vient tout juste de lui montrer en rêve la nuit précédente. Les procédés thérapeutiques proviennent donc autant de l'innovation (onirique) que de la transmission (initiatique).

Cela dit, à observer plusieurs *nganga* à l'œuvre, leurs pratiques thérapeutiques ne donnent pas l'impression d'être foncièrement dissemblables. Pour les "grands" traitements comme fusil nocturne, tête ouverte, mauvais esprit ou corde (qui correspondent aux maux sorcellaires par excellence et qui sont donc la marque distinctive de l'art des *nganga*), les schémas opératoires d'ensemble restent les mêmes sous des variations de détail. Ces variations simples recouvrent habituellement des ajouts (un *nganga* ajoutait ainsi systématiquement dans ses protections aiguilles ou hameçons), des substitutions (d'une feuille par une autre, d'un geste symbolique par un autre équivalent) ou des combinaisons (associer corde et mauvais esprit, ou tête ouverte et mauvais esprit).

Pour les traitements mineurs moins caractéristiques, où l'imagination onirique et l'inventivité des *nganga* trouvent un vaste champ d'expression, les variations sont plus nettes. Toutefois, les schèmes gouvernant les multiples opérations symboliques restent extrêmement stables et peu variés. Très classiquement, on retrouve les lois analogiques de similitude et de contiguïté, déjà dégagées par J. Frazer dans son analyse de la magie sympathique. Les initiés font ainsi un usage massif de la magie imitative – le traitement imitant soit le mal lui-même,

soit la guérison de ce mal. Dans le premier groupe, on trouve par exemple ce traitement pour la consolidation des fractures réduites qui consiste, pour une jambe ou un bras cassé, à briser la patte ou l'aile d'une volaille. Ou celui du « cœur qui pique » qui consiste à piquer une feuille avant de l'administrer au malade. Dans le même esprit, pour écarter la pluie et l'orage, on peut confectionner un artefact mimant ces phénomènes naturels, à l'aide d'une bouteille remplie d'eau (pluie) et d'un rameau pointu (foudre). Dans le second groupe, se retrouvent ces innombrables remèdes personnels reposant sur des ingrédients tirés de la faune, les animaux étant sélectionnés en fonction d'un comportement naturel imitant l'objectif du traitement. Pour traiter l'impuissance masculine, un petit margouillat qui relève tout le temps la tête (métaphore de l'érection). Pour l'éloquence, le *mboki*, animal arboricole qui crie si fort que toutes les autres bêtes font silence. Pour un retour d'affection, l'*ikanda* (*Pterodicticus petto*), petit animal qui serre la main sans jamais lâcher prise. Nombre de séquences minimales des "grands" traitements rituels des maux sorcellaires utilisent d'ailleurs les mêmes procédés imitatifs.

Il est maintenant temps d'aborder plus en détail ces derniers traitements et les maux qu'ils guérissent.

•La corde

La « corde » est l'une des affections sorcellaires les plus courantes. Ses symptômes sont difficiles à décrire précisément car ils ont la particularité d'être assez peu spécifiques. On peut tout de même relever communément : fatigue, perte d'appétit, maux de reins, anémie, sensation d'étouffement, palpitations, tension, nervosité, lassitude. Pour les femmes, des maux de ventre liés à des grossesses difficiles. Pour les hommes, une faiblesse sexuelle persistante. Les troubles les plus pertinents eu égard à l'étiologie sont la fatigue (conçue comme une perte progressive de la force vitale) et la sensation d'étouffement. En effet, le responsable de tous ces troubles est réputé être un serpent invisible, symboliquement associé à l'arc-en-ciel et ayant l'aspect d'un python *mbomo* ou d'un serpent noir *moduma*. Il est appelé *nongu* chez les *mitsogo* et *mbumba* chez les *merye*[4]. Ce serpent invisible étouffe et avale progressivement sa victime tout en lui suçant le sang, la vidant ainsi lentement de sa force

[4] Le terme "*mbumba*" est étrangement polysémique et prête donc à confusion, puisqu'il désigne à la fois un mal sorcellaire (serpent invisible), une société féminine de possession (*mbumba* ou *mbumbayano*) et des reliques d'ancêtres (*mbumba-a-bwete*). Notons enfin que dans l'aire *Kongo* plus au sud, le *mbumba*, toujours associé au python arc-en-ciel, n'est pas un mal sorcellaire mais une entité bénéfique.

vitale jusqu'à la mort[5]. Le terme "corde" provient par métaphore du serpent constricteur enserrant sa victime dans ses anneaux – en français local, on dit ainsi d'une personne qu'elle a la corde. Cette affection s'inscrit dans le registre de la sorcellerie : le serpent est l'allié invisible d'un sorcier qui s'empare par son intermédiaire de la force vitale de sa victime – le sorcier tuant sa proie à petit feu pour en faire ensuite travailler le fantôme à son profit. Une corde n'est donc jamais innocente : il y a toujours un parent sorcier derrière elle. Cette force vitale happée par le serpent concerne avant tout la sexualité et la fécondité. De là pour les femmes, les problèmes de grossesse : le fœtus est phagocyté par le serpent. Et pour les hommes, l'impuissance sexuelle. Une image masculine récurrente se situe dans le même ordre d'idée : l'amante serait en réalité une femme-vampire qui absorbe la force vitale de son partenaire en l'épuisant par des relations sexuelles ; l'homme affaibli n'a plus la force de rien entreprendre, tandis que la femme s'enrichit à ses dépens. Thématique du ligotage étouffant et étiologie sorcellaire du *mbumba* offrent ainsi une métaphore fort appropriée à ces nombreux patients des *nganga* qui se sentent perpétuellement entravés par un sorcier, enfermés dans une désespérante situation de blocage.

La corde est la seule affection dont les soins exigent une veillée rituelle complète – fusil nocturne, mauvais esprit, tête ouverte ou empoisonnement ne nécessitant que de simples soins diurnes. L'unique manière de soigner un malade étouffé et avalé par un *mbumba* consiste en effet à couper le serpent au cours d'une cérémonie justement appelée « coupure de corde ». En plus des séquences communes à toute veillée rituelle, une telle cérémonie de soins comporte deux séquences spécifiques : la confection de la corde, puis la coupure proprement dite.

La première séquence spécifique de la veillée concerne la fabrication du *mbumba* par les initiés. Elle a lieu au début de la veillée en privé au *bwenze*. C'est une séquence particulièrement secrète, puisque l'on y confectionne et anime un artefact qui devient alors un serpent redoutable. Le corps du serpent se présente sous forme d'une corde de liane d'une dizaine de mètres, d'où le terme commun "corde" pour désigner l'affection. Mais le plus important est la tête du *mbumba*, fixée à l'extrémité du segment de liane à l'aide d'un morceau de pagne noir étroitement noué et maquillé de kaolin rouge. Cette tête, qui dote le serpent d'un esprit, renferme de la poudre à fusil, des écailles de tonnerre (roche vitrifiée et feuilletée, censément parce qu'elle aurait été frappée par la foudre), de la résine inflammable

[5] Le *mbumba* retient du python la force de constriction, sur laquelle vient se greffer le thème du vampirisme. En revanche, on n'en fait jamais un serpent venimeux, alors même que les innombrables serpents à venin de la forêt gabonaise représentent un danger autrement plus grand que celui du python, et surtout que le venin aurait constitué une métaphore adéquate de la sorcellerie et de son poison fielleux.

mulingi (*Daniellia klainei*), des râpures du fruit *kinakandila*, de l'extrait d'urines de *tsisi* (animal qui urine autour de l'arbre où s'est réfugiée sa proie afin de la paralyser), et surtout un bout de peau et une dent de python ainsi qu'un morceau de corde ayant servi à fabriquer le paquet rituel d'*edika* (ce qui représente un python bénéfique). Ces trois derniers éléments ont une fonction métonymique évidente. La signification des autres ingrédients est plus incertaine : ils renvoient vraisemblablement à la foudre, à l'éclat et au feu, c'est-à-dire à une forme de violence. Le *nganga* ajoute un peu de la poudre mystérieuse du *Bwete*. Enfin, à l'aide d'une aiguille, il plante au sommet de la tête une plume rouge de perroquet[6]. Puis il crache dessus la noix de cola et la graine de *nzingo* afin d'animer l'artefact. Il ne s'agit désormais plus d'un objet inerte mais d'un dangereux serpent prêt à combattre.

Tête du *mbumba*

La seconde séquence spécifique concerne la coupure de corde. Elle a lieu non plus en privé mais en public au corps de garde. Au milieu de la nuit, lorsque les initiés ont bien dansé et donc chauffé le *Bwete*, le malade est placé au centre du *mbandja*. Il est fermement ligoté des épaules à la taille avec la liane au son des chansons « *dwarisa na mikatu mikatunga* » (« nous nous renforçons par des liens serrés ») et « *mbomo a ma vuta* » (« le python s'est déroulé »). Les *nganga* le laissent ainsi enserré dans les anneaux du *mbumba*, tandis qu'ils chantent des chants de guerre, puisqu'il s'agit d'un combat contre le mauvais serpent. Puis, à l'aide d'une machette, ils coupent vivement la corde en tronçons, libérant ainsi le malade de l'emprise maléfique du *mbumba*. Les restes de la liane sont ensuite brûlés et jetés, tandis que la tête sera plus tard soigneusement enterrée en brousse. L'initié préposé au découpage doit être muni du *kombi na misingi*, fétiche de la corne. En effet, couper la corde, climax de la veillée, est un acte particulièrement dangereux où l'on risque à chaque fois sa vie : le serpent menace toujours de sauter du malade sur le *nganga* et donc de l'affliger par rebond à moins qu'il ne soit protégé par le *kombi*. Enfin, on fait prendre un bain purificateur au malade délivré. Y entrent les ingrédients suivants : une huile de palme de la variété spéciale

[6] C'est pour cela qu'il ne faut jamais placer une plume rouge de perroquet dans un *bwete* protecteur car cela reviendrait à fabriquer un serpent *mbumba* difficilement maîtrisable, qui risquerait donc d'agresser son propriétaire et les siens.

murunduba (*Elaeis guineensis var. virescens*) et les écorces des arbres *muvengi* (*Distemonanthus benthamianus*) et *mulomba* (*Pycnanthus angolensis*). La qualité pertinente est ici le glissant qui empêche le serpent de revenir enserrer la personne[7].

Malade ligotée par le *mbumba*

Le schème thérapeutique d'une coupure de corde est le suivant. Avec la liane, les initiés commencent par confectionner un second *mbumba*, du sexe opposé à celui qui tourmente le malade. Ligoter le malade revient alors à marier ensemble les deux serpents. Ensuite, il ne reste plus aux initiés qu'à trancher la liane : *mbumba* visible et invisible étant désormais étroitement enlacés, couper l'un permet du même tenant de se débarrasser de l'autre. Le conjoint constitue donc une sorte de leurre ou d'appât qui détourne le *mbumba* maléfique de sa victime pour l'attirer dans le traquenard des *nganga* qui le guettent, machette en main. Une coupure de corde revient finalement à construire un piège pour entraîner dans le visible une entité invisible. Et l'artifice est ingénieux. En effet, faire comme si la corde était directement l'incarnation visible du *mbumba* maléfique serait une supercherie grossière : tout le monde sait que ce sont les *nganga* qui ont fabriqué cette corde, qui ne peut donc pas être réellement le serpent agresseur ; seuls de ridicules charlatans pourraient prétendre combattre ce qu'ils viennent eux-mêmes de confectionner. En revanche, puisque la corde de liane ne représente pas exactement le *mbumba* malfaisant mais plutôt son conjoint idéal, elle ne sert, plus subtilement, que d'adjuvant visible, opérant littéralement comme un charme à l'égard du véritable destinataire invisible. En même temps, le glissement de l'un à l'autre est aisé : la corde qui ligote le malade ressemble trop au *mbumba* qui l'enserre pour ne pas l'être un peu. L'artefact matériel a ainsi l'indéniable avantage de rendre visible un agresseur invisible, sans toutefois n'être qu'un vulgaire tour de passe-passe ou une simple substitution symbolique.

[7] Nombre de traitements prophylactiques affectionnent pareillement le glissant (huile, tronc lisse) qui figure l'invincibilité contre les attaques sorcellaires qui dérapent sans pouvoir atteindre le corps.

En outre, lorsqu'on estime que le serpent a déjà avalé en grande partie sa victime, on adjoint au traitement le sacrifice d'un voire plusieurs coqs dont le sang sert à baigner le malade avant la coupure de corde. Pour les cas les plus sérieux, quand la victime est trop proche de la mort, on remplace le coq par un cabri. Les initiés vont alors en brousse sacrifier l'animal et couper la corde du malade au cours de la journée avant de revenir faire la veillée au corps du garde. Le modèle thérapeutique est ici un classique échange d'esprits : donner l'esprit de l'animal contre la restitution de l'esprit du malade. Cela signifie donc qu'aux thèmes de l'étouffement et de la succion de la force vitale s'ajoute encore celui du vol d'esprit. Cette modalité d'agression reste cohérente avec l'étiologie sorcellaire générale puisque, une fois que le *mbumba* a tué sa victime par aspiration de toute sa force vitale, le sorcier qui dirige en cachette le serpent s'empare de son esprit pour en faire un esclave fantôme. Il n'y a alors pas d'autre solution que l'échange.

•Le fusil nocturne

Contrairement à la plupart des autres maux sorcellaires, le fusil nocturne est un mal physique bien localisé[8]. Il se manifeste par une intense douleur qui commence dans le pied puis remonte dans la jambe – « *comme si on me déchirait avec une lame* » selon le témoignage d'une victime. Cette douleur s'installe durablement. Et l'inflammation dégénère souvent vers la nécrose du pied ou la paralysie de la jambe. Le caractère inexplicable de l'atteinte fait penser qu'un sorcier a « envoyé » ou « tiré » un fusil nocturne. L'agression est en effet considérée comme un coup tiré avec une arme invisible, le fusil mystique des initiés que les sorciers utilisent malheureusement à des fins purement négatives. On dit aussi parfois qu'il s'agit d'un piège de chasse invisible tendu par le sorcier et que la victime a traversé à son insu. Ou, modèle perfectionné du piège précédent, d'une mine mystique sur laquelle le passant saute. Un sorcier pugnace prend soin de miner ainsi tout le terrain de sa victime en y cachant fusils nocturnes ou même serpent *mbumba*. Preuve du caractère sorcellaire de l'atteinte par fusil nocturne, le *nganga* dit trouver dans les éventuelles plaies des cheveux, des ongles ou des tessons de bouteille.

Le meilleur traitement prophylactique contre les fusils nocturnes consiste à s'oindre d'une lotion d'huile de palme renforcée par le parfum rituel des initiés. L'huile fait glisser les fusils nocturnes sur le corps et les rend ainsi inoffensifs. Un bain d'eau salé est également une

[8] Le terme français couramment employé correspond littéralement au terme vernaculaire : *bota-a-pitsi*, ou fusil de la nuit.

protection efficace. Mais lorsque le pied est atteint, un traitement curatif s'impose. Guérir un fusil nocturne fait partie de l'arsenal thérapeutique de base du *nganga*. C'est même l'un des premiers soins qu'apprend l'apprenti *nganga*, bien avant le traitement du mauvais esprit ou la coupure de corde.

Ce traitement, communément désigné sous le nom « déclenchement du fusil nocturne », se déroule comme suit. Le *nganga* commence par opérer de petites incisions au niveau du pied du malade, afin de faire sortir le mauvais sang et de rendre sa médication plus efficace[9]. Il prépare ensuite une fumigation classique (*ifulu*) pour la jambe atteinte : il creuse un trou dans le sol et y dispose bois rouge et feuilles fraîches. La spécificité du soin réside dans l'adjonction d'un petit paquet au fond du trou. Dans ce paquet, le *nganga* a mélangé de la poudre à fusil, des écailles de tonnerre, de la résine inflammable de *mungila* (*Carpodinus turbinatus*) ou de *mubili* (*Canarium schweinfurth*), les râpures du fruit *kinakandila*, des graines de *nzingo*. Le bois est allumé et le malade installe sa jambe au-dessus du trou, cachée sous un pagne. Au bout de quelques instants, le paquet avec la poudre s'enflamme brusquement en un pschitt caractéristique, comme un petit feu de Bengale. C'est ce qui constitue le déclenchement proprement dit. Le malade laisse ensuite sa jambe sous la fumée pendant un temps. Puis le membre malade est aspergé et baigné d'une décoction brûlante comprenant citron, écorces de *mwamba* (un bois jaune, *Polyalthia suaveolens* ou *Enantia chlorantha*) et d'*isombu* (un bois rouge), huile d'amande ou de *mwabi* (*Mimusops djave*)[10]. Enfin, on fait parfois boire au malade un mélange de miel doux, de blanc d'œuf et d'eau de rosée afin d'atténuer la chaleur du fusil nocturne, le gobelet étant couvert d'une feuille d'*ivole-lembe* (*Brillantaisia patula*) ou de *dilembetogu* (*Piper umbellatum – embembe* en *getsogo*), réputée pour son pouvoir apaisant.

Fumigations du déclenchement

[9] Le fusil nocturne gâte en effet le sang de la jambe.

[10] Un *nganga* avait bricolé un petit portique en bois afin de suspendre le seau lorsqu'il chauffait au feu. Le seau n'étant plus posé au sol, le dispositif devait permettre aux malades de se remettre plus rapidement debout.

Le schème gouvernant le déclenchement (hormis le bain et la boisson) est fort clair. Les *nganga* concoctent littéralement un autre fusil nocturne (le petit paquet renfermant la poudre à fusil) qu'ils « déclenchent » contre la jambe touchée. Les écailles de tonnerre et la résine inflammable s'ajoutent à la poudre à fusil pour faire une combustion violente. Et les graines de *nzingo* représentent les plombs de la salve. Les *nganga* élaborent parfois un autre type de fusil nocturne, autour d'un procédé identique mais de facture plus rudimentaire. Ils utilisent la cosse d'une liane de brousse appelée *musinga* qui a la particularité d'exploser pour laisser tomber ses graines. L'explosion de la cosse correspond à la déflagration de la poudre, et les graines aux plombs de *nzingo*. Le fusil nocturne du *nganga* est donc un antagoniste du fusil nocturne du sorcier. En déflagrant, il l'anéantit, ce qui doit permettre la guérison du membre atteint. Mais ce fusil nocturne n'est pas uniquement dirigé contre l'autre fusil nocturne. Il vise aussi directement le sorcier. L'annihilation du mal est donc tout autant une véritable riposte contre l'agresseur, une contre-attaque qui renvoie le mal à son expéditeur. Tout comme nombre d'autres traitements des *nganga*, le déclenchement opère donc sur le mode agressif du retour à l'envoyeur. D'un côté, il soigne la victime. De l'autre, il châtie le coupable. Ce traitement rituel est ingénieux. De même qu'une coupure de corde donne à voir le serpent *mbumba*, l'ignition du paquet de poudre matérialise un fusil nocturne autrement invisible. En même temps, ce fusil n'est pas exactement celui responsable de l'atteinte. C'est un artefact rituel à la fois similaire à et antagoniste de la cause supposée du mal.

•Le mauvais esprit

Avec la corde et le fusil nocturne, le mauvais esprit est le trouble sorcellaire le plus répandu. Une personne affligée par un mauvais esprit manifeste classiquement les symptômes suivants : elle entend des voix qui l'appellent derrière elle mais n'aperçoit personne lorsqu'elle se retourne ; elle a l'impression d'être sans cesse suivie, poursuivie par quelqu'un ; elle est en proie à des accès inexpliqués de peur ; elle fait des cauchemars et a parfois des hallucinations diurnes terrifiantes. Ces troubles sont le signe manifeste du harcèlement par un mauvais esprit, entité invisible persécutrice. Ce mauvais esprit est le fantôme d'un mort, un revenant. On l'appelle *etengo* (dans les langues *membe*) ou *ditengu* (dans les langues *merye*). Il est similaire au *kon* des *fang* : les *bekon* sont les fantômes de mort sous leur aspect maléfique, à l'inverse des ancêtres protecteurs du *Byeri*. On retrouve la même opposition dans le *Misoko* entre les fantômes *matengo* et les ancêtres protecteurs *mikuku*. Dans les contes, ces fantômes apparaissent souvent sous la figure d'êtres humains difformes, boiteux, mutilés,

voire même parcellaires : tel fantôme n'est qu'un œil, tel autre une simple bouche grimaçante, un crâne ou des testicules – « une humanité en pièces détachées »[11].

Ce fantôme tourmente sa victime. Dans un premier temps, il ne fait que la talonner sans jamais la laisser en paix – d'où le signe du *motoba* au talon d'Achille qui indique un mauvais esprit en poursuite. De là vient la sensation d'être suivi par quelqu'un. Puis, il réussit à agripper sa victime. Il se « colle » à elle, se cramponne à son échine, juché sur ses épaules – d'où le signe du *motoba* entre les deux omoplates indiquant un mauvais esprit déjà accroché. Il est tout à fait caractéristique que le mauvais esprit arrive toujours par derrière. On pourrait dire qu'il s'agit d'une affliction de "derrière le dos", modalité privilégiée de l'agression sorcière. De là le fait que le mauvais esprit reste invisible (se retourner laisse encore le dos derrière soi) et qu'il provoque une peur inexpliquée. D'ailleurs, une rencontre frontale avec un fantôme est encore bien plus dangereuse : elle frappe de stupeur et laisse mutique. Nombre d'histoires, dont voici un exemple, circulent à ce sujet. Un jeune homme se promène seul sur un chemin en forêt. Il rencontre un homme, d'apparence tout à fait normale, qui l'aborde et lui décline son identité. Le jeune homme rentre tranquillement chez lui. Arrivé aux abords du village, il tombe. On le relève. Il ne peut plus prononcer le moindre mot. Des *nganga* sont appelés, qui le soignent et parviennent à lui redonner la parole. Le jeune homme peut alors expliquer ce qui lui est arrivé. Lorsqu'il rapporte l'identité de l'homme rencontré en forêt, ses interlocuteurs s'aperçoivent qu'il s'agissait d'une personne décédée. C'était donc un fantôme, un mauvais esprit[12].

De qui exactement le mauvais esprit est-il généralement le fantôme ? Le plus souvent, il s'agit d'un parent défunt qui tourmente sa victime parce qu'il se sent négligé. Ainsi, cette vieille femme affligée de crises chroniques de folie, en fait persécutée par le fantôme de son mari défunt qui refusait de la lâcher. Mais le mauvais esprit peut également n'être qu'un fantôme indifférencié, sans identité précise. Dans ce dernier cas, on considère habituellement que le mauvais esprit est en réalité un fantôme au service d'un parent sorcier, qui lui sert d'intermédiaire invisible dans ses agissements coupables. Les deux conditions peuvent également être combinées : le mauvais esprit est le revenant d'un parent défunt déterminé au service d'un autre parent encore bien vivant.

Lorsqu'il est au service d'un sorcier, le fantôme exige toujours en contrepartie qu'on lui donne un conjoint pour qu'il ne soit plus seul. Cela redouble la nécessité du sacrifice

---

[11] Cette belle formule est la trouvaille de Jean-Paul Leyimangoye dans son récit du conte *Olende* des *obamba* de l'est du Gabon (J.-P. Leyimangoye, *Olende*, 1976).

[12] Pour des récits similaires chez les *achuar* (Amazonie péruvienne), cf. A.-C. Taylor, "Des fantômes stupéfiants. Langage et croyance dans la pensée achuar", *l'Homme*, n°126-128, 1993, pp.429-447.

sorcellaire : le sorcier jaloux cherche à tuer sa victime pour son propre profit ; désormais, il doit également sacrifier pour satisfaire son fantôme. Le fantôme tourmente donc un vivant de sexe opposé avec lequel il veut mystiquement se marier ou avoir des relations sexuelles[13]. De là vient le fait que les cauchemars attribués au mauvais esprit soient si souvent des rêves érotiques, des rêves d'agression sexuelle. Les mauvais esprits s'immiscent en effet dans les rêves tels des incubes ou des succubes malveillants. L'alliance recherchée par le mauvais esprit est en réalité souvent une alliance monstrueuse, incestueuse (puisque le revenant est un parent de la victime) ou homosexuelle. La sorcellerie – cet envers des normes sociales – ne peut en effet se satisfaire que de relations sexuelles prohibées. Ainsi ce rêve d'une femme (raconté en ma présence à un père *nganga*) qui conjoint agression sexuelle et homosexualité : son mari la rejoint sur le lit et tente de la pénétrer ; mais elle sent qu'en réalité, ce n'est pas lui ; lorsqu'elle touche son sexe, elle s'aperçoit que c'est un sexe de femme ; elle poignarde alors la personne avec un couteau. Il est d'autant plus certain qu'il s'agissait bien d'un mauvais esprit que, pendant la journée, la femme se sent poursuivie par quelqu'un.

L'hésitation entre fantôme d'un parent défunt ou revenant au service d'un parent sorcier fait que l'on considère parfois que le mauvais esprit n'est en réalité rien d'autre que le double mystique du sorcier lui-même. Lorsque le sorcier sort en vampire la nuit, il se présente comme un mauvais esprit dans les rêves de ses victimes. C'est lui qui cherche alors à avoir des relations sexuelles avec un membre de sa famille. Par exemple, il couchera avec ses propres filles ou nièces afin de les féconder mystiquement et d'utiliser à son profit les fruits de cette union incestueuse. On appelle cela « mettre l'enfant dans le médicament » (i.e. dans le fétiche censé apporter pouvoir et richesse). Ou alors, il cherchera à sacrifier ses neveux afin de les transformer eux-mêmes en revenants serviles. Le sorcier peut alors faire participer ses nouveaux fantômes à son entreprise meurtrière, ou bien les faire travailler à des besognes plus paisibles, à l'image des zombies du vaudou haïtien. Dans les deux cas, il s'agit d'une force de travail invisible qu'il exploite à son profit. Circulent ainsi d'innombrables histoires de vieux chefs oisifs qui font trimer leurs fantômes sur les plantations afin qu'ils préparent leur vin de palme. Le modèle est, transposé dans le monde invisible, celui de l'ancien système esclavagiste, non pas tellement la traite négrière (l'esclave qu'on vend) que le système des dépendants serviles attachés aux lignages (l'esclave que l'on exploite)[14]. Et seul un parent peut faire un fantôme obéissant et corvéable à merci, puisque, selon l'opinion commune, on a

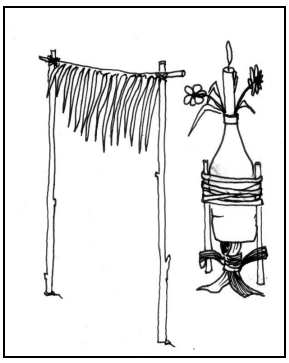
[13] Si on parle au Gabon de « mariage mystique » et d' « amour mystique », il s'agit donc en réalité de toute autre chose que chez Sainte Catherine ou Sainte Thérèse.
[14] Sur le zombi et le souvenir de l'esclavage au Cameroun, cf. P. Geschiere, *Sorcellerie et politique en Afrique*, 1995, chapitre 4.

prise sur ses parents mais pas sur les enfants d'autrui[15]. D'où le fait que victime, mauvais esprit et sorcier soient finalement tous parents.

En définitive, le sorcier ou bien utilise des fantômes serviles pour sacrifier des parents, ou bien sacrifie des parents pour en faire des fantômes serviles. Et ces fantômes exigent à leur tour des victimes. C'est là le cercle vicieux de la sorcellerie : le sacrifice exige le sacrifice. Si le mauvais esprit exige un conjoint, la polygamie et l'appétit insatiable de pouvoir font qu'il n'y a en réalité aucune limite à la série des victimes. La sorcellerie décime ainsi le lignage. Fatalement, cette spirale infernale retombera sur le sorcier lui-même, lorsqu'il n'aura plus personne à donner en pâture à ses fantômes. De l'avis de tous, la sorcellerie a pour seul terme logique possible la mort du sorcier – justice immanente qui punit *in fine* le coupable en retournant sa propre arme contre lui. Si la sorcellerie est un raccourci pour obtenir richesse et pouvoir, c'est aussi un raccourci vers la mort et donc un comportement suicidaire.

Lorsqu'un individu se sent poursuivi par une personne invisible, c'est donc le signe qu'un mauvais esprit est sur ses talons, et derrière lui un sorcier. C'est aussi l'annonce qu'il va lui-même être bientôt transformé en fantôme. Il est alors temps d'aller voir un *nganga*. Pour que le mauvais esprit cesse de tourmenter sa victime, le *nganga* part l'attacher en brousse. Il s'agit donc d'une sorte de *mbando* (protection enterrée) spécifique au mauvais esprit. Voici l'une des façons de procéder. Avec un vieil habit appartenant au malade, le *nganga* confectionne une petite poupée sommairement anthropomorphe. Il part en brousse et place la poupée debout à même le sol. Sur la tête de la poupée, il dispose une bouteille de verre, remplie d'à peine un fond de boisson. Dans le goulot de la bouteille, il fiche une bougie allumée et quelques fleurs. A l'aide de piquets, fichés de part et d'autre de l'installation, et d'un lien, il amarre solidement la bouteille à la poupée. Avant de repartir à reculons, il protège l'agencement d'un barrage de rameaux. A quoi sert tout cela ? La poupée représente à la fois la victime du mauvais esprit et le mauvais esprit lui-même (le mauvais esprit qui colle à sa victime pour la tourmenter). La bouteille sur la tête de la poupée bloque l'esprit. Le fond de boisson est une offrande destinée au mauvais esprit (offrande similaire à celle que l'on fait aux ancêtres), pour qu'il reste sur les lieux. Le piquet et les liens l'empêchent de s'échapper, de même que le barrage de rameaux. La bougie et les fleurs représentent en fait une sépulture rudimentaire : le mauvais esprit est enterré en forêt. Le malade s'en va à reculons, libéré du mauvais esprit qui reste prisonnier de son tombeau de brousse. Un autre procédé fort similaire consiste à arrimer le mauvais esprit à un bananier (ou à l'enterrer à son pied).

[15] C'est là un des fondements idéologiques explicites d'une sorcellerie qui ne saurait être qu'intra-lignagère.



Arrimer un mauvais esprit

On m'a une fois raconté que la poupée représentait en réalité un mauvais esprit du sexe opposé au mauvais esprit persécuteur. Exactement comme pour le serpent invisible *mbumba*, le traitement consistait alors à attirer le mauvais esprit persécuteur par le leurre, puis à marier les deux. Le premier restait alors attaché à l'arbre, prisonnier de son mariage avec le second. Cette reprise du schéma opératoire de la coupure de corde reste pleinement cohérente avec le modèle du mauvais esprit qui cherche un conjoint mystique. Il n'y aurait en définitive qu'une seule et même conception générale selon laquelle toutes les entités invisibles maléfiques, que ce soient le mauvais esprit ou le serpent, sont des êtres solitaires, des célibataires à la recherche d'un époux – le sacrifice sorcellaire d'un parent vivant n'étant alors que l'envers d'un mariage dans le monde des morts. Et il n'y aurait donc qu'un seul schéma opératoire consistant à fabriquer un leurre de conjoint afin de débarrasser la victime de l'entité invisible persécutrice.

•La tête ouverte

Le principal symptôme de la tête ouverte consiste en des visions hallucinées. Par moments, le malade voit le monde invisible. Mais ces visions sont inopportunes, incontrôlées, insupportables et néfastes. On dit à ce propos : « *il voit les choses d'autrui* » ou « *il voit des choses qu'il ne devrait pas voir* ». Le malade ne voit l'invisible que contre son gré. Il s'agit donc d'une sorte de rêve éveillé ou plutôt de cauchemar, étant donné la nature terrifiante et violente des visions. Ces visions perturbent la vie quotidienne et provoquent des comportements pathologiques (crises de panique, délires, chutes, etc.) qui font de la tête ouverte une sorte de folie. Si la tête ouverte est bien un trouble sorcellaire, c'en est pourtant un d'un genre singulier. Contrairement aux autres maladies mystiques, la tête ouverte n'est en effet pas provoquée par un sorcier jaloux, mais par un dérèglement de l'esprit du malade lui-même. Le malade n'a des visions insupportables que parce que son esprit sort de sa tête pour

aller divaguer dans l'invisible. Et si son esprit peut ainsi s'excorporer, c'est parce que sa tête (ou plus exactement sa fontanelle) est ouverte, percée[16]. En outre, on considère généralement que cette pathologie a été héritée : « *son grand-père lui a laissé de mauvaises choses* ».

Tout cela fait de la tête ouverte une affliction équivoque. D'une part, la tête ouverte se rapproche de la faculté visionnaire des initiés. Mais elle s'en distingue dans la mesure où il ne s'agit que de visions incontrôlées. Elle est néanmoins une sorte de don, une promesse de pouvoir visionnaire pour peu que l'on parvienne un jour à discipliner les visions. On dit ainsi de celui qui a la tête ouverte qu'il est « bien né ». D'autre part, la tête ouverte ressemble dangereusement à la sortie en vampire du sorcier qui s'excorpore la nuit venue pour aller hanter les rêves des innocents et les agresser dans leur sommeil. C'est pour cela qu'il se glisse souvent un léger air de désapprobation à l'égard de celui qui a la tête ouverte. Néanmoins, ce dernier n'a théoriquement aucune volonté de faire le mal. Il est plutôt lui-même la première victime de sa sortie en vampire. D'ailleurs, lorsque son esprit divague, il se trouve dans un état de grande vulnérabilité aux agressions mystiques des sorciers. De là, la proximité intime entre tête ouverte et mauvais esprit, entre voir l'invisible contre son gré et être harcelé par un être invisible. Dans les deux cas, il s'agit de visions perturbantes et de cauchemars, qu'on attribue ensuite soit à un fantôme persécuteur, soit à un dérèglement de l'esprit[17]. En définitive, celui qui a la tête ouverte se trouve dans un état ambigu : il a reçu en héritage un don qui se manifeste par une affliction pénible, trouble qui suscite à la fois l'admiration en tant que pouvoir visionnaire virtuel et la désapprobation en tant que menace sorcellaire potentielle.

Le traitement de la tête ouverte consiste alors simplement à refermer la fontanelle afin d'empêcher l'esprit de sortir vagabonder à nouveau. Le *nganga* commence par raser le sommet du crâne du malade, sur lequel il crache ensuite la graine mâchée de *nzingo*. Il place dessus une feuille de *dilembetogu* (*Piper umbellatum*, qui sert à recevoir les offrandes pour les esprits), puis un lit de lichen *dimongi*. Il y dépose un mélange qui comprend entre autres la poudre d'os de « bêtes féroces » comme le gorille, la panthère, l'éléphant, le buffle ou le *mboki*. Une seconde feuille de *dilembetogu* enveloppe cette mixture. Une peau de genette *mosingi* et un pagne noir recouvre le tout. Le dispositif est fermement harnaché par des liens. La torche *mopitu* est éteinte en l'écrasant sur le pagne. Quelques aiguilles sont éventuellement piquées dans le tissu. Le malade doit garder cet étrange couvre-chef une à deux semaines. Le délai passé, *nganga* et malade se rendent en brousse pour l'enlever et enterrer secrètement les

[16] Le terme vernaculaire signifie littéralement "fontanelle percée". Mais le français local préfère "tête ouverte".
[17] D'où le fait que les *nganga* associent parfois les traitements des deux maux pour un même malade.

restes. Le sacrifice d'un coq et une séance de fumigation *ifulu* viennent clore le traitement. Ce dispositif constitue ainsi un barrage pour l'esprit qui voudrait sortir en vampire : les bêtes féroces, le feu de la torche ou les aiguilles sont là pour effrayer l'esprit vagabond et le dissuader de s'échapper. Et les liens solides redoublent l'obstruction.

•Quelques autres traitements

Coupure de corde, déclenchement de fusil nocturne, soins du mauvais esprit ou de la tête ouverte sont les quatre grands traitements pratiqués par les *nganga*, traitements les plus distinctifs car exigeant des rituels fort élaborés. Si le serpent *mbumba* est le mal sorcellaire par excellence, la coupure de corde est corrélativement le traitement par excellence, puisqu'elle nécessite toute une veillée rituelle, avec chants et danses de nombreux initiés. Mais ces quatre traitements sont loin d'être les seuls types de soins pratiqués au quotidien par les *nganga*. Sans prétendre à l'exhaustivité (impossible étant donné le rôle de l'innovation thérapeutique), on peut évoquer un certain nombre d'autres soins récurrents.

Tout d'abord, tous les traitements rituels infligés au *banzi* la journée qui précède sa première veillée d'initiation font aussi partie des soins les plus courants et sont administrés à de simples malades[18]. Le bain de rivière, les fumigations, l'onction de parfum rituel ou le transfert du mauvais sang sur l'arbre *mugubi* purifient et lèvent la souillure de la malchance. L'enterrement du fétiche *mbando* sert de protection contre les agressions sorcières. Il y a également le traitement vomitif, qui se fait à l'aide d'une décoction puissamment émétique tirée d'une écorce, et qui permet de soigner les empoisonnements sorciers (vomir le poison)[19].

Dans le même registre que le vomitif, il y a encore la « vidange du mauvais cerveau », traitement qui permet de purger les mauvaises humeurs qui encombrent la tête et provoquent des crises de folie. Il s'agit d'un collyre oculaire et nasal, à base de *mukwisa*, de gingembre, de feuilles d'*eboga* et de *midweyi-dweyi*. Le produit est fortement irritant ce qui permet un écoulement purgatif de larmes et de mucus.

Le « vaccin » est un autre des traitements classiques pratiqués par les *nganga*. Ce vaccin rituel est une prophylaxie contre les coups durs, au premier chef desquels les fusils nocturnes. Le *nganga* fait de petites incisions au niveau des chevilles, des genoux, des mains et des tempes. Il frotte ensuite sur les plaies une poudre qui n'est en fait rien d'autre qu'un

[18] Je ne reviens donc pas sur le détail de ces pratiques rituelles, déjà décrites au chapitre 2.
[19] On n'utilise pas l'*eboga*, pourtant également émétique, comme lors de l'initiation, puisque dans le cas d'un simple vomitif, le but n'est pas d'obtenir des visions.

fusil nocturne qui a déjà été déclenché (le mélange déjà enflammé de poudre à fusil, écailles de tonnerre, etc.). Il s'agit donc d'une médecine prophylactique de type homéopathique.

On peut encore mentionner le traitement appelé *tesa* qui est une spécialité des *nganga* de la branche du *Myobe*. Il concerne une femme en grossesse ou parturiente qui a déjà perdu plusieurs enfants en bas âge dans des circonstances suspectes. Ces décès prématurés pouvant être l'œuvre d'un sorcier, il s'agit de barrer le passage à l'agresseur afin qu'il ne puisse réitérer son forfait une fois de plus. La mère est recluse dans sa chambre. Les *nganga* entourent son lit d'une corde de liane, et à son chevet, fichent deux bois en terre avec un pagne noir suspendu. Le dispositif constitue une protection infranchissable pour les êtres malintentionnés.

On peut enfin évoquer le *kosi* qui est une spécialité des *bapunu* qui lui dédiaient autrefois des *nganga* spécialisés. Le traitement est aujourd'hui intégré à l'arsenal des *nganga* du *Bwete Misoko*. Il s'agit moins d'un soin à proprement parler que de représailles contre un sorcier. On effectue le *kosi* lors d'un décès suspect, que l'on pense avoir été causé par un sorcier. Dans une calebasse suspendue au chambranle de la case du défunt, le *nganga* dispose de l'huile d'amande et le poison *nzungi* (tiré de la vésicule empoisonnée d'un animal ou bien des cendres de caméléon). Le sorcier, lors de l'une de ses sorties nocturnes en vampire, viendra boire le poison et mourra. G. Le Testu rapporte un procédé fort similaire pour le *kosi*[20]. Outre une calebasse remplie d'huile de palme et de vin (mais apparemment sans poison) accrochée à la porte de la case, le *nganga* dépose près de la tombe du mort, un appât de boulettes de bananes, de pâté de courges, de poisson, le tout additionné d'un peu de la chair du défunt. A proximité, un piège de chasse comme pour un petit gibier. La nuit, le sorcier appâté par la chair humaine se fait prendre au piège et meurt peu après.

•Le test divinatoire du coq

Je mentionne pour finir la « consultation du coq », bien que cela ne soit pas une pratique thérapeutique, mais un test divinatoire préalable aux soins. Lorsque le cas d'un malade paraît extrêmement grave – maladie potentiellement incurable ou mortelle –, le *nganga* hésite avant d'accepter d'entreprendre le moindre traitement[21]. En effet, débuter les soins engage irrémédiablement sa responsabilité, non pas tellement vis-à-vis du malade lui-même qu'à l'égard de sa famille. Or, si le malade décédait au cours du traitement, sa parentèle

[20] G. Le Testu, *Notes sur les coutumes bapounou de la circonscription de la Nyanga*, 1918.
[21] Par exemple, lorsqu'un malade semble déjà presque entièrement avalé par le serpent *mbumba*.

risquerait de l'accuser aussitôt de l'avoir tué intentionnellement ou par incompétence. Avant toute décision, le *nganga* effectue donc un test divinatoire afin de déterminer si le *Bwete* lui-même accepte ou refuse la prise en charge de ce cas grave.

L'un de ces tests, auquel j'ai pu assister, est une consultation par le coq. On fait tout d'abord mâcher au malade des arachides et des graines de courge. Il doit prendre soin de ne pas avaler cette mixture qui, une fois recrachée, est disposée sur une large feuille de *dilembetogu*. Le *nganga* se rend ensuite à son *bwenze* de brousse. Il étale une natte à même le sol, y place une peau de *mosingi*, puis dispose la feuille avec la pâte à l'endroit de la tête de la genette. Un petit miroir de consultation est dressé face à la tête. Un coq si le malade est un homme, une poule si c'est une femme, est installé à proximité de cet agencement, tenu à la patte par un fil attaché à un arbre voisin. Le *nganga* crache le *nzingo* sur le dispositif puis quitte les lieux. Il reviendra un peu plus tard. Si le coq a mangé la pâte sur la tête du *mosingi*, c'est un signe de bon augure qui indique que le *Bwete* accepte les soins. Sinon, c'est le signe que le *Bwete* refuse et il faut alors renvoyer le malade chez lui. En réalité, en cas de mauvais augure, on laisse un peu plus de temps au coq pour qu'il vienne picorer la pâte. Et c'est seulement après trois, voire cinq, essais non-concluants que le refus du *Bwete* est véritablement avalisé[22].

Consultation du coq

La logique qui sous-tend ce test divinatoire est la suivante. La peau de genette représente le malade. D'où le fait que la pâte qu'il a mâchée soit disposée sur la tête de l'animal. Le miroir indique qu'il s'agit d'une véritable consultation, comme celle des *nganga*. Selon les devinettes initiatiques, le coq est d'ailleurs réputé être le premier *nganga* à avoir avalé le *motoba* – qui était alors un simple asticot. Or, le *motoba* est justement l'auxiliaire principal de toute consultation. Le coq est donc un volatile particulièrement compétent pour la divination. Enfin, le fait que le coq refuse de picorer la pâte augure funestement le décès prochain du malade, car « *un coq ne peut pas manger la nourriture de quelqu'un qui est déjà*

[22] Répétition illustrant une fois de plus cette ruse des initiés qui vise à forcer le sort et la décision du *Bwete*, comme pour les tests divinatoires du losange d'écorces ou de la coquille de *nzingo*.

mort ». Ce test divinatoire est donc une sorte de consultation non-humaine, d'autant plus infaillible qu'elle n'est pas du ressort des initiés.

3. Schèmes opératoires et efficacité symbolique

Au terme de ce parcours, nous pouvons revenir sur l'épineuse question de la guérison et de l'efficacité des traitements. J'ai déjà souligné que les maladies sorcellaires ne sont pas exactement des maladies psychologiques, ni les soins dispensés par le *nganga* un traitement psychothérapeutique. Pour reprendre l'exemple du fusil nocturne, le traitement soigne avant tout une douleur aiguë au pied, douleur supposément provoquée par un humain malintentionné. Et la plupart du temps, après un « déclenchement » ou plutôt une série de déclenchements, le malade rentre chez lui vaillant, le pied sinon guéri, du moins efficacement soulagé. Mais qu'est-ce qui soigne dans le déclenchement ? Et je pose cette fois-ci la question d'un point de vue plus *étique* qu'*émique* – dissociant interprétation indigène et explication anthropologique.

Certes, malades et *nganga* s'accordent à dire que le déclenchement de fusil nocturne soigne le pied de la victime. Mais en réalité, la fumigation et l'inflammation de la poudre à fusil n'ont pas d'action thérapeutique directe sur le pied. Le traitement est "symbolique". Il ne guérit pas le pied, il agit implicitement sur l'esprit du malade à travers une manipulation symbolique impliquant directement son corps. Le déclenchement du fusil nocturne met en scène l'annulation du mal, tout comme la coupure de corde met en scène la libération de l'étouffement. On reconnaît là l'explication par l'efficacité symbolique, telle que Claude Lévi-Strauss l'a formulée dans les deux articles canoniques "Le sorcier et sa magie" et "L'efficacité symbolique"[23]. Selon Lévi-Strauss, ce type de traitement permet de rendre pensable l'expérience informe de la douleur en l'intégrant dans un schéma culturel cohérent, schéma mis en actes par des manipulations verbales et/ou matérielles. Cette intégration culturelle est alors censée débloquer un processus physiologique de guérison. Lévi-Strauss écrit ainsi à propos d'une incantation chamanique *cuna* (Panama) pour accouchements difficiles :

« *Le chaman fournit à sa malade un langage, dans lequel peuvent s'exprimer immédiatement des états informulés, et autrement informulables. Et c'est le passage à cette expression verbale (qui permet, en même temps, de vivre sous une forme ordonnée et intelligible une expérience actuelle, mais, sans cela, anarchique et ineffable) qui provoque le*

[23] C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, 1958.

déblocage du processus physiologique, c'est-à-dire la réorganisation, dans un sens favorable, de la séquence dont la malade subit le déroulement. »[24]

C'est donc l'efficacité symbolique, comprise comme processus d'induction entre structures homologues de niveaux différents (manipulations rituelles, schéma culturel, psychisme inconscient, corps organique), qui permettrait de rendre compte du lien unissant traitement du *nganga* et guérison effective. Ce modèle explicatif constitue une hypothèse forte, que vient étayer la masse impressionnante de données ethnographiques concernant les "cures magiques" de par le monde. Il a en outre l'avantage d'envisager l'homme comme un *nexus* tout à la fois socio-psycho-biologique, cet "homme total" dont Marcel Mauss faisait l'objet même d'une anthropologie concrète. Il n'est donc pas étonnant que ce modèle holiste de l'efficacité symbolique soit constamment mobilisé en anthropologie pour rendre compte de l'efficacité propre aux cures indigènes comme celles du *nganga*.

Cela dit, aussi ambitieuse soit-elle, la notion d'efficacité symbolique reste éminemment problématique. Ainsi, les ressorts de l'induction demeurent parfaitement mystérieux. Le fait que des manipulations verbales ou matérielles constituent un langage permettant de penser une expérience de la souffrance et de la douleur autrement largement inarticulée semble aller de soi. C'est là, disons, la version minimale de l'efficacité symbolique. Mais il reste énigmatique que cela puisse induire le déblocage automatique d'un processus proprement physiologique. C'est pourtant là ce qui permettrait d'expliquer la guérison effective (version maximale de l'efficacité symbolique). Dans "Le sorcier et sa magie", pour résoudre le problème posé par cette dernière induction, Lévi-Strauss mobilise le concept psychanalytique d'abréaction d'une façon peu convaincante[25]. Ou bien il doit recourir un peu trop rapidement au modèle psychosomatique dont j'ai déjà souligné la faiblesse[26]. Dans "L'efficacité symbolique", sans abandonner le modèle de l'abréaction, il s'appuie sur des hypothèses plus audacieuses mais difficilement vérifiables. Il doit postuler un parallélisme, une sorte de loi d'harmonie, une homologie entre structures de niveaux différents (structures culturelles, organiques, psychiques). Et il fait finalement peser toute la charge de sa démonstration sur l'existence hypothétique d'un "inconscient" entendu comme structure universelle de l'esprit humain, distincte du simple "subconscient" (réservoir des souvenirs individuels), et spécifiquement associée à une "fonction symbolique".

---

[24] "L'efficacité symbolique", *ibid*., p.226.
[25] « *Le chaman est un abréacteur professionnel* » in "Le sorcier et sa magie", *ibid*., p.207.
[26] *« Des désordres du type qu'on appelle aujourd'hui psychosomatique, et qui représentent une grande partie des maladies courantes dans des sociétés à faible coefficient de sécurité, doivent souvent céder à une thérapeutique psychologique* » in "Le sorcier et sa magie", *ibid*., p.206.

Mais mon objet ici n'est certainement pas de mener une discussion théorique serrée du concept d'efficacité symbolique à partir de la théorie lévi-straussienne de l'inconscient structural. Il s'agit plutôt d'examiner si cette notion d'efficacité symbolique peut être d'un quelconque secours méthodologique pour rendre compte de la pratique thérapeutique des *nganga*. Et quels sont les problèmes qui se posent dans ce cas particulier.

On peut commencer par remarquer que, concernant les soins dispensés par le *nganga*, le terme de guérison est en fait souvent plus métaphorique que réel – j'avais déjà relevé cela au second chapitre à propos de l'effet thérapeutique des visions initiatiques. Certes, dans le cas d'un fusil nocturne, il est assez facile d'évaluer si le pied est guéri ou non. L'efficacité est avérée et la guérison effective si le malade repart sans claudiquer et ne se plaint plus de douleurs. Mais souvent le fusil nocturne est accompagné d'autres troubles. Il n'est ainsi pas rare qu'un malade cumule fusil nocturne et *mbumba* ou mauvais esprit. Or, pour ces troubles sorcellaires, il est bien plus difficile de parler de guérison, tant les symptômes sont multiples et variables. Dans ce cas, il ne s'agit donc pas d'un simple rétablissement physiologique, mais plutôt d'une ré-évaluation personnelle par le malade de sa situation d'infortune (du type : « je n'ai plus mal au ventre, mais le désordre familial persiste » ou bien « ma situation financière s'améliore mais je souffre toujours d'insomnies »). Pour cette raison, je pense que la question de la guérison physiologique n'est sans doute pas l'élément central dans la pratique thérapeutique des *nganga*. On peut donc se passer de la version maximale de l'efficacité symbolique et évacuer le problème ardu d'une induction qui relierait directement le symbolique au physiologique.

A examiner en détail le cas du fusil nocturne, on note de toute façon que si le « déclenchement » proprement dit constitue bien le noyau symbolique du traitement, ce dernier comporte également bains, massages et pommades – autant de pratiques qui ne sont sans doute pas pour rien dans l'amélioration effective de l'état du pied du malade. Ce simple fait suffit à prouver que le partage entre traitement des maladies naturelles et traitement des maladies sorcellaires ne recouvre pas la trop simple opposition entre cure "empirique" et cure "magique" ou "symbolique". N'importe quel traitement administré par un *nganga* mêle *inextricablement* ce que nous aurions tendance à dissocier. Si on y regarde de plus près, pour tous les grands troubles sorcellaires, le noyau central qui donne d'ailleurs son nom au traitement (coupure de corde, déclenchement du fusil nocturne, enterrement du mauvais esprit) concerne d'abord la cause du mal, l'agent sorcellaire. Mais il y a à chaque fois des pratiques additionnelles, plus discrètes mais non accessoires, qui concernent quant à elles plutôt le traitement des symptômes.

Laissons de côté ces pratiques additionnelles, tout en reconnaissant qu'elles jouent un rôle dans l'éventuelle guérison finale, pour nous concentrer sur ce noyau central des traitements qui semble bien être de nature symbolique (au sens où tel geste ou tel ingrédient est l'équivalent analogique de quelque autre chose). Une fois évacuée la version maximale de l'efficacité symbolique et la guérison physiologique, reste donc la question de la satisfaction cognitive due à l'intégration de la souffrance dans un schème culturel partagé (version minimale de l'efficacité symbolique). L'intervention des *nganga* permettrait avant tout de rendre pensable l'expérience affective informe des malades, expérience d'autant plus confuse et inarticulée que l'infortune est protéiforme. Il est vrai que la consultation fournit un modèle cohérent d'explication de l'infortune, puis que les soins mettent en scène la résolution de l'affliction conformément à ce modèle explicatif. Si cela ne suffit pas à guérir, cela procure sans doute au moins une forme de satisfaction[27].

Toutefois, contrairement au cas de l'incantation *cuna* dont parle Lévi-Strauss, le *nganga* ne raconte aucun récit mythique mimant l'affliction du malade. Il n'y a pas de mythe culturel véritablement organisé dans lequel l'expérience du malade viendrait se mouler. En outre, le *nganga* ne se soucie pas d'expliquer au patient les mécanismes thérapeutiques de son intervention. Il ne commente pas ce qu'il fait. Les ingrédients entrant dans la composition de ses médicaments sont largement tenus secrets. Si bien que le malade ne sait pas nécessairement ce qu'on lui fait subir, ni comment cela peut le guérir. Parfois, il sait tout juste que le traitement doit le guérir d'une façon ou d'une autre, puisque c'est le *nganga* qui le lui administre[28]. C'est là un des paradoxes du modèle explicatif par l'efficacité symbolique : un traitement de type symbolique serait d'autant plus efficace qu'il s'adresserait à un expert (si le *nganga* soignait par exemple un autre *nganga*) ; or, le commun des malades est au contraire largement ignorant des pratiques du *nganga* et de leur signification précise. Tout se passe donc comme si la plupart des minutieuses significations symboliques du traitement s'adressaient au *nganga* lui-même (ou aux autres initiés présents) plutôt qu'au malade.

Cela dit, même s'il n'est pas un expert thérapeutique, le malade assiste au traitement, puisque son corps en occupe le centre. Et dans ce que fait le *nganga*, certains objets ou événements sont volontairement saillants : l'inflammation de la poudre pour le déclenchement de fusil nocturne, le lien de corde dans la coupure de corde, la petite poupée dans le traitement

---

[27] Cela dit, si découvrir de quoi l'on souffre peut soulager réellement, il n'est en revanche pas forcément apaisant de se savoir persécuté à mort par l'un de ses proches parents.

[28] Il n'est donc pas exclu qu'il y ait en deçà de l'efficacité symbolique, une efficacité proprement sociale qui tiendrait non pas à ce que fait le *nganga* (manipulations signifiantes) mais tout simplement à ce qu'il est (statut et prestige social). On les confond parfois comme deux formes d'efficacité par la "croyance", elles sont néanmoins bien distinctes.

du mauvais esprit. Or, il n'est pas nécessaire de se les faire expliquer dans le détail pour en saisir la signification générale : la poudre à fusil est un fusil nocturne, la liane un serpent. Il n'est même pas besoin d'un lourd savoir culturel tacitement partagé, le traitement possédant une intelligibilité minimale *sui generis*[29]. Si le malade ignore totalement ce que renferme la « tête du *mbumba* », il voit cependant bien que la liane ressemble à un serpent, et qu'on l'en ligote avant de la découper sauvagement en morceaux. Il a donc au moins une perception confuse de la signification générale du traitement, à travers son implication corporelle directe et l'observation de ce que fait le *nganga*. Plutôt que sur des significations symboliques ésotériques (exégèses savantes ou mythes partagés), c'est donc sur cette forme minimale d'intelligibilité que peut s'appuyer l'efficacité thérapeutique attachée à ce type de "cure symbolique".

Or, ces significations générales sont d'autant plus aisément intelligibles que par-delà leur diversité apparente, les traitements tournent tous autour des mêmes procédés, des mêmes modèles d'action que j'appelle des schèmes opératoires, et autour desquels se nouent toutes les significations ésotériques comme exotériques. Ces schèmes opératoires, par définition, font rarement l'objet d'une thématisation explicite. Mais s'ils en parlent peu, les *nganga* les mettent en revanche constamment en œuvre dans leur pratique thérapeutique. Et les malades sont capables de les discerner, au moins confusément, et de saisir que c'est à leur niveau que l'action thérapeutique du traitement se joue. La précédente analyse des principaux traitements des maux sorcellaires révèle en effet une remarquable constance de ces schèmes opératoires, qui se réduisent finalement à deux ou trois.

Il y a en premier lieu le schème de la purification. La purification sert à lever une infortune indéterminée, qui se présente sous la figure du malheur ou de la malchance. Elle revêt plusieurs formes particulières qui reviennent en fait toutes au même schéma : passer d'un corps sale (infortuné) à un corps propre (fortuné). La purification la plus simple consiste évidemment à laver le corps : c'est le cas du bain de rivière, de la fumigation ou de l'onction de parfum. Mais il peut également s'agir d'expulser le mal (cela concerne une souillure corporelle interne qui est donc plus localisée que dans le cas précédent) : c'est le cas du vomitif ou de la vidange du mauvais cerveau. Enfin, la purification peut aussi procéder par transfert (arrimer le malheur à un substitut du malade) : c'est le cas du transfert du mauvais sang à l'arbre, mais aussi du *mbando* (enterrer le mal avec un double du malade) ou du

[29] Un véritable savoir partagé s'élabore néanmoins au fur et à mesure des multiples interactions avec les *nganga*. Comme il y a une carrière de *nganga*, il y a donc une sorte de carrière de malade, avec ses étapes et ses mystères : se faire vacciner, se faire couper sa "première" corde, etc.

mauvais esprit (attacher le mauvais esprit à un arbre)[30]. Toutes ces formes de purification ont l'intérêt de localiser une infortune pourtant indéterminée, en faisant de la malchance et du malheur une souillure, à la surface du corps (saleté qu'on lave) ou à l'intérieur du corps (poison, mauvais sang ou mauvais cerveau qu'on expulse). C'est dans ce même registre de la purification qu'il faut comprendre toutes ces situations thérapeutiques où le malade doit tourner le dos : rentrer et sortir de la hutte à fumigation à reculons, tourner le dos à l'aval pendant le bain de rivière, ne pas se retourner en partant du site de brousse. Il s'agit à chaque fois de tourner le dos au malheur pour le laisser derrière soi et donc assurer l'efficacité de la purification. Mais selon une interprétation concurrente, tourner le dos, c'est aussi se détourner du sorcier et cacher son propre visage, partie la plus vulnérable du corps[31]. Cela entre alors dans le schème de la protection plutôt que dans celui de la purification.

Lorsque le traitement ne concerne plus l'infortune indéterminée mais l'agent intentionnel responsable de cette infortune (le sorcier), le schème opératoire est celui de la protection. Ce type de traitement est alors moins curatif que prophylactique. Le *nganga* protège le malade contre les agressions futures du sorcier. Entre dans cette catégorie, le *tesa*, le *mbando* (dissimuler le corps du malade par enfouissement), le vaccin. Il est alors tout à fait remarquable que ce schème de la protection cache en fait un schème de riposte agressive. En effet, les défenses contre les sorciers que fabrique le *nganga* sont toutes des défenses agressives. Si l'enterrement du *mbando* soustrait le corps du malade aux regards du sorcier, c'est en même temps un « retour à l'envoyeur » : des aiguilles sont plantées dans le petit paquet de tissu, pointes dirigées vers l'extérieur, des tessons de bouteilles protègent le site, un œuf peut également servir de « mine mystique ». Dans le même registre, le *nganga* confectionne parfois une protection collective pour le terrain et la famille d'un malade. L'une des méthodes de fabrication de ce *mbando* singulier consiste alors à recueillir des rognures d'ongles et des mèches de cheveux de tous les habitants pour les incorporer dans des paquets hérissés d'innombrables aiguilles et hameçons, et même dans une grosse machette maquillée au kaolin pour l'occasion. Ce type de protection ressemble donc moins à une armure qu'à une arme tranchante, moins à une défense qu'à une riposte.

De tels procédés sont ingénieux : ils dissimulent une violence agressive dirigée contre le sorcier en la maquillant en une protection défensive. Cette agression, même imaginaire, revêt un intérêt certain. L'attribution de l'infortune à un sorcier permet classiquement la

[30] Mais, comme nous allons le voir, le transfert du mal n'est pas le seul schème opératoire à l'œuvre dans ces deux derniers traitements (*mbando*, mauvais esprit).
[31] Cf. l'opposition entre rencontre frontale avec un fantôme et harcèlement par derrière.

canalisation d'une agressivité flottante sur un objet déterminé, et donc un début de retournement de l'angoisse suscitée par la situation malheureuse. La décharge agressive permise par la riposte rituelle contre le sorcier constitue ensuite une véritable réaction émancipatrice. Ce passage à l'acte imaginaire semble bien avoir un effet de désinhibition contribuant à lever ou du moins atténuer l'angoisse d'impuissance. La riposte agressive permet effectivement à l'infortuné d'enfin reprendre l'ascendant sur le sorcier présumé, et par là même de sortir du cercle vicieux de passivité malheureuse dans lequel il était tenu enfermé. Le procédé est ainsi fort similaire à l'activation permise par les scènes visionnaires actives de l'initiation, dont j'avais déjà souligné qu'elles étaient au cœur du processus de résolution de l'infortune. Du point de vue de la "guérison", simples soins et initiation sont donc équivalents. Mais du point de vue de l'implication initiatique, ils diffèrent du tout au tout : rester un profane qui s'adresse à un expert détenteur de pouvoirs mystérieux dans un cas, entamer une carrière initiatique et acquérir ces pouvoirs mystérieux dans l'autre.

Mais il importe également que cette riposte agressive ne se dise pas explicitement comme telle. Sinon, le traitement serait purement et simplement de la sorcellerie, et *nganga* et malade se trouveraient compromis. Le malade ne peut pas de son propre fait aller en représailles tuer son sorcier présumé avec une machette, même mystique. La vendetta n'est pas un comportement légitime. Il est en revanche tout à fait permis d'aller se soigner et se « blinder » contre les sorciers. Le *nganga* a donc soin de toujours présenter au malade son intervention comme une protection et pas comme une riposte. Verbalement au moins, la prétention d'innocence est sauve. Pourtant, les machettes, les paquets hérissés d'aiguilles, les tessons de bouteille ou la poudre à fusil montrent fort éloquemment ce qui ne peut se dire à voix haute : on répond au mal par le mal, à la violence par la violence. Une méthode de protection particulièrement prisée illustre bien cette ambivalence légèrement hypocrite. Ce procédé consiste à placer de petits fragments de miroir au seuil de l'habitation. Le miroir n'a ici rien à voir avec la clairvoyance des *nganga* qui détectent les sorciers. Il est plutôt le meilleur des retours à l'envoyeur : d'un côté, le miroir, tel un bouclier, protège contre le mal ; de l'autre, il le répercute comme un rayon optique. La surface réfléchissante du miroir retourne directement l'agression contre l'agresseur[32]. En même temps, cette riposte agressive est entièrement disculpée et laisse sauve la prétention d'innocence du malade : c'est son

[32] Les enfants de nos cours de récréation procèdent de même lorsque, paume tournée vers leur interlocuteur, ils s'écrient "miroir réfléchissant !" pour renvoyer une insulte proférée à leur encontre par un camarade. En plus de n'être pas souillé par l'injure, l'intérêt pour l'enfant est ici de pouvoir insulter en retour sans avoir à proférer le moindre juron.

propre fusil nocturne qui revient frapper le sorcier, et le malade n'y est pour rien. Grâce au miroir, le sorcier peut être tué par ses propres armes.

Dans un article, J. Favret-Saada et J. Contreras décrivent les procédures thérapeutiques mises en œuvre par Madame Flora, cartomancienne et désorceleuse du bocage mayennais[33]. La situation initiale de l'ensorcellement est la suivante : la victime est innocente mais sans force, le sorcier est mauvais mais puissant. L'objectif du désorcèlement est de redonner au patient sa force happée par le sorcier. La méthode de Madame Flora consiste alors, par le support des cartes tirées, à subtilement compromettre le patient avec le mal, la violence et le sorcier, alors même qu'il ne cesse de se proclamer innocent et étranger à tout mal. Par ce biais, l'attention du patient est détournée du malheur, et le désespoir impuissant est transformé en force agressive, en acceptation inconsciente des vœux de mort. Le désorcèlement est alors bien réel : l'ensorcelé récupère sa force vitale. Les auteurs appellent ce dispositif un « embrayeur de violence ».

Elles notent que cette compromission du patient innocent avec la violence maléfique de son agresseur apparaît astucieusement à travers l'appariement en chiasme des cartes de Madame Flora : le roi et la dame de carreau désignent l'ensorcelé et la sorcière, la dame et le roi de pique l'ensorcelée et le sorcier. De ce point de vue, le cumul des fonctions du *mbando* constitue une ruse similaire : il est tout à la fois enfouissement du mal (guérison), soustraction du malade aux regards du sorcier (protection), retour à l'envoyeur contre l'agresseur (riposte). On peut dire plus généralement que les fétiches protecteurs du *Bwete Misoko* et les mises en scène rituelles qui leur correspondent constituent également des « embrayeurs de violence » fort voisins de ceux de Madame Flora. Ils compromettent subtilement le malade avec la violence sorcellaire, violence qui ne se dit cependant jamais comme telle, mais se présente toujours comme la protection des innocents contre le mal[34]. Un autre point essentiel contribue d'ailleurs à disculper le malade au moment même où il se compromet dans la violence sorcellaire. Ce n'est en effet pas directement le malade qui exécute ces rituels agressifs. Tout passe par le *nganga*. Ce désir agressif de vengeance que le malade ne saurait assumer seul est ainsi d'autant plus efficacement satisfait qu'il est délégué à un tiers légitime.

---

[33] J. Favret-Saada & J. Contreras, "L'embrayeur de violence. Quelques mécanismes thérapeutiques du désorcèlement" in *Le Moi et l'Autre*, 1985, pp.95-125.

[34] Hypocrisie qui donne à penser que ce schème opératoire de la riposte n'est l'objet que d'une perception obscure, à la lisière de la conscience du malade qui, tout en le discernant, a intérêt à le maintenir refoulé ou à faire comme s'il l'ignorait.

Dans les trois grands traitements rituels des *nganga* (coupure de corde, déclenchement de fusil nocturne et traitement du mauvais esprit), un autre schème opératoire est encore à l'œuvre[35]. Le souci du *nganga* n'est alors pas de laver le corps du malade souillé par une infortune indéterminée, ni de le protéger contre des agressions du sorcier. Il s'agit plus exactement de défaire l'agent invisible, auxiliaire maléfique du sorcier et responsable direct de l'affliction[36]. C'est ainsi le médium de l'affliction plutôt que le coupable (sorcier) qui est visé au premier chef. Dans tous ces cas, la méthode mise en œuvre est la même : le *nganga* confectionne un double inversé de l'agent maléfique afin d'éliminer ce dernier. Un fusil nocturne contre un fusil nocturne, un serpent invisible contre un serpent invisible, un mauvais esprit contre un mauvais esprit. Ce procédé opératoire a l'avantage de matérialiser, non plus la souillure de l'infortune comme pour le schème de la purification, mais l'agent de l'infortune, jusque-là parfaitement invisible. J'ai déjà souligné à quel point le procédé est ingénieux : le *nganga* donne à voir au malade et à l'assistance un artefact médiateur qui représente *à la fois* l'agent du mal et son remède (un double antagoniste). Le « médicament » est donc ici un remède agressif qui défait le mal par le mal, annule une violence par une autre violence. La leçon est évidente : quand l'affliction est causée par un agent malfaisant, seule une arme également malfaisante peut y remédier.

Nous sommes donc dans un cas finalement similaire au cas précédent de la protection qui cache une riposte agressive, puisque ces trois traitements rituels mettent en scène la même compromission des malades innocents avec la violence sorcellaire, et constituent pareillement des embrayeurs de violence. La visée n'est pas ici prophylactique mais clairement curative. Toutefois, la même intention agressive est sous-jacente. Certes, on n'en passe par des moyens sorcellaires violents que pour annuler un trouble sorcellaire injuste. Le *nganga* ne fabrique des fusils nocturnes que pour la bonne cause. Il n'en reste pas moins qu'un agresseur maléfique ne peut être combattu que par un autre agresseur maléfique. D'ailleurs, dans le cas du déclenchement de fusil nocturne, la déflagration du paquet de poudre va au-delà de la simple annulation du premier fusil nocturne ; elle est également une riposte implicite qui atteindra le sorcier par un choc en retour. Il s'agit donc d'un retour à l'envoyeur exactement comme pour le *mbando* ou le miroir. Et il est possible qu'il en aille en fait de même avec la coupure de corde et le traitement du mauvais esprit.

---

[35] Je laisse de côté le traitement de la tête ouverte, étant donné la singularité de ce trouble qui est mystique sans être véritablement sorcellaire, et qui pourtant voisine avec le mauvais esprit et la sortie en vampire.

[36] Ces agents invisibles pouvant être eux-mêmes intentionnels (mauvais esprit, serpent *mbumba*) ou non (fusil nocturne).

Au terme de cette analyse, je ne prétends pas avoir mis au jour les ressorts précis de l'efficacité thérapeutique spécifiquement attachée aux pratiques des *nganga*. Outre l'exposé des données ethnographiques, j'espère seulement avoir réussi à convaincre de l'inadéquation de l'emploi mécanique de catégories aussi discutables que "cure psychologique" ou "cure psychosomatique", ainsi que des ambiguïtés inhérentes au concept d'efficacité symbolique. Il ressort de tout cela que l'on ne sait plus exactement où se situe la guérison des malades, ni même si le terme de guérison est encore le mieux approprié. Sans aucun doute, l'amélioration éventuelle de l'état du malade provient d'une multiplicité de facteurs plutôt que d'une unique cause. J'ai pu pointer, entre autres, le rôle de pratiques additionnelles discrètes mais sans doute directement efficientes, d'une efficacité sociale attachée au statut du *nganga* initié, et pour la dimension proprement symbolique de l'efficacité thérapeutique, de schèmes opératoires stables et pertinents. Mettant en œuvre ces schèmes simples, les traitements des *nganga* permettent notamment : la matérialisation de l'infortune ou de ses agents, la mise en scène de la résolution de l'affliction, mais aussi – ce qui est peut-être le plus déterminant et le plus subtil – la performance implicite d'un passage à l'acte, riposte contre le sorcier qui permet le retournement d'une angoisse impuissante en une agressivité dirigée.

4. La relation thérapeutique

Avant de clore ce chapitre, je voudrais encore dire un mot de la relation thérapeutique qui unit *nganga* et malades. Si les relations entre initiés s'organisent autour d'une véritable parenté initiatique, les relations entre malades et *nganga* s'organisent quant à elles autour de ce qu'on pourrait appeler une pseudo-parenté thérapeutique. En effet, la relation thérapeutique n'est pas envisagée comme un contrat privé entre deux individus, sur le modèle de notre relation médicale, mais plutôt comme une forme d'adoption temporaire. Il ne s'agit pas d'un individu malade qui part se faire soigner par un spécialiste ; il s'agit d'un enfant malade qui est confié par sa famille à un *nganga*. Le guérisseur soigne en effet « l'enfant d'autrui », expression qui désigne l'autre lignager. La relation concerne donc deux groupes (segment lignager d'un côté, communauté des initiés de l'autre) plutôt que deux individus. Le père *nganga*, sa famille et la communauté locale des initiés représentent alors une famille de substitution pour le malade. Lorsque le cas exige des traitements intensifs et prolongés, ce dernier va en effet s'établir au domicile du *nganga* tout le temps que durent les soins, parfois

accompagné par son ou sa conjoint(e) ainsi que ses jeunes enfants[37]. Et il ne rentrera chez lui que lorsqu'il sera guéri ou convalescent. Pour l'occasion, une veillée rituelle est généralement organisée au domicile du malade sous la direction du *nganga*. Si cette cérémonie vise à protéger le terrain du malade contre la menace des sorciers, elle constitue tout autant un véritable rituel de réintégration du malade à sa famille. Selon les formules consacrées, à la fin des soins, le *nganga* raccompagne le malade dans sa famille, il rend « l'enfant d'autrui » à la famille qui le lui avait confié. Lors des visites périodiques des parents du malade, le *nganga* ne manque d'ailleurs jamais de rappeler que la relation thérapeutique est une sorte de contrat d'alliance entre une famille d'origine et une famille d'adoption concernant la garde temporaire d'un enfant. Si la famille d'origine lui confie la responsabilité du malade et de sa santé, elle lui délègue alors également l'autorité parentale afférente. Le *nganga* se retrouve donc en position de chef de famille vis-à-vis de ses malades.

Nous pouvons dégager quelques éléments de comparaison entre parenté initiatique et parenté thérapeutique. Les deux pseudo-parentés placent le *nganga* – thérapeute ou initiateur – en position de chef de famille. D'où le fait que pour initier et soigner, il faille être déjà réellement mari, père et propriétaire d'une maison. Il y a néanmoins des différences notables. La pseudo-parenté initiatique est conçue avant tout comme une filiation où chacun occupe une place précise : l'initiateur est le père, l'initié l'enfant, les co-initiés des aînés ou des cadets, et l'initiation une seconde naissance qui prime désormais la naissance biologique. La pseudo-parenté thérapeutique quant à elle n'est pas pensée comme une filiation. Si le *nganga* est dit être le parent du malade, il ne l'est pas du tout comme un géniteur mais seulement comme un père responsable ou un aîné autoritaire. Mais il peut également plaisanter ses malades de sexe féminin en disant qu'elles sont ses épouses secondaires, et ces dernières cuisinent et travaillent effectivement pour lui, si elles sont en état de le faire. La nature de la relation de parenté unissant le *nganga* et le malade n'est ainsi pas clairement définie – aucun terme d'adresse précis n'étant employé, contrairement à la relation initiatique. L'usage de l'idiome de la parenté, dans le cas de la relation thérapeutique, est donc beaucoup plus flou, plus discret et moins réglementé. Il n'en reste pas moins que cette relation thérapeutique est conçue comme une délégation provisoire d'autorité de la part de la famille

[37] Un malade ne se fait pas nécessairement soigner par le *nganga* le plus proche. Il peut ainsi partir en résidence temporaire dans un village éloigné. Il arrive même couramment que l'on se rende auprès d'un membre d'une autre ethnie, particulièrement réputée pour les soins – ainsi ces véritables périples thérapeutiques chez les pygmées, les *simba* ou les *mitsogo*. Il n'est d'ailleurs pas exclu que cette séparation momentanée du lignage et l'intégration temporaire dans une communauté de substitution ait un rôle proprement thérapeutique (d'autant plus que le sorcier responsable de l'affliction fait forcément partie du lignage d'origine).

d'origine, et une intégration temporaire des malades comme un groupe de dépendants en résidence.

La relation qui unit *nganga* et malades est en fait une relation de dépendance mutuelle. D'une part, on dit que le *nganga* est le chien du malade, car il lui est soumis et doit courir en brousse pour lui chercher ses médicaments. D'autre part, on raconte aussi que les malades sont la plantation du *nganga*. En effet, ce sont eux qui le font vivre, puisqu'il retire un revenu de l'exercice de son art thérapeutique. Le *nganga* se trouve donc également dans une relation de dépendance vis-à-vis de ses malades. Selon le récit de découverte de l'*eboga*, le bois sacré a d'ailleurs été donné à un orphelin en situation de détresse morale et matérielle pour qu'il puisse consulter et soigner et ainsi subvenir à ses besoins :

« *Un couple pygmée et leur fils [une fille selon une variante] vivent seuls dans un campement en forêt. Les deux parents meurent. L'orphelin abandonné pleure sur sa misère. Une nuit, ses parents lui apparaissent en rêve et lui disent : "Va sur notre tombe en brousse. Tu trouveras un arbuste. Tu l'arraches. Il y a un bananier à côté. Tu coupes le régime de bananes. Tu prépares les doigts de banane que tu manges avec les racines de l'arbuste. Tu vas avoir des visions et avec cela, tu vas consulter et soigner les gens. En échange, tu leur demanderas une compensation. Comme cela, tu pourras survivre sans nous". Au matin, l'orphelin s'exécute. Il trouve l'eboga qui poussait au-dessus de la tombe, au niveau de la vésicule biliaire [association entre l'amertume du fiel et l'amertume de l'eboga]. Il le mange et voit les feuilles, les médicaments et les traitements en visions. A partir de ce moment, des gens accourent de toute part pour se faire soigner. Grâce à l'eboga, les parents défunts ont ainsi assuré la subsistance de leur fils.* »

Le père initiateur qui m'a confié ce récit le commentait ainsi : « *c'est comme ça que les pygmées ont découvert le bois sacré. Ce n'était pas le bois sacré. C'était le père et la mère qui ont ressuscité de cette façon* ». Si l'*eboga* représente ainsi pour l'orphelin une résurrection de ses parents, c'est parce que les revenus tirés de l'activité divinatoire et thérapeutique équivalent à un soutien familial de substitution. Pour le *nganga* du *Bwete Misoko*, les malades constituent donc une sorte de parentèle de remplacement, non pas tellement en termes de relations de parenté (les malades ne représentent aucunement des géniteurs de substitution) qu'en termes de moyens de subsistance ou de soutien moral. Et ce père *nganga*, dont la situation personnelle reproduisait exactement le schéma du mythe, aimait ainsi à répéter : « *ma seule famille, ce sont mes malades* ».

Chapitre VIII
Les secrets du *bwenze* : savoir et enseignement initiatiques

Un apprenti passe donc une part de son temps auprès des aînés et des malades pour se former au métier de *nganga*. Mais il est également un initié appartenant à une société initiatique censée divulguer un savoir secret qui dépasse largement le seul savoir-faire thérapeutique. Outre l'acquisition d'une compétence de devin-guérisseur, l'initié du *Bwete Misoko* doit en passer par l'apprentissage, proprement interminable, d'un savoir initiatique spécifique. Cet apprentissage constitue le second pôle de l'implication ordinaire dans la société initiatique.

Dans ce chapitre et le suivant, j'aborde maintenant l'immense matière de ce savoir initiatique. L'entreprise est délicate. En effet, dans le *Bwete*, tout relève virtuellement du savoir initiatique. Les éclaircissements que j'ai déjà pu donner sur *edika* ou *motoba* par exemple proviennent, outre de l'observation et la participation au rituel, de séances d'enseignement initiatique au *bwenze*. Il serait évidemment aberrant de reprendre ici tous les matériaux déjà évoqués. Pour éviter cela et affiner mon propos, je me focaliserai dans ces deux chapitres sur les formes de ce savoir initiatique et les contextes de son enseignement, plutôt que sur ses contenus de détail, qui ont été ou seront abordés thématiquement dans le reste de ce travail. Cette démarche me semble d'autant plus pertinente que l'enseignement initiatique est moins la transmission d'un corpus cohérent et unifié de connaissances partagées par les initiés qu'un type spécifique de discours et d'interaction entre initiés[1]. Le contenu du savoir initiatique est ainsi directement contraint par la situation d'enseignement, sa forme et son contexte.

Dans ce long chapitre, j'examine tout d'abord pourquoi le rituel appelle une exégèse et donc un savoir initiatique (points 1 & 2). J'étudie ensuite les contextes de l'enseignement initiatique au *bwenze* (point 3). Progressivement, j'en viens à analyser la forme générale du savoir initiatique – attendu qu'en ce domaine, forme et contexte ne sont jamais complètement dissociés l'un de l'autre (points 4, 5 & 6). Le chapitre suivant touche quant à lui la forme particulière des énoncés initiatiques les plus typiques. Ce chapitre concerne donc plutôt les

[1] Je partage en cela le point de vue de P. Boyer qui envisage la tradition comme forme de communication orale plutôt que comme transmission d'une vision du monde. Cf. P. Boyer, *Tradition as truth and communication*, 1990.

schèmes de la transmission du savoir initiatique tandis que le chapitre suivant examine les schèmes de sa (re)production.

1. « Les ancêtres ont toujours fait comme cela »

A chaque veillée de *Bwete*, des spectateurs profanes sont présents et assistent aux séquences publiques au *mbandja*. Ils sont venus admirer un spectacle divertissant, folklore des nuits gabonaises, comme si une veillée n'était qu'une compétition de chants et de danses, prouesses acrobatiques accomplies dans le seul dessein de plaire aux profanes. Comme le soulignent les initiés, pour les profanes, le *Bwete* est avant tout le nom d'une danse. Et effectivement, les différentes sociétés initiatiques sont parfois désignées comme des danses : la danse *Bwete*, la danse *Elombo*, etc[2]. Toutefois, les profanes voient bien que les initiés se retirent périodiquement au *bwenze* ou au *nzimbe* pour accomplir des séquences secrètes dont ils sont exclus. Ils savent pertinemment que le *Bwete* est plus qu'une danse, que c'est une société pleine de secrets et de mystères. Mais ils savent aussi que, par définition, ils ne peuvent pas accéder à ces secrets. Tant les initiés que les profanes entretiennent à l'envi l'idée qu'une frontière ontologique les sépare, que le monde se divise essentiellement entre ceux qui en sont et possèdent un savoir dangereux et ceux qui n'en sont pas et ne peuvent donc rien savoir. Cette idéologie, au fondement de toute société initiatique, est si prégnante qu'elle disqualifie systématiquement tout savoir des profanes et survalorise invariablement le savoir des initiés. Il n'y a donc pas d'autre savoir autorisé de la société initiatique que le savoir initiatique lui-même. Si bien qu'un profane peut avoir une notion précise du rituel et de ses significations, mais estimera de lui-même que tout ceci n'est qu'une vision très superficielle et imparfaite des choses initiatiques. A l'inverse, derrière la moindre platitude d'un initié, un sens caché plus profond sera postulé. C'est ce qui fait dire aux profanes et aux initiés qu'ils ne parlent pas la même langue et appréhendent le monde fort différemment[3]. Un initié s'adressant à un profane devra ainsi prendre garde à « mettre un filtre sur sa langue », afin de ne pas trahir les secrets et de se faire simplement comprendre. Il s'agit en réalité moins d'un procédé effectif de traduction des profondeurs initiatiques dans le langage superficiel du profane que du sous-entendu répété d'une signification inaccessible. D'emblée, le secret

[2] Mais il est vrai que chaque société initiatique se distingue par une danse et un rythme singuliers. La danse est donc le premier signe distinctif, accessible à tous, des sociétés initiatiques.
[3] Ce qui peut aller loin : des initiés peuvent ainsi découvrir un sens secret dans des dessins animés diffusés à la télévision. Cette même conception cryptique leur fait également dire que la Bible n'est intelligible qu'aux seuls initiés.

apparaît moins comme une affaire de contenus que de points de vue asymétriques. Comme G. Simmel l'avait déjà bien noté, le secret est une forme de relation ou d'interaction réciproque (*Wechselwirkung*)[4].

Par le spectacle complexe du rituel et les sous-entendus des initiés, les profanes font donc l'expérience d'un sens caché qui leur est refusé. Toutefois, si pour l'assistance profane, une veillée de *Bwete* est un divertissement réjouissant, pour certains jeunes initiés, elle n'est pas beaucoup plus : un défoulement, une distraction, l'occasion de faire étalage de son habileté de danseur[5]. Et c'est sans doute moins le résultat du dévoiement des jeunes générations que de la méfiance des aînés. En effet, les vieux initiés reconnaissent maintenir délibérément dans l'ignorance ou le flou la masse des novices. Ils choisissent parmi les cadets les quelques éléments les plus prometteurs, assidus et calmes pour leur transmettre les secrets du *Bwete* afin d'assurer la reproduction initiatique. Mais il est suffisant que les autres initiés viennent danser, chanter et participer, sans en savoir beaucoup plus sur le *Bwete*. C'est pourquoi il n'est pas faux de dire que le *Bwete* est avant tout une danse. Si le profane est en position d'ignorance, l'initié lui-même ne se trouve pas pour autant dans une position d'omniscience vis-à-vis du déroulement du rituel. Assimiler le profane à l'ignorant et l'initié à l'expert n'est encore qu'un trait de l'idéologie initiatique qui ne correspond pas exactement à la réalité.

Le novice est en effet partiellement ignorant du minutieux découpage liturgique, et largement ignorant des significations attachées à ces séquences rituelles. Un *banzi* commence ainsi toujours par participer activement aux veillées sans saisir le sens exact des gestes qu'il accomplit et des paroles qu'il prononce. C'est déjà vrai de son initiation, puisqu'il ne comprend pas exactement le sens de tout ce qu'on lui fait subir. Mais la situation perdure bien au-delà des seuls rites de passage. Au début de sa carrière initiatique, le *banzi* exécute les gestes prescrits avec un temps de retard ou à l'envers, il marmonne des paroles inarticulées au lieu de chanter. Il s'efforce d'accomplir de son mieux ce que les aînés lui enjoignent avec autorité de faire. Progressivement, il mémorise les principales chansons, s'exerce aux pas de danse et apprend les séquences des gestes rituels. Il peut alors prendre part à l'action rituelle sans passer pour ridicule. Mais cela ne veut pas dire pour autant qu'il connaisse les significations attachées à ces actes. Il a généralement appris une suite ordonnée de gestes ou un enchaînement de paroles, sans savoir à quoi tout cela correspond exactement. Toutes les danses possèdent un sens symbolique ; mais ce ne sont absolument pas des performances

[4] G. Simmel, *Secret et sociétés secrètes,* 1996, par exemple pp.40-41.
[5] A la limite, certains jeunes hommes se rendent aux veillées comme d'autres, en ville, vont en boîte de nuit. Sauf que la chorégraphie reste particulièrement stricte dans le premier cas.

mimétiques – ce qui situe l'exégèse hors du champ de l'évidence. De même, les chansons signifient nécessairement quelque chose ; mais les initiés ne font souvent que reprendre à l'unisson les paroles de celui qui entonne. Enfin, le codage minutieux des actions dans certaines séquences pointe un sens intentionnel mystérieux : prendre une aiguille de son voisin de droite, se piquer la langue avec, la passer au voisin de gauche, etc. L'initié est donc conduit à collaborer intentionnellement à des séquences d'actions dont il postule que les autres initiés – notamment les vieux et les organisateurs de la veillée – connaissent, contrairement à lui, la signification. S'il ne sait pas vraiment ce qu'il en train de faire, les aînés, eux, doivent bien le savoir. La valeur de ses propres actes provient donc du savoir secret supposément détenu par les aînés.

Mais les initiés ne sont quand même pas des pantins rituels qui exécutent mécaniquement des actions prescrites. Ils sont rapidement capables de développer tout un discours sur les motivations et significations du rituel, d'après leurs propres interprétations et celles que leur ont divulguées les aînés. Les initiés apprennent ainsi que la séquence de l'aiguille représente la parole du *nganga* qui touche toujours juste. On leur explique également la signification de certaines chansons. Cependant, la liturgie d'une veillée est suffisamment complexe et minutieuse pour que, quelle que soit l'expertise de l'initié, il y ait toujours un certain nombre d'actes qu'il accomplira sans en connaître précisément la motivation et le sens[6]. L'horizon d'une expertise rituelle totale reste donc inaccessible, y compris aux aînés et aux initiateurs. J'ai ainsi bien connu un initié ambitieux et fort capable qui dirigeait activement chaque veillée rituelle, se montrait vétilleux sur la liturgie, réprimandait les uns et exhortait les autres, dansait admirablement, était le premier à entonner énergiquement les chants, mais se révélait souvent incapable d'expliquer le sens des chansons et des actes qu'il commandait avec autorité à ses cadets. Et ce n'était pas là une exception. On peut donc faire l'hypothèse générale que si aucun initié n'est parfaitement ignorant du rituel, aucun n'est non plus totalement expert. Tous se situent dans un continuum assez vague où se mêlent les deux pôles de la maîtrise technique des actions rituelles et de leur explicitation, du savoir-faire et du savoir.

Lorsqu'on lui pose la question et qu'il ne peut offrir de motivations signifiantes à un acte rituel, tout initié en appelle invariablement à l'autorité des aînés et des ancêtres. Il accomplit tel geste, parce qu'il a appris des aînés à faire ainsi. Et, qu'au fond, les ancêtres ont toujours fait ainsi. L'autorité des aînés dérive donc de celle des ancêtres : concernant le rituel, les cadets se fient aux premiers pour autant qu'ils sont les dépositaires supposés des seconds,

[6] D'autant que pour obscurcir encore les choses, viennent s'ajouter variantes, controverses et innovations.

auxquels ils sont eux-mêmes assujettis. On doit donc faire le *Bwete* comme les ancêtres l'ont toujours fait, sans nécessairement se poser la question du sens intentionnel des actes : « *c'est comme ça que cela a commencé. Il n'y a pas une signification. Là, je ne connais pas* »[7]. Comme nombre d'anthropologues l'ont déjà souligné, c'est de toute façon une déformation professionnelle de l'ethnographe que de vouloir trouver du signifiant et du symbolique partout. Les gloses sur le rituel sont parfois de simples réponses *ad hoc* destinées à contenter l'ethnographe et ses questions artificielles. Quand on leur pose une question absurde à propos du sens des actes rituels, les informateurs gênés inventent alors des significations plausibles les jours d'inspiration et en appellent aux ancêtres les autres jours. Tout cela est vrai, et comme à d'autres, cela m'est maintes fois arrivé sur le terrain. Mais, si un rituel peut fort bien se passer de toute tradition exégétique, le *Bwete* possède pourtant très nettement une telle tradition exégétique : hors du cadre ethnographique, les initiés s'entretiennent communément entre eux des significations rituelles et, comme on va le voir, il existe même un contexte spécifique pour le faire. Un initié en appellera parfois aux ancêtres, mais fournira dès qu'il le pourra des explications abondantes sur tel geste ou tel objet du rituel – la répartition entre les deux types de justification variant selon les compétences de chacun.

Il n'en demeure pas moins que la légitimation traditionnelle par les ancêtres reste la première et la dernière justification permettant de rendre raison du rituel du *Bwete*. Comme le dit la chanson : « *maganga ma kala na ma tsika biboto* », c'est-à-dire « les choses rituelles d'autrefois, laissées par les anciens ». Que les ancêtres aient toujours fait ainsi suffit à fabriquer un rituel, qui n'est en définitive rien d'autre qu'une suite d'actes prescrits. Quel que soit son degré de savoir sur les motivations et les significations du rituel, l'initié agit d'abord pour se conformer intentionnellement au script censément légué par les ancêtres. Alors que les spectateurs profanes tirent un plaisir esthétique des veillées, les initiés en tirent un plaisir proprement rituel : satisfaction du travail accompli selon les prescriptions des ancêtres. On affirme d'ailleurs qu'une cérémonie de *Bwete* a pour véritable objectif de réjouir les ancêtres, d'« égayer les *mikuku* » – et c'est là le sens du terme "*mayaya*" (la réjouissance) qui sert à désigner une veillée simple.

Si l'intentionnalité au principe de l'implication rituelle est d'abord celle de l'obligation traditionnelle, c'est donc parce que la mémorisation et la maîtrise opératoire des

---

[7] Cette légitimation traditionnelle n'empêche toutefois en rien les innovations rituelles et même la reconnaissance consciente de ces innovations. Max Weber avait déjà vu que l'ordre traditionnel est paradoxalement plus souple vis-à-vis du changement que l'ordre rationnel-légal, alors qu'idéologiquement le premier est plutôt conservateur et le second plutôt réformiste. Cf. M. Weber, *Économie et société*, 1971, tome 1, chapitre 3, "les types de domination".

séquences d'actes précèdent la plupart du temps leur éventuelle explication. Il y a ainsi toujours un décalage entre la performance rituelle et son exégèse – décalage marqué dans la temporalité même du rituel qui relègue au matin la séance de *bwenze* où les aînés enseignent les cadets. L'interprétation est plaquée *a posteriori* sur des enchaînements normés de gestes et de paroles, qui, comme tout geste et toute parole, devraient avoir un sens intentionnel, et qui pourtant, dans le cadre du rituel, n'en ont pas d'évident, puisque ce sont seulement les gestes et les paroles des ancêtres[8]. L'implication personnelle de l'initié dans le rituel repose donc sur un écart entre l'exécution de séquences d'actions bien définies et un savoir sur ces actions irrémédiablement incomplet et incertain. Et si l'initié est amené à faire des choses qu'il ne comprend d'abord pas, cet écart ne se résorbe jamais complètement : la relance indéfinie du jeu interprétatif fait qu'aucune exégèse ne viendra jamais combler totalement la distance entre la performance rituelle et la compréhension qu'on peut en avoir.

On voit ainsi apparaître les rapports complexes qu'entretiennent l'action rituelle et les significations exégétiques qui lui sont attachées. En tant que suite des gestes et paroles des ancêtres dont les aînés ont la garde, le rituel du *Bwete* se suffit à lui-même et peut se passer de toute interprétation exégétique. La collaboration des initiés au niveau de l'enchaînement des actions suffit au bon déroulement du rituel, si bien qu'un code symbolique partagé par tous les acteurs n'est absolument pas nécessaire[9]. Au contraire, un tel code appauvrirait sensiblement le *Bwete*. C'est parce qu'il n'y a pas d'entente préalable sur ce que signifie exactement le rituel, que ce dernier peut s'accommoder de multiples interprétations, renvoyer à des choses différentes pour chacun, être à la fois une danse et une cérémonie secrète, signifier beaucoup ou vaguement, et toujours laisser penser qu'il recèle encore d'autres mystères. Et c'est parce que le rituel ne repose pas sur un code symbolique partagé que les initiés peuvent mener des exégèses si bavardes lors du *bwenze* au matin d'une veillée.

2. Langue secrète et formalisme rituel

Si la maîtrise technique des chansons, invocations et gestes rituels peut être dissociée de l'apprentissage de leurs significations, c'est que, bien souvent, ces performances rituelles

---

[8] Toute l'analyse du rituel *puja* du jaïnisme par C. Humphrey et J. Laidlaw repose sur l'argument que le commentaire exégétique n'est qu'une surimposition sur un rituel qui est en lui-même une suite d'actions prescrites mais dénuées de sens. Cf. C. Humphrey & J. Laidlaw, *The archetypal actions of ritual*, 1994.

[9] C. Humphrey et J. Laidlaw rejettent cette hypothèse d'un code symbolique partagé au principe du rituel, hypothèse qu'ils nomment paradigme *Ndembu* en référence aux analyses de Victor Turner. Le consensus à propos de la signification du rituel jaïniste est impossible et n'est de toute façon pas même recherché. Selon eux, seule la dévotion de chaque acteur rend individuellement signifiant le rituel.

ne communiquent en réalité aucun contenu signifiant, ne disent rien. Il n'est en effet pas nécessaire de connaître le sens de ce que l'on dit ou fait lorsqu'on ne transmet aucun message. Tout cela tient donc au formalisme du rituel. Cette hypothèse peut paraître acceptable pour l'action rituelle – la conception anthropologique selon laquelle les gestes ou les danses du rituel communiquent un message n'étant déjà qu'une métaphore discutable. Mais l'hypothèse est plus contestable pour la parole rituelle (chansons et invocations) dont on attend qu'elle véhicule un contenu propositionnel signifiant – le langage étant avant tout un medium de communication.

Pourtant, nombre d'initiés profèrent chants et invocations sans vraiment comprendre les paroles prononcées, qui ne sont souvent pas dans leur langue maternelle et que l'élocution chantée contribue de toute façon à déformer[10]. J'ai fréquemment vu des initiés mémoriser des formules toutes faites dont ils ne connaissaient pas la signification mais qu'ils utilisaient ensuite avec aisance dans leurs discours rituels. Or, ces performances rituelles sont tenues par les autres initiés pour des performances réussies, quand bien même ni l'émetteur ni le récepteur n'en connaissent la signification exacte. Il ne faut toutefois pas croire pour autant que les initiés considèreraient n'importe quel acte verbal comme une invocation réussie. Il faut quand même que la performance respecte certains aspects formels non triviaux, essentiellement une structure prosodique caractéristique[11].

Ainsi pour la principale invocation masculine de la veillée, on peut relever : un débit rapide ; un découpage en couplets avec pause intermédiaire ; la présence de motifs à valeur de refrain qui sont parfois plus chantés que parlés, avec un effet d'allongement et de ralentissement par rapport au couplet ; un style d'élocution entre la parole et le chant, qui imite vaguement le ton des pleurs ou celui de la lamentation. L'invocation est exécutée en solo, mais dans le cas de la performance plus longue du dirigeant de la veillée, la partie conclusive est reprise en chœur par toute l'assistance. Les novices, qui ne connaissent encore aucun couplet, se contentent de reprendre brièvement les formules toutes faites à valeur de refrain. Contrairement aux couplets, ces motifs ont une signification un peu plus claire et tournent autour du thème de l'appel aux ancêtres (lorsque ce ne sont pas de simples exclamations emphatiques) : « *yagagayiii…* » (« venez ! »), « *Bangooo…* » (invocation d'une entité mystérieuse synonyme de *Bwete*), « *koko dyano, ngongo dyano* » (demande de

[10] Parmi les facteurs déformants, on peut ainsi mentionner la transformation euphonique des voyelles finales, l'élision ou l'allongement des vocables, le débit rapide, mais aussi l'unisson approximatif ou le bruit assourdissant des tambours.

[11] D. Tedlock insiste particulièrement sur l'importance des dimensions prosodiques et plus largement paralinguistiques de la performance orale. Cf. D. Tedlock, *The spoken word and the work of interpretation*, 1983.

l'intercession indulgente des ancêtres). L'ensemble de ces traits formels et la structure fort répétitive donnent finalement à l'invocation son style si caractéristique à l'oreille, qui se distingue à la fois de la parole normale et des autres chants de la veillée[12].

On peut également relever des contrastes prosodiques assez nets entre les différentes branches du *Bwete* – les écarts formels servant justement de marqueurs distinctifs audibles. Ainsi, la caractéristique principale du *Ngonde*, d'un point de vue rythmique, est le tempo effréné tant des musiques et des danses que des chants et des invocations. Le *Ngonde*, c'est l'homme rapide. Alors que les invocations de la branche voisine du *Myobe* se font sur un rythme plus lent avec une parole plus clairement articulée, les prières du *Ngonde* se distinguent au contraire par leur extrême rapidité d'exécution, ce qui les rend largement incompréhensibles[13]. Il n'est d'ailleurs pas innocent qu'il en aille ainsi : la vélocité excessive du débit, diminuant la valeur propositionnelle des énoncés, rend encore plus improbable l'usage de la parole rituelle comme outil efficace de transmission d'informations. Or, c'est justement dans certaines communautés de *Ngonde* que la formalisation de la parole rituelle et l'indifférence à la littéralité m'ont semblé les plus poussées.

En définitive, dans le rituel, les performances orales réussies respectent certaines formes prosodiques mais ne semblent pas destinées à transmettre un message entièrement intelligible. La réussite tient donc moins au contenu qu'à la forme de l'acte verbal – j'ai pu moi-même en faire l'expérience. Je n'affirme évidemment pas que les chants et invocations n'ont aucun sens, mais seulement que l'intelligibilité immédiate des paroles et la compréhension de leur signification littérale semblent n'avoir que peu d'importance pour le chanteur comme pour l'assistance – chacun se contentant d'une interprétation fort libre sur le sens général de la performance. L'invocation n'est pas en elle-même dénuée d'un sens littéral ; mais elle n'est justement jamais envisagée *en elle-même*, comme un texte ; elle est toujours un acte de parole singulier attaché à un contexte spécifique. Il n'est donc pas pertinent de considérer la valeur propositionnelle des énoncés hors de leur contexte d'énonciation, puisque cette valeur n'est pas une pure propriété intrinsèque de l'énoncé. Dans les performances rituelles verbales comme les chants et les invocations, le langage ne sert donc pas d'outil de communication transmettant fidèlement un message. Il s'agit plutôt d'une transformation de la parole ordinaire reposant sur une formalisation distinctive.

---

[12] Les chants obéissent à un schéma plus simple, reposant sur l'alternance entre solo et chœur : le chanteur entonne d'abord la chanson complète qui possède généralement deux phrases, puis la première phrase est reprise à l'unisson par l'assistance, tandis que le chanteur se contente de répéter la seconde plus courte, et ainsi de suite.

[13] On trouve le même contraste dans la danse : le *Ngonde* court frénétiquement sur place devant la torche centrale ; le *Myobe* tourne lentement et plus gracieusement autour de la torche.

Maurice Bloch avait déjà relevé l'importance de la formalisation du langage dans le rituel de circoncision des *merina* (Madagascar)[14] : parole formalisée, incantation et chant sont autant d'étapes différentes d'un même processus de transformation du langage ordinaire – la danse étant l'équivalent pour les mouvements corporels. A la limite, dans le langage formalisé du rituel religieux, la force propositionnelle de l'énoncé (son aptitude à décrire la réalité) s'annule quand sa force illocutoire (son aptitude à influencer les gens) atteint son maximum. La parole rituelle *merina* ne dit en définitive rien sur le monde mais repose sur l'utilisation de la forme comme moyen de pouvoir. Elle n'est en effet rien d'autre que la parole autoritaire des aînés, parole provenant originellement des ancêtres (« *speaking the words of the ancestors* »). Or, le *Bwete* fait sensiblement le même usage de la parole rituelle. Il est d'ailleurs notable que les chants et les invocations des veillées ne s'adressent pas directement aux hommes mais d'abord aux ancêtres. Peu importe alors que les hommes n'en comprennent pas les paroles si les ancêtres entendent les bonnes formules et la bonne musique.

Invocations et chants du *Bwete* sont largement incompréhensibles car ils ne sont pas formulés en langage ordinaire mais dans une langue initiatique secrète. Le statut de cette langue secrète est suffisamment complexe et incertain pour mériter qu'on s'y arrête un moment. Chez les *bavove* (autrement appelés *pove*, *povi* ou *puvi*), ce langage secret du *Bwete* est connu sous le terme *mitimbo* ou *povi mitimbo*. L'écart par rapport à la langue ordinaire, le *gevove*, repose sur plusieurs procédés. Il y a tout d'abord un usage abondant de périphrases, métaphores et métonymies : le chien par exemple est désigné d'après sa démarche, ou comme celui qui chasse bien ou qui voit les sorciers la nuit. La présence de termes archaïques n'est pas non plus à exclure. Mais il y a surtout beaucoup d'emprunts aux langues voisines, et notamment aux populations desquelles les *bavove* ont reçu le *Bwete*. Le *mitimbo* regorge donc de termes *getsogo* – les *mitsogo* étant avec les *gapinzi* à l'origine du *Bwete Disumba*. Ainsi, l'arbre parasolier se dit *musenga* en *gevove* mais *mogombo ge totè* en *mitimbo*, c'est-à-dire "parasolier qui flotte" en *getsogo*. *Bavove* et *mitsogo* faisant tous deux partie du même groupe linguistique *membe*, ces emprunts ne bouleversent pas totalement le vocabulaire : l'intercompréhension est assez aisée entre des locuteurs ordinaires de ces deux langues. Mais, les *bavove* ont également pris le *Bwete* de leurs voisins *masangu* (au sud-ouest) qui

[14] M. Bloch, "Symbols, song, dance and features of articulation. Is religious an extreme form of traditional authority ?", *European Journal of Sociology*, n°1, 1974, pp.55-81. M. Bloch se situe ici dans la lignée pragmatiste du Malinowski de *Coral gardens* pour qui la fonction principale du langage n'est pas de communiquer un message mais d'agir sur le comportement (B. Malinowski, *Les jardins de corail*, 1974, Annexe I : théorie ethnographique du langage). Dans le même esprit, cf. également S.J. Tambiah, "The Magical Power of Words", *Man*, n°2, 1968, pp.175-208.

appartiennent eux au groupe linguistique *merye*. Les distorsions sont alors plus accentuées. La situation se complique encore lorsque le *Bwete* se transmet des *bavove* à d'autres populations. Ces communautés initiatiques reprennent le *mitimbo* en y ajoutant de nouveaux emprunts. Le *mitimbo* devient alors un sabir où aucun locuteur – ni *motsogo* ni *muvove* – n'y retrouverait plus sa langue maternelle. D'autant que toutes les formes d'emprunt sont possibles : reprise d'un signifiant avec conservation du signifié, conservation du signifiant mais changement de signifié, distorsion du signifiant, amalgame d'un signifiant étranger avec un paronyme de la langue maternelle, etc. Mais la logique de ces emprunts de vocabulaire opère également au niveau des différentes branches du *Bwete*. On trouve ainsi dans les termes usuels du *Misoko* des vocables transposés depuis le *Disumba* où ils ont une signification voisine mais non superposable. *Mopeto* (littéralement "ouverture, commencement") désigne la séquence rituelle d'ouverture du *Disumba* où les flambeaux (*vidyo vya mopeto*) jouent un rôle important. Dans le *Misoko*, *mopeto* (ou *mopitu*) désigne directement la torche et non plus une séquence spécifique. *Tsombi* désigne le mat planté devant les corps de garde de *Disumba* qui indique la présence de nouveaux initiés. Ce piquet est associé à la nouvelle accouchée. Dans le *Misoko*, *tsombi*, toujours associé à la parturiente, désigne le premier fétiche que reçoit le nouvel initié. Cette transposition manifeste clairement la distinction entre le communautarisme du *Disumba* et l'individualisme du *Misoko* : on est passé d'un piquet collectif (un pour tous les *banzi* d'un *mbandja*) à un fétiche individuel (un par *banzi*). *Mwenge* désigne une veillée de deuil dans le *Disumba* (*Bwete-a-mwenge*) ; *mwenge* désigne dans le *Misoko* une séquence rituelle qui représente secrètement l'enterrement d'un cadavre, mais le terme signifie également "brochet" et renvoie à la rapidité des danses de la séquence.

Ces transformations sont sans doute nombreuses et rapides, eu égard au brassage des populations dans le *Bwete* du centre et sud Gabon, et notamment dans les branches du *Misoko*[15]. Le *mitimbo* est ainsi loin d'être le fidèle mémorial de la langue originelle du *Bwete*. Les initiés reconnaissent d'ailleurs eux-mêmes spontanément que leur langue secrète est un sabir. C'est même un thème initiatique important : le *mitimbo*, mélange de toutes les langues par lesquelles le *Bwete* est passé, raconte à qui sait l'entendre l'histoire du *Bwete* et de sa diffusion de village en village, d'ethnie en ethnie à travers tout le pays. Le statut hybride de la langue est ainsi conforme à la maxime initiatique qui veut que chants rituels et récits mythiques relatent les pérégrinations du *Bwete* depuis ses origines jusqu'à nos jours. La langue rituelle est donc faite de strates sédimentaires successives, couches historiques qu'un

[15] Le *Disumba* étant une affaire d'identité collective, mieux vaut quand même se faire initier parmi les siens. Le *Misoko* étant une affaire de guérison, qu'importent finalement le lieu et l'origine du père initiateur pourvu que la guérison soit au rendez-vous.

linguiste compétent pourrait sans doute exploiter à profit. Retracer ainsi le chemin précis du *Bwete* à travers sa langue dépasse malheureusement mes compétences linguistiques limitées – il faudrait maîtriser les subtilités de nombreuses langues appartenant qui plus est à des groupes linguistiques différents. On peut cependant noter au moins la présence surdéterminée du *getsogo* et du *gevove* dans la langue rituelle du *Bwete Misoko*.

La langue rituelle du *Bwete*, par nature, écarte donc la possibilité d'une signification littérale et oblitère délibérément la compréhension. Mais, on pourrait objecter que l'incompréhension n'est qu'une situation extrême qui ne vaut à la limite que pour une langue dévoyée, parlée dans des communautés initiatiques "de seconde main", remplies d'ignorants qui jouent les savants mais ne comprennent plus le langage originel du *Bwete*. Il suffirait alors de retourner à la racine du *Bwete*, chez ceux qui l'ont inventé, comprennent son langage et savent ce qu'ils font. Les autres populations, n'ayant reçu le *Bwete* qu'ultérieurement, ne feraient que singer maladroitement l'original. Plus on s'éloignerait du cœur historique de la société initiatique, plus le modèle se dégraderait par un inéluctable processus d'entropie diffusionniste. Et ces avatars dévoyés seraient moins dignes d'intérêt que le modèle original. Ce retour à l'origine imposerait alors un changement à la fois de branche initiatique et de population de référence. D'une part, il faudrait délaisser les initiés du *Misoko* – selon les mauvaises langues, de simples charlatans déguisés en initiés – pour retrouver la pureté originelle du *Disumba*. D'autre part, il faudrait négliger les *bavove* ou les *masangu* pour leur préférer leurs voisins *mitsogo* ou *gapinzi*, fondateurs présumés du *Disumba*. L'hypothèse paraît raisonnable : si les initiés parlent un sabir à base de *getsogo*, les initiés *mitsogo* du *Disumba*, eux, doivent chanter et prier dans un *getsogo* limpide.

On peut cependant opposer deux arguments à cette hypothèse qui identifie pureté originelle et transparence du sens. D'une part, un argument épistémologique : peu importe que nombre d'initiés parlent un sabir qu'ils ne maîtrisent pas, si c'est ainsi que fonctionne la parole rituelle dans la pratique de la plupart des communautés initiatiques existantes. On le verra, cette opacité de la parole rituelle possède de toute façon une fonction positive du point de vue du secret. Défendre le camp de la pureté signifierait prendre parti dans le champ complexe des sociétés initiatiques au Gabon – ce qui n'est normalement pas du ressort de l'anthropologue. Ce sont en effet les *mitsogo* ou les *gapinzi* qui défendent l'authenticité de leurs traditions initiatiques, soutenant que le *Bwete* ne parle que leur langue et que tous les autres sont des charlatans. Or, le débat sur l'origine du *Bwete* n'est déjà pas tranché parmi les candidats rivaux : hésitation entre *mitsogo* et *gapinzi*, incertitude sur le rôle des pygmées (il y

a ainsi une branche spécifiquement pygmée du *Bwete*, appelée *Ndembe* ou *Bwete-akoa*). En outre, si le *Bwete Disumba* à vocation religieuse et identitaire se prête fort bien à de telles revendications ethniques voire claniques, le *Misoko* à vocation thérapeutique est beaucoup plus souple à ce sujet et s'accommode mieux du métissage. Et il n'est pas certain que les "inventeurs" du *Disumba* soient les mêmes que ceux du *Misoko*.

D'autre part et surtout, on peut opposer un argument ethnographique : comme j'ai abondamment pu le vérifier sur le terrain, la langue rituelle est tout sauf transparente au sein des communautés initiatiques du *Disumba tsogo*, y compris dans les villages de la région *Dibowa* (entre *Ikobe* et *Eteke*), cœur originel de la société initiatique. Certes, la langue rituelle diffère quelque peu du *mitimbo*, mais les deux partagent une commune nature. Ainsi l'enseignement initiatique du *povi*, l'orateur et historien du *Bwete Disumba*, se fait bien en *getsogo*, mais dans une langue obscurcie et travestie[16]. Il y a encore des mots d'emprunt (*gapinzi*, peut-être pygmées), mais ils sont moins nombreux. En revanche, les mêmes transpositions métaphoriques abondent. Tout l'art du *povi* est ainsi de dissimuler le sens secret sous un sens littéral. Par exemple, le sexe masculin s'appellera *Mosuma* (nom) *mwana* (fils de) *Etsikè* (nom féminin) *a ma tsika ka* (il a laissé) *mbeyi* (les rivières) *mikanga* (percées). Ce qui renvoie à la défloration, le sexe féminin étant associé à l'eau (le vagin est désigné rituellement par le terme *mobogwe* qui est le nom d'une rivière). Un profane doit donc entendre l'évocation d'une personne et d'une rivière, sans comprendre l'allusion sexuelle. Tout repose donc sur les doubles sens et les sous-entendus. Le *povi* fait ainsi usage d'un *getsogo* soutenu, voire archaïque, plein d'images, de proverbes ou de paraboles obscurs – privilégiant ce que les linguistes appellent la fonction poétique du langage[17]. Le recours abondant aux proverbes (*kogo*) provoque des exclamations satisfaites et entraîne la persuasion. Pourtant, le *povi* semble moins rechercher le sens partagé d'une sagesse traditionnelle que l'obscurité de l'énigme. En effet, selon les témoignages des initiés, un bon *povi* sait employer des proverbes compliqués – « *très vieux* » – que personne ne comprend tout à fait mais dont tout le monde goûte le pouvoir obscurément évocateur : les meilleurs proverbes sont donc les plus hermétiques. Ce qui corrobore l'hypothèse que la tradition est moins un ensemble de valeurs cardinales (la sagesse d'un peuple) qu'un type singulier de discours.

---

[16] Il ne faut pas confondre le *povi* orateur du *Bwete Disumba* et le *povi*, autre ethnonyme des *bavove* (ou *pove*, *puvi*).

[17] Il y a peut-être également quelques modifications syntaxiques permettant une structure prosodique plus répétitive.

Si la parole rituelle ne s'exprime donc pas dans une autre langue que le *getsogo*, il s'agit néanmoins encore d'une transformation de la langue ordinaire. Il est donc abusif de parler de langue rituelle, puisqu'il ne s'agit pas d'une langue autonome possédant des règles morphologiques spécifiques, mais simplement d'un usage singulier de la langue[18]. L'objectif affiché est que les profanes ne puissent pas comprendre le sens du message lorsque le *povi* parle en public. C'est donc une protection du secret reconduisant la frontière entre initié et profane. Mais l'objectif second, à mon avis plus important encore, est d'obscurcir la signification pour les initiés eux-mêmes – le *povi* travestissant également ses paroles lorsqu'il divulgue les récits au *nzimbe* où seuls les initiés sont pourtant présents. La fonction de la langue rituelle serait alors moins de protéger le secret que de le créer et de le suggérer. Ainsi, même les initiés du *Disumba tsogo* ignorent la plupart du temps la signification exacte de leurs formules rituelles qui sont loin d'être limpides. Comme les autres, ils sont obligés d'aller consulter les vieux et les aînés pour obtenir une interprétation.

Le travail de Roger Sillans sur le *Bwete tsogo* confirme amplement mon analyse[19]. Selon l'auteur, il y aurait en fait deux types d'usage rituel de la langue dans le *Bwete*. D'une part, le *mweneke* qui serait du *getsogo* courant, utilisé entre initiés dans les cérémonies privées au *nzimbe*. D'autre part, le *mosodwe* qui serait du *getsogo* secret, utilisé dans les cérémonies publiques au corps de garde[20]. R. Sillans relève dans le *mosodwe* les mêmes transformations du langage ordinaire que j'ai déjà dégagées : transpositions sémantiques de type métaphorique et expressions idiomatiques empruntées aux langues voisines. Il note d'ailleurs que les emprunts proviennent des *gapinzi* mais aussi des *masangu* et des *bapunu* – ce qui dément clairement la thèse de la pureté originelle du *Disumba tsogo* : même les fondateurs supposés de la société initiatique parlent une langue à moitié étrangère. Les récits en *mosodwe* sont en outre pleins d'incohérences, d'inversions et de répétitions. Le *povi* les débite de toute façon à une cadence si soutenue qu'ils sont pratiquement inintelligibles. Le *mweneke* serait donc un langage explicite utilisé entre initiés, tandis que le *mosodwe* serait un langage cryptique destiné à cacher les secrets aux profanes.

Mais R. Sillans contredit lui-même cette belle opposition lorsqu'il constate que le *mosodwe* est utilisé par les aînés dans les énigmes initiatiques adressées aux cadets. Le *mosodwe* ne concerne donc pas prioritairement les profanes, mais bien les initiés eux-mêmes

---

[18] Je conserve cependant la plupart du temps "langue rituelle" pour éviter la formulation trop lourde "usage rituel de la langue ordinaire".
[19] R. Sillans, *Motombi*, 1967, pp.74-99.
[20] Je n'ai quant à moi jamais noté que les termes *mweneke* ou *mosodwe* désignaient chez les *mitsogo* la langue initiatique secrète. En revanche, j'ai entendu citer le vocable *mosodwe* comme un nom propre masculin ou même – fait cocasse – comme le terme secret désignant le pénis.

auxquels les énigmes sont exclusivement destinées. La langue rituelle n'a donc qu'une seule et même fonction : elle ne cache pas aux profanes une vérité transparente aux initiés ; elle rend le *Bwete* énigmatique à tous, y compris aux initiés. R. Sillans note d'ailleurs que la plupart des initiés *mitsogo* ne comprennent pas ce qu'ils disent lorsqu'ils récitent les formules en *mosodwe*[21]. Le sens des formules et des énigmes repose ainsi sur le pouvoir interprétatif des aînés qui acceptent, moyennant une petite rétribution, de fournir une explication aux cadets. Et malgré sa recherche d'un système unique et cohérent détenu par les aînés, R. Sillans doit bien reconnaître que les initiés offrent en réalité des explications éminemment variables. Mais l'important est bien que le *mosodwe* implique une hétéronomie dans l'accès aux significations initiatiques : « *le mosodwe, c'est comprendre par l'intermédiaire d'une autre personne sans voir soi-même* »[22].

Dans une société initiatique, l'absence d'intelligibilité *sui generis* des paroles rituelles empêche toute compréhension autonome et immédiate, et impose le recours à l'interprétation des aînés, recours nécessaire qui forme le meilleur appui de leur pouvoir. Pour l'ethnographe, cette situation a l'inconvénient de rendre impossible la traduction littérale de la parole rituelle. R. Sillans raconte que lors de sa première mission ethnographique en 1963, un *povi* a accepté de parler en langue secrète devant son magnétophone, mais a catégoriquement refusé de donner la moindre explication. Un autre informateur a accepté d'expliquer, tout en affirmant qu'aucune traduction de l'enregistrement n'était possible. « *Il ne faut pas parler exactement le Bwete mais tourner autour* »[23]. André Mary notait la même impossibilité de la traduction littérale des chants du *Bwiti fang* qui font usage du *popi* ou *popè na popè*, le sabir local à base de *getsogo* que les *fang* largement christianisés comparent parfois au latin d'Église. Les initiés apprennent par cœur les formules et les répètent mécaniquement. Les aînés glosent dessus pendant des heures. Et l'ethnographe doit bien se contenter de ces interprétations laborieuses : « *l'idée d'une traduction, au sens strict d'une association articulée de signifiants et de signifiés et d'une correspondance terme à terme, n'a ici aucun sens* »[24].

J'ai moi-même rencontré ce type de situation désespérante presque quotidiennement, notant scrupuleusement des pages entières de formules incompréhensibles, sans aucune traduction et avec seulement quelques brèves explications parfois très lâchement subordonnées à la lettre. Tous les initiés récusaient systématiquement mes demandes de

---

[21] « *Les initiés ordinaires ne comprennent pas ce qu'ils disent* », *ibid.*, p.97.
[22] *Ibid.*, p.95.
[23] *Ibid.*, p.329.
[24] A. Mary, *La naissance à l'envers*, 1983, p.274.

traduction littérale. En revanche, ils se livraient complaisamment à des gloses, parfois riches, souvent décevantes, toujours sur fond d'ignorance dissimulée ou de trahison délibérée de la littéralité. Que l'interprète ignore le sens littéral de la formule rituelle ne l'empêche donc en rien de lui trouver une signification *ad hoc*. Les plus véhéments refus concernaient la traduction de termes isolés – l'argument étant qu'on peut seulement comprendre le sens général du *Bwete* mais que les mots en eux-mêmes sont dénués de sens. La seule traduction possible est une traduction en bloc, c'est-à-dire une interprétation. Malinowski avait déjà noté cela à propos des formules magiques[25]. Selon lui, si le langage agit sur le comportement plutôt qu'il n'exprime la pensée, sa puissance pragmatique est à son comble dans deux types d'énoncés : les formules magiques et les ordres techniques. Seul compte alors l'énoncé complet en situation, et l'anthropologue doit se livrer à un travail de contextualisation pragmatique plutôt que de transcription sémantique. Dans le cas des formules magiques, le terme isolé est d'autant plus une fiction que les mots magiques n'ont en eux-mêmes aucun sens – ce que Malinowski appelle l'asémie magique (notre "abracadabra" en est un bon exemple). Il est donc absurde de vouloir trouver à tout prix un équivalent aux incantations dans le langage ordinaire. Les initiés du *Bwete* ne me disaient pas autre chose à propos des chants, invocations et formules rituels. La parole est ainsi d'autant plus interprétable qu'elle est intraduisible. Et plus l'interprétation acquiert une place importante, plus les aînés qui détiennent le monopole de cette interprétation assoient fermement leur pouvoir[26]. On comprend alors pourquoi le problème de la signification ne se pose pas directement pendant le rituel mais seulement, de manière différée, lors des séances d'enseignement initiatique.

En définitive, la langue rituelle en usage dans le *Bwete* possède un statut fort complexe qui reste, à mes yeux, assez incertain. Mais cette incertitude est sans doute la meilleure preuve que le piège fonctionne à merveille : n'est-il pas normal qu'un usage délibérément obscur de la langue ait un statut lui-même obscur ? Il y a en fait plusieurs raisons majeures pour lesquelles l'étude de la langue rituelle est malaisée. D'une part, une raison circonstancielle sur laquelle il est inutile de s'appesantir : des compétences linguistiques insuffisantes. D'autre part, une raison structurelle plus essentielle : l'idéologie initiatique fait que les initiés tiennent un discours mystifié et mystifiant sur le statut de cette langue. Cela transparaît dans certaines affirmations que l'observation dément : la langue rituelle serait destinée à cacher le secret aux

---

[25] B. Malinowski, *Les jardins de corail,* 1974, Annexe II : théorie ethnographique du mot magique.
[26] Maurice Bloch souligne bien que la formalisation du langage est une forme de contrôle social entre les mains des aînés *merina.* Cf. M. Bloch, "Symbols, song, dance and features of articulation. Is religious an extreme form of traditional authority ?", *European Journal of Sociology*, n°1, 1974, pp.55-81.

seuls profanes, alors qu'elle concerne aussi bien les initiés ; la langue rituelle serait pleinement intelligible aux aînés, alors qu'il est clair que personne ne la maîtrise parfaitement.

L'incertitude tient enfin à l'existence de situations distinctes. Il semble y avoir non pas une langue rituelle mais plusieurs langues au statut différent selon les communautés initiatiques et les populations. Ainsi, le *mosodwe* du *Bwete Disumba tsogo* repose essentiellement sur une littéralité signifiante et des transpositions symboliques. Il s'agit d'un usage rituel de la langue ordinaire s'appuyant sur le double-sens et donc transmettant un message implicite à qui sait l'entendre. En revanche, le *popi* du *Bwiti fang* est une langue purement formelle sans aucune littéralité ni compréhension immédiate. Il s'agit d'un formalisme vide qui ne véhicule aucun message. Enfin, le *mitimbo* du *Bwete* des *bavove* constitue un cas intermédiaire : sabir où subsiste une proximité avec la langue maternelle. Je pense toutefois que ce serait une erreur de réifier ces oppositions. *Mosodwe*, *mitimbo* ou *popi* sont en réalité des variantes se situant dans un même continuum. Toutes partagent une essence commune qui tient au refus de la littéralité et au rôle du secret et de l'interprétation. La formalisation vide du *popi* n'est que le résultat de la logique du *mosodwe* poussée à l'extrême, lorsque la littéralité s'efface complètement derrière la glose.

Et dans tous les cas, il est manifeste que la langue rituelle (ou l'usage rituel de la langue) ne vise pas directement à transmettre fidèlement des messages propositionnels, des contenus sémantiques. Pourtant l'anthropologie se représente parfois, ou du moins se représentait, les langues rituelles à l'image des messages secrets codés des films d'espionnage. Pour ne pas saboter le mauvais train ni éventer l'opération clandestine, il s'agit de transmettre fidèlement un message précis pour ceux qui possèdent le code mais inintelligible pour les autres. On pourrait transposer ce modèle dans le *Bwete*. Comme si un émetteur et un récepteur, tous deux initiés, s'étaient préalablement mis d'accord sur un code secret afin d'empêcher que l'interception du message par un profane inopportun ne ruine leurs secrets. S'il en allait ainsi, étant donné le fonctionnement de cette langue rituelle, le résultat serait une distorsion catastrophique du message et donc un échec de la transmission. La langue rituelle constitue donc un outil de communication bien piètre car peu fiable. Elle n'est pas un code, ou bien si le message est codé, personne ne connaît l'intégralité du code. Elle ne conserve pas précieusement les secrets initiatiques, elle suggère un sens possible et appelle l'exégèse. Les énoncés en langue rituelle ont en effet la particularité de toujours garder une part d'obscurité, d'être proprement inépuisables puisqu'ils ne sont pas littéraux – l'interprétation étant décevante et faisant penser qu'il y a certainement plus à en dire que cela. Il s'agit de suggérer un savoir possible mais inaccessible.

Pour finir sur la question de la langue rituelle, le mieux est de laisser la parole à un initié. Il s'agit d'un père initiateur *muvove* (autrement dit, un *povi*). Je l'avais déjà interrogé sur le *mitimbo* et n'avais pas compris un mot de sa réponse – une obscure histoire de plante des pieds, d'orteils et d'empreinte invisible. Mais sans doute me dévoilait-il la nature véritable du *mitimbo* en le mettant magistralement en œuvre. Une semaine plus tard, je l'ai questionné de nouveau sur le même sujet, et il m'a donné une réponse plus éclairante :

« *Le mitimbo, la langue du Bwete. Povi mitimbo. Le povi, tu vas le voir. Mais lui-même le mitimbo, tu ne peux pas voir. Les jeunes povi, ce n'est pas tous qui connaissent le fond. Mais le vieux povi qui connaît, le doyen, tu ne peux pas le voir. C'est un pygmée. Le pygmée povi, tu ne peux pas le voir. S'il veut t'expliquer le vrai Bwete, il t'explique. Quand il ne veut pas, il t'explique des mensonges. C'est ça le vrai povi. Un povi qui ne connaît rien, il ne comprendra pas. Il faut être né dans la racine, comme moi. C'est nous les Motoka [nom d'un clan] qui avons amené le Bwete. Le povi, tu peux comprendre. Le mitimbo, tu ne comprendras rien si je ne veux pas que tu comprennes le secret. On transforme les mots. Chaque race a ses pygmées, ceux qui sont dans la forêt. Les vrais povi sont ceux qui sont en brousse, les pygmées. Les povi, c'est nous qui sommes au village. Mais tant que tu n'as pas abordé ces gens-là [les pygmées], tu ne peux pas comprendre le Bwete. Les vrais, ils sont cachés.* »

Tout l'argument repose sur une série d'oppositions simples : le *gevove* ordinaire et le *mitimbo*, le cadet et l'aîné, le village et la forêt, le *povi* et le pygmée, la visibilité et l'invisibilité, l'évidence et l'énigme. Chaque population bantu au Gabon possède "ses" pygmées, qui résident en marge des villages, à la lisière de la forêt. Par inclusion métonymique, ces groupes pygmées subordonnés sont désignés comme faisant partie du groupe bantu : les pygmées *mitsogo*, les pygmées *masangu*, les pygmées *povi*. Cependant, les pygmées ne sont jamais purement et simplement assimilés aux bantu et s'en distinguent toujours par la distance spatiale et par la propension qu'ils ont de retourner périodiquement se cacher en forêt où ils demeurent invisibles. L'invisibilité est en effet la qualité principale attribuée aux pygmées : leur devise dit d'ailleurs « *le pygmée, l'insaisissable* ». Le *mitimbo*, c'est donc la langue des vieux aînés, mais aussi la langue des pygmées invisibles dans la forêt, c'est-à-dire une langue insaisissable. Le sens du *mitimbo* se dissimule comme le pygmée en forêt. Le père initiateur, ironiquement, raconte ainsi que le caractère énigmatique du *mitimbo* ne repose pas sur un code secret mais bien sur la duplicité des aînés (dont il fait partie), qui

peuvent toujours refuser de divulguer le sens, en mentant aux cadets. Le *mitimbo* s'appuie sur le mensonge.

3. Le *bwenze* : les contextes de l'enseignement initiatique

Dans le rituel, des actions *a priori* dénuées d'un sens évident et des paroles cryptiques sans signification littérale (c'est-à-dire l'absence d'un code symbolique précis et partagé) appellent l'interprétation exégétique. L'exigence de l'interprétation s'impose en réalité dès la première nuit de l'initiation, avec les visions d'*eboga*. En effet, tout commence par l'interprétation des visions du *banzi* par le père initiateur. Le *banzi* est d'abord dans un état de perplexité, de doute et d'incompréhension vis-à-vis de ses propres visions. D'emblée, lui est refusé un accès autonome à la signification de sa propre expérience. Selon les initiés, aller arracher l'*eboga* pour en manger les racines seul dans son coin est un comportement absurde : il manquera toujours au profane désorienté les interprétations et les explications des aînés. Le savoir initiatique repose ainsi sur une tension entre les visions personnelles et l'enseignement des aînés. Dans le discours, notamment celui adressé aux profanes, le *Bwete*, ce sont avant tout les visions qui dévoilent directement un savoir secret. Mais c'est en réalité un discours mystifiant, puisque les visions ne sont rien sans l'enseignement. Voir est une chose, mais savoir, ou plutôt apprendre, reste le plus important. Les visions ne constituent donc que la première étape, condition *sine qua non* d'une seconde étape, plus longue et plus tortueuse. L'interprétation de l'action et des paroles rituelles ne fait alors que continuer celle des visions initiatiques. Et ce décalage, marqué temporellement, entre l'expérience ou la performance rituelle et son élucidation interminable joue un rôle constitutif dans la structuration du rapport au savoir initiatique.

Mais ces explications et interprétations ne se font pas n'importe comment ni surtout dans n'importe quel contexte. Il est alors temps d'examiner de plus près le contexte spécifique de l'enseignement initiatique. L'enseignement initiatique consiste à « parler le *Bwete* » (*vovoko Bwete è*). Il s'agit tout d'abord d'un lieu singulier : on parle le *Bwete* au *bwenze* (ou au *nzimbe* dans le *Disumba*, qui est simplement un terme différent pour désigner le même lieu). *Stricto sensu*, cela désigne le site débroussé en forêt à proximité du village et rigoureusement interdit aux profanes. Par extension, le *bwenze* peut être n'importe quel lieu calme, à l'écart des profanes : le corps de garde s'il est vide ou bien l'arrière du corps de garde, le *mandaka* (la pièce rituelle privée du père initiateur), une pièce vide de la maison, etc. L'essentiel est de pouvoir parler en aparté : le *bwenze* est le lieu du secret. Pour parler des

choses les plus « lourdes », c'est-à-dire les plus secrètes, les initiés préfèrent toutefois partir au *bwenze* de brousse, loin des oreilles indiscrètes du village, mais surtout parmi les *mikuku mya go pindi*, les esprits de la forêt qui inspireront leurs paroles. Ils n'hésitent alors pas à se mettre entièrement nus, puisqu'il s'agit de montrer le fond et la nudité du *Bwete*. Cela indique bien que les explications du *Bwete* marquent une rupture avec le cadre ordinaire de la vie quotidienne : on ne peut normalement pas parler le *Bwete* au cours d'une banale conversation, même exclusivement entre hommes initiés. Ce lieu contraint tellement l'enseignement initiatique qu'une séance est appelée par métonymie un *bwenze*.

Il y a également un temps privilégié pour l'enseignement initiatique, même s'il est moins important que le lieu. Les initiés organisent systématiquement un *bwenze* au lendemain matin d'une veillée rituelle. Après une cérémonie, les aînés reviennent sur le sens de ce qui a été fait au cours de la nuit, précisant une séquence rituelle, dévoilant les significations qui y sont attachées, racontant son origine mythique – ce qui illustre bien la dimension rétrospective du commentaire initiatique. Mais on peut aussi provoquer un *bwenze* à d'autres occasions, profitant d'une visite chez un parent initié pour se retirer un moment avec lui, ou invitant des aînés à venir parler.

Mais l'enseignement initiatique, c'est aussi un certain type de relation. J'ai déjà dit que la parole rituelle, formalisée ou cryptique, exige l'interprétation et donc assure le pouvoir des aînés. Cette relation de pouvoir entre aînés et cadets initiatiques surdétermine tous les rapports au *bwenze*. La circulation du savoir au *bwenze* se fait en effet toujours selon un sens précis : un aîné ou un père initiateur, supposé savoir, enseigne à un cadet, ne sachant pas mais désirant savoir[27]. Cette orientation se retrouve identiquement pour la bénédiction : c'est toujours un aîné qui donne la bénédiction à un cadet. La transmission du savoir se calque strictement sur la hiérarchie de la parenté initiatique. Les aînés savent et parlent, les cadets ignorent et écoutent (un *bwenze* réunit généralement plusieurs cadets et plusieurs aînés). Il est ainsi impensable qu'un cadet pose une énigme initiatique à un aîné – quand bien même il se peut que le premier connaisse de fait quelques énigmes inconnues du second. Il est également impossible de contester frontalement le savoir de l'aîné. Cette homologie entre transmission du savoir et hiérarchie initiatique s'exprime bien, mais à rebours, dans ce commentaire : « *plus tu apprends des choses, plus tu te rapproches de la place du vieux et puis tu deviens un père initiateur* ». Parmi les aînés, le père initiateur a communément le primat dans

[27] La connaissance ou l'ignorance effectives importent finalement peu. Comme dans la psychanalyse selon Lacan, il suffit de supposer un tel rapport au savoir.

l'enseignement de ses *banzi*. Mais il n'est pas rare qu'un père confie ses enfants initiatiques à un autre père pour qu'il les forme dans le *Bwete*. Et, dans les faits, n'importe quel aîné, y compris un initié d'une autre communauté locale, peut venir occuper la place du maître dans le dispositif du *bwenze*. Souvent la séance au *bwenze* commence par quelques énigmes posées en rafale au cadet, afin de tester son niveau de connaissance initiatique, mais aussi de l'obliger à se déclarer ignorant, et donc de réaffirmer explicitement la relation d'inégalité au principe du dispositif. Il se peut aussi que l'aîné exige d'un cadet qu'il enseigne un benjamin – ce qui est une façon subtile de manifester son pouvoir sur les deux.

Cette relation de pouvoir entre aîné et cadet au *bwenze* s'exprime également dans le système des attitudes. C'est ce que les initiés appellent *mabondo* ou *digoba*, c'est-à-dire le respect dû aux aînés : « *pour connaître tout ça, il faut suivre. Mabondo, c'est le respect. Il faut plier les genoux* ». Il faut comprendre la dernière phrase littéralement : il arrive que le cadet ait à se mettre à genoux pour recevoir la connaissance de son aîné, signe de soumission mais aussi reproduction de la situation de la prise de bénédiction – le savoir initiatique étant explicitement identifié à une bénédiction. De son côté, l'aîné a tout loisir pour imposer son autorité et sait en jouer : refuser d'expliquer, mentir, mais surtout faire attendre, atermoyer. Le cadet peut poser une question et l'aîné répondre à une autre. L'aîné peut se contenter donner sa bénédiction sans divulguer la moindre information, arguant qu'une bénédiction, c'est plus encore qu'un secret. Il apparaît ici clairement que la rétention du secret est un instrument entre les mains des aînés pour reproduire les rapports de subordination : peu importe alors le contenu dissimulé du secret, du moment que le seul fait de le taire affirme manifestement le rapport de pouvoir[28]. Des brimades plus substantielles sont également possibles. Tous les initiés reconnaissent ainsi que la transmission du *Bwete* exige patience et souffrance : « *le Bwete, ce n'est pas vite. Doucement, doucement. D'abord on vous brime. C'est la haute brimade. C'est dur avant qu'on vous donne la signification rien que de la plume de perroquet. Ce n'est pas la magie. Il faut attendre, la patience paie. A l'époque de nos pères, on te prend ta femme, le père nganga couche ta femme. Tu pourrais supporter ça ? [rires] Le Bwete a évolué* ».

Mais les initiés affirment aussi qu'il faut « arracher le *Bwete* » à ceux qui savent, en rusant, affectant la soumission, feignant opportunément le savoir ou l'ignorance selon les cas : « *mais il faut aussi être rusé, malgré le respect. Tu te fais plus petit que lui pour apprendre ce qu'il sait* ». Les cadets comme les aînés ne sont donc pas dupes qu'au *bwenze*, le respect se joue, et le savoir et l'ignorance se manipulent.

---

[28] C'est l'argument central de J. Jamin, *Les lois du silence*, 1977.

La relation de pouvoir entre aîné et cadet s'exprime également dans l'obligation d'une rétribution matérielle. Il faut « poser le *Bwete* » à celui qui « parle le *Bwete* ». Il faut « ouvrir la main » à celui qui vous « ouvre son *penge* [sac rituel] ». Les *gapinzi* ont ainsi un proverbe qui stipule : « *la tradition d'un peuple ne se dit pas à moins d'avoir préparé le repas d'achat* ». Si l'aîné donne un secret, le cadet doit lui donner quelque chose en retour. Le don du savoir initiatique exige un contre-don immédiat, aujourd'hui le plus souvent une petite contribution financière. L'enseignement initiatique est donc pensé comme un échange. Et les initiés insistent sur le fait qu'il faut toujours refuser catégoriquement de recevoir un *Bwete* en cadeau, que cela soit une écorce, un fétiche ou un secret : un *Bwete* sans contre-don serait un « *cadeau empoisonné* »[29]. Ce paiement du *Bwete*, qui se fait au début du *bwenze*, est souvent très modique (par exemple cent francs CFA), mais peut parfois atteindre des sommes plus conséquentes. Le prix du *Bwete* dépend de la valeur du savoir divulgué, c'est-à-dire en réalité de la valeur de l'aîné. A un père initiateur, on donnera plus qu'à un aîné proche de soi. L'estimation reste purement tacite, mais la conversion monétaire du savoir est opérée et prise en compte par les deux parties. Si bien qu'un aîné qui s'estime lésé en dira moins et le fera savoir sur le mode : tu ne m'as donné que cent francs CFA, je ne te dirai qu'un seul mot du *Bwete*. Si le cadet n'a rien à donner sur le moment, il cueille une feuille et la tend à l'aîné qui en arrache la moitié : le partage des deux moitiés vaut comme une reconnaissance de dette[30].

Le destinataire du don est en réalité multiple. Le cadet donne à l'aîné, mais en même temps aux *mikuku* et au *Bwete* : poser le *Bwete*, c'est toujours faire une offrande aux génies, même si c'est l'aîné qui empoche l'argent. S'il ne s'acquitte pas de la contrepartie, le débiteur est supposé oublier tout ce qui lui a été raconté dès la fin du *bwenze* : « *en donnant, tu crois que tu donnes à la personne qui va attraper l'argent, mais c'est aux génies que tu donnes. C'est pour faire en sorte que tout ce qu'ils vont te parler, ça rentre dans la tête et dans le cœur, et c'est inoubliable* ». Le paiement du *bwenze* s'inscrit donc dans un système plus général de la dette initiatique qui structure tout le *Bwete* et les rapports entre initiés. Être initié au *Bwete*, c'est être débiteur d'une dette infinie contractée envers les ancêtres *mikuku* et le *Bwete* lui-même. Cette dette est explicitement envisagée comme une dette de vie : dette proprement inacquittable d'avoir été de nouveau mis au monde à travers l'initiation. Le père initiateur n'est alors que le médiateur humain de cette renaissance. Symboliquement, il n'occupe que la seconde place, après le *Bwete* et les ancêtres, même si économiquement, il

[29] Mon interlocuteur faisait ici allusion à une agression sorcellaire possiblement dissimulée dans le cadeau.
[30] C'est exactement le sens du *συμβολον* grec (du verbe "joindre") : objet partagé entre deux personnes pour servir entre elles de signe de reconnaissance.

reste le premier bénéficiaire réel. Les initiés soulignent bien que la dette n'arrête jamais d'être payée, y compris par les pères initiateurs. Il entre évidemment dans de tels discours quelque hypocrisie qui tient à la mystification des rapports économiques d'appropriation – propre de toute idéologie, initiatique ou capitaliste. Il est cependant effectif que le père initiateur continue de payer le *Bwete*, par les dépenses et les efforts réels afférents au travail rituel.

La formule omniprésente « *le Bwete, c'est l'argent* » exprime bien, outre la vénalité de certains aînés, ce système de la dette et de l'échange au principe des sociétés initiatiques. Dans le *Bwete*, tout se paie d'une façon ou d'une autre (paiement en argent, biens ou travail) : veillées, fétiches, médicaments, savoir. Les *maganga*, c'est-à-dire tout ce qui est chargé du pouvoir et du secret du *Bwete*, circulent des aînés aux cadets, tandis que l'argent circule en sens inverse. Mais en réalité, tout le monde paie aux ancêtres le savoir et le pouvoir qu'ils ont légué avec le *Bwete.* Cette importance de l'argent et de la dette se retrouve dans toutes les sociétés initiatiques au Gabon. Pour le *Bwete*, l'argent joue cependant un rôle plus capital dans le *Misoko* que dans le *Disumba*. Même si tout se paye également dans le *Disumba*, il semble bien que l'initiation y soit moins onéreuse. Les initiés du *Disumba* y voient la preuve que le *Misoko* est en passe de transformer le *Bwete* en un commerce aux mains d'escrocs sans scrupule. Pourtant, dans leurs récits mythiques, les initiés du *Misoko* prennent soin de dépeindre cela comme une supériorité manifeste : *Disumba*, ce n'est pas l'argent et donc *Disumba* reste pauvre. Ainsi, au cours d'un récit initiatique sur les tribulations du *Bwete*, cet épisode révélateur :

« *Ils sont partis à Geliba ngenze okami Bwete. Geliba, c'est un village où il y avait tous les initiés, toutes les races [ethnies], toutes les sortes de veillée [toutes les sociétés initiatiques]. Quand ils sont arrivés go Geliba, chacun devait faire l'inventaire de ce qu'il avait amené, de ce qu'il avait travaillé. Disumba, ils n'avaient rien, même pas un morceau de banane pour donner aux gens. Mais Ngonde a amené la marchandise, les esclaves, les moutons, l'argent, le vin, le pétrole. Il a amené toutes les marchandises aux villageois de Geliba. Ils ont pris la bénédiction et l'ont donnée à Ngonde. Depuis Ngonde ne fait que marcher, Disumba rien.* »

L'initié, membre des deux branches du *Bwete*, concluait en disant qu'il avait préféré arrêter de pratiquer le *Disumba* parce qu'il ne faisait aucun bénéfice avec. Il y a des raisons à cette différence entre *Disumba* et *Misoko*. D'une part, le *Disumba* concerne avant tout l'identité collective. Conséquemment, les dépenses afférentes à l'initiation et aux veillées sont plus facilement collectivisées au-delà du lignage minimal. La circulation d'argent y est donc moins visible car plus diffuse. D'autre part, le *Misoko* concerne avant tout la santé, la fortune

et le pouvoir – toutes choses qui sont plus propices à faire l'objet d'une transaction monétaire. D'ailleurs, parce que la ville concentre autant voire plus de maux que le village, mais que l'identité ethnique ou clanique y est plus lâche, le *Misoko* s'implante plus facilement que le *Disumba* en milieu urbain. Or, l'argent joue *de facto* un rôle plus important en ville. Le *Misoko* est donc plus "moderne" et plus monétarisé que le *Disumba*. L'idéologie générale de la dette initiatique s'y exprime plus crûment en termes monétaires.

Mais dans toutes les branches, l'idéologie de la dette et la contrepartie matérielle du *bwenze* contribuent à inscrire l'enseignement initiatique dans une structure de pouvoir, confirmant que savoir et pouvoir n'existent que noués l'un à l'autre. Tous les vivants sont assujettis aux ancêtres et au *Bwete*, détenteurs originaires de la connaissance initiatique : comme le dit un proverbe *mitsogo*, « *tout ce que nous savons, nous l'avons appris de nos ancêtres* ». Et tous les cadets sont assujettis aux aînés, détenteurs actuels de cette même connaissance.

Dans cette relation de pouvoir entre aînés et cadets initiatiques, l'oralité tient évidemment une place d'importance. L'enseignement initiatique est un enseignement spécifiquement oral. La mémorisation, notamment des récits mythiques les plus élaborés, repose donc sur la répétition. Cette répétition orale permet avantageusement d'introduire des variations subtiles : à chaque répétition, de nouveaux éléments sont ajoutés, de façon à faire apparaître un même point sous des jours différents et ainsi entrer progressivement dans le fond des choses. La répétition fait du savoir initiatique l'approfondissement progressif des mêmes thèmes.

Mais l'oralité, c'est aussi le risque de l'oubli. Pour conjurer cette menace, les initiés disposent de techniques rituelles idoines. Avant chaque *bwenze*, l'aîné doit ainsi faire manger aux cadets un peu d'une mixture, appelée *dikasi* ou *ekasi*, contenant du miel, de la cola pilée et des feuilles écrasées de *tangimina* (une commelinacée indéterminée). L'ingrédient important est ici le *tangimina*. La feuille à l'envers rouge a vaguement la forme d'une langue. Son nom signifie "se souvenir". Les initiés l'appellent la feuille "aide-mémoire". Manger la mixture permet donc au cadet qui reçoit l'enseignement initiatique de ne pas oublier ce qu'on lui raconte – miel et cola étant eux aussi communément associés à la parole. La conception sous-jacente de l'oubli est en réalité plus complexe qu'il n'y paraît, comme en témoigne ce commentaire :« *c'est un dikasi qu'on te donne pour que cela reste dans ta tête. Malgré n'importe qui à qui tu vas parler, tu as déjà tout encaissé. Parce que si on te dit une parole aujourd'hui, toi aussi, tout de suite, tu dis à l'autre. Quand tu parles, cela reste avec l'autre,*

ça part sur lui pour toujours. Donc on ne parle pas le Bwete n'importe comment. Ce sont tes réserves, tes secrets ». L'oubli ne provient donc pas vraiment d'un défaut de concentration du cadet, mais plutôt d'une dilapidation du savoir initiatique. Dire un secret à un tiers, c'est risquer de le perdre, de l'oublier aussitôt. C'est pour cela que l'aîné mange également sa part de la mixture : il doit lui aussi conjurer le risque de perdre son savoir en le divulguant au cadet. L'enseignement initiatique du *Bwete* se situe donc à l'exact opposé d'une conception d'un savoir commun partagé et partageable, ce qui est notre représentation dominante du savoir scientifique et académique. La transmission est déjà un danger, une privation – ce qui révèle bien que la valeur du secret tient à sa rétention. L'idiome de l'échange au principe du paiement du *bwenze* n'est donc pas une métaphore : le cadet donne une rétribution qu'il perd définitivement ; en échange, l'aîné donne un savoir qu'il risque lui aussi de perdre définitivement s'il ne prend pas les précautions nécessaires.

On comprend alors pourquoi, quand bien même nombre d'initiés savent aujourd'hui parfaitement écrire, coucher l'enseignement initiatique par écrit ne se fait pas. Cela permettrait pourtant de pallier les mémoires défaillantes en fixant les énoncés. Mais les initiés ne se situent pas du tout dans cette problématique de l'oubli et de l'écriture comme prothèse de la mémoire. D'après le raisonnement exposé ci-dessus, la trace écrite redoublerait au contraire le risque d'oubli. Détachée de toute performance orale, la trace écrite est trop matérielle, trop durable, trop accessible, trop publique. Si des inconnus, même initiés, venaient à tomber par hasard sur le texte, son propriétaire, ainsi que les aînés qui l'ont enseigné, risqueraient tous d'oublier instantanément ces informations. Écrire est donc un comportement prohibé, car cela mettrait finalement en péril le monopole des aînés touchant le savoir initiatique et son interprétation. Il s'agit encore d'une question de pouvoir. L'oralité assure que les cadets dépendent effectivement des aînés pour tout ce qui regarde le *Bwete*. Si le savoir initiatique ne dépend plus d'un contexte oral, c'est-à-dire d'une performance *hic et nunc*, il risque d'échapper aux aînés. Malgré cet interdit, quelques initiés disposent pourtant de documents personnels sur le *Bwete* (texte de chants ou invocations). Et il semble inéluctable que l'écrit est amené à s'introduire y compris dans le champ des sociétés initiatiques. Mais il est fort intéressant de noter que ces documents écrits ne sont généralement pas destinés à être montrés à des tiers ou alors uniquement dans le secret du *bwenze*. Les documents ne circulent pas, mais sont soigneusement enfermés dans des sacs et

cachés au *mandaka*[31]. Il n'existe en revanche aucun interdit sur l'enregistrement sonore de la musique – les cassettes d'arc musical ou de harpe sont ainsi très répandues.

Lieu spécifique, oralité, relations de pouvoir, duplicité et manipulation des aînés, tout cela fait que le savoir initiatique est très fortement contextualisé et peu détachable du cadre spécifique du *bwenze*. Chaque énoncé est fermement attaché au contexte de sa transmission, c'est-à-dire que les coordonnées de l'acte d'énonciation importent autant que le contenu propositionnel de l'énoncé : à qui a-t-il été transmis ? par qui ? quand ? en présence de qui ? Par un jeu d'écho, un énoncé peut ainsi renvoyer à un énoncé précédent, tenu lors d'un *bwenze* antérieur, l'approfondissant ou au contraire le contredisant. De même, par le jeu des sous-entendus, il arrive communément que l'on dise quelque chose à un interlocuteur qui s'adresse en réalité à un tiers présent. Le savoir initiatique est donc régi par un principe d'indexicalité de ses énoncés – un indice étant un signe contenant un élément de la situation d'énonciation. Cela oblige donc à une évaluation plus pragmatique que sémantique du savoir initiatique. Cela ne signifie pas pour autant qu'il y ait une singularité totale de chaque séance au *bwenze*, comme si le savoir initiatique n'était qu'un chaos ou un néant qui se rejouait entièrement à chaque occasion d'enseignement, comme si la séance ne présupposait aucune règle. Il existe bien des régularités dans le *bwenze*, régularités qui contraignent le savoir initiatique et lui donnent sa forme propre – oralité et relations de pouvoir donnant déjà une idée de ces régularités contraignantes. Si on peut donc éviter d'avoir à considérer chaque séance en particulier, ce qui serait absurde et impossible, il faut toutefois prendre garde de ne pas abstraire le savoir de la situation commune du *bwenze* et de ses règles pragmatiques d'énonciation.

Cette contextualité du savoir initiatique n'est pas sans conséquence sur la situation ethnographique. A tant insister sur le contexte d'énonciation, l'ethnographe ne peut en effet pas faire abstraction de sa propre place à l'intérieur de ce dispositif. Or, cette insertion s'avère problématique en un sens qui va bien au-delà de la simple situation exotique ou post-coloniale. Une bonne partie de mes informations sur le savoir initiatique a été recueillie dans le cadre d'innombrables séances de *bwenze* entre initiés. Aux yeux de tous, j'y assistais et participais à titre d'initié et pas seulement d'ethnographe[32]. Il serait évidemment ridicule de

[31] Ils ressemblent donc, dans un autre domaine, à nos journaux intimes : documents écrits qui ne sont pas destinés à être lus par un tiers et dont le dévoilement subreptice est associé à une perte ou une trahison – perte des secrets intimes du moi dans un cas, perte des secrets initiatiques dans l'autre.

[32] L'ethnographe est de toute façon généralement perçu comme une sorte d'initié d'un autre ordre et l'Université comme une espèce de société secrète.

faire croire que j'étais perçu comme un autochtone et prendre ainsi la posture de l'anthropologue "*gone native*". Mais initié ne veut de toute façon pas dire autochtone, Noir, Africain ou Gabonais. Être perçu comme initié et accepter de l'être, cela signifie être tenu de se conformer aux contextes appropriés de transmission de l'information, c'est-à-dire accepter les règles communes du *bwenze* : ne parler et ne poser de questions sur le savoir initiatique que dans un lieu propice, en l'absence de profanes, après avoir versé son écot au *Bwete*, etc. Cela dit, avec un observateur profane à qui ils accepteraient de parler un peu du *Bwete*, les initiés reproduiraient sans doute identiquement les conditions d'isolement et de secret qui font le *bwenze*. Il est ainsi plus facile d'entrer au *bwenze* quand on est encore profane que d'en sortir quand on est initié. Mais être initié, c'est aussi accepter de se laisser enfermer dans les relations de pouvoir qui structurent le *bwenze* : dépendance à l'égard des aînés, obéissance, accès au savoir conditionné par la position hiérarchique et le franchissement des étapes rituelles[33]. C'est donc consentir à renoncer à une part de son indépendance pour se laisser prendre dans les filets du *Bwete*. Et je suis allé assez loin dans cet assujettissement, acceptant d'être un cadet, même fort singulier par rapport aux autres cadets. J'ai appris, comme les autres, à jouer du respect initiatique et à plier les genoux. Au bout d'un temps, j'ai même dû enseigner ponctuellement quelques benjamins. Et, pendant les veillées, on me réservait généralement un rôle d'importance – à moitié par distinction, à moitié pour me mettre à l'épreuve. Mais quand la situation était trop difficile à supporter, je pouvais parfois jouer de ma position de Blanc pour obtenir un traitement de faveur. D'autant que j'étais moi-même devenu un enjeu de pouvoir pour les initiés – avoir un Blanc avec soi étant toujours perçu comme une promesse de bonheur, un signe de prestige et éventuellement une source de revenus.

L'explicitation du rituel – son découpage minutieux, les significations qui lui sont associées – est l'un des sujets principaux des séances d'enseignement au *bwenze*. Le discours tenu sur le rituel a donc lieu dans un contexte tout à fait spécifique, lui-même fortement ritualisé (coupure marquée par rapport aux contextes ordinaires de communication). Trop souvent, dans les descriptions anthropologiques du rituel, le lecteur ne sait pas quelle valeur et quel statut accorder aux interprétations, faute de précision explicite. Il y a en premier lieu la description du déroulement du rituel proprement dit. Mais s'ajoutent toujours des exégèses dont on ne sait jamais très bien de qui elles sont le fait : interprétations de l'auteur,

[33] Mais j'ai déjà montré dans l'introduction, à propos des cas d'O. Gollnhofer et R. Bureau que, profane ou initié, on n'échappe de toute façon pas aux relations de pouvoir qui déterminent l'accès au savoir.

commentaires d'initiés ou de profanes[34]. Quand il est précisé que les initiés en sont les auteurs, on ignore souvent dans quel contexte cette information a été transmise à l'ethnographe : discussion libre entre initiés ou rationalisation *ad hoc* pour satisfaire l'anthropologue, banale conversation ou discours spécifique. On ne sait donc pas si le contexte ethnographique de transmission de l'information était partie intégrante (ou au moins l'équivalent) d'un contexte autochtone ou s'il s'agissait d'un contexte largement artificiel. Or, dans une situation trop artificielle, les questions de l'ethnographe produisent des réponses qui, si elles ne sont jamais inintéressantes, sont souvent elles-mêmes artificielles. On ignore par conséquent si les commentaires touchant le rituel font pleinement partie de la société ou ne sont au contraire qu'une élaboration secondaire largement factice. Il est évident que toute situation ethnographique comporte une part d'artificialité, et sans doute plus encore la situation d'entretien que celle d'observation. Mais tant que ses contextes ne sont pas explicités, on ne dispose d'aucun moyen d'évaluer positivement cette facticité[35]. C'est ce défaut de contextualisation de l'information concernant les exégèses rituelles qui entraîne, légitimement, la suspicion d'artificialité en anthropologie[36]. L'objet de la critique est ici le présupposé fallacieux selon lequel le commentaire sur le rituel serait un discours naturel et évident, universellement partagé par les initiés et les anthropologues.

Dans le cas présent, les exégèses rituelles que j'ai pu recueillir sur le *Bwete* l'ont été dans le contexte du *bwenze*. La classique situation ethnographique de recueil d'information a donc dû s'insérer dans un contexte autochtone préexistant, avec ses règles et ses contraintes propres. L'*informative ethnography* était donc prise dans une *performative ethnography*, puisqu'une séance de *bwenze* constitue une sorte de performance rituelle de transmission de l'information touchant l'exégèse rituelle[37]. Interprétations, rationalisations et justifications font bien partie intégrante de la société initiatique. Le décalage entre la performance rituelle et son commentaire bavard appartient pleinement à la tradition exégétique locale : le *Bwete* est disert et n'en finit jamais de se décrire lui-même, de revenir sur ses propres actes en leur attribuant des significations. Il faut donc prendre garde à ne pas trahir cette contextualité du savoir initiatique, vécue sur le terrain, dans la description *a posteriori* qui en est faite. Il faut

---

[34] Dès 1956, Audrey Richards s'efforçait pourtant de différencier précisément les différentes sources des exégèses rituelles (voir son usage des notes en bas de page). Cf. A Richards, *Chisungu*, 1982.

[35] C'est l'argument principal de G. Devereux, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, 1980.

[36] Par exemple, Fredrik Barth : « *my strong suspicion is that the bodies of native explanation that we find in anthropological literature are often created as an artefact of the anthropologist's activity* » (in *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea,* 1975, p.226).

[37] Sur l'opposition entre *informative ethnography* et *performative ethnography*, cf. J. Fabian, *Power and performance*, 1990, pp.3-10.

ainsi veiller à ne pas donner une image abstraite du savoir initiatique, c'est-à-dire à ne pas se laisser abuser par notre propre conception d'un savoir académique sans frontières car théorique et décontextualisé. Le *Bwete* n'est pas l'Académie ou l'Université, et son "savoir initiatique" n'est pas la *Logique* de Hegel. Danger d'autant plus menaçant que l'écriture, par nature, abstrait l'énoncé de son contexte d'énonciation, en même temps qu'elle le rend infiniment disponible. Le problème de la décontextualisation de l'écrit s'est en réalité posé bien en amont de l'écriture anthropologique, dès l'enquête de terrain, à travers l'enjeu de la prise de notes.

L'ethnographe passe son temps à coucher sur de petits carnets tout ce qu'il observe et ce qu'on lui dit. C'est là sans doute l'aspect le plus visible et frappant de son activité professionnelle. Quand la prise de notes ou l'enregistrement se fait dans un contexte ordinaire, cela ne pose aucun inconvénient. Mais dès lors qu'il s'agit du *bwenze* et d'un savoir secret, cela pose un problème épineux. Sortir carnet et stylo ou magnétophone au cours d'une séance de *bwenze* est au premier abord fort mal vu, puisque l'écrit porte en lui la remise en cause du monopole des aînés sur un savoir initiatique spécifiquement oral. D'autant que j'assistais et participais au *bwenze* à titre d'initié et pas seulement d'ethnographe. J'étais donc moi-même inclus dans le dispositif de transmission du savoir, pris dans les mêmes relations de pouvoir et censé en respecter les règles du jeu. Tous les aînés savaient pourquoi j'étais là et à quelles fins je noircissais des pages de cahier. Certains refusaient mes prises de notes et plus encore l'enregistrement. D'autres le toléraient. Au départ, je m'abstenais de sortir mon carnet au *bwenze*. Quelques procédés mnémotechniques – et peut-être le *tangimina* – permettent heureusement de différer sans trop d'oubli la prise de notes. Lorsque je le faisais quand même, c'était seulement après avoir installé une relation de confiance. Et je tâchais au moins de le faire le plus discrètement possible, non pas pour me cacher, mais pour ne pas heurter de front les sensibilités : petit carnet, petit microphone. Au final, la plupart des initiés acceptaient de faire une exception, et j'ai ainsi pu prendre en notes ou enregistrer nombre de séances.

Les justifications et conditions de cette transgression tolérée du secret et de l'oralité étaient d'ailleurs éminemment variables selon les initiés. L'un, particulièrement retors parce que manifestement, il jouait là sa relation de pouvoir avec moi et le père initiateur, avait fini par accepter que je prenne des notes, mais voulait que j'apprenne par cœur le contenu de mes carnets pour les brûler la veille de mon départ. Beaucoup reportaient le problème en aval : je peux écrire ou enregistrer, mais si un profane tombe sur mes textes, le *Bwete* se vengera sur lui, sur moi et sur eux. Le tout était alors que je sois également initié au *Mwiri* – ce qui a été

fait –, de manière à protéger mes secrets et assurer ma responsabilité[38]. C'était une façon de fermer pudiquement les yeux en se disculpant de la transgression, sachant bien qu'à partir du moment où il existe une trace écrite ou sonore, il n'y a plus de réel contrôle possible. Certains avaient accepté que le *Bwete* devienne public et s'écrive dans des livres. Là encore, plusieurs arguments pouvaient justifier ce type d'attitude. Pour certains, reprenant l'argument des premiers ethnographes, écrire devait permettre de sauver des traditions avant qu'elles ne disparaissent, quitte à rompre le secret. D'autres avaient conscience d'être de toute façon déjà passés dans un nouveau régime de savoir et de pouvoir. Soit ils s'y résignaient : il est trop tard pour continuer à protéger obsessionnellement le secret, le *Bwete* s'est déjà diffusé dans tout le Gabon, des Blancs sont initiés, des anthropologues sont déjà passés par là, des livres ont déjà été publiés[39]. Le *Bwete* appartient désormais à tout le monde et plus seulement à quelques aînés jaloux. Soit ils y trouvaient même des avantages, adoptant le raisonnement suivant. Les Gabonais préservent jalousement les secrets de leur *Bwete*. Mais la jalousie, qui n'est rien d'autre que le premier mobile de la sorcellerie, est justement ce qui tue les Gabonais. Faire entrer le *Bwete* dans le règne de la publicité devrait alors permettre de diminuer les ravages de la sorcellerie. D'ailleurs, le *Bwete* lui-même est fâché avec les Gabonais à cause de cette mauvaise jalousie, et il les punit de misère.

Il n'est pas non plus exclu que la Bible joue un rôle dans l'affaire. Qu'une religion, que les Gabonais connaissent généralement tous de près ou de loin, divulgue toute sa substance dans un livre universellement disponible peut modifier par rebond la fonction du secret dans le *Bwete*. Les initiés opèrent en effet de nombreuses analogies entre la Bible et le savoir initiatique. Ainsi ce que m'a dit mon père initiateur : « *tu vas faire une Bible, un bon cahier comme souvenir de ta vie* ». Les remises en cause du dispositif de transmission du savoir existent donc au sein même du champ initiatique. Pour revenir sur ma situation personnelle, comme je le mentionnais en introduction, j'ai finalement obtenu à plusieurs reprises l'autorisation explicite d'écrire et publier, notamment de mes principaux informateurs. Nous verrons de toute façon plus loin comment l'ironie du secret du *Bwete* minimise en réalité beaucoup le péril de la transgression de ce secret.

---

[38] Sur les rapports entre *Mwiri*, *Bwete* et secret, cf. chapitre 12.

[39] Un séminaire d'une semaine sur le « *Bwiti* du Gabon » organisé par le Laboratoire Universitaire de la Tradition Orale à l'Université de Libreville en mai 2000, à ma connaissance première manifestation publique d'envergure sur le sujet, a beaucoup fait parler de lui. Cet événement qui a réuni universitaires, intellectuels, initiés et curieux a sans doute contribué, du moins dans la région de Libreville, à modifier la perception du *Bwete* de part et d'autre, même si les frictions entre publicité académique et secret initiatique ont été si nombreuses qu'elles sont devenues l'enjeu principal de la rencontre.

4. Les bribes du *Bwete* : le non-savoir initiatique

La contextualité du savoir initiatique pèse sur la forme même de ce savoir. La multiplication des occasions de *bwenze* et des aînés en position de maîtres donne notamment du savoir initiatique une image éclatée. Il s'agit donc moins d'un savoir à proprement parler que de bribes de discours hétérogènes. Si le *Bwete* était vraiment une doctrine secrète unifiée, il suffirait à l'ethnographe de dénicher un *Ogotemmêli* local, de se mettre à l'école de ce vieil initié expert et suffisamment coopératif pour qu'il lui délivre cette connaissance convoitée, sous forme d'une cosmologie autochtone bien ordonnée, d'une vision du monde singulière et cohérente, d'un système de pensée. Seulement, je n'ai jamais trouvé un tel informateur parmi les initiés. Ou plutôt, je n'en ai que trop rencontré : quantité d'aînés experts, avides d'occuper la place du maître, livrant et cachant tout à la fois un savoir le plus souvent obscur, toujours lacunaire et incomplet. Dès lors que l'on abandonne la fiction du vieux sage, détenteur omniscient de toute la culture, et que l'on multiplie les informateurs, l'image du savoir initiatique apparaît soudainement moins parfaite, moins lisse, moins satisfaisante[40]. La multiplication des sources a vite fait de révéler des trous, des lacunes, des contradictions. Cet effet d'éclatement et d'imperfection est encore renforcé si l'on ne s'intéresse pas seulement aux points de vue des vieux *nyima*, des pères initiateurs supposés savoir plus et mieux, mais que l'on prend également en compte la parole des cadets, et même des *banzi*, qui ont tous leur mot à dire sur le *Bwete* et ses significations secrètes, et qui forment le gros de la cohorte des initiés. D'un point de vue méthodologique, il serait de toute façon très discutable de privilégier systématiquement l'informateur offrant le discours le plus rationalisé et systématique, qui est loin d'être le plus représentatif, pour disqualifier tous les autres points de vue.

Multiplier les perspectives des différents acteurs fait donc voler en éclats la belle doctrine ésotérique du *Bwete*. Et cet éclatement n'est pas un artifice engendré par la situation ethnographique, comme si je confrontais les savoirs initiatiques de communautés distinctes et isolées qui ne se rencontraient jamais dans la réalité, comme si je créais moi-même par cette confrontation artificielle du désordre et de l'incohérence là où il n'y a en fait que des petits systèmes de pensée locaux. Cette hypothèse est intenable. La multiplication et la dispersion de mes informateurs correspondent à une multiplication et une dispersion des sources de

[40] On a coutume de lire aujourd'hui le *Dieu d'Eau* de Marcel Griaule comme le plus bel exemple de cette mystification anthropologique. Il est vrai que la Préface, avec ses passages sur le vieux sage détenteur de la doctrine métaphysique *dogon*, est suffisamment édifiante. Une lecture détaillée révèle cependant que M. Griaule se méfiait parfois d'*Ogotemmêli* et prenait soin de faire confirmer ou infirmer ses dires auprès d'autres informateurs.

transmission du savoir initiatique pour les initiés eux-mêmes. Les initiés soulignent bien que l'on ne prend jamais le *Bwete* avec une seule personne, qu'il n'est pas bon de recevoir le *Bwete* uniquement des mains et de la bouche de son père initiateur[41]. Les rencontres et échanges entre communautés voisines sont extrêmement nombreux, notamment lors des veillées où des initiés étrangers au *mbandja* ne manquent jamais d'être présents. Il y a également des échanges entre branches voisines, voire entre sociétés initiatiques, à travers des carrières rituelles individuelles croisant communément plusieurs branches et sociétés initiatiques. Il faut également mentionner le développement de véritables petits périples initiatiques : on part prendre la connaissance et la bénédiction ailleurs, par exemple chez les *mitsogo*, les *simba* ou les pygmées. Il n'est pas rare non plus d'aller se faire initier parmi les populations voisines. Les initiés ont donc l'occasion d'entendre de nombreuses voix différentes au cours de multiples *bwenze*. Ils sont ainsi tout à fait conscients de cette situation d'éclatement, et la justifient en affirmant que « *le Bwete a beaucoup de routes différentes* ». L'image est encore plus parlante dans cette formule rituelle classique qui dit « *Bwete a nde mivova mivova* », c'est-à-dire « le *Bwete* est plein de bras de rivière tortueux ». Et les aînés savent parfaitement jouer de cet éclatement pour égarer et intéresser les cadets.

Malgré l'ancrage local des communautés, le savoir initiatique est donc le résultat d'un brassage d'éléments de provenances diverses. Ce brassage est évidemment renforcé en milieu urbain et péri-urbain où tout circule beaucoup plus et plus vite. Les cent kilomètres de la route entre Libreville et Kango, dont les bas-côtés révèlent d'innombrables *mbandja* de diverses sociétés initiatiques et de multiples origines, sont la meilleure illustration de cette situation. Mais cette logique est néanmoins commune à l'ensemble des communautés, qui sont en quelque sorte des zones de contact permanentes. Les énoncés hétérogènes qui composent le savoir initiatique du *Bwete* peuvent ainsi être des fragments arrachés à un contexte local et qui, ainsi déterritorialisés, acquièrent un nouveau sens. Les initiés qui reprennent ces fragments et les font circuler hors de leur territoire d'origine ignorent alors le plus souvent tout de leur provenance. Cette délocalisation est d'ailleurs parfaitement conforme à la logique des emprunts à l'œuvre dans la langue rituelle. Voici un exemple parmi tant d'autres de cette récupération de bribes étrangères sur fond d'ignorance : *Kangè na Ngwanya* sont chez les *mitsogo* et *gapinzi* les noms des deux ancêtres fondateurs du groupe (sans lien direct avec le *Bwete*) ; dans une communauté initiatique à majorité *bapunu*, *Kangè na Ngwanya* étaient devenus un ancêtre prophétique indéterminé du *Bwete*, sans plus aucune référence aux *mitsogo* ou aux *gapinzi*. Le savoir initiatique du *Bwete* est donc le produit d'un bricolage de

[41] Un proverbe affirme ainsi que le vieux qui a le plus d'expérience est celui qui a voyagé de village en village.

fragments parfois hétérogènes. André Mary a minutieusement analysé la logique de ce bricolage à l'œuvre dans le *Bwiti* des *fang*, où le syncrétisme chrétien est particulièrement important[42]. Plus au sud, les éléments chrétiens se font nettement plus rare : ils sont totalement absents du rituel, et transparaissent seulement de manière très ponctuelle dans les exégèses initiatiques au gré d'une comparaison[43]. Il semble alors que cela soit plutôt la logique des emprunts entre populations voisines qui règle ce bricolage, ce que marque bien le sabir rituel. Cela concerne essentiellement les populations des deux groupes linguistiques *membe* et *merye*, qui résident ensemble dans la province de la Ngounié et sont de loin les plus actives dans le "*Bwete* traditionnel", *Disumba* comme *Misoko*. Les échanges – anciens, intenses et souvent indémêlables – entre ces populations peuvent d'ailleurs s'appuyer sur un large fonds commun, tant dans la structure sociale que dans la structure du champ initiatique[44]. Dans tous les cas, les initiés du *Bwete*, particulièrement curieux et avides de nouvelles connaissances, sont toujours prompts à reprendre, assimiler et détourner des bribes étrangères.

Ce bricolage et ces emprunts rendent finalement difficile l'assignation d'une croyance ou d'une représentation à une entité collective bien déterminée. Avec le savoir initiatique du *Bwete*, on se trouve souvent dans l'impossibilité de tenir le discours classique de l'anthropologie qui prend la forme canonique "chez les X, on dit que P" où X désigne une ethnie. A force de circuler, de se transformer, de se contredire, les énoncés qui composent le savoir initiatique paraissent souvent flotter sans que l'on sache bien à qui les attribuer au-delà de leur pure performance par un locuteur singulier : représentation collective ou invention individuelle ? Représentation collective émanant de la communauté locale, de la branche ou de la société initiatique ? Et faut-il derrière cela entendre le discours anonyme de la culture du locuteur ou celui de l'ethnie d'origine de la branche initiatique ? J'ai souvent été incapable de trancher. Les énoncés du savoir initiatique semblent faire partie de formations collectives intermédiaires, une sorte de culture initiatique spécialisée mais peu spécifique, inégalement distribuée entre les acteurs et possédant un fort coefficient de dispersion. Cette culture spécialisée se caractérise alors moins par un corpus invariant que par la stabilité des schèmes gouvernant la (re)production et la transmission de ce savoir initiatique.

---

[42] A. Mary, *Le défi du syncrétisme*, 1999.

[43] Cette dichotomie entre *Bwiti* "syncrétique" du nord du Gabon et *Bwete* "traditionnel" du centre et du sud est d'ailleurs perçue comme telle par les initiés eux-mêmes.

[44] Si le *Disumba* provient bien des *mitsogo* ou des *gapinzi*, il me paraît en revanche impossible d'affirmer que le *Mwiri* est à l'origine *mitsogo*, *bakande*, *masangu*, *bapunu* ou encore autre. De même, l'origine ethnique du *Misoko* ne me semble nullement évidente.

Le savoir initiatique du *Bwete* est donc régi par une distribution largement fragmentaire. Chaque initié, selon son parcours rituel singulier, dispose de fragments qui se recoupent et se complètent ordinairement entre eux – situation heureuse sinon le *Bwete* ne serait que cacophonie. Il arrive ainsi que la confrontation de plusieurs informations recueillies auprès de différents initiés ou de différentes communautés permette de recoller les morceaux, comme s'ils livraient la solution d'une énigme, clef qu'aucun individu singulier ne possède[45]. Une cécité locale trouve son élucidation ailleurs. Ainsi, dans une communauté, les initiés désignaient les *nyima*, les vieux pères initiateurs, par le terme "*koko Kombi*" sans pouvoir fournir d'explication convaincante (on l'associait maladroitement au soleil *Kombe*). Plus tard, j'ai appris par des initiés *mitsogo* du *Disumba* que *Kombi* était le nom du premier initié du *Bwete* selon un mythe d'origine. Or, *koko* désigne le grand-père ou l'aïeul. L'appellation *koko Kombi*, c'était donc une façon d'identifier les aînés avec l'ancêtre fondateur de la société initiatique. Et pourtant cette clef était parfaitement ignorée des initiés du premier groupe où l'expression était en usage, tandis que les initiés du second groupe utilisaient exclusivement le terme *nyima* pour désigner leurs aînés.

Cependant, de tels recoupements inattendus sont l'exception plus que la règle. Le plus souvent, des fragments mal agencés ne se recoupent pas correctement et parfois même se contredisent. La polyphonie du *Bwete* est alors d'autant plus marquante qu'elle est souvent discordante. Les initiés sont très fréquemment en désaccord à propos d'une interprétation, d'une histoire ou de la conduite d'une séquence rituelle : est-ce la fourmi ou le chien qui a mangé le premier le plat rituel *edika* ? le premier poteau du corps de garde, est-ce le fil de l'araignée ou le pénis en érection ? La polysémie ordinaire du symbolisme rituel se trouve ainsi largement renforcée et tourne même à la contradiction. A travers ces désaccords portant sur le savoir initiatique, se jouent en réalité les rapports de force entre aînés pour le contrôle des cadets au niveau de la communauté locale. Les *bwenze* abondent ainsi en disputes exégétiques, et les apartés privés prennent souvent la forme de tentatives de persuasion du type : « untel t'a dit que le premier X, c'est Y. Mais c'est faux, ce sont des bêtises. Il ne connaît pas le *Bwete*. Le premier X, c'est Z ». Celui qui réussira alors à imposer sa version comme étant le secret le plus profond sera celui vers lequel les cadets se tourneront préférentiellement pour obtenir le savoir initiatique. Le père initiateur qui cherche à garder un ascendant sans partage sur ses initiés doit ainsi lutter contre des aînés rivaux, et tenter de

[45] Il faut donc reconnaître que je suis bien obligé d'*interpréter* les énoncés initiatiques en les extrayant de leur contexte d'énonciation pour les comparer au-delà de ce que font habituellement les initiés. Certes, tous opèrent sans cesse des connexions entre énoncés. Mais je donne sans doute un tour plus systématique à ces connexions ainsi qu'à l'explicitation de l'implicite. J'espère seulement n'avoir jamais cédé à l'extrapolation indue.

contrôler le savoir initiatique que les cadets peuvent glaner ailleurs. Servant à exprimer indirectement les jalousies et rivalités entre initiés et communautés, le savoir initiatique fait donc l'objet d'une manipulation intéressée, ce qui n'est pas sans effet sur son contenu.

A la polyphonie, au bricolage et aux désaccords s'ajoutent encore le rôle des inventions idiosyncrasiques pour donner finalement du savoir initiatique l'image d'une nébuleuse floue, fort loin d'une cosmologie unifiée et bien agencée. J'ai en effet recueilli plus d'une fois de la bouche d'initiés des significations symboliques, des interprétations rituelles et même des récits mythiques complets qui étaient visiblement inventés. Par invention, j'entends écarts significatifs et occurrence unique : ces élaborations ne correspondaient pas à la version classique majoritaire que je connaissais par ailleurs, et n'étaient jamais racontées par un autre initié. Ce qui ne signifie pas pour autant qu'elles aient été inventées spécialement pour moi, l'initié pouvant les raconter à qui veut bien les entendre. Parfois, ces inventions ne font que traduire la confusion du locuteur. On peut alors, à la limite, disqualifier ces versions comme des leçons mal comprises, des errements individuels sans grande valeur pour le savoir collectif du *Bwete* et l'analyse anthropologique. Ainsi, cet initié très chaleureux mais s'exprimant déjà naturellement de manière confuse qui mélangeait en un seul récit bancal, plein de contradictions et de trous, la découverte du *Mwiri*, l'origine du *Bwete* et le récit du premier *edika*, en ayant changé les noms canoniques des personnages et transformé nombre d'éléments signifiants de la version classique. Habituellement, les autres initiés se moquent de ces individus perçus comme fantasques et peu dignes de confiance pour le savoir initiatique.

Mais les inventions idiosyncrasiques ne sont pas uniquement le fait d'initiés confus, ignorants ou pris au dépourvu. Elles concernent également des aînés, tout à fait compétents et capables de raconter par ailleurs les versions canoniques dont ils inventent des variantes. Parfois ces inventions sont suffisamment heureuses et pertinentes pour être reprises par d'autres et ainsi se diffuser[46]. Ainsi ce récit singulier de l'origine du *Bwete* que m'a fait un père initiateur. Je suppose que ce récit est une invention récente, parce qu'il diffère de la version canonique de l'origine du *Bwete*, que je ne l'ai jamais entendu par ailleurs, et que je fréquentais depuis fort longtemps le père initiateur qui ne me l'a pourtant livré que lors de mon troisième séjour sur le terrain, après m'avoir maintes fois relaté les autres versions[47]. En voici la substance :

---

[46] Il n'y a donc pas occurrence unique mais faible fréquence d'apparition.

[47] Il se pourrait certes qu'il n'en soit pas l'auteur direct. Mais il semble au moins certain que la chaîne de diffusion du récit était encore assez courte.

« *Il s'agit de l'histoire de la naissance du Bwete, et notamment de la branche du Ngonde. A la saison sèche, un frère et sa sœur cadette partent en forêt pour une longue expédition de chasse. Ils montent un campement en brousse. Ils y sont seuls. Ils ont des rapports sexuels. Plus tard, alors qu'ils sont encore au campement, la sœur accouche d'une fille. Frère et sœur sont fort embarrassés de cet enfant, car il s'agit trop manifestement d'un inceste. Dans le rêve de l'un des parents, c'est alors le bébé lui-même qui donne la solution : il faut me tuer. Les parents tuent l'enfant et l'enterrent au pied de l'arbre obaka. La nuit, la fille revient en rêve demander à ses parents de prélever son crâne sur son cadavre. Elle dit aussi que son nom est Ngonde. A partir de là, le frère et la sœur capturent beaucoup de gibier, et de retour au village, ils consultent les gens. C'est comme cela que le Bwete a commencé.* »

Je ne prétends pas que ce récit singulier soit amené à se diffuser largement et à devenir un classique des mythes initiatiques. Il me semble néanmoins qu'il s'agit là d'une heureuse trouvaille, au plus loin des divagations individuelles de certains initiés. D'une part, la trame narrative est fort claire. D'autre part, le récit ne constitue pas une rupture totale avec les versions canoniques[48]. Le thème du crâne à l'origine du *Bwete* est conservé – ce qui paraît un réquisit fondamental puisqu'il y va de la nature même du *Bwete*. Les thèmes de la brousse et de la chasse sont également maintenus et clairement mis en valeur. Il y a cependant des écarts pertinents. Le crâne du *Bwete* est celui de l'enfant plutôt que des parents : c'est une naissance plutôt qu'un héritage. Ce déplacement permet d'insister sur le thème de la fécondité, central pour tout le *Bwete* mais absent des versions canoniques du mythe d'origine. Par ailleurs, le fait qu'il s'agisse d'une fille souligne bien la dimension féminine du *Bwete* (*Ngonde* est une femme). En outre, le sacrifice de l'enfant qui s'oppose à la mort naturelle des parents dans la version canonique renvoie directement au récit du premier *edika* qui comporte un sacrifice similaire – façon de citation qui étaye la cohérence générale. Et l'inceste renforce la dimension transgressive et donc extraordinaire qui entoure la naissance du *Bwete* – le thème de l'inceste entre germains étant un classique récurrent dans les contes. Enfin, le fait que la fille s'appelle *Ngonde* permet de singulariser la branche initiatique éponyme en lui attribuant un récit d'origine spécifique.

On entrevoit ici les caractéristiques essentielles de l'innovation réussie. Il ne s'agit pas d'une création *ex nihilo* d'un nouveau récit, mais d'une reconfiguration des récits classiques, reprenant des thèmes communs pour mieux mettre en relief certains éléments souvent déjà virtuellement présents mais jusque-là encore implicites. Ce processus de réagencement

[48] Pour la version classique, cf. chapitre 9.2.

permet de générer une infinité d'histoires inédites et pourtant immédiatement compréhensibles à tout initié familier des récits initiatiques du *Bwete*. Ces créations individuelles peuvent ainsi contribuer à faire émerger des nouveaux thèmes, tout en faisant pleinement partie du savoir initiatique, semblant avoir été léguées directement par les ancêtres. Le jeu de l'innovation individuelle s'appuie donc sur l'implicite et le flou qui sont les traits distinctifs du savoir initiatique du *Bwete*. Cette exploitation du sous-entendu est encore plus aisée dans les simples significations associées aux objets et séquences du rituel : tel initié accentuera systématiquement la symbolique sexuelle féminine, alors que tel autre jouera au contraire constamment sur les allusions renvoyant à une symbolique masculine (le poteau mitan se prête par exemple bien à ce genre d'oppositions). Il est donc normal qu'une société initiatique qui repose autant sur l'implicite octroie finalement une telle place à l'innovation individuelle.

Fredrik Barth a développé dans *Cosmologies in the making* une théorie de l'innovation individuelle qui démontre bien cette place décisive de l'implicite[49]. Au cours de sa fréquentation sur le terrain de plusieurs populations et sociétés initiatiques dans les montagnes Ok de Papouasie Nouvelle-Guinée, F. Barth a été amené à se poser une question troublante : pourquoi existe-t-il une telle variation dans les idées et pratiques religieuses de ces populations qui sont pourtant remarquablement homogènes à tout autre point de vue ? Selon lui, cette variation locale pourrait s'expliquer par l'improvisation individuelle – l'initiation reposant sur la mémoire des initiateurs concernant leur propre initiation et les initiations ultérieurement organisées. Or, ces performances rituelles sont très espacées dans le temps en raison de cycles initiatiques longs – situation qui peut facilement entraîner la variation individuelle. Le rôle dominant du secret renforce encore cela : la partie la plus importante du message initiatique est aussi la plus cachée et la plus implicite. Cela laisse libre champ au double entendre et permet ainsi une articulation entre les rituels collectifs et des représentations privées, éventuellement inconscientes mais toujours facilement partageables car appartenant à un champ commun d'expérience (entre autres, celui de la sexualité). C'est ainsi dans ces contradictions, ambiguïtés et flous que le travail de création symbolique peut s'effectuer. L'innovation individuelle s'explique en définitive par une structure d'interaction spécifique (cycle initiatique long, petits nombre d'initiateurs, rôle du secret) plutôt que par les mystères ineffables du génie créateur.

Si on ne retrouve pas dans le *Bwete* le même espacement rituel (les occasions de cérémonies étant au contraire plutôt nombreuses), on observe cependant le même rôle

[49] F. Barth, *Cosmologies in the making*, 1987.

surdéterminant du secret et de l'implicite. L'indétermination et le caractère allusif qui sont les caractéristiques premières de la langue rituelle appellent naturellement les interprétations idiosyncrasiques. Et ces idiosyncrasies sont d'autant plus facilement acceptées qu'elles ne se heurtent à aucune doctrine fermement établie, puisque le *Bwete* fonctionne sur le principe de la pleine autonomie des communautés initiatiques locales. Le travail de création symbolique trouve donc un vaste champ d'expression dans l'implicite des connotations symboliques. Pour plus de clarté, il faudrait ainsi distinguer l'implicite – ce qui n'est pas dit car cela reste indéterminé – et le tacite – ce qui n'est pas dit car cela va sans dire. Le second relève de l'évidence d'un code culturel partagé. Le premier se contente de jouer sur des connotations partiellement indéterminées, qui mobilisent toutefois des champs thématiques renvoyant à des expériences communes et donc facilement partageables[50]. Le *Bwete* repose ainsi plus souvent sur l'implicite que le tacite. André Mary avait déjà noté cela dans le *Bwiti fang* : *« après avoir pratiqué ce travail d'exégèse avec plusieurs initiés de haut rang, notre conviction est que le secret initiatique ne se nourrit pas de l'existence d'un code que seuls certains possèderaient mais du flou savamment entretenu dans les significations, de l'équivocité des signifiants et du caractère global de toute traduction* »[51]. Les interprétations individuelles exploitent ainsi l'indétermination relative des connotations symboliques, mais en définitive tournent toutes autour des mêmes thèmes (sexualité, naissance, mort, sorcellerie).

Les initiés reconnaissent d'ailleurs explicitement l'importance de l'innovation personnelle dans le savoir initiatique du *Bwete*, à travers la place accordée au rêve (*ndoti*) et à la vision[52]. Certes, les rêves permettent surtout les prémonitions personnelles, la divination et l'enrichissement de la pharmacopée. Mais il arrive également que l'activité onirique inspire (ou serve à justifier) des innovations rituelles, de nouvelles correspondances symboliques ou des récits inédits. Et les inventions les plus importantes peuvent même aboutir à des schismes et à la création de nouvelles branches initiatiques[53]. Dans tous les mythes, le rêve joue un rôle décisif à l'origine du *Bwete* : un parent mort divulgue en rêve les secrets de l'*eboga*, la recette des fétiches, la conduite à tenir pour soigner, consulter ou faire une chasse miraculeuse. Les initiés répètent ainsi souvent que le *Bwete* commence par le rêve, et que ce dernier fut et reste le premier moyen de communication (avec les ancêtres). La plupart du temps, on considère effectivement qu'un rêve est un message délivré par un ascendant défunt. Le rêve est donc au

---

[50] Ce que F. Barth appelle « *a range of understandings sufficient so its member can be moved by the same symbols and thoughts* » (*ibid.*, p.79).
[51] A. Mary, *La naissance à l'envers*, 1983, p.276.
[52] Les visions obtenues grâce aux petites prises d'*eboga* étant l'équivalent des rêves.
[53] Un initié expliquait ainsi à R. Sillans : « *on crée une branche chaque fois que l'on voit des choses qui diffèrent dans le bois amer* »(*Motombi*, 1967, p.32).

principe d'un paradoxe qui permet et justifie l'innovation individuelle. D'une part, il est un message révélé à un individu singulier. D'autre part, il est supposé précéder chronologiquement et en valeur l'enseignement initiatique des aînés : le message délivré par les parents défunts est plus direct et certain que celui reçu par la médiation d'aînés parfois jaloux et trompeurs. Le rêve peut donc être le fait de l'individu qui innove et émaner pourtant des ancêtres dont provient censément tout le savoir du *Bwete*.

La norme de l'innovation dans le savoir initiatique est donc claire : des nouveaux contenus peuvent enrichir le corpus tant qu'ils prennent bien la forme du savoir légué par les ancêtres (formes stéréotypées que nous aborderons en détail au prochain chapitre). Le savoir initiatique est donc le lieu possible d'une articulation entre élaborations personnelles et formes traditionnelles, articulation riche car ne se faisant pas sur le mode de l'opposition. Je rejoins ici les analyses de Pascal Boyer sur le savoir initiatique : ce savoir ne consiste pas en une nouvelle connaissance sur le monde mais en un nouveau type de discours[54]. C'est donc plus un méta-savoir (une forme spécifique d'énoncés) qu'un véritable savoir (un corpus d'énoncés). L'enseignement des aînés sert ainsi à inculquer la grammaire des rapports entre symbolisme individuel et tradition : « *on peut alors mieux comprendre le rôle pédagogique de l'initiation, qui ne transmet pas ou peu de connaissances secrètes, mais donne à l'évocation symbolique, libre et individuelle, la forme socialement déterminée de la pensée traditionnelle* »[55].

Ces caractéristiques du savoir initiatique – polyphonie, bricolage et innovation – tiennent toutes au contexte spécifique de l'enseignement au *bwenze*. Au final, l'image qui se dégage de ce savoir est moins celle d'une cosmologie indigène bien ordonnée, de la doctrine traditionnelle d'un peuple, que d'un ensemble hétérogène et fragmenté, rempli d'ambiguïtés, de sous-entendus, de trous et de contradictions. F. Barth, à propos de l'initiation des *baktaman* de Nouvelle-Guinée, parle d'un savoir « *creative and complex yet poorly systematized* », expression qui pourrait fort bien convenir au *Bwete*[56]. Les métaphores qui me semblent les plus appropriées pour décrire ce savoir sont alors celles des bribes ou du *patchwork*. Le savoir du *Bwete* n'est pas un beau et long discours qui se développe linéairement (comme les 33 journées thématiques d'*Ogotemmêli*) ; le *Bwete* parle plutôt par bribes qui ne se font que

[54] P. Boyer, "Les figures du savoir initiatique", *Journal des Africanistes*, n°50, 1980, pp.31-57.
[55] *Ibid*., p.55.
[56] F. Barth, *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*, 1975, p.222.

partiellement échos. Ce savoir forme ainsi une sorte de *patchwork*[57]. D'où la difficulté de la description écrite qui risque toujours d'unifier et systématiser, de faire parler le *Bwete* d'une seule voix en gommant les bribes polyphoniques[58]. Au début de ma recherche, j'étais guidé par la métaphore spontanée du puzzle énigmatique. Je pensais que mon travail consisterait à rassembler et agencer toutes les pièces d'un gigantesque puzzle qui, une fois terminé, m'aurait livré une image claire, unique et cohérente du *Bwete*, sa vérité supra-individuelle. A fréquenter assidûment les *bwenze*, j'ai vite saisi que cette unité du *Bwete* n'existait que comme un horizon inaccessible – mobile de la recherche indéfinie de ce savoir, plutôt qu'état actuel de son contenu. C'était donc pour une raison structurelle et non pas simplement conjoncturelle que je ne pouvais pas rassembler *tous* les morceaux mais seulement *des* morceaux de ce savoir.

Il faut bien reconnaître que j'étais abusé par les initiés eux-mêmes qui laissent entendre que le *Bwete* divulgue un savoir initiatique en forme de puzzle. De leur point de vue, il est évident que l'enseignement initiatique reçu au *bwenze* constitue une science, un savoir, une doctrine. J'emploie ainsi le terme "savoir initiatique" comme une catégorie autochtone et un *topos* anthropologique. Mais j'avoue bien volontiers que ce n'est qu'une piètre métaphore : le savoir initiatique n'est pas du tout un savoir, au sens littéral d'un ensemble systématique de connaissances portant sur le monde. Dans le cas du *Bwete*, derrière le vocable "savoir initiatique", il ne faut donc voir qu'un raccourci commode pour désigner l'ensemble hétérogène des énoncés divulgués dans le contexte spécifique du *bwenze*. Dans le même registre, les initiés, comme d'ailleurs les profanes, répètent à l'envi que le *Bwete* est l'École de brousse, l'École traditionnelle ou l'École des Noirs – comparant et opposant l'enseignement initiatique au système scolaire importé de la colonisation. Les initiés poussent assez loin cette comparaison en affirmant parfois que le *banzi* est au niveau de la maternelle, que tel initié est au niveau du CP ou du CM. Mais, cette métaphore scolaire est tout aussi inappropriée que celle du savoir.

On pourrait émettre une objection à l'encontre de mon appréciation du savoir initiatique : si le *Bwete* se présente aujourd'hui comme un savoir en miettes, tissé de lacunes et de contradictions, il n'a cependant pas toujours dû en être ainsi. On pourrait donc imputer ce qui apparaît comme un défaut du *Bwete* – sa non-systématicité – à la déficience personnelle

---

[57] Ce ne sont que mes métaphores personnelles. Il n'y a en effet à ma connaissance nulle trace de *patchwork* dans l'artisanat textile gabonais.

[58] Evans-Pritchard notait déjà cela à propos des croyances : « *quand un écrivain les rassemble dans un livre et les présente comme un système conceptuel, insuffisances et contradictions apparaissent aussitôt. Dans la vie réelle, ce n'est pas comme un tout qu'elles fonctionnent, c'est en fragments* » in *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, 1972, p.607.

de mes interlocuteurs et des jeunes générations d'initiés, plutôt qu'à la société initiatique elle-même. Autrefois, des initiés forcément plus compétents et experts détenaient un savoir traditionnel formant un système symbolique cohérent. Le rituel, les exégèses et les mythes qui l'accompagnent s'appuyaient sur un code symbolique largement partagé. Chaque acte rituel, chaque énoncé reste donc comme un message codé au sens précis. Malheureusement, le code a été égaré au cours du temps. D'abord, des coquilles s'y sont glissées par erreur de transmission, puis des pans entiers ont été effacés des mémoires, faute même de transmission. Aujourd'hui, le *Bwete* n'est plus que le pâle reflet de son passé. Et l'ethnographe n'a plus accès qu'aux lambeaux d'une tradition mythique et rituelle. Sa tâche devient alors comparable à celui d'un archéologue plutôt que d'un sociologue : il cherche à décrypter les traces du passé harmonieux derrière les lambeaux dévastés du présent. Cette conception repose sur une perception singulière du temps et de l'histoire : le temps – notamment celui, violent, du contact avec la civilisation occidentale, de la colonisation et de l'urbanisation – est un grand destructeur. Le temps, comme en thermodynamique, est alors un pur facteur d'entropie : il entraîne la détérioration progressive mais irréversible d'un système symbolique ordonné. La réflexion sur le temps devient alors une méditation nostalgique sur la perte. Ma description anthropologique devrait donc s'atteler à gommer systématiquement le désordre du savoir initiatique tel qu'il apparaît sur le terrain pour essayer de faire apparaître le système harmonieux qui a dû exister dans le passé – travail néguentropique qui recompose laborieusement ce que le temps a défait.

Cette conception entropique du temps est parfois relayée par l'idéologie autochtone qui postule que les vieux sont les seuls détenteurs légitimes du savoir et que les générations précédentes en ont toujours su plus – évaluation toute naturelle puisque le *Bwete* est un legs des ancêtres aux mains des aînés. Pour bien des initiés également, le temps des ancêtres fut l'âge d'or de la tradition. Mais cet appui de l'idéologie initiatique à la thèse ne la rend pas vraie pour autant. Sans aucun doute, bien des éléments du rite et de l'interprétation exégétique du *Bwete* ont dû disparaître, mais d'autres ont été introduits et le sont continuellement. Le *Bwete*, notamment la branche du *Misoko*, est aujourd'hui bien vivant et actif au Gabon. Il ne s'agit pas d'un conservatoire figé du passé, mais d'une tradition en perpétuelle transformation. D'ailleurs, à l'encontre de l'idéologie, l'histoire du *Bwete* racontée par les initiés relate les transformations entreprises par la société initiatique pour s'adapter (introduction des tambours, de nouveaux chants, de rituels inédits, de nouvelles branches). Et l'on peut être confiant dans la capacité future d'adaptation du *Bwete*.

C'est pourquoi cette conception qui veut que le savoir initiatique du *Bwete* ne soit plus que l'image dégradée d'un système symbolique harmonieux est à mon sens fallacieuse. Elle procède de la même méprise que l'hypothèse de la pureté originelle précédemment évoquée pour la langue rituelle. Sauf qu'il ne s'agit plus ici d'une projection dans l'espace (le vrai *Bwete* des *mitsogo* ou des *gapinzi*) mais dans le temps (le vrai *Bwete* du temps jadis). C'est cette conception erronée qui fait que l'on va voir ailleurs pour chercher le vieil initié enfin savant et que l'on est au final toujours déçu. Il ne faut donc pas prendre les bribes du *Bwete* pour des lambeaux déchiquetés. Loin d'être le produit malencontreux de la détérioration du temps, l'aspect fragmentaire du *Bwete* possède une fonction formelle toute positive dans l'enseignement initiatique : il permet de faire de l'acquisition du savoir initiatique une tâche proprement interminable.

5. « Le *Bwete* ne finit jamais » : relance et inachèvement

Le caractère éclaté et fragmentaire du savoir initiatique garantit donc positivement son incomplétude. Mais on peut aborder cet inachèvement du savoir initiatique sous un angle un peu différent : l'interprétation et l'explication, de par leur nature secrète, appellent indéfiniment leur relance. L'exégèse secrète se nourrit indéfiniment d'elle-même.

L'une des formules favorites des initiés stipule que « *dans le Bwete, tout a une explication* ». Dans le même registre, les initiés répètent à l'envi que tout est significatif pour le *Bwete*. Ce ne sont effectivement pas seulement les objets ou les séquences du rituel qui constituent la matière du savoir initiatique. Y entrent également toutes sortes d'objets quotidiens et de phénomènes naturels, *a priori* extérieurs à la société initiatique. Tout y possède une explication, y compris la moindre chose comme un caillou ou une bouteille. Le *Bwete* est censé pouvoir rendre raison de la feuille que le vent fait bouger ou du chien qui aboie. On pourrait parler à ce propos d'un véritable hégémonisme épistémologique du *Bwete*. Les *mitsogo* assurent même que c'est à cause de cela qu'ils ont si longtemps refusé l'École des Blancs : les initiés étaient persuadés de la supériorité du savoir transmis dans le *Bwete*, certains de n'avoir rien à apprendre des Occidentaux. Cet hégémonisme épistémologique est toujours présent dans le discours des initiés, y compris les plus scolarisés : « *dans le Bwete, tout a une signification. C'est vraiment important. Parce que c'est ce qui raconte l'histoire de ce que nous faisons. C'est une histoire vraie. C'est comme ça que c'est venu. Même pourquoi la feuille bouge, tu dois savoir pourquoi. Cela fait partie de la connaissance. C'est l'étude, c'est une science qui dépasse même toutes les sciences du monde* ». Évidemment, le *Bwete*

n'est en rien une science, au sens où nous l'entendons. S'il parle du caillou, du chien ou du vent, il ne constitue pourtant pas une science des phénomènes minéralogiques, éthologiques ou aérodynamiques. Son savoir ne donne aucune connaissance précise sur le monde des phénomènes physiques. Le *Bwete* n'est pas l'Encyclopédie.

Dire alors que tout reçoit son explication dans le *Bwete*, cela signifie simplement que le *Bwete* possède la capacité et la propension à tout absorber dans le savoir initiatique, à reprendre la moindre chose, comme un vulgaire caillou, ou le moindre phénomène, comme la brise quotidienne, pour en faire une entrée du savoir initiatique. Les initiés ne s'intéressent nullement à ces objets et phénomènes pour eux-mêmes, et ne cherchent pas à énoncer quelque chose de leur nature. Ils ne les intègrent au *Bwete* que pour leur donner la forme canonique du savoir initiatique, les insérant dans des énoncés standardisés[59]. Pour reprendre l'exemple du banal caillou, cela revient à raconter sous le sceau du secret comment le caillou a commencé, à dire quel fut le premier caillou, ou à lui trouver des correspondants analogiques. Le *Bwete* arrache au monde des items pour en faire la matière d'énigmes, d'homologies secrètes ou de récits d'origine. Nous sommes ici exactement dans ce que Dan Sperber appelle le savoir ou dispositif symbolique[60]. Le savoir symbolique est infini et semble porter sur le monde comme le savoir encyclopédique. En réalité, il ne porte pas sur les phénomènes comme l'encyclopédie, mais sur les représentations de ces phénomènes. L'énoncé symbolique est une représentation mise entre guillemets pour faire l'objet d'une seconde représentation. Or, il ne s'agit pas d'autre chose dans le *Bwete*. Si dans le *Bwete*, tout possède une explication, c'est que virtuellement, tout item peut faire l'objet d'une mise entre guillemets dans le savoir initiatique. Ce qui fournit à l'enseignement initiatique les bases d'une générativité infinie.

Tout item – que cela soit un vulgaire caillou ou la canne rituelle – est donc susceptible d'acquérir une signification cachée dans le *Bwete*. Mais, dès lors qu'il est entré dans le champ du savoir initiatique, cet item fait l'objet d'un perpétuel travail d'élaboration et de réélaboration, si bien que sa vérité, sa signification ultime, se refuse. C'est dire que l'enseignement initiatique est moins un travail d'élucidation qu'un travail d'obscurcissement. Tout cela tient à la nature secrète du savoir, et à la mise en scène de ce secret dans l'enseignement initiatique.

En effet, chaque item possède toujours plusieurs entrées dans le savoir initiatique et ne reçoit jamais une valeur unique : il signifie de multiples choses, possède de multiples

---

[59] Comme l'écrit P. Boyer, si l'initié n'en sait pas plus que le profane sur le monde, il envisage en revanche différemment la connaissance du monde ("Les figures du savoir initiatique", *Journal des Africanistes*, n°50, 1980, pp.31-57).

[60] D. Sperber, *Le symbolisme en général,* 1974.

analogues, est éventuellement pris dans de multiples récits. Voici parmi d'autres quelques exemples banals de cette polysémie rituelle. Le chasse-mouches a pour analogue la main, la tête et les cheveux, ou la queue du porc-épic. La grosse torche centrale, c'est un sexe féminin, mais aussi une tête. Le corps de garde, c'est un homme courbé ou un éléphant. La séquence du murmure rituel renvoie aux pleurs d'une mère, à l'annonce de palabres entre le mari et le frère de l'épouse, ou à un accouchement imminent. Et l'on pourrait multiplier à l'infini cet exercice. L'important est que cette polysémie ordinaire du symbolisme initiatique soit fermement structurée par le secret. L'accumulation des significations possède ainsi un ordre qui est celui des secrets. Chacune des valeurs d'un item dans le savoir initiatique est en effet une signification ordonnée sur la chaîne du secret, une étape sur le chemin qui mène à la signification ultime, la vérité.

Les initiés ne parlent pas en termes de vérité, mais utilisent abondamment la métaphore de la profondeur (associée, on le verra, à celle de l'origine). La progression de l'enseignement initiatique s'organise ainsi explicitement selon les contrastes de la surface et de la profondeur, du haut et du bas. Ce qui a le plus de valeur, c'est le fond (*go tsina*), le dessous, le bas, le début des choses. Les aînés commencent ainsi par raconter au néophyte les choses à son niveau, les choses de la surface (« *en haut, en haut* »), lui indiquant qu'il y a derrière cela des choses plus profondes (« *au fond, au fond* »). Chaque signification est donc plus ou moins secrète, plus ou moins profonde, et conséquemment de moindre ou plus grande valeur. Et chaque signification secrète appelle immédiatement une autre explication plus profonde, puisque le contraste de la surface et de la profondeur n'est en effet jamais absolu mais toujours relatif. Le savoir initiatique possède donc une structure feuilletée en strates, en niveaux de profondeur. Pour le savoir initiatique des *baktaman*, Fredrik Barth utilise les métaphores des pelures d'oignon ou des poupées gigognes : « *pursuit of knowledge becomes like peeling the layers of an onion or exploring a set of Chinese boxes* »[61]. Ces deux métaphores conviendraient tout aussi parfaitement au *Bwete*, même si je privilégie l'idiome de la profondeur puisqu'il est celui des initiés eux-mêmes. Dans le *Bwete*, cette métaphore de la profondeur n'est pas véritablement géologique. Elle correspond plutôt à l'enfouissement d'une chose mystérieuse, cachée dans les profondeurs d'un sac, ou soigneusement empaquetée dans d'innombrables couches. La métaphore renvoie ainsi directement aux fétiches du *Bwete*, méticuleusement emballés dans des feuilles, des tissus ou des raphias, solidement ligotés, puis cachés au fond des corbeilles rituelles. Cela renvoie également au

[61] F. Barth, *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea,* 1975, p.82. Concernant le secret dans le savoir initiatique, cf. tout le chapitre 24 : "*The epistemology of secrecy*" (pp.217-222).

penge, la besace portée à l'épaule par les vieux initiés et dont on se demande toujours ce qu'elle peut bien contenir. Cette profondeur peut aussi être celle de la forêt : plus on s'enfonce dans la forêt, plus les secrets y sont importants – d'où la valeur des pygmées et du campement de chasse en forêt au regard du savoir initiatique : « *on peut te dire les choses en bas en bas car on était au petit campement* ». Selon les expressions consacrées, divulguer un secret, c'est « *ouvrir la route* », mais c'est surtout « *ouvrir le penge* », « *déballer le sac* », « *défaire le paquet* ». Et la divulgation espérée du dernier secret, c'est voir enfin le « *fond du sac* ».

La polysémie est donc ordonnée par l'ordre du secret, c'est-à-dire l'ordre des profondeurs. Certes, les initiés ne s'entendent généralement pas sur cet ordre : il y a des débats et des disputes pour savoir par exemple si l'analogie du *mbandja* et de l'éléphant est plus ou moins profonde que celle du *mbandja* et de l'homme courbé. Mais peu importe l'absence de consensus sur le détail, du moment que l'on postule l'existence d'un ordre des secrets. Grâce à cet ordre, l'enseignement initiatique semble procéder par approfondissement progressif : les objets rituels ne sont plus en profondeur ce qu'ils paraissaient être en surface. L'enseignement initiatique se présente comme un dévoilement progressif du secret. Néanmoins, puisque le contraste est relatif, le fond du fond ne peut jamais être véritablement atteint : une explication profonde cache toujours une explication plus profonde. Comme pour l'unité du savoir fragmenté, le fond du secret n'est qu'un horizon postulé mais inaccessible dans les faits. Il n'est là que pour relancer indéfiniment la machine du savoir initiatique.

Ceci apparaît bien dans un trait singulier du savoir initiatique du *Bwete*. Nombre des entrées de ce savoir sont dédoublées au niveau de leur dénomination : les initiés leur octroie un deuxième nom qu'ils accolent au premier par la conjonction *na* qui signifie "et". Pour désigner le *nzimbe*, lieu secret du *Disumba*, on dit généralement *nzimbe na makaka*. Pour désigner une *mabundi*, femme initiée du *Misoko*, on dit *mabundi na modanga*. Pour désigner le *Ndea*, branche voisine du *Disumba*, on dit *Ndea na Disanga*. Parfois, la copule est absente, mais le principe de l'association reste : l'arc musical *mongongo*, c'est toujours *mongongo motimbo*. Les labels obéissent donc fréquemment à un principe de dédoublement sur le principe : X, c'est en fait X *na* Y. Or, le second terme associé possède généralement une signification obscure, et semble même parfois n'avoir aucune signification précise. *Disanga*, ce serait le vol de l'aigle, mais aucune raison précise de l'association avec le terme *Ndea* ne m'a été donnée. *Motimbo*, ce serait l'éléphant mâle solitaire, mais pourquoi est-il associé à l'arc musical (peut-être parce que l'arc ne possède qu'une corde contrairement à la harpe) ? Et pour *makaka*, mon interlocuteur a seulement pu me dire que le terme désigne la même chose que le *nzimbe* mais sous une appellation plus secrète. Il ne s'agit donc pas de qualifier un

terme pour le préciser, mais bien au contraire de l'obscurcir en lui adjoignant un vocable plus mystérieux. La leçon est claire : chaque chose est en réalité plus que ce qu'elle paraît être. Elle n'est pas simple, elle est au moins double.

Or, le procédé va souvent plus loin encore que le simple dédoublement : de multiples copules peuvent être adjointes au premier terme. Selon un mythe initiatique, la genèse de l'homme se déroule au bord d'une rivière. Cette rivière a un nom : *Ngobwe*. C'est ce que mon interlocuteur initié m'a d'abord dit. Puis, à plusieurs reprises, il est revenu me préciser ce nom, ajoutant d'autres termes. Le nom de la rivière est ainsi progressivement devenu : *Ngobwe na Gedemba na Makube mabae na Mindjondji na Tongo*. Supposément, chacun des noms auxiliaires désigne un affluent de la rivière principale. J'ai cru comprendre que dans l'intervalle de nos discussions, mon interlocuteur allait se renseigner auprès d'aînés pour savoir s'il pouvait me divulguer les noms auxiliaires. Chaque nouveau nom était donc perçu comme plus secret que le précédent, alors même qu'il n'ajoutait strictement rien au récit initial. D'où cette mise en scène d'un dévoilement progressif du secret. Mais il n'est finalement pas surprenant qu'il en soit allé ainsi. Dans le *Bwete*, connaître une chose, c'est connaître son fond secret, c'est-à-dire son origine. Or, une rivière n'est que la résultante de ses affluents. Pour connaître le fond de la rivière, il faut donc déterminer d'où provient son eau, c'est-à-dire apprendre le nom de ses affluents. Après m'avoir donné cette liste des noms, mon interlocuteur m'a dit que l'on pouvait s'arrêter là. Mais on peut toujours supposer qu'il existe encore d'autres affluents. Ce que cet exemple singulier révèle, c'est donc que l'adjonction de noms auxiliaires est virtuellement indéfinie. Elle s'organise autour d'une mise en scène du mystère et de l'approfondissement du secret : chaque adjonction augmente la valeur secrète de l'expression composée résultante, mais appelle aussitôt une autre adjonction. Ce procédé, homologue à l'idiome de la profondeur, permet ainsi la relance indéfinie du savoir secret.

Cette structure feuilletée du savoir est isomorphe à la hiérarchie initiatique : les niveaux de profondeur du secret correspondent aux étapes successives qui marquent le parcours initiatique. Tant que l'initié n'a pas franchi telle ou telle étape, il y a des significations secrètes dont les aînés soulignent avec insistance qu'elles lui sont encore inaccessibles. Ces affaires-là sont trop profondes pour un néophyte. En témoigne cette mise en garde d'un initié : « *il y a des choses en haut, il y a des profondeurs. Il y a des histoires qui sont au niveau edika et motoba. Mais il y a des histoires qui sont mélangées avec le Mwiri. Et ça, on ne peut pas dire si on n'est pas initié au Mwiri. Nous autres, on n'est plus trop dans les*

niveaux en bas. On n'est plus en primaire. Et tu ne te rappelles plus des choses du primaire. Parce que tout change ». D'un point de vue ethnographique, le fait que l'accès à l'information soit corrélé aux étapes initiatiques exige sur le terrain un engagement personnel dans le parcours initiatique. Certes l'isomorphie entre valeur du secret et valeur de l'initié semble un peu plus lâche que dans le cas de l'initiation des *baktaman* de Nouvelle-Guinée étudiée par F. Barth. Les étapes rituelles du *Bwete* sont en effet plus souples que les sept degrés bien distincts des *baktaman*, qui comprennent encore des différenciations intermédiaires[62]. Il n'en demeure pas moins que les aînés ne parlent pas des choses liées à *edika* ou *motoba*, tant que l'initié n'a pas mangé *edika* ou avalé *motoba*. De ce point de vue, l'étape du *Mwiri* constitue la rupture la plus importante : avant le *Mwiri*, le savoir accessible ne comprend que des petits secrets de moindre valeur ; après le *Mwiri*, l'initié peut enfin pénétrer dans les profondeurs du *Bwete*[63]. De là, cette maxime régulatrice de la transmission du savoir initiatique : « *à qui connaît peu, on dit peu ; à qui connaît beaucoup, on dit beaucoup* ». Pour ne pas dévaloriser les secrets de grande valeur, on ne les divulgue qu'aux initiés de grande valeur. Ce n'est qu'entre *nyima* qu'il n'y a théoriquement plus aucun secret : deux pères initiateurs peuvent tout se dire et partager librement leur savoir initiatique.

Cette isomorphie prouve bien que le secret vaut autant entre initiés qu'à l'égard des profanes. Ou plutôt il vaut différemment, comme l'avait bien vu G. Simmel : à l'égard des profanes, il s'agit d'une séparation absolue et formelle (frontière externe) ; entre initiés, il s'agit d'une séparation continue et relative (frontière interne)[64]. Et la mise en scène de l'exclusion du secret est tout aussi importante dans les deux cas de figure. En effet, au cours des séances d'enseignement au *bwenze*, les aînés prennent soin de mettre en scène de manière fort dramatique les blocages et les limitations dus à une étape initiatique encore à franchir. De la sorte, ils rendent éminemment désirable un savoir présenté comme encore inaccessible et pourtant crucial, puisqu'il doit permettre de faire constater à quel point le savoir antérieur était partiel et inadéquat. Le *bwenze* s'organise ainsi autour du postulat selon lequel le point de vue des aînés sur le savoir initiatique diffère radicalement de celui des cadets.

Par conséquent, chaque nouvelle divulgation est moins une satisfaction qu'une chausse-trape de plus sur le chemin du *Bwete*. Les aînés font tourner les cadets en rond avant de leur divulguer la moindre connaissance – ce qui souligne bien que les obstacles font partie intégrante du savoir initiatique. Et les secrets divulgués peuvent se révéler n'être que des mensonges. Comme l'affirment les aînés, le *Bwete* regorge d'explications qui ne servent qu'à

---

[62] *Ibid*., p.218.
[63] Cf. chapitre 12 sur le *Mwiri.*
[64] G. Simmel, *Secret et sociétés secrètes,* 1996, pp.93-94.

« embrouiller les enfants ». Une histoire légère et superficielle contribue à dissimuler une autre histoire plus lourde et profonde. La première est racontée aux cadets afin de faire diversion. Il est alors impossible de déterminer au final si l'on peut prendre pour argent comptant une révélation ou si l'on est en train de se faire berner. Ici, la métaphore du puzzle serait sans doute appropriée, si l'on veut bien y entendre toutes les connotations du vocable *puzzle* en anglais : l'énigme, l'embarras, la perplexité[65]. Et l'emploi abondant des onomatopées et de la gestuelle dans l'enseignement initiatique est souvent une façon de dissimuler ce dont on parle, en y faisant allusion par des gestes ou des sons sans avoir à en dire plus long.

Ce qu'illustre en définitive l'idiome relatif de la profondeur, ainsi que toutes les chausse-trapes qui lui sont associées, c'est qu'il ne saurait exister aucun point d'arrêt à l'acquisition du savoir initiatique. Une signification analogique appelle une autre signification analogique, une énigme appelle une autre énigme. On ne sort donc jamais de la forme du savoir initiatique. Le jeu de l'interprétation exégétique est proprement interminable puisqu'il se nourrit de lui-même. Pour le formuler à la manière de Dan Sperber, il ne livre pas les clefs définitives des symboles car il n'est rien d'autre que l'activité symbolique elle-même : la motivation n'est pas une interprétation des symboles, mais un développement symbolique qui doit lui-même être interprété[66]. L'exégèse cryptique est donc plus proche du mystère que de l'élucidation. Comme l'écrit très bien F. Barth, « *the principle of symbolic substitution is used to augment the secrecy and mystery of the rite* »[67]. Ce dont les initiés du *Bwete* sont parfaitement conscients, comme en témoigne ce commentaire : « *je pars du principe que le Bwete, ça doit toujours rester mystérieux. Si tu dis, je sais ce que c'est le Bwete, moi, je ne sais pas qui te l'a montré. On peut seulement dire, je connais un peu, je connais un bout, mais pas tout* ». L'enseignement ne consiste pas en un dévoilement progressif d'un système de plus en plus cohérent et organisé. C'est à l'inverse un obscurcissement progressif à travers différentes couches symboliques. Les associations analogiques multiplient à l'infini les connexions entre les différents items du savoir initiatique, mais elles n'expliquent rien. Les symboles du savoir initiatique ne sont donc pas des signes appartenant à un code secret qu'il

---

[65] J. Fernandez affirme ainsi que les images complexes des sermons du *Bwiti fang* visent à une « *edification by puzzlement* » (J. Fernandez, *Bwiti*, 1982, pp.509-513).
[66] D. Sperber, *Le symbolisme en général,* 1974.
[67] F. Barth, *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea,* 1975, p.189. Ou encore : « *[Deceit] is shown to be a means to generate deeper truth. […] Information on one level may be the deceitful cover that creates another kind of truth at a deeper level* » (p.82).

s'agirait de mettre au jour ; ils évoquent plus librement des connexions possibles, entrelaçant différents idiomes et reposant sur des interprétations multiples[68].

De là finalement, le caractère profondément déceptif du savoir initiatique. Chaque explication des aînés, chaque séance au *bwenze*, mimant son inachèvement et son incomplétude, entraîne sa part de doute et d'insatisfaction, qui sont en réalité les principaux mobiles et garants de l'intérêt porté par l'initié au savoir initiatique. En effet, toute divulgation d'un secret met en scène une rétention qui en constitue le revers nécessaire : « *je vais t'ouvrir le paquet du Mwiri. Mais je te donne seulement les trois-là [l'explication des trois scarifications initiatiques au poignet] mais pas celui-là [la marque du coude]. Je ne veux pas trop parler l'affaire là. Il y a des choses que je cache pour les donner à mes fils* ». De même, le *povi* – l'orateur du *Disumba* – ouvre toujours son discours en déclarant qu'il ne divulguera qu'une petite fraction du *Bwete* (il fait un trait au kaolin sur le tronc de l'arbe sacré *motombi* pour signifier qu'il n'ira pas plus haut). Par conséquent, au moment même où il est divulgué, le savoir initiatique est présenté comme inadéquat et insuffisant. Si chaque séance au *bwenze* fait référence à la séance précédente à travers l'approfondissement des explications, elle évoque aussi implicitement une séance future, nécessaire à la complétion des explications présentes. L'enseignement initiatique ne repose donc pas sur un contrat tacite de compréhension comme la conversation ordinaire. Il présuppose au contraire qu'il y a toujours plus à comprendre que l'énoncé littéral, mais aussi qu'une compréhension totale est impossible. Au-delà du piège de pouvoir organisé par les aînés, c'est bien ce qu'on peut appeler un piège à pensée.

Et ce véritable "syndrome d'attitudes", comme l'appelle F. Barth, persiste jusqu'à la toute fin du parcours initiatique, jusqu'à la dernière étape rituelle, la traversée du *Bwete*, qui doit supposément permettre enfin de percer les derniers secrets, de voir le *Bwete* en personne, son sexe et sa nudité, d'accéder au fond du sac. Mais la possession d'un savoir intégral et intègre est jusque-là sans cesse ajournée. Une des formules favorites des initiés dit ainsi : « *le Bwete ne finit jamais* ». Ou encore « *Bwete gemanè* », c'est-à-dire « le *Bwete* est intarissable ». En effet, le *Bwete*, c'est la mer ou le *geliba*, une grande et profonde étendue d'eau. Il ne peut donc jamais tarir. Les initiés disent aussi : « *Bwete gesege na go penda kombe* », qui signifie que le *Bwete* ne finit pas avec le coucher du soleil. Synonyme de ces formules, on trouve également l'expression suivante : « *on ne peut pas compter les taches (matodi) de la panthère (nzego)* » (il existe une variante avec les écailles du python). Toutes

[68] Cela correspond à la distinction que fait F. Barth entre message digital et message analogique, distinction d'ailleurs reprise à Gregory Bateson.

ces formules métaphoriques donnent ainsi du *Bwete* une image d'infinitude. Cela renvoie d'une part à la reproduction initiatique à travers les générations : il y aura toujours de nouveaux *banzi* qui viendront remplacer les aînés défunts. Mais les métaphores renvoient aussi et surtout au savoir initiatique : l'enseignement du *Bwete* est inexhaustible comme les taches de la panthère. Il est donc impossible de le maîtriser intégralement, de savoir tout ce qu'il y a à savoir dans le *Bwete*. Les initiés commentent ainsi ces expressions en disant que personne ne connaît tout le *Bwete*. Cela vaut également pour le père initiateur qui, jusqu'à sa mort, continue d'apprendre chaque jour grâce à d'autres pères initiateurs, mais aussi grâce à ses rêves ou aux visions inédites de ses *banzi.* Tout initié, même un père initiateur, occupe toujours fondamentalement la place de l'ignorant face au *Bwete* : il ne peut en connaître tous les secrets. « *Personne ne connaît le Bwete dans sa totalité. On connaît un peu, un peu. Je ne connais pas le Bwete* » est ainsi une phrase banale dans la bouche d'un initié.

Pris entre les deux principaux leitmotiv de l'enseignement initiatique – « *dans le Bwete, tout a une explication* » et « *le Bwete ne finit jamais* » –, l'initié fait en définitive l'épreuve d'un savoir énigmatique qui ne s'éclaircit pas au fur et à mesure de sa divulgation, mais qui lui fait miroiter l'existence d'une vérité désirable et cependant toujours ajournée. L'intérêt porté au savoir initiatique se nourrit ainsi paradoxalement de la déception, du doute, de l'ambivalence et de l'insatisfaction. Plus l'initié s'enfonce et s'empêtre dans les profondeurs secrètes du *Bwete*, plus le fond semble reculer, mais plus aussi cela renforce sa conviction qu'il y a une vérité plus importante au-delà de ce qu'il a pu voir ou savoir. Et je peux personnellement témoigner, en tant qu'ethnographe et initié, de la redoutable efficacité de ce piège à pensée. Jusqu'au bout, mon travail d'enquête sur le terrain a été guidé par l'obsession du secret, au point de parfois manquer quelque peu de recul[69]. Je m'acharnais à voir le fond du sac, je m'obstinais à chercher une vérité derrière les voiles des tromperies et des approximations. Et j'éprouvais la frustration et le sentiment d'échec qui doublent nécessairement cette obstination (la crainte d'arriver trop tard, de ne pas faire assez de terrain, et surtout de ne pas trouver le bon interlocuteur). Ces sentiments tout personnels révélaient en fait quelque chose de l'objet étudié lui-même : les pièges de cette forme spécifique de

[69] Anecdote qui illustre bien cette obstination, au bout d'un temps, je me suis mis à rêver régulièrement du *Bwete*, notamment de la divulgation de secrets majeurs. Dans la confusion du matin, je ne savais plus trop s'il s'agissait d'affabulations nocturnes ou de véritables données ethnographiques que je devais coucher dans mes carnets. La situation est d'autant plus cocasse que les rêves sont justement les vecteurs reconnus de l'innovation dans le *Bwete*.

discours et de ce contexte singulier de communication qui font de l'acquisition du savoir initiatique du *Bwete* une tâche proprement interminable.

Si l'on veut poursuivre un peu plus loin l'analyse de ce contre-transfert – examen que G. Devereux plaçait au cœur des sciences du comportement –, il faut reconnaître que mon tempérament mais surtout ma position d'ethnographe ont sans doute largement accentué l'efficacité du piège à pensée de l'enseignement initiatique. Mon travail était tout entier focalisé sur le savoir initiatique et ses significations secrètes, comme s'il s'agissait là d'un bien en soi. J'ai donc toujours eu une perception plutôt intellectualiste du *Bwete* : assez bon connaisseur du savoir initiatique, mais médiocre chanteur et danseur. De même, je m'intéressais plus aux énigmes racontées au *bwenze* qu'à l'étude minutieuse de la pharmacopée en forêt. J'étais donc théoricien plutôt que praticien, ce qui m'a très justement valu quelques fins de non-recevoir de la part d'initiés : à quoi bon apprendre le savoir initiatique, si ce n'est pas pour mettre le *Bwete* en pratique. Je ne me fais donc pas d'illusion : il y a quelque artificialité à envisager le savoir initiatique comme une fin interminable que l'on rechercherait pour elle-même.

La plupart des initiés ont en effet à l'égard du savoir initiatique une attitude plus pragmatique. Si on les questionne sur les raisons pour lesquelles ils continuent à s'impliquer activement dans le *Bwete Misoko* après leur initiation, on s'aperçoit que nombreux sont les initiés qui recherchent avant tout la guérison, puis une protection prolongée contre les sorciers, et enfin le savoir-faire pour devenir à leur tour *nganga* et ainsi pouvoir soigner autrui. « *Moi, si jamais j'abandonne le Bwete, je ne ferai pas même deux ans. Je vais mourir. Parce que mon côté paternel vraiment, il est dangereux. […] Quand je vais vieillir, si j'ai la chance d'avoir les cheveux blancs, demain après-demain, j'ai ça. Je suis au village posé. Pour avoir 5 francs CFA quelque part, il faudrait que je soigne les malades. Si quelqu'un tombe malade dans la famille, au lieu d'aller dépenser ailleurs, toi-même tu es déjà là, tu fais le travail.* » La plupart recherchent ce savoir initiatique, mais avouent des intentions utilitaristes : connaître les significations secrètes agit comme un sésame qui ouvre les portes des lieux réservés, permet d'être intégré à une communauté et de ne pas y paraître ridicule en perdant la face devant les questions des aînés. « *Si tu arrives dans le mbandja d'autrui et que tu veux rentrer dans l'endroit où on fait edika, il y a de gens qui barrent le passage. On va te poser des questions. Tu as mangé edika ? Oui. Edika, c'est quoi ? Si tu ne connais pas ça, tu ne peux pas rentrer. Si tu as mangé edika mais que tu ne connais pas la signification, on te considère comme une femme, tu ne vas pas rentrer.* »

C'est donc ma propre position, distincte de celle des initiés ordinaires, qui me pousse à souligner dans le *Bwete* l'importance du piège à pensée de l'enseignement initiatique. Mais je n'invente rien et ne fais là qu'accentuer un trait bien réel de la société initiatique. Mon obsession du savoir initiatique n'aura été qu'une caisse de résonance pour le piège à pensée du *Bwete*. En effet, quelle que soit finalement la motivation principale de l'implication d'un initié dans le *Bwete*, le savoir initiatique se présente à lui comme une étape obligatoire sur son chemin. Quand on est initié, qu'on le veuille ardemment ou non, il faut connaître son lot de significations secrètes et d'énigmes, et par conséquent, il faut accepter de se laisser prendre dans les pièges du *bwenze*.

6. Le paradoxe du mort : transmission et valeur du secret

Aux dires mêmes des initiés, le *Bwete* ne finira jamais. Il est intéressant de noter qu'un même principe d'inachèvement se retrouve dans les contes épiques. Ainsi, *Mumbwanga* – fameux conte *bapunu* – procède de digression en digression, littéralement de fourche (*dipaku*) en fourche[70]. Si bien qu'il est réputé ne jamais finir : « *jusqu'à la mort, le Mumbwanga ne finira pas* ». Une nouvelle péripétie secondaire peut en effet toujours venir s'imbriquer pour différer encore un peu plus la fin. Le conteur s'arrête avec le chant du coq au matin (la récitation est toujours nocturne) sans avoir véritablement achevé son histoire à tiroirs. Le terme de la récitation est donc en même temps une promesse de continuation, puisque les raisons circonstancielles de l'arrêt du conteur sont extérieures à la logique interne du récit : « *je m'arrête là, mais le Mumbwanga ne finira pas* ». On retrouve la même structure dans *Bitola*, l'épopée sans fin des *bavove*[71]. Et ces contes épiques sont finalement fort proches des épopées du *mvët* des *fang* dont Pascal Boyer a bien dégagé la structure infinie des "emboîtements baroques"[72]. Le conte ne s'arrête accidentellement qu'avec le terme de la séance de récitation et finalement avec la mort du conteur. De même, le savoir initiatique s'interrompt artificiellement avec la fin de la séance au *bwenze*, et ne cesse en réalité qu'avec la mort de l'initié. Jusqu'à son dernier souffle, l'initié fidèle au *Bwete* continue d'acquérir le savoir initiatique. Ainsi, « *le Bwete ne finit jamais, sauf le jour de la mort* ». Le décès est le seul événement qui puisse mettre un terme accidentel à un processus qui aurait autrement pu continuer indéfiniment.

---

[70] J.T. Kwenzi Mikala, *Mumbwanga*, 1997.
[71] *Bitola*, Éditions Raponda-Walker, Libreville, *à paraître*.
[72] P. Boyer, *Barricades mystérieuses et pièges à pensée,* 1988.

Le lien entre le savoir initiatique et la mort est en fait plus compliqué que ne le laisse penser cette première analyse. La mort n'est pas seulement un terme accidentel au savoir ; elle est aussi le moment essentiel de la divulgation de ce savoir secret. Dans le *Bwete*, la valeur d'un secret tient moins à son contenu réel qu'au simple fait qu'il est secret, c'est-à-dire hors de portée d'un certain nombre de personnes. Mais tous les secrets initiatiques ne se valent pas. Il y a ainsi une échelle de valeur du secret : un énoncé initiatique a d'autant plus de valeur que peu de personnes le partagent et y ont accès. Valeur et diffusion du secret sont inversement proportionnelles. Pousser cette logique jusqu'au bout conduit au paradoxe du maximum : l'information ayant la valeur maximale est celle qu'une seule personne possède et qu'elle ne transmet pas. Frederik Barth avait déjà repéré cela dans le savoir initiatique des *baktaman* : « *the value of information seemed to be regarded as inversely proportional to how many share it. […] Its value is greatest when it stops being information at all : when only one person has it and does not transmit it* »[73].

Les initiés du *Bwete* sont tout à fait conscients de cette antinomie et en ont même fait le problème central de la transmission du savoir initiatique. Toutes leurs réflexions sur la reproduction du savoir initiatique et sa survie intergénérationnelle sont une méditation inquiète de ce paradoxe. D'un côté, il faut transmettre le *Bwete* : « *si on le garde pour soi, on est maudit* ». S'il n'y a pas de transmission, la pérennité du *Bwete* est en effet menacée. Mais d'un autre côté, si on le divulgue trop facilement, à trop d'initiés, ce savoir perd de sa valeur. Cette loi de la valeur du secret permet de finalement comprendre le rôle de la feuille aide-mémoire *tangimina* et du paiement de l'enseignement au *bwenze*, qui servent tous deux à conjurer la menace de dilapidation. Si la transmission du savoir initiatique constitue un risque de dilapidation, c'est bien parce que la divulgation à autrui d'un secret en diminue immédiatement la valeur[74]. Il y a ainsi véritablement une économie du secret : dire, c'est risquer de perdre, car dire un secret, c'est le dévaluer. Comme l'écrit G. Simmel, « *un secret connu par deux personnes n'est déjà plus un secret* »[75]. Ce drame de la transmission du savoir est généralement formulé de manière lapidaire comme un conflit entre générations : les jeunes gaspillent le *Bwete*, les vieux refusent de donner le *Bwete*. Le vieux, c'est celui qui sait mais ne dit (presque) rien : « *tout ce que je vous ai dit, ce n'est pas pour parler avec les nganga. Moi, je ne dis rien ou peut-être deux mots seulement. Les gens, ils savent déjà que je suis koko Kombi [un ancien du Bwete]* ».

---

[73] F. Barth, *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea,* 1975, p.217.
[74] Conception de la valeur du savoir qui est bien à l'opposé de l'idéal de partage public de notre savoir académique.
[75] G. Simmel, *Secret et sociétés secrètes*, 1996, p.64.

C'est là où intervient de nouveau la mort. Pour éviter à la fois la dévalorisation de son savoir initiatique pour cause de transmission et sa disparition pour cause de rétention, un père initiateur doit ainsi attendre le jour de sa propre mort pour divulguer ses secrets de plus grande valeur. Il doit toujours garder par-devers lui au moins un dernier secret pour ne le révéler que le jour de sa mort à son fils initiatique préféré. Et s'il meurt sans avoir eu l'occasion de transmettre ce secret, il le dévoilera *post-mortem* dans un message onirique adressé à son héritier. Les secrets de plus grande valeur ne se disent donc qu'à l'agonie. Ce que raconte très bien cet initié qui affirme avoir lui-même recueilli les derniers secrets de son père initiateur peu avant sa mort :

« *Le maître a toujours un secret pour lui-même personnel. C'est peut-être le jour où il voit qu'il ne peut plus vivre qu'il va le dire à quelqu'un. Mais tant qu'il vit encore, c'est avec lui dans la tête. Toujours une dernière botte secrète. Les enfants, tu vas leur parler des choses qui sont en haut. Mais en bas, en bas là, tu es obligé de garder ça pour toi-même. Jusqu'à ce que tu vois que tel enfant est assez mûr, ou bien le jour de ta mort, tu vas lui léguer telle chose. Avant que mon père ne meure, il y avait des choses qu'il m'avait dites que je ne croyais pas.* »

Le rapport entre secret et mort est donc au principe de la logique de circulation du savoir initiatique. L'ultime divulgation garantit à la fois la pérennité et la valorisation du *Bwete*[76]. On comprend alors ce que voulait véritablement dire l'expression « *le Bwete ne finit jamais, sauf le jour de la mort* ». Par ce biais, il est assuré que le savoir initiatique est proprement interminable car il recèle toujours des significations secrètes dont la divulgation espérée est indéfiniment différée. Le secret, c'est donc la forme même de la communication initiatique. Sa rétention et sa divulgation sont comme les pulsations élémentaires qui scandent la circulation des énoncés initiatiques.

[76] Une autre justification, presque équivalente, consiste à dire qu'il faut toujours garder au moins un secret par-devers soi afin de ne pas être vulnérable aux sorciers : dire ses secrets, c'est donner prise aux sorciers. En effet, divulguer un secret, c'est le dévaloriser, et par conséquent se dévaloriser soi-même, c'est-à-dire s'affaiblir. Dans le même registre, on dit parfois que le *banzi* doit taire au moins une de ses visions initiatiques.

Chapitre IX
« *Le premier qui…* » : la forme des énoncés initiatiques

J'ai analysé au précédent chapitre les contextes de l'enseignement initiatique ainsi que la forme générale du savoir initiatique. Je voudrais maintenant aborder plus précisément les formes particulières que prennent les énoncés initiatiques. Certes, les aînés profèrent au *bwenze* toutes sortes d'énoncés. Le savoir initiatique porte en effet sur des matières fort diverses, comme on a déjà pu s'en apercevoir. Un cadet apprend les séquences et les objets du rituel, leurs fonctions et leurs significations cachées. Il apprend les chants, les danses, et éventuellement à jouer d'un instrument comme l'arc musical. Il apprend à fabriquer les objets ordinaires du rituel (torches, etc.). Il apprend encore à identifier les feuilles et écorces qui entrent dans la pharmacopée des *nganga*, et à effectuer les soins. Il apprend également les signes et la méthode de la consultation divinatoire. Et cette liste n'est même pas exhaustive. Tout cela forme un ensemble de savoirs et de savoir-faire qui paraît fort vaste et en définitive bien hétéroclite. Au sein de cet ensemble se distingue néanmoins un domaine relativement singulier qui comprend des énoncés stéréotypés. Ce sous-ensemble regroupe essentiellement les correspondances analogiques, les énigmes initiatiques ainsi que les récits mythiques. Ces formes stéréotypées me semblent caractériser les énoncés initiatiques les plus typiques, tant leur prégnance et leur omniprésence sont manifestes dans le discours des initiés. Contrairement à l'enseignement touchant la maîtrise d'un savoir-faire (instruments, danses, pharmacopée végétale, séquences rituelles, techniques divinatoires, etc.), ce sous-ensemble comprend des énoncés discursifs qui ont la particularité de ne renvoyer à rien d'autre qu'à eux-mêmes. Il s'agit en quelque sorte d'une pratique gratuite du symbolisme analogique, qui ne sert qu'à enfermer les initiés dans un certain type de discours interminable.

1. *Go ebando* : l'obsession de l'origine

Nous pouvons aborder le sujet en reprenant le parcours là où nous l'avions laissé sur l'idiome de la profondeur comme métaphore de l'ordre de valeur des secrets initiatiques. Les petits secrets sont en haut, à la surface. Les grands secrets sont en bas (*go tsina*), en profondeur. La signification la plus secrète attachée à une chose, c'est ainsi le fond de cette chose. Mais un idiome équivalent fait concurrence à celui de la profondeur : la métaphore de l'origine. Le fond, c'est aussi le début (*ebando*). Le savoir initiatique est ainsi assimilé à un

récit linéaire : « *le Bwete, c'est l'ensemble des histoires, des contes* ». Sa partie la plus secrète, c'est le commencement de l'histoire : « *le début, c'est toujours les profondeurs. Les choses en haut, c'est les fins des histoires. Pour avoir la force du Bwete, tu dois connaître le début des choses. Parce que si tu ne connais que la fin, on va te dire : avant ça, il y avait quoi ?* ». Il y a ainsi une véritable obsession de l'origine parmi les initiés : il faut savoir comment les choses ont commencé, d'où elles proviennent[1]. Cette obsession se retrouve dans une formule initiatique classique : « *soma setso gende na ebando* », c'est-à-dire « toute chose a une origine ».

Cette rhétorique de l'origine et du début s'exprime généralement en termes de généalogie et de parenté lignagère comme en témoigne ce commentaire éloquent d'une initiée du *Misoko* :

« *Quand M. [l'aînée des mabundi] vient, elle nous explique. On lui pose la question, ça, ça veut dire quoi. Elle nous répond, ça veut dire ça, ça a commencé comme ça. […] Chez nous, un enfant qui connaît bien le fond de sa famille, c'est celui qui peut te faire le Bwete comme il faut. Parce que tu dois connaître le nom de ton aïeul-aïeul-aïeul. La première personne née dans ta famille, tu dois connaître le nom. Au fur et à mesure, tu montes, tu montes de génération en génération, jusqu'à ce que tu arrives là où tu es. Si ton père ou ta mère t'avait dit ça, toi aussi tu as des enfants, tu dois leur dire la connaissance. Tu ne peux pas garder ça pour toi. L'enfant se dira, mon père n'est pas bien, il ne nous dit pas exactement comment on est né, on est venu où, on sort d'où.* »

Il ne faut cependant pas se laisser abuser par cette métaphore généalogique. Contrairement aux *fang* du nord-Gabon, dont la formule traditionnelle de présentation consiste en l'énoncé d'une ascendance patrilinéaire remontant jusqu'à Dieu, la connaissance effective de la généalogie lignagère est très peu profonde plus au sud. Les initiés, comme les profanes, sont ainsi bien incapables de dérouler de longues généalogies, puisque le lignage ne remonte généralement pas au-delà des arrière grands-parents. En revanche, l'histoire des clans joue un rôle important et les récits en sont généralement connus. Ces récits relatent l'origine du clan (matrilinéaire) : comment il s'est formé (communément une scission due à une dispute entre femmes), d'où il vient géographiquement et où il a dû aller (il s'agit toujours de récits de migration), quelles péripéties ont eu lieu lors de ces tribulations migratoires et quels animaux totems lui sont associés (les totems renvoyant directement aux péripéties). Mais ces récits d'origine clanique sont d'emblée mythiques, non pas tellement parce qu'ils incluent des

[1] Le commencement est ainsi associé à la cause, à la raison : en *getsogo* courant, "c'est pourquoi" se dit "*tè ebando è*", c'est-à-dire "tel est le commencement".

événements extraordinaires (collaboration avec des animaux, fantômes, pirogue magique), mais surtout parce qu'il n'y aucune solution de continuité effective entre le clan et le lignage, et donc entre le temps du récit et la mémoire généalogique. Ego est membre de tel lignage (*mbumu* en *getsogo*) et sait retracer les liens réels de parenté qui l'unissent aux autres membres. Mais s'il appartient à tel clan (*ebota*), il est incapable de retracer les liens généalogiques qui fondent cette appartenance. Il ne peut ainsi pas se situer autrement que métaphoriquement par rapport aux autres membres du clan qui ne font pas partie de son lignage. L'appartenance lignagère relève d'une généalogie située (qui s'exprime en termes relatifs), alors que l'appartenance clanique est absolue.

Or, l'origine évoquée dans le *Bwete* est pensée sur le modèle de l'origine clanique plutôt que sur celui de la généalogie lignagère : non pas une chaîne dont on peut retracer effectivement les maillons, mais d'emblée une projection dans un temps mythique indéterminé. La rhétorique des commencements du *Bwete* renvoie donc à un temps qui est fondateur du présent mais qui est aussi entièrement déconnecté de ce présent. On observe d'ailleurs cette même structure dans le récit non pas de l'origine de tel clan particulier mais de l'institution clanique elle-même. L'origine mythique des clans repose en effet sur la prohibition de l'inceste entre germains. Un récit, que l'on retrouve à la fois chez les *mitsogo*, les *bavove*, les *masangu* ou les *bapunu* (avec seulement modification des toponymes), relate comment dans un premier village, dont le nom signifie "désordre, dispute", les hommes épousaient leur propre "sœur" (cousine parallèle matrilatérale). Les frères, n'ayant de compte à rendre à aucune belle-famille, maltraitaient et tuaient même souvent leurs épouses. C'était une situation incestueuse, violente et anarchique. Pour remédier à ce désordre originel, dans un second village, dont le nom signifie "arrangement" (*konza*), les hommes ont institué à la fois la division en clans, l'exogamie clanique et la compensation matrimoniale. Cela consacre du même tenant le passage de la patrilinéarité (en fait, l'indistinction entre père et frère de mère) à la matrilinéarité, puisque d'un coup le père et l'oncle maternel ne sont plus une seule et même personne. C'est ensuite au gré des disputes, des segmentations et des migrations que les différents clans se sont séparés.

Les récits initiatiques du *Bwete* s'appuient sur un même rapport à l'origine mythique. Le caractère secret et éminent de l'origine tient finalement à la nature même du *Bwete* et de son savoir. Le *Bwete*, c'est la tradition léguée aux hommes par les ancêtres et par *Nzambe* qui n'est que le premier de ces ancêtres. Or, comme dans les récits claniques, le temps de l'origine, c'est toujours le temps indéterminé des ancêtres. C'est bien ce que dit cette série de chansons : « *maganga ma gebando / maganga ma go tsina / maganga ma go tsenge /*

maganga ma Nzambe Kana / maganga ma go mbègo / maganga ma ge tsika biboto / maganga ma ge tsika payi », c'est-à-dire « les choses (rituelles) du début, les choses du fond, les choses de la terre, les choses de Dieu, les choses d'autrefois, les choses laissées par les anciens, les choses laissées par les aînés ». L'obsession du fond et du commencement exprime donc le souci de se référer sans cesse au modèle fondateur des ancêtres.

Cet idiome de l'origine fournit alors une grille de lecture simple pour l'interprétation exégétique des initiés – et nous verrons cela tout particulièrement dans les mythes et les énigmes initiatiques. La plupart des objets et séquences du rituel sont aisément traduits dans cet idiome : pour ne prendre qu'un exemple, selon la version d'un initié, les trois premiers *nganga* qui dansent lors d'une veillée représentent les trois clans à l'origine de tous les autres clans. Mais cette métaphore des commencements est en réalité profondément ambivalente : l'origine reste aussi inaccessible qu'elle est indéterminée. En effet, cette origine recule sans cesse au moment où on l'approche. La divulgation du début de l'histoire du *Bwete* est donc sans cesse différée – ce qui n'est pas surprenant vu ce qui a déjà été dit sur l'inachèvement constitutif du savoir initiatique. Selon les formules consacrées, le *Bwete* est un voyage en pirogue sur une étendue d'eau qu'on ne peut traverser, ou une corbeille rituelle dont le fond se dérobe sans cesse. Transposant cet inachèvement dans le langage de l'origine, les initiés racontent parfois que *Nzambe* lui-même, le Dieu créateur ou le premier ancêtre, possède une mère et un oncle[2]. L'ascendance ne saurait donc s'arrêter à aucun premier créateur inengendré. La remontée vers l'origine du savoir initiatique, comme l'ascendance, est un pur principe récursif indifférent aux termes. Et, anecdote révélatrice du jeu de dupes de l'enseignement initiatique, l'initié m'ayant parlé de cela m'a affirmé que les parents de *Nzambe* avaient également des noms, noms propres qu'il disait connaître et dont il me faisait miroiter la divulgation comme un secret particulièrement profond. Lorsque, intrigué, je lui ai demandé de me les confier, il a préféré répondre à une autre question fort anodine, après une longue mise en scène destinée à souligner l'importance de ce qu'il refusait de me dire.

[2] Il n'est pas clair si *Nzambe* est un Dieu créateur autochtone, une pure importation occidentale ou plus vraisemblablement la déformation missionnaire d'une figure mythique indigène. *Nzambe* hésite souvent entre le Créateur transcendant et le premier ancêtre humain. D'où parfois les multiples dissociations entre *Mwanga*, *Evanga-vanga*, *Koko a kanza*, *Nzambe* ou *Nzambe Kana* : divers noms du même Dieu ou entités distinctes ? Trancher la question n'est de toute façon pas très important, puisque *Nzambe* ne joue aucun rôle dans le rituel et ne fait l'objet d'aucune pratique cultuelle : seuls comptent les ancêtres et les génies.

2. Les récits initiatiques : les débuts du *Bwete*

La rhétorique de l'origine donne ainsi au savoir initiatique son idiome principal quoique ambivalent. Cela se retrouve amplement dans les récits mythiques. En effet, lorsque les initiés affirment que le *Bwete* est une histoire ou que le *Bwete* raconte l'histoire des temps originels, cela renvoie avant tout aux récits de type mythique qui font partie du savoir initiatique et que les aînés racontent au *bwenze*. Aborder les mythes du *Bwete* n'est pas chose aisée. Ces mythes ne forment en effet pas un corpus très unifié, et j'ai déjà souligné le rôle que l'innovation individuelle pouvait y jouer. Parfois, je dispose ainsi d'autant de variantes significatives d'un récit que d'occurrences recueillies sur le terrain. En outre, les noms des protagonistes sont souvent déformés ou s'échangent selon les versions : tel récit concerne tantôt *Mongo* tantôt *Esinga* tantôt *Kombi* tantôt *Koge*, *Esinga* devient *Bulipa* et *Bulipa* devient le beau-père ou le beau-frère. Parfois, ce sont même les noms des personnages et les toponymes qui s'échangent[3]. Mais sans doute, peu importe ces confusions si la structure narrative du mythe prime l'identité de ses protagonistes. Cependant, on ne comprend pas bien non plus comment les récits s'articulent les uns par rapport aux autres : un mythe peut ainsi être repris à titre de simple épisode d'un autre récit, avec transformation du nom du protagoniste principal. Se pose également le problème des récits concurrents – par exemple les deux récits rivaux du premier *edika*.

La catégorie des mythes du *Bwete* possède en outre des frontières incertaines. Contrairement aux autres formes de l'enseignement initiatique, le mythe insère les explications rituelles ou les correspondances symboliques dans une intrigue impliquant des protagonistes. Mais parfois les initiés se contentent d'évoquer la substance du mythe en effaçant totalement l'intrigue – ce qui le rapproche alors des autres formes d'énoncés initiatiques, notamment des correspondances symboliques. Par exemple, un initié dira abruptement que le *mongongo* représente un vieillard sans raconter le mythe correspondant. A l'inverse, on rencontre également des cas où une intrigue *ad hoc* est inventée pour motiver une correspondance symbolique singulière (par exemple, le "mythe" d'origine du pas de danse *mobisa*). Il existe donc d'incessants va-et-vient entre les mythes et les autres formes de l'enseignement initiatique.

Il faut ajouter à cela que les récits mythiques sont difficilement détachables de leurs contextes d'énonciation – c'est pourquoi je préfère "récit mythique" à "mythe" qui semble découper une catégorie plus abstraite. Selon la maxime initiatique, dans le *Bwete*, chaque

[3] Ce qui reste somme toute plausible, puisque le nom d'un village provient parfois du nom de son fondateur.

histoire ou chaque explication possède sa chanson correspondante. Ceci est particulièrement vrai pour les récits initiatiques. Voici en effet comment se passe typiquement la récitation d'un mythe au *bwenze*. L'aîné en raconte un épisode, et s'interrompt pour dire : « et c'est là où il y a la chanson… ». Il se met alors à chanter la chanson associée à l'épisode. Puis il reprend le cours de sa récitation, jusqu'à la prochaine chanson intercalée. Ces chansons sont celles que les initiés chantent communément pendant les veillées rituelles.

Par exemple, tout le récit des aventures d'*Esinga* (ou de *Bulipa* selon les variantes) – qui commence avec l'invention du *Bwete* et comprend entre autres épisodes le sacrifice d'*edika* – est associé à une série de chansons et de danses qui interviennent à chaque veillée, lors de la séquence rituelle du *mbando* (après la sortie des trois *nganga*)[4]. Ainsi, la danse du *mongongo*, rythmée par le seul arc musical sans les tambours, au cours de laquelle l'initié courbé déambule de droite et de gauche, le chasse-mouches incliné vers le bas, est censée imiter *Mobengi*, le chien de chasse d'*Esinga*, qui furète sur la piste d'un gibier (*mobengi* signifie "guide", *esinga* "filet de chasse"). Pendant ce temps, les initiés chantent la chanson : « *oka Mobengi, oka !* », c'est-à-dire « allez *Mobengi*, allez ! ». Et la suite des chansons raconte ce qu'*Esinga* a trouvé sur son chemin. C'est en cela que l'on peut dire que la séquence dansée et chantée du *mbando* raconte l'histoire du *Bwete* – même si, à proprement parler, elle ne raconte rien tant que les aînés n'ont pas donné au *bwenze* la récitation du mythe et les explicitations de la séquence. Cette corrélation entre mythe et séquence rituelle (ou entre mythe et chansons) n'est pas réservée au seul cas des aventures d'*Esinga* et de la séquence du *mbando*. Elle se vérifie ailleurs : le rituel d'*edika* ne fait par exemple que répéter ou représenter le récit mythique du premier *edika*[5]. Ce principe d'association arc-boute le récit mythique à la performance rituelle : le récit est incomplet sans la performance rituelle, de même que la performance rituelle reste incomplète sans la récitation au *bwenze*. Le mythe est un support de l'activité rituelle. Mais la récitation au *bwenze*, à moitié parlée à moitié chantée, est elle-même une performance rituelle d'un genre particulier.

Le corpus mythique que j'ai pu recueillir sur le terrain – et qui reste pour cette raison circonstanciel – comprend (par ordre approximatif d'importance décroissante) : la découverte et l'origine du *Bwete* (et en auxiliaires les mythes de la naissance des branches *Ngonde* et *Sengedya*) ; la découverte de l'*eboga* (et en auxiliaire, un récit concernant le porc-épic) ; l'origine de la divination ; l'origine de l'arc musical *mongongo* (dont une version explique

[4] Je pense d'ailleurs que le terme *mbando* n'est en réalité ici qu'une déformation d'*ebando*, et désigne donc le commencement ou l'origine.
[5] L'association ne se vérifie pourtant pas systématiquement : chaque séquence ou chaque chanson ne renvoie pas nécessairement à un mythe.

également l'origine des initiées *mabundi*) ; les aventures d'*Esinga* (ou *Bulipa*) ; l'origine du premier *edika* en brousse ; de multiples récits concernant la diffusion et les tribulations du *Bwete* ; la genèse du monde ; la genèse des humains ; l'origine de la séparation des Noirs et des Blancs ; l'origine de la danse *mobisa*. Je mets à part les mythes d'origine du *Mwiri* ou du *Kono* qui appartiennent plus spécifiquement à ces deux sociétés initiatiques, même si ils sont parfois racontés dans le cadre du *Bwete*. Je dissocie également les récits des migrations claniques ou des guerres qui ne relèvent pas directement du *Bwete*.

Au sein de ce corpus, certains récits sont considérés postérieurs ou antérieurs aux autres. Il y a ainsi un semblant d'ordre. Il est manifeste que le mythe d'origine de la branche *Sengedya* se situe bien après le mythe d'origine du *Bwete*. *Sengedya*, c'est une histoire d'en haut, un épisode de la fin de l'histoire du *Bwete*, et par conséquent, un mythe moins originel, profond et important que les autres. Mais un tel ordonnancement est loin d'être toujours possible : il n'y aurait ainsi aucun sens à affirmer que le mythe d'origine du *mongongo* se situe avant ou après celui du premier *edika.* Pourtant, l'histoire du *Bwete* ne peut logiquement avoir comme début absolu que les deux mythes de la genèse du monde et des humains. Tous les autres récits impliquent en effet des acteurs humains et supposent l'existence du monde. Voici la substance de ces deux mythes :

« *Au départ, le monde tel qu'on le connaît n'existe pas encore. Il n'y a qu'une boule noire où tout est enfermé dans une sorte d'océan boueux. Nzambe fait alors éclater la boule grâce à l'éclair Ngadi. La boule se sépare en deux, le ciel en haut et la terre en bas. Les éclats projetés vers le haut forment le soleil Kombe, la lune Ngonde et les étoiles Minanga. Il y a maintenant alternance du jour et de la nuit. L'éclatement de la boule a donné le vent Gepepe qui anime toute chose et ride la surface de l'eau. Nzambe contemple sa création et veut y placer des êtres vivants. Mais il n'y a pour l'instant qu'une vaste étendue d'eau sans terre émergée. Il envoie alors l'araignée Dibobe qui descend le long de son fil et navigue sur l'eau grâce à une feuille qui fut la première pirogue. Elle remonte et dit à Nzambe qu'il faut créer des terres parce que les êtres ne pourront pas vivre dans l'eau. Nzambe envoie alors les mouches maçonnes qui apportent la terre, mais aussi la végétation. Puis il envoie la tortue Kudu qui vient aplanir les terres – les endroits non damés formant les montagnes. Les tortues*

amènent également toutes les plantes cultivables – d'abord les ignames ou le taro puis les autres tubercules et les bananes[6]. »

« *Nzambe Kana est au bord de la rivière appelée Ngobwe na Gedemba na Makuba mabae na Mindjondji na Tongo. Selon une variante, il ne s'agit pas de Dieu lui-même, mais de son premier émissaire, nommé Mwanga na benda, Koko a kanza (c'est-à-dire le Créateur qui parle, Aïeul de l'univers). A l'aide d'une calebasse, il puise l'esprit qui nageait dans l'eau comme un poisson. Il fabrique alors une statuette de boue et se met à chanter la première chanson. Puis il dépose l'esprit dans la statuette et souffle dessus. La statuette tousse et s'anime. C'est le premier homme. Mais cet homme s'ennuie tout seul. Au bout d'un temps indéterminé, Dieu crée alors par le même procédé la première femme. L'homme s'appelait Kombe (Soleil) et la femme Ngonde (Lune).* »

Ces deux mythes ont leur importance[7]. Ils introduisent les personnages ou entités de référence du *Bwete*, dont les noms sont repris par nombre d'initiés qui s'appellent ainsi *Ngadi*, *Kudu* ou *Kombe*. Le récit de la genèse de l'homme fournit également l'une des clefs pour comprendre l'importance du thème de la procréation dans le *Bwete* : la rivière primordiale désigne implicitement le sexe féminin, le rôle du souffle renvoie à l'éjaculation et à la bénédiction qui transmet un pouvoir. Pourtant, ces deux mythes ne sont à mon sens ni les plus intéressants ni les plus importants. Et il me semble bien que les initiés pensent de même, puisque ce n'est généralement pas sur ces récits qu'ils insistent le plus. Ces genèses sont trop lointaines, trop inhumaines, trop détachées du rituel. Elles ne concernent pas encore directement le *Bwete*.

A ce sujet, il y a en fait une opposition entre *Bwete Disumba* et *Bwete Misoko*. Ces récits de genèse appartiennent en effet plutôt au *Disumba* qu'au *Misoko*. Les mythes cosmogoniques ou religieux, qui mettent en scène *Nzambe* et le panthéon des entités "divines" comme *Kombe*, *Ngonde* ou *Dinzona*, les histoires d'avant la création de l'homme et des premiers temps de l'homme, tout cela relève d'abord du *Disumba*, même si on retrouve

[6] Selon une variante, c'est lorsque *Nzambe* souffle sur la terre que la flore et les plantes cultivables poussent. Historiquement, l'igname a effectivement été la première culture vivrière, avant la banane. Le manioc et les autres tubercules ne furent importés que bien plus tard depuis l'Amérique.

[7] On peut noter que ces deux récits incluent très certainement des éléments bibliques, tant sont frappantes certaines ressemblances avec la Genèse : le rôle primordial de l'eau, l'homme créé à partir du limon ou la création postérieure de la femme.

certains de ces récits dans le *Misoko*[8]. Selon les initiés, y compris ceux du *Misoko*, les vrais débuts de l'histoire appartiennent donc au *Disumba* : le *Disumba* se situe *avant* le *Misoko*. C'est en cela que l'on peut dire que le *Disumba* est la branche originelle du *Bwete* et qu'elle est plus "religieuse". C'est également pour cela que les initiés affirment que les *banzi* du *Disumba* voient « plus loin » dans leurs visions initiatiques : ils remontent jusqu'à *Kombe* et *Ngonde*, jusqu'au village de *Nzambe*, c'est-à-dire jusqu'au lieu mythique des premiers temps du monde.

Pour être encore plus précis à propos du corpus mythique, il faut introduire une distinction supplémentaire. Le corpus total des récits, qui va la genèse du monde et des hommes jusqu'aux épisodes les plus récents de l'histoire, constitue ce que les *mitsogo* appellent le *bokudu* (*bukulu* chez les *gisira* et les *bapunu*). Le *bokudu*, c'est donc un gigantesque récit hétérogène qui mêle inextricablement ce que nous appelons conventionnellement le mythe et l'histoire. Il inclut entre autres : la genèse et les débuts du monde, l'histoire des populations humaines, de leurs scissions, de leurs migrations, l'origine des clans, les contacts avec les autres populations ainsi qu'avec les Blancs, les guerres, l'invention des sociétés initiatiques, les généaologies. O. Gollnhofer et R. Sillans écrivent ainsi que « *le Bokudu est l'histoire des Mitsogho depuis l'apparition de l'Homme et l'organisation de l'Univers jusqu'aux événements des plus récents qui sont situés tantôt sur le plan mythique tantôt sur le plan réel* »[9].

Les auteurs notent d'emblée que les caractéristiques les plus saillantes du *bokudu* sont l'opacité et l'incohérence : « *tout semble enveloppé d'un écran opaque* ». Le récit se fait en langue rituelle et abonde ainsi en expressions intraduisibles ou en répétitions : « *beaucoup de phrases et peu de fait aisément perceptibles* ». Les auteurs relèvent également l'anachronisme, l'incertitude quant aux statuts du narrateur et des protagonistes du récit, les incessantes juxtapositions contradictoires entre le présent de la récitation et le temps mythique du récit : « *la très grande difficulté de situer les personnages, ainsi que leur ascendance, dans le temps et dans l'espace* ». De l'avis même de Gollnhofer et Sillans, le *bokudu*, c'est donc une « *incohérence quasi-totale* »[10]. Pourtant, les auteurs refusent de voir dans cette incohérence la marque d'un type de discours spécifique, et préfèrent n'y voir que l'effet d'une « *lecture superficielle du texte* ». Suite à cette mise en garde, ils arrivent ainsi à traduire le *bokudu* des *mitsogo* en un récit linéaire, cohérent et analytique. Le *bokudu* devient alors une

---

[8] La pénétration est d'autant plus facile et courante que nombre d'hommes sont en fait initiés aux deux branches du *Bwete*, et qu'il n'existe donc aucune séparation nette entre leurs savoirs initiatiques.
[9] O. Gollnhofer & R. Sillans, *La mémoire d'un peuple*, 1997, p.107.
[10] Pour toutes ces citations, *ibid.*, pp.107-109.

relation de faits mythico-historiques, divisée en chapitres et conforme aux canons d'une présentation académique, ce que les auteurs appellent l'ethno-histoire des *mitsogo*[11].

Cette traduction du *bokudu* me semble être un tour de force qui donne à croire que les *mitsogo* disposaient d'une ethno-histoire académique qui n'attendait plus que des lettrés pour être couchée par écrit. Mais ce n'est pas cela qui m'intéresse ici au premier chef dans le *bokudu*. Chez les *mitsogo*, la version la plus élaborée et complète du *bokudu* appartient aux *evovi*, les historiens coutumiers. C'est donc un savoir réservé à une corporation[12]. L'histoire du groupe, matière du *bokudu*, est par conséquent une affaire largement secrète. Le *bokudu* possède également une valeur judiciaire (le *gevovi* étant à la fois juge et historien coutumier), puisque c'est habituellement la généalogie des lignages et l'histoire des clans qui permet de trancher les palabres. Les récits du *bokudu* sortent ainsi du cadre strict du *Bwete*. La corporation des *evovi* est en outre beaucoup plus fermée que le *Bwete* : si tous les hommes *mitsogo* sont virtuellement initiés au *Disumba*, seuls quelques vieux sont *evovi*, pas même un par village. Pour devenir *gevovi*, il faut en effet avoir déjà franchi toutes les étapes rituelles de toutes les sociétés initiatiques (*Bwete*, *Mwiri*, *Kono*). Le *povi* du *Disumba*, l'orateur spécialiste des récits initiatiques, ne connaît donc qu'une fraction des récits du *bokudu* : essentiellement, les premiers mythes cosmogoniques et ceux qui concernent directement le *Bwete*[13]. Ainsi, un aîné *motsogo*, qui était un *povi* compétent mais pas un *gevovi*, a quand même pu me raconter une partie du *bokudu*.

Les récits mythiques du *Bwete Misoko*, quant à eux, ne concernent pas véritablement la cosmogonie relatée dans le *Disumba*. Leurs intrigues sont plus directement humaines : les protagonistes sont plutôt des acteurs humains et non pas *Nzambe*, le Soleil ou la Lune. Mais ces récits du *Misoko* ne concernent pas non plus l'origine des clans, des migrations, des guerres, épisodes qui sont l'apanage des *evovi*. Leurs protagonistes sont typiquement des initiés et les récits concernent presque exclusivement le *Bwete* et son histoire. Il semble donc que le corpus mythique puisse être décrit comme une série d'emboîtements. L'ensemble maximal comprend le corpus virtuellement total du *bokudu*. Les *evovi* sont en effet réputés être ceux qui savent tout de la tradition. Le décès d'un *gevovi* est ainsi vécu comme une perte irrémédiable, une déflation de la valeur du groupe. L'ensemble intermédiaire comprend le corpus mythique du *Bwete Disumba*. Enfin, l'ensemble minimal, d'un point de vue relatif, comprend le corpus du *Bwete Misoko*, dont les récits appartiennent pour la plupart également

---

[11] Cela forme toute la substance de la deuxième partie de leur livre, pp.105-219.
[12] Chez les *masangu* ou les *bavove*, cette histoire est également réservée aux seuls initiés du *Nzego*, confrérie qui relève d'une initiation supérieure au *Bwete*.
[13] De même, le *mondonga*, l'orateur du *Mwiri*, connaît exclusivement les récits afférents au *Mwiri*.

au *Disumba*, faisant suite aux premiers récits cosmogoniques[14]. Ce fait n'empêche pas pour autant les récits du *Misoko* de se situer au temps mythique de l'origine : tous les récits initiatiques, quels qu'ils soient, se déroulent *go ebando*, aux temps du commencement et des ancêtres.

Les récits initiatiques du *Misoko* racontent donc l'histoire du *Bwete* : la découverte du *Bwete* ainsi que celle de l'*eboga*, l'origine du rituel (le premier *edika*) ou des *ritualia* (le premier *mongongo*). A ce sujet, le long récit des aventures d'*Esinga* (qui correspond à la séquence *mbando* d'une veillée rituelle) est exemplaire. Il reprend dans une narration unique, centrée sur un protagoniste principal, l'origine du *Bwete* et celle d'*edika*, ainsi que quelques autres épisodes plus mineurs. En voici une version[15] :

« *Esinga vit isolé avec sa femme. Ils mettent au monde un enfant qui s'appelle Esinga comme son père [dans d'autres versions, il s'appelle Bulipa]. L'enfant grandit, les parents vieillissent. Le père meurt un jour. La mère est vieille, l'enfant doit s'occuper seul de la dépouille de son père. Il prend une liane appelée mokulu ngwèndji [Smilax kraussiana - salsepareille indigène] et l'attache au cou de son père. Il le traîne jusqu'en haut d'une colline en brousse et le met au pied de l'arbre obaka. Il ferme l'endroit avec des feuilles. Chaque matin, il part visiter la tombe de son père. Et il s'aperçoit qu'on a touché à l'écran de feuilles. Le père commence à pourrir. Il y a les asticots. Il vient un jour en cachette et trouve le coq de village mabaka en train de manger les asticots. C'est pourquoi on dit le premier à avoir avalé motoba, c'est le coq ; et le premier motoba, c'est l'asticot. Une nuit, le père vient en rêve à l'enfant et lui dit d'aller sur sa tombe tel jour précis. Il y trouve les deux chiens bayuki (mâle) na mubengi (femelle), les deux chiens du père. Avec ces chiens, il fait la chasse. C'est grâce à eux qu'il arrive à nourrir sa vieille mère.*

Une autre nuit, le père revient le voir en rêve et lui dit : quand ta mère va mourir, tu vas prendre dans son corps la langue, le sexe, le crâne. Un jour, la mère d'Esinga meurt. Il fait comme pour son père : il prend la liane et la tire en brousse au pied de l'obaka. Il prend ce qu'il faut pour fabriquer le fétiche kombi. Il fait le montage. Il est maintenant puissant. Il a le kombi, il a le mongonda. Mais il reste tout seul avec ses chiens. Comme Esinga est seul, il décide de partir [Selon une autre version, c'est sa mère qui lui dit en rêve qu'il y a un village

[14] Je dois cependant reconnaître que cette systématisation n'est qu'approximative : les récits concernant *edika* n'appartiennent qu'au *Misoko* – le *Disumba* ne comportant pas l'étape rituelle d'*edika*. Le *Misoko* inclut donc certaines spécificités mythiques et son corpus n'est pas qu'un sous-ensemble.

[15] On peut reconnaître certains passages que j'avais déjà cités en les extrayant du récit complet (par exemple celui concernant *edika*).

au-delà de la colline]. Il prend sa gibecière. Il part en brousse. Et c'est là où commence les mbando [les chansons racontent l'histoire du voyage d'Esinga]. On cite tout ce qu'il a croisé en route. Il a commencé par tuer l'iguane. Il a ensuite croisé la genette mosingi. Puis encore d'autres bêtes. Enfin il est arrivé à une rivière qui s'appelait Ngwasa. Il voit dans l'eau des détritus d'arachides et de concombres. Il comprend qu'il y a des gens en amont. Il remonte donc jusqu'à un débarcadère où il voit une piste bien entretenue qui monte. Il comprend que cette piste est empruntée par des gens pour aller à la rivière. Il se cache et voit une femme, appelée Manyogo, qui venait puiser l'eau avec ses calebasses. Lorsqu'elle repart, il la suit et arrive à un village appelé Mitunga. Il trouve d'abord un homme qui tissait le raphia. C'était le frère de Manyogo, Bulipa mwana ya Paga [Bulipa fils de Paga]. En arrivant au village, Esinga trouve le coq de village et un palmier qui s'appelle Dinzona. Au village, on accueille l'étranger, on lui donne à boire, on parle, on parle.

Esinga voulait maintenant prendre Manyogo pour femme. Mais Bulipa ne voulait pas car il prenait sa sœur comme sa femme. Ils sont alors partis dormir chacun dans leur case. La nuit, Esinga part percer le toit de la case de la femme avec une sagaie pour que la pluie coule à l'intérieur. Manyogo est obligée de venir s'abriter dans sa case à lui. Esinga et Manyogo sont maintenant tous les deux dans la chambre. Là, ils enlèvent les habits. Esinga caresse Manyogo qui fait des manières mais ils ont finalement des rapports sexuels. Après l'amour, la femme lui dit : "tu as le nzanga" [tu as le vampire]. Au matin, la femme part laver le sang qui a coulé de son sexe [il y a une chanson pour chaque épisode de la nuit].

Esinga et Manyogo ont décidé de se marier. Mais il y a des palabres avec le beau-frère Bulipa à propos de la femme. C'est à partir de là que le Bwete a été partagé. Bulipa dit à Esinga : "Bon, tu prends ma sœur, c'est une fortune. Toi en retour, tu me donnes quoi ?" C'est comme cela qu'Esinga a été obligé d'initier son beau-frère et il lui a donné la puissance léguée par ses parents. Il lui donne tout son Bwete, le mongonda, le kombi, etc. Bulipa est donc devenu grand nganga à cause de sa sœur. C'est pourquoi quand ta sœur est mariée à un grand nganga, tu vas en bénéficier à cause d'elle.

Au village, Esinga et Manyogo avaient fait une fille appelée Dibenga. Esinga a initié son beau-frère Bulipa. Il lui a expliqué une bonne partie du Bwete. Arrive le jour où Bulipa doit prendre edika et motoba. Esinga lui dit : "il n'y a pas de femmes qui rentrent ici". Mais l'enfant est venu les trouver pendant edika. Le beau-frère demande ce qu'il faut faire. Esinga répond : "toi-même, tu connais la loi". Ils ont égorgé Dibenga. Ils l'ont mise dans edika. Ils ont pris le boyau et c'est avec ça qu'ils ont amarré edika. L'huile de palme qu'on met dans edika, c'était son sang. La mère a commencé à demander où était son enfant. On lui répond :

"mais il était avec toi". Et elle la cherche en pleurant. C'est à partir de là que le mwago a commencé.

Un jour, Esinga quitte le village avec sa femme. Mais il a laissé sa puissance avec son beau-frère. Sa chance l'a quitté. Il ne peut plus tuer le gibier à la chasse. Il est malheureux. La femme supporte cela un an, deux ans, trois ans, mais après elle n'en peut plus. Elle décide de retourner chez son frère. Mais son frère n'est plus au village. La femme part alors dans la forêt à sa recherche en pleurant. Elle finit par le retrouver. Mais il y a des palabres entre eux car le frère ne voulait pas qu'elle revienne. C'est de là que vient le murmure rituel : le frère la voit revenir et fait "mmmm…" pour annoncer les palabres. Bulipa a même tué sa sœur Manyogo et il a récupéré son crâne pour continuer à faire pour le Bwete. [Selon une variante, Manyogo revient au village après de nombreuses années. Mais le village a disparu. Sur son ancien site, il y a seulement un monstre avec les pieds à l'envers. Manyogo pleure la disparition de ses parents et de son village. C'est de là que vient le murmure rituel.] »

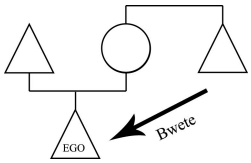
L'importance de ce long récit est manifeste : il livre l'origine du *Bwete* (à partir du crâne d'un parent défunt) et d'un certain nombre de séquences rituelles, ainsi que la justification de quelques correspondances symboliques (l'asticot et le *motoba* par exemple). Il est exemplaire des récits mythiques du *Bwete* : il insère le savoir initiatique dans une intrigue se déroulant supposément au temps des débuts du *Bwete*, au temps des ancêtres – la situation temporelle du récit n'étant aucunement précisée. Il prouve ainsi que divulguer le savoir initiatique, c'est raconter l'histoire des origines du *Bwete*. L'histoire mythique racontée dans la société initiatique, c'est donc l'histoire de la société initiatique elle-même (de sa transmission et de l'invention de ses divers rituels). Cette réflexivité du mythe est encore plus nette dans les récits de diffusion du *Bwete*. Lorsque les initiés affirment que le *Bwete* raconte sa propre histoire, depuis ses commencements jusqu'à aujourd'hui, il faut les prendre au mot : un certain nombre de récits initiatiques relatent en effet la diffusion de la société initiatique à travers le pays. En voici un bon exemple, raconté par un locuteur *muvove* :

« Disumba, la première personne qui est tombée sur terre, c'est la femme. C'est là d'où mitsogo et gapinzi ont pris le Bwete de Disumba. Quand ils ont fait ça, ils ont organisé une veillée de Disumba à Dibowa ya Mambudi. C'est le premier village. Les gapinzi n'ont pas pu garder le Bwete de Disumba. Ils faisaient le Bwete comme l'amusement. Ils négligeaient ça. Les mitsogo ont pris. Les mitsogo se sont fatigués avec ça. Ils dansaient tous les jours. Les masangu ont pris. Et ils ont employé le Bwete avec des machettes. Quand ils

partent, ils prennent les machettes et ils blessent le Bwete. Ah, tu nous embêtes ! Ils le blessent. Le Bwete n'est pas à l'aise. Il est parti de chez les masangu. Il est venu tomber chez les pove mitimbo. Les pove ont gardé le Bwete. Ils ont vu que les masangu ont mal observé le Bwete. Ils ont gardé le Bwete jusqu'alors. Celui qui avait amené le Bwete depuis chez les gapinzi, mitsogo, masangu, c'est Mongo mwana ya Pindo. Pindo, c'est sa mère. Mokoko, c'est son père. Paga, c'est la grand-mère. Mongo est monté avec le Bwete chez les masangu comme lui. Mais il a vu qu'ils commençaient déjà à négliger le Bwete, une bonne affaire comme ça. C'est là où on bouffe. Les soins, c'est là, les viandes, c'est là, les enfants, c'est là. Je m'en vais chez les pove. Les pove lui ont donné une sœur en signe d'amitié et en échange du Bwete. C'est Mbembo Bwanga qui a pris Mongo chez les masangu pour l'amener à Koulamoutou. C'est mon grand-père Mbembo. Il a dit à Mongo, dans mon village, cela ne va pas, on ne tue pas les viandes, les femmes ne font pas les enfants. Mbembo a donné sa sœur à Mongo. Mongo a vu que Mbembo a été très respectueux et a jugé que son Bwete, ses médicaments ne peuvent plus repartir chez les masangu. Donc il est resté définitivement chez Mbembo. Il était comme un grand-père, un chef. Jusqu'à sa mort. Et il a laissé le Bwete à son ami Mbembo Bwanga. Il a distribué ça avant de mourir. Il a donné à ses neveux. Misambo, Ndomba, Diko na Ngoyi, Ngoma, Ndumu. Et ceux là aussi ont donné les enfants partout partout. Voilà comment le Bwete est descendu ensuite chez les simba, bakande, myene, galwa, nkomi, bapunu. »

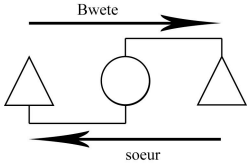
Avant tout autre commentaire, un trait important mérite d'être noté : d'après ces récits, la transmission du *Bwete* obéit le plus souvent à une logique matrimoniale. Un homme initié est amené à initier un autre homme et lui donner ses fétiches et son pouvoir afin de pouvoir obtenir sa sœur en mariage : *Esinga* initie *Bulipa* en échange de sa sœur *Manyogo*, *Mbembo* donne une sœur à *Mongo* en échange du *Bwete*. Le *Bwete* équivaut ainsi à une compensation matrimoniale. Les initiés affirment d'ailleurs que le *Bwete* est venu et s'est diffusé avant tout à cause de l'amour et des femmes : « *le Bwete est venu sur terre à cause du mariage* ». C'est ainsi que le *Bwete* a échappé à l'appropriation par ses détenteurs originels (pygmées, *mitsogo*, *gapinzi*) pour se répandre à travers le pays, au gré des alliances matrimoniales qui unissent les lignages. La logique d'appropriation et de transmission de la société initiatique n'est ainsi pas directement ethnique, mais se situe d'abord à un niveau plus local : en tant que paiement matrimonial, l'initiation bénéficie d'abord au frère de la femme, puis à son lignage, son village et son clan, avant de se diffuser éventuellement plus largement dans le reste de l'ethnie.

La valeur matrimoniale du *Bwete*, explicite dans les récits initiatiques, fait ainsi penser qu'il existe deux modes de transmission du *Bwete*[16]. Le premier mode de transmission se fonde sur la filiation : il est donc lignager, vertical, généalogique. Cette transmission est un héritage : le *Bwete* passe de l'oncle maternel au neveu (ou du frère aîné au cadet, ou encore du grand-père au petit-fils). L'héritage obéit à un principe de conservation : le *Bwete* doit rester dans le lignage.



Héritage du *Bwete*

Le second mode de transmission se fonde à l'inverse sur l'alliance exogamique : il est donc non-lignager, horizontal, géographique. Cette transmission est une diffusion hors du groupe (au minimum hors du clan, souvent hors du village et même de l'ethnie) : le *Bwete* passe du mari au beau-frère en échange de la sœur de ce dernier. La diffusion obéit à un principe d'ouverture.



Diffusion du *Bwete*

Au premier abord, il peut sembler que le premier mode de transmission prime l'autre, tant l'idéologie de la filiation est dominante : le *Bwete* est quelque chose que l'on hérite de ses ascendants lignagers et qui vient originellement des ancêtres. Mais les récits initiatiques montrent que le second mode de transmission est tout aussi important car lui seul assure la dynamique extensive de la société initiatique : le *Bwete* est quelque chose que l'on reçoit d'autrui et qui provient originellement d'ailleurs[17]. Et dans la pratique, l'initiation entre beaux-frères est d'usage courant.

---

[16] Il ne faut pas confondre initiation et transmission : la transmission, outre l'initiation, désigne le transfert des fétiches et du pouvoir.

[17] Conformément à cette double logique, on retient d'ailleurs les noms des initiés qui sont soit des fondateurs, soit des passeurs ayant permis la diffusion du *Bwete* : ainsi *Mongo* qui fait passer le *Bwete* des *masangu* aux *bavove*.

Les récits initiatiques du même type que le précédent – genre très répandu dont il existe de nombreuses versions – narrent ainsi la transmission de la société initiatique de personne en personne, de village en village, d'ethnie en ethnie à travers le pays. Souvent, ces récits incluent également des épisodes relatant l'invention de nouveaux rituels, l'introduction de nouveaux éléments (par exemple les différents fétiches, les tambours, les peaux de bête ou les raphias). « *Mokoyi Mobongo (pygmée gapinzi) initie Mopaka Tsenge (mitsogo). Mongo, moitié gapinzi moitié masangu, vient voir Mopaka car il a des problèmes avec ses plantations. Mopaka l'initie. C'était en fait la femme de Mongo qui se transformait en éléphant et ravageait les plantations. Mongo part au village Manzi où il initie Pudi (bavove). Mongo meurt au village. On place son cadavre en brousse. Pudi fabrique le premier fétiche mongonda avec le crâne de Mongo. Le Bwete continue ainsi de se répandre de village en village.* » Ce genre de récit réflexif décrit donc le cheminement du *Bwete* qui fait qu'il est devenu ce qu'il est aujourd'hui, avec sa langue métissée, ses divers rituels et ses divers objets. Les différentes routes du *Bwete* (*nzea-a-Bwete*), métaphore de la variation rituelle, renvoient ainsi aux chemins empruntés par le *Bwete* lors de sa diffusion de village en village, diffusion qui s'accompagne inévitablement d'innovations.

La caractéristique de cette histoire réflexive du *Bwete* est de justement ne pas être véritablement une histoire. Les versions contradictoires abondent, avec changement des noms des protagonistes ou des lieux, avec des parcours ethniques différents. Au milieu de situations plausibles s'intercalent des péripéties fantaisistes ou des épisodes tirés d'autres mythes. Mais surtout ces récits de diffusion ne sont jamais situés dans le temps. C'est là un trait plus général de l'histoire orale : les récits d'origine clanique ne sont pas plus datés et datables. Récits du *Bwete* et récits d'origine clanique décrivent ainsi avant tout des pérégrinations : migrations claniques ou cheminement du *Bwete*. Le temps se déroule donc métaphoriquement dans l'espace du voyage. La transmission de l'histoire orale consiste essentiellement en la transmission des anciens toponymes : typiquement, il s'agit de mémoriser que tel clan provient de tel village qui a été fondé par telle personne, puis que le second village est le tel, et ainsi de suite. De même, la transmission de l'histoire du *Bwete* consiste essentiellement en une série de noms de villages et de personnages, acteurs et lieux qui ont marqué son cheminement à travers le pays.

L'histoire est donc une sorte de géographie agrémentée d'une galerie de personnages, à moitié réelle à moitié imaginaire, mais où il est désormais impossible de faire la part des choses. Souvent, les toponymes sont purement imaginaires. Certains noms ne servent en effet

qu'à condenser symboliquement la substance de l'épisode qui s'y déroule : dans un récit, les protagonistes arrivent au village *Gendoti-ndoti* ("les nombreux rêves") où ils reçoivent des messages oniriques de leurs parents défunts ; puis ils atteignent le village *Mobego* ("les tubercules") où ils découvrent les tubercules comestibles, avant de parvenir au village *Kwanga mwabi* ("le siège *mwabi*") où ils se reposent assis sur le tronc de l'arbre *mwabi* (*Mimusops djave*). Mais parfois les toponymes semblent réels. Seulement, étant donné les fréquents homonymes et la migration périodique des villages, ces toponymes réels ne fournissent que peu d'indications exploitables. L'enchevêtrement du réel et de l'imaginaire dans ces récits reste donc indémêlable.

Ce statut indécidable du récit initiatique se trouve encore accentué par le statut lui-même ambigu de la récitation. Les initiés font en effet aisément s'entrechoquer le présent réel et le passé mythique. Quand j'enregistrai des récits de vie, des épisodes mythiques s'immisçaient fréquemment dans la biographie des initiés. Un père initiateur arrivait ainsi à décrire de manière fort convaincante sa propre vie comme une illustration exacte de quelques-uns des principaux mythes : l'orphelin qui n'a que le *Bwete* pour survivre, puis qui initie un tiers pour obtenir en échange sa sœur en mariage, comme si les épisodes mythiques le concernaient personnellement. Inversement, dans la récitation d'un mythe, le narrateur fait communément intervenir des éléments du présent ou du passé proche. Parlant du fondateur mythique d'une branche du *Bwete*, le narrateur peut ainsi affirmer : « mon grand-père l'a rencontré » ou « mon oncle lui a donné une femme »[18].

Mais ces faits ne sont en réalité pas surprenants. La fin de l'histoire réflexive du *Bwete* est en effet censée rejoindre le présent le plus immédiat. Tout commence avec l'origine reculée de la genèse du monde et de l'homme. Cela continue avec la découverte du *Bwete*. Vient ensuite l'histoire des tribulations du *Bwete* à travers le pays, avec la fondation des diverses branches, l'invention des nouveaux rituels, la mention des pères initiateurs qui ont joué un rôle important. Mais la dernière histoire du *Bwete*, ce serait logiquement le récit de la veillée en train de se faire ou du mythe en train de se raconter, si ces événements avaient une pertinence pour le devenir de la société initiatique. On dit ainsi qu'il faut « chauffer le *Bwete* » dans un *mbandja* pour lui « faire une mémoire », i.e. qu'un corps de garde doit être le théâtre de nombreuses veillées pour qu'il puisse un jour faire l'objet d'une chronique mémorable. C'est dire que l'histoire d'un corps de garde réputé fait partie de l'histoire générale du *Bwete*. En fait également partie la biographie d'un *nyima* renommé, son parcours

[18] La possibilité qu'il s'agisse de parents classificatoires (au niveau clanique) permet de toute façon d'éviter de poser des questions de vraisemblance généalogique.

initiatique personnel. Son initiation, la fondation d'un corps de garde et d'une communauté initiatique, l'initiation de son beau-frère en échange de sa sœur, la destruction de ce premier temple pour des affaires de sorcellerie, la migration loin du village d'origine, la refondation d'un nouveau corps de garde, tout cela relève de l'histoire de la communauté locale et plus largement de la société initiatique[19]. Même si ces récits de vie sont souvent romancés et enjolivés, nous ne les envisagerions pourtant pas comme relevant *a priori* du corpus mythique. Cependant, dans le *Bwete*, ils se situent bien à l'extrémité de l'histoire mythique : il ne s'agit que du dernier épisode de la geste du *Bwete*. Du point de vue des initiés, il n'y a ainsi aucune rupture qualitative entre les histoires du début et celles de la fin, qui appartiennent toutes au même registre générique[20].

En définitive, les récits de type mythique constituent des mises en intrigue du savoir initiatique (des exégèses du rituel et des correspondances symboliques). Ces intrigues déploient métaphoriquement une histoire à travers un cheminement géographique plein de péripéties, tribulations qui incluent la diffusion de la société initiatique à travers tout le pays. Ce faisant, ces récits retracent sur un même plan l'histoire de la société initiatique, depuis les origines indéterminée du temps des ancêtres jusqu'à nos jours, voire jusqu'au passé le plus récent de la communauté locale. Par ce biais, le *Bwete* et son savoir initiatique semblent ainsi se raconter eux-mêmes.

3. Les correspondances analogiques

Bien souvent dans l'enseignement initiatique du *Bwete*, donner l'explication ou la signification de quelque chose, c'est en réalité lui trouver un correspondant analogique. Évidemment, associer deux items par des rapports de similitude n'*explique* rien, au sens littéral du terme. Cela ne fait que compliquer les choses – d'autant plus que les initiés trouvent généralement plusieurs correspondants analogiques à chaque item. Ces correspondances ne se font toutefois pas n'importe comment. Elles obéissent à des schémas analogiques préférentiels qui indiquent à quel domaine appartient l'analogue et quel type de rapport fonde l'association. Ces schémas sont peu nombreux : j'en relève quatre principaux. Ce sont eux qui donnent au savoir initiatique du *Bwete* son style si caractéristique.

---

[19] J'ai d'ailleurs pu observer dans certaines communautés, l'introduction de chansons inédites qui mentionnaient nommément le père initiateur.

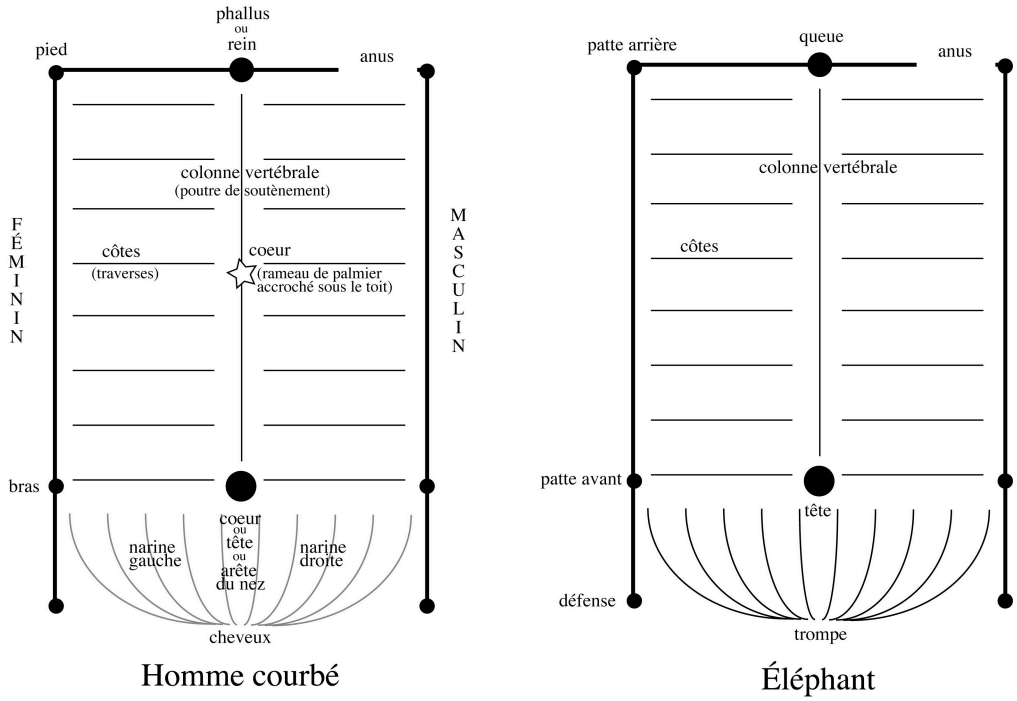
[20] De même que dans le *bokudu*, il y a une continuité postulée entre l'histoire de l'installation des compagnies forestières occidentales et celle de la création des premiers hommes.

Le premier de ces schémas consiste en mettre en rapport le corps humain et le monde. Ce schéma analogique ressemble donc à l'analogisme classique entre microcosme et macrocosme. Les initiés l'énoncent le plus souvent à travers la maxime suivante : « *le monde entier est dans notre corps* » ou « *tout ce qui est sur terre se retrouve dans le corps* ». L'association fonctionne en réalité dans les deux sens : soit un item du monde extérieur trouve un correspondant dans le corps humain ; soit une partie du corps humain est l'analogue d'un item du monde extérieur. Le plus grand classique est : la plume de perroquet, c'est la langue. Mais il existe d'innombrables autres associations dont voici quelques-uns des exemples les plus courants. La forêt, ce sont les cheveux. Les étoiles, ce sont les yeux. Le monde est comme un homme couché : son dos est la terre, sa face est le ciel. Le miroir, ce sont les yeux. Mais l'œil, c'est aussi l'eau. La paupière, c'est une araignée. Le chasse-mouches, ce sont les cheveux. Le *kendo* (cloche à manche courbe), c'est un homme courbé. La queue de la genette, c'est le pénis. Ce même principe fonde le symbolisme des couleurs. Les trois valeurs essentielles, comme dans toute la région de l'Afrique centrale, sont le rouge, le blanc et le noir. Mais s'il y a trois couleurs, les contrastes pertinents sont toujours dualistes : le rouge et le blanc, ou bien le blanc et le noir, mais le noir et le rouge ne sont pas mis en contraste. Le rouge, c'est le sang, notamment le sang menstruel, tandis que le blanc, c'est le sperme. Le noir, c'est la peau ou les cheveux, tandis que le blanc, c'est l'os. Mais le noir, c'est aussi la crasse et le blanc, la pureté.

Ces premières analogies sont toutes de type simple : un item est l'analogue d'un autre item. Certaines analogies entre le corps et le monde sont plus complexes : les parties d'un tout sont associées aux parties d'un autre tout. Si le corps de garde est un nez, c'est parce que sa perspective frontale dessine les deux narines et l'arête du nez. Le palmier *mbondokadi*, c'est une femme : les feuilles sont ses cheveux, la base du tronc est sa tête ou ses fesses, le cœur de l'arbre est son sexe, le régime de noix de palme est son sang menstruel. L'arc musical *mongongo*, c'est un homme : le bois courbe est sa colonne vertébrale, la liane est un de ses boyaux, les deux baguettes sont l'os de son tibia et celui de son avant-bras. De même, la harpe *ngombi* est une femme : les huit cordes sont ses boyaux, la caisse de résonance est son ventre, l'ouverture de la caisse est son sexe, la hampe est sa tête. Ces analogies complexes renvoient parfois à des récits qui les fondent : l'analogie du *mongongo* évoque ainsi la mort accidentelle d'un homme, l'analogie du *ngombi* évoque le sacrifice d'une femme.

L'analogie complexe la plus classique et la plus systématique est celle du corps de garde : comme le montre le schéma ci-dessous, le *mbandja* représente un homme, généralement présenté en position courbée, la tête à l'avant du corps de garde. Le corps de

garde est même réputé contenir autant de poutres, solives, piliers, traverses et lattes qu'il y a d'os dans le corps humain. Selon une autre analogie, le corps de garde représente plutôt un éléphant (*nzoku bodinga*). L'éléphant est le plus gros animal de la forêt (même si l'éléphant de forêt est nettement plus petit que l'éléphant de savane). Tous les initiés viennent ainsi se mettre à l'abri dans son ventre.



Correspondances analogiques du *mbandja*

Ces analogies sont parfois fondées sur une ressemblance physique entre les termes : les cils de la paupière ressemblent bien aux pattes de l'araignée. Parfois, la similitude n'est pas physique mais fonctionnelle : le miroir sert à la clairvoyance du *nganga*, comme les yeux servent à voir. Mais il arrive aussi que l'analogie passe par une ressemblance entre rapports sans qu'il n'y ait aucune ressemblance entre termes : le dos ne ressemble en rien à la terre, mais le dos est à la face ce que la terre est au ciel. De ce dernier type d'analogies se dégage ainsi le cas pur de l'association qui ne repose plus sur aucune autre motivation que le besoin d'associer les items – véritable moteur de l'obsession interprétative des initiés. Ce schéma analogique fonctionne en effet comme un principe générateur susceptible d'engendrer une infinité de nouvelles correspondances. Des initiés m'ont ainsi confié des analogies très visiblement de leur invention car s'écartant des thèmes classiques. Ces inventions respectaient toutefois parfaitement le modèle général et pouvaient passer pour acceptables : « *les sept jours de la semaine sont aussi dans le corps. Avant, il y avait la parole. Lundi, c'est la bouche, la parole. Mardi, mercredi, les deux narines. Jeudi, vendredi, les deux yeux. Samedi,*

dimanche, les deux oreilles. Il y a aussi les douze apôtres de Jésus-Christ dans le corps : les deux épaules, les deux coudes, les deux poignets, les deux hanches, les deux genoux, les deux pieds ».

Passons un peu plus rapidement sur les trois autres schémas générateurs. Ces schémas obéissent tous au principe général du dédoublement symétrique. Les significations initiatiques sont opposées et appariées. La première et la plus évidente des oppositions est la différence sexuelle qui s'appuie ici sur la symétrie corporelle : la gauche est féminine, la droite est masculine. Les items du savoir initiatique sont ainsi communément regroupés en paires sexuellement complémentaires. Le grelot porté au pied gauche est féminin et sonne aigu, le grelot porté au pied droit est masculin et sonne grave. La grosse torche centrale *itsamanga*, c'est le sexe féminin. La torche manuelle *mopitu*, c'est le sexe masculin. L'arbre *mwabi* (*Mimusops djave*) à suc laiteux, c'est l'homme. L'arbre *musuku* (*Scyphocephalum ochocoa*) à résine rouge, c'est la femme. Le contraste sexuel vaut aussi pour les couleurs, quoique de manière ambivalente. Le rouge, c'est le sang menstruel féminin, tandis que le blanc, c'est le sperme masculin. Mais inversement, le rouge, c'est *Kombe*, le Soleil masculin, tandis que le blanc, c'est *Ngonde*, la Lune féminine. Le contraste du jour et de la nuit constitue un second schéma analogique d'opposition. Le blanc, notamment les taches claires de la livrée de la genette, c'est le jour. Le noir, notamment les taches sombres de la livrée de la genette, c'est la nuit. De même, chien et civette sont associés : le premier chasse le jour, tandis que la seconde chasse la nuit.

Le contraste entre le village et la brousse constitue enfin le dernier schéma analogique d'opposition. Les initiés parlent de ce principe en termes de gémellité : « *chaque chose au village a un jumeau en brousse* ». On dit ainsi qu'il y a deux variétés d'*eboga* : l'une pousse au village à proximité du corps de garde ; l'autre, son jumeau, ne pousse qu'en forêt. Cette opposition fonde la dichotomie générale entre les esprits de la forêt (*mikuku mya go pindi*) et les esprits du village (*mikuku mya go mboka*). Elle permet aussi d'associer les animaux en paires complémentaires opposant le domestique et le sauvage. Le chat, c'est la panthère du village. Le coq reste au village, mais la pintade (*kanga*) est son équivalent en brousse. Le gorille est le double de l'homme qui est resté en brousse. Cette division des animaux renvoie selon un récit initiatique à un partage des êtres qui étaient à l'origine tous sauvages : « *nous tous, on sort de la forêt. On marchait, on parlait comme les cochons. Dieu a dit : non, on ne peut pas les laisser avec un museau comme les cochons, choisissez ceux qui vont aller au village. Le porc est parti au village. Le cochon sauvage est resté en brousse. Le singe est resté en brousse. La pintade en brousse. Le coq, la poule sont venus au village pour nous aider* ».

4. Les énigmes initiatiques

Le cas des énigmes initiatiques est particulièrement intéressant car il conjoint l'analogisme des correspondances symboliques et l'obsession de l'origine des récits mythiques. La grande majorité des énigmes initiatiques revêt la forme « quel est le premier… ? ». On peut donc convenir d'appeler ces devinettes des énigmes d'origine.

Commençons par deux exemples précis afin de donner une idée de quoi il retourne[21]. Énigme 1 : « *Quelle a été la première personne à boire le vin ? – C'est le colibri* ». Énigme 2 :« *Quelle a été la première corbeille rituelle ? – C'est le ventre* ». Il est déjà possible de tirer de ces premiers exemples quelques conclusions quant au style général des énigmes d'origine. Tout d'abord, la devinette ne porte absolument pas sur une origine historique ou même vraisemblable. Dans l'exemple (1), il ne s'agit évidemment pas de déterminer qui a été historiquement le premier homme à avoir bu du vin de palme – l'impossibilité d'une détermination factuelle suffisant à rendre proprement absurde l'interprétation littérale de la question. De même, (2) ne porte pas sur ce qu'étaient historiquement les réceptacles rituels du temps d'avant la vannerie, ni sur les patrons qui pourraient avoir servi de modèles aux vanniers. La devinette n'est pas non plus la formulation cryptée d'une autre question plus sensée car susceptible d'une réponse vraisemblable. Ainsi (1) ne signifie pas « quelles sont les populations locales spécialistes de la fabrication du vin de palme ou réputées en avoir inventé la technique ? »[22]. La primauté ne désigne donc pas une antériorité temporelle factuelle, et la devinette initiatique n'est pas une question d'origine au sens littéral du terme. De quelle origine s'agit-il donc ici ? Il est manifeste qu'il s'agit de la même origine mythique que celle des récits initiatiques. Si on leur demandait d'ailleurs de dater l'origine évoquée dans l'énigme, les initiés trouveraient la question proprement absurde et renverraient à l'époque mythique indéterminée du « temps des ancêtres » ou des « débuts du *Bwete* », « quand on était encore comme des pygmées ». Les énigmes initiatiques se placent donc d'emblée *go ebando*, au début et au fond des choses, pour les faire voir telles qu'elles ont été léguées par les ancêtres.

Les réponses aux énigmes ne sont en outre jamais aberrantes. Elles sont toujours motivées, et celui qui en divulgue la solution livre toujours également l'explication

[21] En annexe 3, on trouvera l'ensemble des énigmes d'origine que j'ai pu recueillir sur le terrain.
[22] Comme on peut dire en un sens que les pygmées sont les premiers à avoir mangé le miel, parce que ce sont eux qui auraient transmis aux populations bantoues la technique de la récolte du miel sauvage, et qui en sont en tout cas aujourd'hui les grands spécialistes (l'excellence étant perçue comme un indice de la primauté).

correspondante. Ainsi, pour nos deux exemples précédents : « *la première personne à avoir bu le vin est le colibri, car il s'enivre du suc des fleurs* » ; « *la première corbeille est le ventre, car il est le réceptacle de tout ce qui est ingéré* ». Comme on l'aperçoit facilement, c'est encore un rapport d'analogie qui unit l'énigme et sa réponse, tout comme pour les correspondances symboliques précédemment évoquées. L'homme s'enivre de vin de palme, de même que le colibri s'enivre de suc végétal. L'analogie est d'autant plus forte que le vin de palme est lui-même tiré d'un suc végétal. En définitive, (1) se comprend : (homme : vin de palme :: colibri : suc végétal :: ivresse). L'analogie de (2) est tout aussi claire : la corbeille rituelle est un contenant, de même que le ventre. Et il pourrait y avoir également une seconde analogie implicite, dans la mesure où les fétiches sont en effet souvent perçus comme une sorte d'aliment[23]. On obtient finalement pour (2) : (corbeille rituelle : fétiches :: ventre : aliments :: contenant : contenu). Dans les deux cas, il y a donc une véritable homologie de rapports plus qu'une simple ressemblance vague : A est à B, ce que C est à D. L'examen de chacune des autres énigmes montrerait aisément que c'est toujours un tel rapport d'analogie qui unit le sujet de l'énigme et sa solution. Certes, il n'y a sans doute pas à chaque fois une stricte homologie, mais on trouve au moins une analogie simple. Puisque leur motivation est analogique, les énigmes relèvent donc bien du symbolique, au sens le plus étroit du terme (A représente B sous un certain rapport).

Mais il faut aller encore plus loin dans l'analyse. En effet, nous ne sommes pas encore en mesure de comprendre en quel sens le rapport analogique entre sujet et solution de l'énigme peut aussi constituer un rapport de primauté. Corbeille et ventre sont analogues, mais pourquoi le ventre est-il la *première* corbeille ? Pourquoi l'analogie fonctionne-t-elle dans ce sens-là, et ne saurait en aucun cas être inversée ? Répondre à cette question exige d'identifier quels types d'entités sont en position de sujet d'énigme et quels autres en position de solution. Il y a de ce point de vue une très remarquable constance et donc une classification simple des thèmes des énigmes d'origine. D'un côté, les sujets des énigmes sont invariablement : soit un artefact humain, soit un comportement humain. « *Quel est le premier chapeau ?* » ou « *quelle est la première personne qui a tressé ?* ». Très souvent, il s'agit même d'une sous-classe de ces deux ensembles : soit un objet rituel, soit un comportement rituel (ayant trait au *Bwete*). « *Quel est le premier kaolin blanc ?* » ou « *quel est le premier*

[23] Ainsi lors de la veillée d'*edika*, l'initié ingère le plat rituel éponyme mais garde les os de la tête du coq qui serviront à fabriquer le fétiche *tsombi* qu'il placera dans sa corbeille initiatique. Le terme *maganga* qui désigne tout objet rituel, aussi bien les fétiches que les préparations thérapeutiques, est d'ailleurs souvent traduit par « médicament ».

nganga qui a dansé le mwenge ? ». Le dénominateur commun de toutes ces classes est clair : c'est l'homme en tant que *homo faber* et *habilis*. L'ensemble des sujets énigmatiques est donc le monde humain comme monde auto-produit, monde de comportements spécifiques. De l'autre côté, les solutions des énigmes sont invariablement : soit des animaux, soit des plantes, soit des phénomènes naturels, soit des parties du corps humain. « *La première personne qui a tressé, c'est le mille-pattes* » ou « *le premier kaolin blanc, c'est la feuille kalo* » ou « *la première parole, c'est le vent* » ou enfin « *le premier corps de garde, c'est le nez* ». Le dénominateur commun est cette fois-ci la nature – l'homme n'y étant présent que sous la forme d'un corps biologique.

En définitive, les énigmes d'origine stipulent que monde social et monde naturel se trouvent dans un rapport analogique. De là la relation de primauté : dans ce rapport analogique, le terme éminent auquel tout est rapporté est évidemment la nature. On ne demande ainsi pas à quoi ressemble un colibri qui s'enivre de suc, mais bien quel est le correspondant naturel de l'homme qui s'enivre de vin. Le monde naturel constitue l'archétype analogique du monde social, et en ce sens il est premier par rapport à lui. La leçon des énigmes initiatiques est même élevée à un niveau normatif : tout ce que l'homme peut faire et produire possède déjà un équivalent dans la nature, qui en est en quelque sorte la première occurrence. Cela vaut encore quand la solution de l'énigme est une partie du corps humain, puisqu'il s'agit toujours singulièrement d'un corps nu, non encore vêtu. C'est là tout le sens de ces énigmes paradoxales qui affirment que le premier habit de l'homme n'est rien d'autre que sa nudité : « *quel est le premier boubou ? – c'est le placenta* » ; « *quel est le premier pagne féminin ? – c'est la toison pubienne* ». L'homme social, vêtu, n'est encore que l'analogue de l'homme naturel, nu, qui l'a précédé.

On comprend alors mieux ce que recouvre cette origine évoquée dans les énigmes : origine fictive d'un monde naturel et d'un homme encore à l'état de nature. Tantôt il s'agit d'une origine purement atemporelle : « *Quel est le premier nganga qui a dansé le mobisa [pas de danse qui consiste à tourner sur soi-même] ? – C'est le coq [qui effectivement tourne parfois sur lui-même]* ». Tantôt l'origine naturelle est projetée sur le temps de la naissance : le placenta est le premier boubou ; la première maladie est la faim du nouveau-né qui pleure après le sein maternel ; le premier *bwenze* est la plantation de bananiers derrière laquelle la femme part se cacher pour accoucher. Tantôt enfin, l'origine est projetée sur le temps des ancêtres : « *jadis, nos parents qui étaient encore comme des pygmées n'avaient pas de chaussures comme nous. Les premières chaussures qu'ils ont portées, c'était un bois [une cosse plate aux bouts recourbés qui forme une sorte de babouche]* ».

Les énigmes sont ainsi toutes construites autour d'une analogie centrale qui motive explicitement leur solution en faisant de la nature le prototype de la société. Mais les devinettes initiatiques évoquent toujours en sus un ensemble riche d'associations analogiques plus ténues. Je voudrais ici dire un mot de ces analogies implicites dont les effets, quoique périphériques, sont loin d'être négligeables. L'analyse de l'exemple (2) a déjà montré que l'analogie de la corbeille rituelle et du ventre suffit à motiver l'énigme initiatique, mais que par ricochet, la ressemblance des contenants sous-entend encore celle des contenus. Et cette dernière analogie implicite est d'autant plus pertinente que l'initié dispose en mémoire d'une multitude d'occasions rituelles où aliments et fétiches sont effectivement associables, nébuleuse suggestive qui se trouve par là même activée ou réactivée. Toutes ces analogies périphériques implicites sont donc des embrayeurs qui relancent le travail indéfini de l'activité symbolique et suggèrent à l'initié une multitude de rapports possibles entre termes. Parfois, le procédé est encore plus subtil : les analogies périphériques des énigmes sont une façon de divulguer implicitement ce qui ne saurait encore l'être. L'une de ces devinettes stipule ainsi que le premier *nganga* qui a avalé *motoba*, c'est le coq qui picore un asticot. La solution de l'énigme est donc motivée par une homologie centrale simple : (*nganga* : *motoba* :: coq : asticot). Et le petit alevin de silure qu'avale l'initié en guise de *motoba* ressemble effectivement à une sorte de gros asticot. Mais il faut préciser que l'asticot de l'énigme est en fait l'asticot d'un cadavre. A la périphérie de l'homologie centrale, on trouve donc l'association métonymique du *motoba* avec un cadavre. Or, sauf s'il a déjà franchi l'étape du *Mwiri* ou même de la traversée du *Bwete*, l'initié croit que le *motoba* n'est qu'une espèce de silure magique, et ignore que son pouvoir divinatoire provient en fait de la poudre d'os humain que le père initiateur a discrètement placée sur le silure avant de le lui donner à avaler. Ainsi, l'énigme initiatique évoque implicitement une réalité rituelle encore inaccessible à l'initié : le *motoba* est l'asticot d'un cadavre, parce que avaler *motoba*, c'est avaler un mort, et que la divination a fondamentalement partie liée avec la mort. Par le biais des associations périphériques, la devinette sous-entend ce que l'initié ne peut pas encore être en mesure d'entendre – et peu importe ici que le secret puisse être déjà éventé.

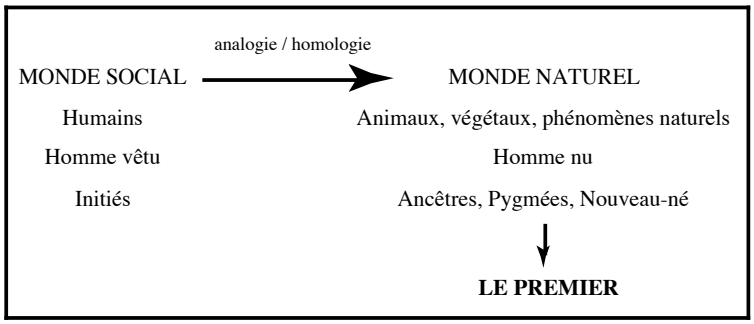
Certaines énigmes initiatiques ne semblent pourtant pas être organisées par un rapport analogique entre question et solution. On dit par exemple que la première personne qui a mangé *edika* en brousse est le *mosingi*. Mais il n'y a là aucune analogie qui unit la genette *mosingi* et le plat rituel. Pourquoi le *mosingi* est-il le premier à manger *edika*, plutôt que

n'importe quel autre animal sauvage, tout aussi susceptible de venir dévorer une nourriture humaine ? La devinette n'est en fait intelligible que si on la replace dans un récit mythique. En effet, à un initié qui a franchi l'étape éponyme, le père initiateur raconte « comment *edika* a commencé ». Il narre alors l'histoire mythique du « premier *edika* ». Selon ce récit déjà livré au chapitre 4, le premier *edika* a été confectionné par un homme seul en forêt. Alors que le plat est déjà en train de cuire, l'homme relâche un instant sa surveillance. Une genette en profite pour venir goûter subrepticement la nourriture, avant même que l'homme n'ait pu le faire. D'où la réponse à l'énigme. Un autre récit raconte comment, lorsque les hommes ont préparé pour la première fois un *edika* au village, un chien est venu chaparder un peu du ragoût en paquet alors qu'il cuisait au feu. Or, une autre devinette initiatique, généralement posée à la suite de la première, affirme justement que la première personne à avoir mangé *edika* au village est le chien. De la même façon, on ne peut pas comprendre la série d'énigmes qui affirme que le premier *mbuna* (néophyte du *Mwiri*) a été le parasolier, le second le lézard et le troisième le pygmée, si on ne connaît pas le récit d'origine du *Mwiri*. Ce dernier raconte effectivement comment les hommes, pour essayer de dompter le monstre *mwiri* dans sa mare, lui ont jeté un tronc de parasolier, un lézard puis un jeune pygmée, les trois ayant été avalés par le monstre, tout comme les néophytes sont avalés lors du rite de passage[24]. Pour cette classe particulière d'énigmes, l'origine ne provient donc pas directement d'un rapport analogique orienté entre sujet et solution. L'origine renvoie ici plutôt à un récit initiatique d'origine dont l'énigme évoque un épisode. Ce type de devinettes est ainsi une sorte de test de connaissance à propos de récits mythiques que l'initié a nécessairement déjà dû entendre s'il a bien franchi les étapes rituelles correspondantes.

Ce type d'énigmes, bien que singulier, comporte toujours des thèmes et des solutions qui appartiennent respectivement au monde social et au monde naturel. Et le monde naturel affiche la même primauté par rapport au monde social : le premier *edika* n'a pas été mangé par un initié humain mais par un *mosingi* ou un chien ; les premiers néophytes du *Mwiri* n'ont pas été des jeunes garçons mais un parasolier, un lézard ou un pygmée[25]. Dans ces cas, il s'agit même plus exactement d'une association entre monde initiatique et monde naturel. J'ai déjà fait remarquer plus haut que les énigmes classiques portent elles aussi souvent sur la sous-classe spécifique des objets et comportements rituels plutôt que sur la classe générique du monde humain. Nombre d'énigmes revêtent ainsi la forme « quel est le premier

[24] Dans le cas du parasolier, il y a quand même une véritable analogie : le tronc du parasolier est réputé porter naturellement des marques qui reproduisent la forme des scarifications initiatiques infligées aux néophytes du *Mwiri*. C'est bien la « preuve » qu'il a été à l'origine jeté au *mwiri*.
[25] Le pygmée correspond parfaitement dans l'imaginaire gabonais à l'homme nu à l'état de nature.

nganga qui… ? » : le premier *nganga* qui a consulté est le chien de chasse, qui peut repérer le gibier au flair comme l'initié qui hume le malade ; le premier *nganga* qui est sorti danser en *dibadi* (danse à l'extérieur du corps de garde) est la luciole, qui brille dans l'obscurité comme la torche de l'initié dans la nuit. Que signifie alors cette association privilégiée entre monde initiatique et monde naturel ? A mon avis, ceci : si le monde humain dans son ensemble trouve son gabarit analogique dans la nature, le monde du *Bwete* y est encore plus étroitement associé. Les objets et les comportements rituels sont analogiquement plus proches du monde naturel que le reste de la sphère humaine. Conséquemment, les initiés sont plus proches de l' « origine » que les profanes. Comme je l'ai déjà souligné, il y a une véritable obsession de l'origine dans le *Bwete*. Tout le *Bwete* peut effectivement être interprété comme une tentative rituelle de retourner à l'origine – ce qui signifie retour à la nature, retour à la naissance et retour aux ancêtres. D'une part, le *banzi* est un nouveau-né. D'autre part, l'initié est un pygmée : « dans le *Bwete*, on redevient comme nos parents, quand ils étaient comme des pygmées dans la forêt »[26]. Et le rituel met véritablement en acte ce retour aux origines de la nature, simplement évoqué dans les énigmes. Ainsi, les initiés disent que le premier couteau des ancêtres fut leurs ongles. Or, pour préparer *edika*, le *banzi* doit fastidieusement éplucher les bananes vertes à l'aide de ses seuls ongles – alors que ce travail se fait communément à l'aide d'un couteau.



Les énigmes d'origine

En définitive, au-delà de leur diversité apparente, les énigmes initiatiques reposent sur des procédés précis et invariables, au premier chef desquels l'analogisme du monde naturel. On peut donc dire que les énigmes initiatiques sont toutes identiques, puisqu'elles possèdent la même forme et visent aux mêmes effets. Un cadet peut ainsi rapidement arriver à une saisie intuitive des procédés qui gouvernent l'élaboration des devinettes, et par ce moyen, savoir

[26] Tentative paradoxale que de vouloir retourner à l'homme nu en se grimant le corps et en s'affublant d'un lourd attirail rituel.

dans quelle direction chercher les réponses. Toutefois, il est généralement impossible de deviner la solution exacte d'une énigme, tant est vaste le répertoire d'analogies possibles qu'offre le monde naturel. Le plus souvent, à moins de l'avoir déjà entendue, le cadet doit donc s'en remettre au bon vouloir de son aîné pour qu'il lui divulgue la réponse. Il faut noter que la compréhension de ces procédés reste intuitive car sans doute personne ne maîtrise explicitement la grammaire abstraite des énigmes d'origine[27]. De toute façon, les initiés discutent toujours des contenus singuliers et jamais de la forme générale des énigmes. J'ai pu moi-même en faire l'expérience en tant qu'initié. Sur le terrain, la saillance des énigmes d'origine au sein de l'enseignement initiatique m'est rapidement apparue, et je soupçonnais déjà l'existence de régularités de construction. Il m'a cependant fallu entamer la rédaction de la présente analyse pour être capable d'expliciter cette intuition, et pouvoir organiser cette multitude d'énigmes qui paraît au premier abord assez chaotique[28].

Du point de vue des initiés, seuls les contenus énigmatiques importent donc. Mais du point de vue de l'enseignement initiatique, pris comme un système de relations et d'énoncés, les procédés formels invariables importent plus que ces contenus variables. Ces schèmes organisateurs sont suffisamment forts et précis pour engendrer une infinité d'énigmes possibles. Et tout cela peut encore valoir pour les simples correspondances analogiques précédemment évoquées, correspondances qui, de toute façon, peuvent aisément être reformulées sous forme d'énigmes. Ce sont de véritables procédés générateurs permettant d'inventer de nouvelles devinettes. Soit que l'on trouve de nouvelles analogies dans le monde naturel – pour le *nganga*, la forêt est ainsi une réserve inépuisable d'analogies autant que de médicaments. Soit que l'on puise dans les multiples récits d'origine pour mettre en énigme certains épisodes[29]. Il n'existe donc pas un ensemble clos d'énigmes canoniques, bien que l'on puisse repérer parmi les devinettes des classiques récurrents et des curiosités plus marginales. Le répertoire des énigmes d'origine est donc en constant renouvellement. Mais comme les initiés brodent souvent autour des mêmes matières, tant pour les questions que les réponses, on arrive rapidement à une situation paradoxale : une même énigme peut recevoir plusieurs réponses ; il y a donc plusieurs candidats qui se disputent la "première" place. J'ai ainsi rencontré deux premiers corps de garde, deux premiers raphias, deux premiers mangeurs d'*eboga*, trois premiers bancs, trois premiers poteaux mitan, trois premiers mangeurs d'*edika*,

---

[27] Phénomène banal puisqu'un locuteur ordinaire sait former des énoncés syntaxiquement corrects, sans nécessairement être capable d'expliciter les règles de grammaire de la langue.
[28] J'ai pu en recueillir plus d'une cinquantaine sur le terrain.
[29] Par exemple, du récit d'origine de l'arc musical *mongongo*, on peut très facilement dériver l'énigme inédite suivante : « quel est le premier bois du *mongongo* ? – c'est la colonne vertébrale d'un vieillard »

et pas moins de quatre premiers pagnes et quatre premières corbeilles rituelles (ou sacs *penge*). Cette situation, loin d'être une déviation aberrante du savoir initiatique, y joue au contraire un rôle structurant fondamental.

Une telle multiplication de l'origine peut en effet entraîner des désaccords entre initiés, sur le modèle « X t'a dit que le premier *mbandja*, c'est le nez, mais c'est faux, il ne connaît rien au *Bwete*, le vrai premier *mbandja*, c'est le ciel ». La concurrence entre candidats à la primauté est donc un moyen d'expression de la concurrence entre initiés. Ce qui prouve une fois de plus que le savoir initiatique n'est pas un système bien agencé de concepts mais plutôt un champ de bataille où les initiés se battent à coups d'énigmes afin d'accumuler le capital symbolique qui fonde leur prestige et leur valeur. On peut aussi plus sagement hiérarchiser les origines et affirmer qu'il y a un premier original puis un second original : si le premier pagne, c'est la toison pubienne, les feuilles de bananier sont seulement le second pagne. Si l'occasion le permet, l'ordonnancement d'une énigme à solutions multiples peut se calquer sur l'ordre des profondeurs : la progression va alors du superficiel vers le profond, de l'extérieur vers l'intérieur, c'est-à-dire du monde vers le corps. Ainsi, le premier *penge*, c'est le creux de la main ; mais avant cela, c'est le ventre ; et encore avant cela, le cœur ou les testicules. Parfois, de subtils écarts sont également introduits pour éviter de reléguer l'un des originaux en position de second et ainsi préserver leur égale dignité. Par exemple, afin de régler la compétition pour le premier mangeur d'*eboga*, on dira que le premier qui a en mangé les feuilles est le mandrill, tandis que le premier qui a en mangé les racines est le porc-épic. L'opposition canonique entre village et brousse permet également de dédoubler facilement les énigmes : la genette est le premier *nganga* à avoir mangé *edika* en brousse, tandis que le chien est le premier *nganga* à avoir mangé *edika* au village.

Si ces procédés permettent de pacifier les rapports entre candidats à la primauté, ils ne suffisent néanmoins pas à fixer une véritable origine. En effet, une fourmi qui ne dort jamais vient encore jeter le trouble dans notre dernier exemple d'énigme, puisque l'on dit que c'est en fait elle qui a mangé le premier *edika*, avant même la genette et le chien. Voici le commentaire d'un initié à ce propos :

« *Tu vas toujours plus t'enfoncer dans les profondeurs et cela ne s'arrêtera jamais. On te dit la première personne qui avait mangé edika, c'est le chien. Mais, il y a une première personne en dehors du chien : une fourmi qui ne dort pas. Peut-être que là en bas, il y a encore une autre personne qui avait mangé edika avant. Mais, moi je m'arrête à ce niveau, à la petite fourmi. S'il y a un vieux qui me dit, voilà, en dehors de la fourmi, il y avait encore un autre, c'est important pour moi.* »

Il y a donc toujours possiblement un premier avant le premier, si bien que la solution à une énigme appelle à chaque fois une autre énigme. En définitive, les devinettes initiatiques ne divulguent qu'illusoirement l'origine. Leur véritable fonction est plutôt d'exciter la curiosité du cadet en lui présentant comme à portée de main une origine qui pourtant se dérobe et recule chaque fois qu'elle semble s'offrir. On pourrait à juste titre appeler cela un *teaser* cognitif. Ce procédé, loin d'être auxiliaire, est au cœur des énigmes et de la structure générale de l'enseignement initiatique. Le recul de l'origine dans les devinettes garantit en effet que le savoir initiatique repose bien sur un principe d'incomplétude, et non sur la clôture et l'évidence. De ce point de vue, cette quête obsessionnelle de l'origine dans les devinettes est le double exact de la quête obsessionnelle du fond dans le savoir initiatique en général.

Résumons pour conclure cette analyse de la forme des énoncés initiatiques les plus typiques. De par leur saillance, certains énoncés proférés au *bwenze* apparaissent comme caractéristiques du savoir initiatique : ils sont omniprésents, revêtent des formes stéréotypées et ont enfin la particularité de ne renvoyer à rien d'autre qu'à eux-mêmes. Il s'agit des récits de type mythique, des correspondances symboliques et des énigmes. Les premiers mettent en scène le thème de l'origine et illustrent que le *Bwete* est un legs immémorial des ancêtres qui se continue dans le présent. Les secondes reposent sur l'analogisme. Les dernières allient efficacement obsession de l'origine et analogisme.

Correspondances et énigmes mobilisent toutes deux des procédés analogiques fort simples. D'une part, l'analogie entre le corps et le monde ainsi que celle entre le monde naturel et le monde social permettent de faire se correspondre les items. D'autre part, des couples contrastifs de référence (le masculin et le féminin, le jour et la nuit, le village et la brousse) permettent d'associer les items en paires complémentaires. Ces procédés simples constituent de véritables schèmes générateurs permettant d'engendrer une infinité de nouvelles correspondances et énigmes. De là le fait que ces énigmes d'origine et correspondances symboliques puissent jouer un rôle si important dans l'enseignement initiatique, alors que prise à part, chacune d'entre elles ne possède qu'une valeur anecdotique.

L'écho des thèses de Lévi-Strauss sur les homologies de rapports ou sur le couple contrastif de référence [nature / culture] est ici manifeste. Il faut cependant noter que je n'envisage pas ces procédés analogiques comme des concepts méthodologiques. Ils ne constituent pas une grille de lecture à portée universelle qui me servirait à analyser les données ethnographiques. Je n'ai pas cherché *a priori* à organiser les matériaux recueillis au *bwenze* à partir d'une grille structuraliste. Je n'ai pas non plus cherché à interpréter les

données ethnographiques en dégageant des correspondances analogiques implicites. Les procédés de l'interprétation analogique constituent bien les schèmes conceptuels des initiés eux-mêmes, schèmes dont la mise en œuvre explicite gouverne le savoir initiatique, quand bien même leur grammaire abstraite reste inconsciente ou tacite. Il faut encore souligner que l'analogisme n'explique rien mais complique tout. L'interprétation analogique n'explique pas le symbolisme, elle est le symbolisme. Comme outil anthropologique, sa pertinence serait donc faible. Je n'envisage donc ces procédés analogiques que du point de vue de leur efficacité pratique et de leur productivité pour les initiés : ce sont des schèmes générateurs simples qui permettent de suggérer une infinité de rapports possibles entre les items du savoir initiatique, c'est-à-dire en fait entre n'importe quels items du monde.

Cette générativité prend un sens particulier avec les énigmes d'origine. Les devinettes initiatiques sont toutes construites à partir du même procédé analogique que les correspondances symboliques. Ainsi, le monde naturel est érigé en prototype analogique du monde social. Et les initiés sont plus spécifiquement rapprochés de cette origine naturelle. Toutefois, la générativité propre au schème analogique n'est pas sans effet sur ce thème de l'origine : par le biais de la multiplication – virtuellement infinie – des candidats à la primauté, la divulgation de cette origine est sans cesse reculée. Le sens de la générativité analogique s'infléchit ainsi pour devenir le motif principal d'un savoir initiatique inachevable et ambivalent. Ces énoncés initiatiques typiques n'ont donc pas d'autre intérêt que de d'enfermer les initiés dans un type singulier de discours, improprement appelé "savoir", discours analogique auto-référentiel qui porte ainsi en lui-même les raisons de son propre inachèvement.

Troisième partie : de *nganga* à père initiateur

Chapitre X
Un théâtre de la vie et de la mort : l'accumulation des identifications rituelles

Après ce long examen des contextes et des formes de l'enseignement initiatique, je voudrais maintenant recentrer l'analyse sur la veillée rituelle du *Bwete Misoko*. Le sujet a déjà été abordé au troisième chapitre, lorsque j'ai retracé le déroulement ordonné des séquences d'une veillée ordinaire. Mais je m'en étais tenu autant que possible à un point de vue descriptif, presque extérieur, sans évoquer les multiples significations secrètes attachées aux actes. Dans ce chapitre, il s'agit de revenir sur la veillée rituelle, en utilisant cette fois-ci le puissant éclairage fourni par les exégèses du *bwenze*. Il est en effet possible d'identifier, grâce aux interprétations des initiés, un certain nombre d'images focales autour desquelles s'organisent les différentes séquences d'une veillée de *Bwete*. On peut d'ores et déjà annoncer que les thèmes principaux des significations associées à l'action rituelle touchent d'une part la sorcellerie – dont je réserve l'analyse au prochain chapitre – et d'autre part et surtout le cycle de la vie et de la mort, thème qui m'intéresse plus spécifiquement ici. Les figures chorégraphiques de la veillée ou la topologie de l'espace rituel évoquent ainsi la sexualité, la gestation, la naissance, la mort, le deuil et l'ancestralité.

On peut commencer par remarquer que ces thèmes sont d'une extrême banalité. Comment ne pas se focaliser sur la sorcellerie dans une corporation de *nganga* dont l'activité quotidienne est justement de soigner les afflictions sorcellaires ? Et comment ne pas évoquer la vie, la mort et la sexualité dans un rituel initiatique dont les rites de passage mettent en scène une renaissance du novice ? Il ne faut donc pas s'attendre à ce que le rituel tienne un discours très original et élaboré sur le cycle de l'existence ou sur la sexualité. A ce sujet, il ne dit pas grand-chose qui ne soit déjà connu des profanes et qui ne fasse partie de l'entendement commun : il faut deux sexes pour procréer, la femme met au monde, l'humain est mortel, les ancêtres interviennent dans le monde des vivants, la vie et la mort forment un cercle. J'ai de toute façon déjà montré que l'action rituelle ne constitue pas à proprement parler un discours et qu'elle est un medium inadapté à la transmission fidèle de messages propositionnels. Une veillée de *Bwete* n'est donc pas un système d'expression au service d'un discours sur la reproduction. Ce sont plutôt les images thématiques qui sont au service de l'action rituelle et de son travail spécifique. Et, à mon sens, le travail rituel du *Bwete* concerne avant tout

l'identité des initiés. La focalisation rituelle sur les images associées au cycle de la reproduction constitue donc le moyen d'une fin : la construction d'une identité singulière.

La manducation de l'*eboga* ne suffit pas à faire un initié : le simple changement de statut n'est pas encore une identité rituelle. A un *banzi*, il reste encore tout à faire pour devenir un véritable initié. Nous avons déjà vu qu'il lui fallait encore au moins *edika* et *motoba* pour s'affirmer comme un *nganga*. Et en réalité, à chaque veillée de *Bwete*, l'initié rejoue son identité rituelle en la mettant en scène. S'il fallait une métaphore pour parler du rituel, celle du théâtre conviendrait donc mieux que celle du texte ou du langage : le spectacle du rituel est une affaire de jeu et de mise en scène[1]. Mais il faudrait aussitôt préciser que cette représentation théâtrale n'est pas la performance d'un texte implicite, comme si le rituel était la mise en scène d'un mythe, du discours particulier qu'une société tient sur elle-même. Il ne s'agit pas de jouer un scénario ou une intrigue[2]. L'enjeu pour les acteurs est plutôt de se composer une identité singulière à travers les différents rôles qu'ils endossent sur la scène. Si une veillée de *Bwete* est bien la représentation du cycle de l'existence, il faut donc s'attacher à la place, ou plutôt aux places, qu'occupent les initiés dans ce cycle. C'est en effet à travers une série d'identifications et de déplacements que se jouent l'identité des initiés mais aussi celle du *Bwete* lui-même.

1. La procréation rituelle

Une veillée de *Bwete*, à travers de multiples séquences rituelles, évoque inlassablement l'acte sexuel procréateur. C'est notamment vrai de la danse *mwenge* (danse des trois premiers *nganga* après la séquence de la rentrée du *Bwete*). La torche manuelle *mopitu* représente le sexe masculin en érection. La grosse torche centrale *itsamanga* posée au sol représente le sexe féminin ouvert : les braises sont l'intérieur de la vulve, la fumée les poils pubiens. Juste avant la danse, l'épouse du *nganga* (ou bien, en cas d'absence, une *mabundi* quelconque) allume le *mopitu* dans *itsamanga*, déjà allumé depuis la rentrée du *Bwete*. Ce geste symbolise la pénétration – d'où le fait que l'épouse du *nganga*, même

[1] La comparaison du théâtre et du rituel est l'une des intuitions séminales de l'œuvre de Victor Turner qui proposait même de jouer (*perform*) le rituel pour mieux le comprendre (cf. *Dramas, Fields and Metaphors,* 1974 ou *From ritual to theatre*, 1982).

[2] Ce théâtre serait en outre non-mimétique, puisque les significations des séquences rituelles ne sont presque jamais obvies : seules les interprétations exégétiques des aînés peuvent révéler que telle danse "représente" secrètement un rapport sexuel ou une mort. Le sens ne provient donc pas de l'action rituelle (qui ne possède pas en elle-même le principe de son intelligibilité), mais seulement des interprétations divulguées *a posteriori* au *bwenze*. On comprend donc corrélativement pourquoi le public profane tire du spectacle un plaisir purement esthétique.

profane, joue ici un rôle déterminant. Après son invocation, l'initié brandit la torche et danse frénétiquement devant *itsamanga*, secouant violemment le *mopitu*. La danse représente un coït violent. Hors d'haleine, l'initié interrompt sa danse par un « *bwekaye !* » : ce salut abrupt représente l'éjaculation. Son essoufflement correspond au halètement après le coït. C'est là le signe de la fécondation. L'insémination du sperme est en réalité l'insufflation d'un esprit, c'est-à-dire d'un souffle : « *la respiration change, c'est le vent qui projette le sperme. L'air pousse le sperme et cela rentre dans la femme* »[3]. Le *nganga* tend ensuite le *mopitu* à son épouse qui a pris sa place au *geliba* pendant la danse. La femme éteint alors la torche avec un rameau de *mabunza* : cela représente l'épouse qui fait la toilette du sexe de son mari. Cette séquence est sans doute celle qui évoque le plus minutieusement un rapport sexuel. Elle n'est pourtant en rien explicite, puisque non mimétique : il est impossible de *voir* qu'il s'agit d'un coït.

Itsamanga et *mopitu*

Nombre d'autres séquences rituelles évoquent également les rapports sexuels. Ainsi, juste à la suite des danses des trois *nganga*, la première danse des *mabundi* au cours de laquelle, en binôme, elles font le tour de l'assemblée et marquent au kaolin rouge spectateurs et initiés, tout en tenant au creux de leur bras une torche allumée. Ici encore, la torche représente le pénis en érection, tandis que le kaolin rouge symbolise comme toujours le sang menstruel. Et toutes les séquences qui associent kaolin blanc *pemba* (sperme) et kaolin rouge *tsingo* (sang menstruel) opèrent de même la conjonction procréatrice des deux sexes : par exemple, la danse des *mibele* dont le premier passe avec le kaolin blanc et le second avec le rouge[4]. C'est encore un coït qu'évoque le battement des tambours. Le *ngomo*, le plus gros des tambours, c'est l'homme. Le *mobenda*, plus petit, c'est la femme. Les battre en rythme, c'est

[3] Il faut alors faire un nœud au cordon ombilical du nouveau-né afin que ce souffle vital ne ressorte pas par le nombril, ce qui serait fatal à l'enfant. Le cordon ombilical, ainsi que le placenta, seront ensuite enterrés dans un palmier. Mentionnons au passage que le placenta représente un jumeau mort-né qui repart immédiatement en brousse où il se transforme, selon certains, en genette, et devient alors un double du nouveau-né.

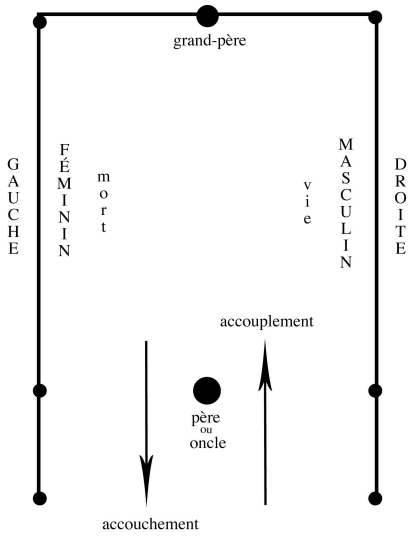
[4] Cette conjonction se retrouve tout aussi abondamment dans le *Bwete Disumba*. Ainsi, à chaque fois que l'orateur *povi* parle au *nzimbe*, on place une sagaie dont la pointe a été enduite de kaolin rouge (pénis et sang) dans l'ouverture de la caisse de résonance de la harpe *ngombi* (sexe féminin).

un acte sexuel. En définitive, selon les affirmations réitérées de maints initiés, tout le *Bwete*, c'est l'homme et la femme qui ont des rapports sexuels.

Mais une veillée rituelle évoque également l'accouchement et la naissance. Et cela ne vaut pas seulement pour la cérémonie d'initiation qui organise la renaissance du *banzi*. Toutes les veillées mettent en scène une naissance générique. Les appels de la corne *getsika*, appels répétés tout au long de la cérémonie mais avec une intensité particulière lors du *mwago* et de la rentrée du *Bwete*, annoncent ainsi la rupture de la poche des eaux et donc la naissance imminente d'un enfant. La séquence du *gima*, le soupir rituel, évoque les plaintes douloureuses de la parturiente ou son soupir de soulagement après la délivrance. Le salut collectif qui clôt la séquence exprime la satisfaction générale pour cette naissance. « *Le gima, c'est quand la femme commence les douleurs. Elle pousse un soupir de soulagement quand l'enfant sort. Bwekaye ! ʰAayyye… Jusqu'à la fin de la vie, dans notre famille, on va bien accoucher. C'est ce qu'on dit dans les prières* ». Dans le même registre, si la braise de la torche *itsamanga* représente le sexe féminin, les flammes et la fumée figurent aussi la tête de l'enfant en train de naître. Et, la plupart des significations rituelles associées aux *mabundi* connotent la naissance de jumeaux, comble de la fécondité. Enfin, un certain nombre de séquences sont organisées autour de l'articulation entre rapport sexuel et naissance. Ainsi, un *nganga* doit vêtir sa peau de *mosingi* du bas vers le haut, de la queue vers la tête : cela représente la pénétration et l'esprit qui rentre dans le ventre féminin – le *mosingi* connotant en outre fortement le phallus. Mais, au terme de la veillée, l'initié doit enlever cette même peau en procédant à l'envers, du haut vers le bas : cela représente alors la naissance, comme si le *nganga* accouchait lui-même d'un *mosingi*.

C'est enfin toute l'orientation du corps de garde et les déplacements des initiés qui évoquent la procréation, de la conception à la naissance. En effet, la gauche du *mbandja* est le côté féminin, la droite le côté masculin. Or, on doit toujours rentrer par la droite pour ressortir par la gauche. La rentrée est ainsi associée à la pénétration masculine, tandis que la sortie figure l'accouchement féminin. En outre, le poteau mitan qui oriente le corps de garde représente, selon les interprétations, soit le père (*teta*), soit l'oncle maternel (*katsi*) – le poteau arrière figure quant à lui le grand-père (*koko*). Il n'est pas surprenant que les piliers de soutènement du *mbandja* représentent ainsi les figures masculines centrales du système de parenté : père, oncle, grand-père. Les initiés évoquent ainsi la procréation en tournant autour du poteau mitan associé soit au géniteur paternel, soit le plus souvent à l'oncle maternel,

c'est-à-dire au chef de lignage à qui appartient justement l'enfant de sa sœur et dont ce dernier héritera.



Mbandja : procréation & parenté

Ces hésitations entre le père ou l'oncle maternel quant à la signification rituelle du poteau central reflètent d'ailleurs les tiraillements bien réels entre les deux figures masculines détentrices de l'autorité, respectivement dans le patri- et le matri-lignage d'ego. En effet, bien que la filiation soit matrilinéaire, l'importance du père est parfaitement reconnue, d'autant que la résidence est patri- ou viri-locale. L'identité d'ego intègre ainsi les deux lignages maternel et paternel[5]. Pour modérer les tensions du système dysharmonique, il est toutefois commun que l'un des neveux (celui qui héritera) parte de chez son père dès le début de l'adolescence pour aller habiter avec son oncle maternel. Cela n'empêche pourtant pas les nombreux conflits entre le père et l'oncle à propos de l'éducation de l'enfant, ou inversement entre le fils et le neveu qui se disputent un héritage (et avant cela, entre l'époux et le frère à propos de la femme). Ces litiges sont d'autant plus fréquents que l'on assiste à une sorte de patrilinéarisation latente importée de la colonisation, processus sans doute accentué par la présence sur le territoire national (au nord de l'Ogooué) d'ethnies traditionnellement patrilinéaires comme les *fang* (qui forment le groupe le plus important démographiquement parlant).

[5] On pourrait dire ainsi que la société n'est que minimalement matrilinéaire, comparée au fameux modèle maximal trobriandais où le père n'est pas reconnu comme géniteur et ne désigne à la limite que l'époux de la mère, un allié plutôt qu'un consanguin.

2. Le cadavre du *Bwete*

Une veillée de *Bwete* figure donc abondamment la procréation, conception et naissance. Mais elle évoque également, parfois dans les mêmes séquences rituelles, l'autre extrémité de l'existence : l'agonie, la mort et les rites funéraires. En effet, une veillée de *Bwete* symbolise une veillée de deuil, une veillée mortuaire. Le *geliba* – l'espace des nattes où sont disposés les corbeilles et les autres objets rituels – figure un cadavre : « *le geliba, l'ensemble des corbeilles, c'est le cadavre* ». Toutes les bougies allumées sur le pourtour du *geliba* et soigneusement renouvelées au fur et à mesure de la veillée sont explicitement des chandelles mortuaires. Les initiés, assis au *geliba* derrière leurs corbeilles rituelles, sont ainsi en train de pleurer le cadavre du défunt. Les chasse-mouches ou les rameaux de *mabunza* qu'ils agitent constamment sont destinés à chasser les mouches qui s'agglutinent autour du corps et disperser l'odeur du cadavre en décomposition[6]. Les femmes *mabundi* sont vêtues du traditionnel pagne noir de deuil *ebundi* dont elles portent justement le nom par métonymie (*mabundi* est le pluriel d'*ebundi*) : les initiées jouent le rôle de veuves endeuillées. Tous les chants sont comme des chants mortuaires, quand bien même leurs paroles n'évoquent aucun deuil. Et les invocations expriment les lamentations et les pleurs des parents affligés par la perte d'un proche – d'où les modulations singulières en parlé-chanté de ces performances orales. Avant la séquence décisive de la rentrée du *Bwete*, les *nganga* partent tous se laver secrètement au *bwenze*. Ce bain (*mososo*) est d'abord une purification des initiés masculins, destinés à éviter la contamination du *Bwete* par la souillure des rapports sexuels. Mais selon une autre interprétation, les initiés partent baigner le cadavre et faire sa toilette mortuaire.

Une fois le cadavre lavé, il faut logiquement aller l'enterrer. Après la rentrée du *Bwete*, intervient la très importante séquence de la danse des trois *nganga*. Les trois initiés sortent l'un après l'autre du corps de garde pour aller danser dehors, normalement jusqu'au *bwenze*, avant de revenir au *mbandja* : c'est la sortie en *dibadi*. Or, les significations secrètes attachées à cette danse concernent justement l'enterrement du cadavre. Le *bwenze* est en effet associé au cimetière (traditionnellement un simple site en forêt, tout comme le *bwenze*). Le premier *nganga* sort pour aller creuser la tombe du mort en brousse – même s'il ne fait rien qui mime cet acte pendant sa danse. Tout aussi symboliquement, le second *nganga* part chargé du cadavre pour aller l'enterrer. Enfin, le troisième *nganga* va reboucher le trou de la tombe. Les trois *nganga* accomplissent ainsi, toujours de façon non mimétique, l'enterrement

[6] Traditionnellement, on veille un mort plusieurs jours avant de l'enterrer. Autrefois, on laissait même le cadavre d'un notable important pourrir toute une semaine au corps de garde.

d'un mort. Leur danse s'appelle d'ailleurs *mwenge*. Or, dans le *Disumba*, *Bwete-a-mwenge* désigne justement le *Bwete* de deuil, organisé lors du décès puis du retrait de deuil d'un initié. La tâche des trois *nganga* est réputée particulièrement sensible : s'ils ratent leur sortie en *dibadi*, le mort du *Bwete* n'aura pas été traité convenablement, et c'est tout le travail rituel de la veillée qui sera mis en péril. De là, l'attention prêtée à la rapidité et à l'efficacité de la danse des trois *mwenge*. Les autres danseurs masculins peuvent se permettre des acrobaties, des voltes et des chorégraphies plus élaborées. Les trois *mwenge* se contentent d'aller droit au but, sans fioritures : « *le premier mwenge qui sort, c'est lui qui part creuser la tombe pour le cadavre qu'on est en train de pleurer. Le deuxième, il prend le cadavre et il le met dans le trou. Le troisième, c'est celui qui part fermer la tombe. C'est pourquoi le mwenge est rapide. Parce que quand tu vas enterrer le type, c'est une mission* ».

Ces significations associées à la mort, loin d'être périphériques, sont tout aussi importantes que celles associées à la procréation. D'un côté, tous les mouvements d'entrée et sortie dans le *mbandja* évoquent la procréation. Mais d'un autre côté, le couple du *geliba* et du *bwenze*, les deux espaces sanctuaires du *Bwete*, représentent une veillée mortuaire et un cimetière. La révélation que le rituel du *Bwete* concerne le traitement d'un cadavre est en outre toujours entourée de mystère et baigne plus qu'une autre dans l'atmosphère du secret. Les aînés soulignent avec emphase qu'ils hésitent à divulguer un secret si profond à de simples cadets. Et la pleine compréhension de ce mystère exige en effet d'avoir franchi la dernière étape initiatique du *Misoko*, la traversée du *Bwete* qui fait d'un initié un père initiateur. Les significations secrètes attachées à ce cadavre sont ainsi particulièrement riches et complexes : la reprise et l'approfondissement du thème va en effet orienter toute la suite du parcours initiatique et structurer fondamentalement tout le *Bwete*. Pour le moment, l'initié ne sait pas encore pourquoi l'ensemble des corbeilles rituelles est un cadavre. Il ignore également qui est ce cadavre indéterminé. Tout au plus lui a-t-on dit qu'il s'agissait d'un parent indéfini : « *ce cadavre, c'est quelqu'un de ta famille. On est en train de pleurer le cadavre qui est là* ». Ou que le cadavre n'était rien d'autre que le *Bwete* lui-même. Mais l'initié n'a normalement pas encore les moyens de comprendre pleinement la vérité de ces secrets.

Les significations rituelles attachées à la mort ne s'arrêtent pas à l'enterrement du cadavre : de leur danse jusqu'au *bwenze*, les trois *nganga* doivent en outre ramener un esprit *mokuku*, c'est-à-dire un ancêtre. La situation est donc complexe. D'un côté, ils partent enterrer un cadavre au cimetière du *bwenze*. D'un autre côté, ils vont y chercher l'esprit d'un ancêtre

pour le ramener au *mbandja* parmi les vivants. Il n'y a pourtant pas de réelle contradiction dans cette polysémie de la séquence rituelle. De même que les séquences touchant la procréation sont naturellement organisées autour de l'articulation entre rapport sexuel et naissance, les séquences touchant la mort sont logiquement organisées autour de l'articulation entre funérailles et ancêtres. La conception aboutit à l'enfantement, les funérailles aboutissent aux ancêtres.

En effet, si l'on quitte un instant le *Bwete* pour s'intéresser aux pratiques profanes, on s'aperçoit bien vite que les rites funéraires ordinaires ont pour fonction essentielle de transformer un mort en un ancêtre. Cette transformation comporte plusieurs étapes. A l'agonie, le mourant expire un dernier souffle : c'est le vent, c'est-à-dire son esprit, qui sort de son corps dans un mouvement tourbillonnant[7]. Il n'est désormais plus qu'un cadavre inerte qui doit retourner à la terre. Mais son esprit reste parmi les vivants, rôdant alentour. Tous les rites de deuil ont alors avoir pour fonction essentielle le détachement progressif et le départ définitif de cet esprit.

Après l'annonce du décès, les proches parents, notamment la veuve dans le cas du décès d'un homme marié, se réunissent et pleurent autour du cadavre. Ils doivent alors dormir à terre pendant une période d'un à deux mois. Ils demeurent ainsi symboliquement auprès de l'esprit du défunt qui reste attaché à son village et sa maison. Au bout de ce délai, la cérémonie dite de levée de terre est organisée : un bain purificateur est administré aux parents qui ont alors le droit de se lever et de ne plus dormir sur le sol. C'est la première phase du détachement du mort du monde des vivants. Commence alors la période du port de deuil proprement dit (*kebo* en *getsogo*). Les parents qui ont choisi de porter le deuil s'astreignent alors à l'abstinence sexuelle ainsi qu'à certains autres interdits temporaires et comportements obligatoires. Les hommes doivent garder une tenue négligée et ne se rasent plus. Les femmes arborent les trois tresses dites "civils" (*miendi*) et portent le pagne noir de deuil *ebundi*. Après généralement un an de deuil (autrefois plutôt deux ans), la cérémonie de retrait de deuil (*gebenda*) a lieu. Les parents quittent enfin leur tenue de deuil et prennent un dernier bain purificateur. La veuve doit normalement avoir avec un rapport sexuel unique avec un étranger, afin de se débarrasser définitivement de la souillure du décès. Ensuite, soit elle retournera dans sa famille, soit elle partira habiter avec un frère du défunt. Une cérémonie d'échange de biens (*movano* – du verbe *vanaga*, payer la compensation matrimoniale) entre parents du défunt et parents de la veuve (ou du veuf) a lieu afin de rappeler le mariage et

[7] Les danses tourbillonnantes du *Disumba* figurent explicitement ce mouvement de l'esprit. Les voltes du *Misoko* y sont moins directement associées.

manifester que l'alliance entre les lignages perdure au-delà du décès. C'est également à ce moment que se tiennent les palabres pour le partage de l'héritage. La cérémonie de retrait de deuil marque ainsi la coupure définitive entre les vivants, notamment la veuve, et le défunt dont l'esprit quitte le village pour repartir d'où il est venu (en brousse, dans l'eau ou au ciel avec *Nzambe Kana* selon les uns ou les autres)[8]. Le défunt est alors devenu un ancêtre singulier du lignage. Progressivement, son souvenir va s'étioler jusqu'à ce qu'il ne soit plus qu'un ancêtre générique et indistinct.

Les étapes normales du deuil sont donc les étapes de la transformation d'un mort en un ancêtre. C'est ce processus que le rituel du *Bwete* condense dans une seule veillée. D'une part, le rituel figure la veillée mortuaire, le traitement et l'ensevelissement du cadavre, le deuil. D'autre part, le rituel est une invocation des ancêtres, une invitation à venir secourir les vivants. En effet, une fois que le mort est devenu ancêtre, il devient mobilisable par les vivants, notamment les initiés.

3. Les ancêtres

Le rituel du *Bwete* est donc tout entier polarisé autour des ancêtres. Il y a très nettement quelque chose du traditionnel culte des ancêtres dans le *Bwete*[9]. Il existait autrefois un culte spécifique des ancêtres, appelé *mombe* ou *maombe* chez les *mitsogo* (*malombe* en *geviya*, *bilumbi* en *yisangu*, *balumbi* en *yipunu*). Il se réduit aujourd'hui à quelques pratiques brèves et discrètes (libations par exemple). Ce culte est avant tout familial et privé : le chef du lignage, c'est-à-dire l'oncle maternel, est le principal officiant et tout se passe dans la case familiale. Il s'agit essentiellement d'honorer les mânes des ancêtres par des offrandes (*eago*), notamment en cas d'infortune. On n'honore ainsi les ancêtres que pour autant qu'ils s'avèrent capables d'aider les vivants : la pratique cultuelle est toujours une demande d'intercession. Parfois, un ancêtre, notamment un défunt récent, peut venir tourmenter l'un de ses parents lignagers. Si l'aïeul responsable est clairement identifié, une offrande peut suffire à le satisfaire et faire cesser les tourments. C'est normalement le petit-fils du mort, qui entretient une relation privilégiée de plaisanterie et d'affection avec son grand-père, qui se charge de porter l'offrande sur la tombe. La société initiatique du *Bwete* intègre un certain nombre de traits et pratiques de ce culte familial des ancêtres. On peut d'ailleurs faire l'hypothèse

[8] Au décès d'un initié du *Disumba*, on installe au fond du corps de garde l'autel *ndembe* qui représente l'esprit du défunt. Or, à l'issue de la veillée de retrait de deuil, le *ndembe* est retiré du corps de garde et jeté en brousse.
[9] J. Fernandez a ainsi intitulé l'un de ses articles sur le *Bwiti fang* : "Iboga : l'expérience psychédélique et le travail des ancêtres" in P.T. Furst (éd.) *La chair des dieux*, 1974.

historique que le *Bwete* s'est formé par un phénomène progressif de prolifération rituelle autour du culte des ancêtres. O. Gollnhofer et R. Sillans jugent ainsi que le *Bwete* est une sorte d'extension "tribale" du culte familial des ancêtres[10]. Ce rapprochement avec le culte des ancêtres est plus marqué dans le *Disumba*, mais reste tout de même manifeste dans le *Misoko* : on le verra notamment à travers l'étape initiatique de la traversée du *Bwete* et le sacrifice du *mugungu* (cérémonie dite de "lavage de *Bwete*").

Il est tout à fait remarquable que chez les *bakota* et apparentés (*mahongwe*, *shamaye*, *obamba*), au nord-est du Gabon (Ogooué-Ivindo, Haut-Ogooué), le culte lignager des reliques d'ancêtres s'appelait justement *Bwete*[11]. Or, on ne trouve aucun récit de transmission du *Bwete* des *mitsogo* ou d'une autre population du groupe *membe* vers les *bakota* (ni évidemment aucune diffusion en sens inverse). La mince littérature ethnographique sur les *bakota* n'avance aucune origine étrangère du culte. Il faudrait pourtant vérifier plus précisément ce qu'on en dit parmi les *simba* qui occupent une position clef à la limite nord-orientale du groupe *membe*, au voisinage des *bakota*. Les récits des migrations du groupe *membe* laissent d'ailleurs imaginer une rencontre entre *membe* et *kota* dans le passé, avec des échanges culturels possibles. La migration des *membe* a globalement été orientée du nord-est vers le sud-ouest : avant de rejoindre le fleuve Ogooué puis l'actuelle province de la Ngounié, les *membe* sont passés le long de la rivière Ivindo, dans une zone aujourd'hui habitée justement par le groupe *kota* (actuelle province de l'Ogooué-Ivindo). Le terme *Divinde*, toponyme répandu en *getsogo*, serait en effet une déformation du nom de la rivière Ivindo. Des contacts prolongés ont donc pu être possibles, même s'ils restent hypothétiques.

Il n'empêche pas moins que le terme *Bwete* désigne : chez les *membe*, une société initiatique liée originellement au culte des ancêtres (qui porte, quant à lui, un autre nom) ; chez les *kota*, le culte des ancêtres proprement dit. En effet, il semble bien que le *Bwete kota* n'ait jamais possédé tout l'appareil rituel très sophistiqué du *Disumba* (son initiation complexe avec le rôle central des visions, ses multiples séquences rituelles et ses récits mythologiques touffus). D'après la littérature ethnographique, le *Bwete kota* n'est rien d'autre qu'un simple culte lignager ou clanique des reliques d'ancêtres[12]. Lors des cérémonies publiques, le chef de lignage sort les paniers-reliquaires qui contiennent les ossements des

---

[10] O. Gollnhofer & R. Sillans, *La mémoire d'un peuple*, 1997, p.99.

[11] Ce culte est aujourd'hui complètement éteint, la disparition remontant sans doute à la première moitié du XX^{ème} siècle.

[12] L. Perrois, *Le Bwete des Kota Mahongwe du Gabon*, 1969 ; E. Andersson, *Contribution à l'ethnographie des Kuta*, 1953 ; G. Mabaza, *L'identité culturelle du groupe Hongwe*, mémoire de maîtrise en anthropologie, Université Omar Bongo, Libreville, 1999.

ancêtres et dressent la généalogie du lignage en nommant les reliques[13]. Les offrandes (volailles sacrifiées et bananes pilées) ont lieu dans une pièce privée au fond de la case familiale, sans autre forme de rituel. En cela, le *Bwete kota* se rapproche du *Byeri*, le culte familial des ancêtres chez les *fang*. Il ne repose cependant sur aucune initiation visionnaire, contrairement au *Byeri* qui faisait un usage initiatique de l'arbuste hallucinogène *alan* (*Alchornea floribunda*), finalement assez proche de l'emploi de l'*eboga* dans le *Bwete* du centre Gabon.

Mettons un terme à cet excursus comparatiste pour revenir au *Bwete Misoko* et à la place occupée par les ancêtres au cours d'une veillée rituelle. Une veillée est une invite lancée aux ancêtres pour qu'ils viennent seconder les initiés dans leur travail. Sans eux, les initiés ne sont plus rien. Les incessant appels de la corne *getsika* sont ainsi des appels aux ancêtres. Il n'est donc pas surprenant qu'ils s'intensifient au moment de la longue invocation du *mwago* qui s'adresse respectueusement aux ancêtres pour qu'ils viennent rejoindre les initiés au *mbandja*. Les formules qui reviennent le plus souvent dans le *mwago* sont en effet « *yagagayi !* » (« venez ! ») ou « *koko dyano, ngongo dyano* » (*koko* désigne les aïeux et le pardon, *ngongo* désigne le haut mais aussi l'amont). Le terme *mwago* est d'ailleurs sans doute un dérivé linguistique du terme *eago* qui désigne justement les offrandes faites aux ancêtres (*dilago* en *yipunu* et *yisangu*). Ainsi, dans un raccourci rituel saisissant, le soin du cadavre du *geliba*, c'est aussi l'évocation de tous les ascendants défunts : le *mwago* exprime à la fois les pleurs de deuil et l'appel aux aïeux.

Toutefois, l'identité des ancêtres invoqués dans le *mwago* est assez lâche. *Stricto sensu*, les ancêtres, ce sont les ascendants défunts du lignage. En filiation matrilinéaire, on peut en outre s'attendre à une présence plus marquée des aïeux du matrilignage. En réalité, les ancêtres invoquées dans le *mwago* dépassent très largement les seuls ascendants défunts du lignage. Dans le *Bwete*, l'ancestralité est plus initiatique que lignagère ou clanique : elle repose avant tout sur une filiation initiatique et mythique. On retrouve donc à propos des ancêtres le décalage entre parenté initiatique et parenté lignagère. L'orateur du *mwago*, normalement le père initiateur lui-même, commence par se présenter en donnant son nom, puis ceux de ses deux parents. Il invoque ensuite des parents lignagers défunts (donc des aïeux proches), exemplairement des grands-parents (ou les germains et neveux des grands-parents qui sont identifiés aux grands-parents). Mais les autres ancêtres invoqués ne sont plus

[13] Les reliquaires du groupe *kota* sont surmontés de statuettes anthropomorphes, en bois serti de fils de cuivre, figures fameuses des musées occidentaux, au style symboliste très différent des statuettes *fang* ou du centre et sud Gabon beaucoup plus réalistes.

des aïeux lignagers. En effet, le père initiateur énumère censément toute la lignée initiatique de la communauté, depuis les premiers fondateurs jusqu'au père initiateur défunt le plus proche[14]. Mais il ne s'agit pas exactement d'une lignée initiatique continue d'individus. Au-delà des noms des quelques prédécesseurs défunts encore dans les mémoires, ces ancêtres initiatiques sont essentiellement des ancêtres mythiques, parfois des collectifs humains ou même des non-humains. Y entrent pêle-mêle les noms de fondateurs semi-légendaires (*Kombi*, *Koge*, *Esinga*, *Bulipa*, *Mongo*), mais aussi des noms d'ethnie (les six ethnies du groupe *membe*, les *masangu*) ou de clan (les *motoka* par exemple) et même des phénomènes naturels personnifiés (le soleil *Kombe*, la lune *Ngonde*, la foudre *Ngadi*, les étoiles *Minanga*), des animaux (genette, panthère, perroquet), des arbres (*motombi*, *obaka*, *mbondo*), des *ritualia* (l'arc musical *mongongo*, la harpe *ngombi*, le fétiche *kombi na misingi*).

L'invocation du *mwago* prouve ainsi que les ancêtres du *Bwete* ne sont pas exactement des ascendants défunts du lignage. *Kinda-a-Bwete* – la famille du *Bwete* –, c'est plutôt un collectif hétéroclite d'entités diverses (humains réels ou mythiques, animaux, végétaux, artefacts rituels, astres), personnifiées et considérées comme des parents initiatiques des *nganga*. Le *Bwete* joue ainsi sur une distorsion et une extension de la classe des ancêtres lignagers afin de créer de l'ancestralité initiatique. Le résultat est un nouage rituel de l'identité du *nganga* à ses ascendants lignagers et plus largement à une communauté initiatique et intemporelle d'humains et de non-humains.

Grâce à l'invocation du *mwago*, ces ancêtres étrangement hétéroclites sont désormais présents aux côtés des initiés, prêts à les assister dans leur travail rituel qui, à ce moment de la veillée, ne fait véritablement que commencer. Ou plus exactement, ces ancêtres sont presque là. Il ne reste plus aux initiés qu'à aller les chercher à l'extérieur du corps de garde, au *bwenze*. C'est le rôle rempli par la séquence décisive de la rentrée du *Bwete*, peu après celle du *mwago*. Tous les initiés sortent du *mbandja*, se rendent au *bwenze* et rentrent en file indienne au corps de garde en chantant et dansant, au rythme des premiers battements de tambour de la veillée. Lorsqu'ils pénètrent de nouveau au corps de garde, les initiés sont désormais accompagnés des *mikuku* et du *Bwete* lui-même (d'où le nom de la séquence)[15]. Ces esprits *mikuku*, et en réalité le *Bwete* également, ne sont rien d'autre que les ancêtres. Il y a pourtant en apparence une ambiguïté au sujet du statut exact des *mikuku*. Tantôt ils

[14] Si le père initiateur du père initiateur officiant n'est pas encore mort, il ne le cite donc pas, puisque le *mwago* n'invoque tout de même que des personnages défunts.
[15] Et la séquence suivante de la sortie en *dibadi* des trois *nganga* jusqu'au *bwenze* réitère ce geste : chacun des trois danseurs revient avec son *mokuku*.

paraissent désigner les ancêtres ou les esprits tutélaires claniques ou lignagers, tantôt ils ressemblent plutôt à des esprits de la nature (les *mikuku mya go pindi*, c'est-à-dire les *mikuku* de la forêt)[16]. Ce flottement ne constitue toutefois pas une véritable contradiction. D'une part, on a vu que la famille mythique des ancêtres du *Bwete* incluait des esprits végétaux. D'autre part, les ancêtres ont eux-mêmes quelque chose à voir avec la forêt. Le cimetière (*pɛsi*) se situe en brousse. Selon certains, l'esprit d'un défunt quitte ainsi le village (*mboka*) pour partir en forêt (*pindi*). Lorsque les initiés ramènent les *mikuku* du *bwenze* vers le *mbandja*, ils les font donc passer de la brousse au village.

La séquence rituelle suivante est l'accueil des *mikuku*. Lorsque les initiés chantent « *samba o samba* », c'est-à-dire « salut ô salut », le message de bienvenue s'adresse en apparence à l'assemblée des spectateurs profanes et aux *nganga* invités. Mais il s'agit tout aussi bien d'accueillir les ancêtres qui sont assis aux côtés des initiés pour toute la veillée bien qu'ils demeurent invisibles. On raconte même que les *nganga* qui ont pris une bonne dose d'*eboga* pour l'occasion peuvent voir de leurs propres yeux les *mikuku* qui peuplent tout le *geliba*. Les *mikuku* s'assoient préférentiellement au fond du *mbandja*, à côté des aînés et du père initiateur – ce qui est tout naturel puisque les ancêtres occupent le sommet incontesté de la hiérarchie initiatique.

C'est pour cette raison que le poteau de soutènement arrière du corps de garde est associé au grand-père, alors que le poteau mitan symbolise le père ou l'oncle maternel. En effet, le grand-père *koko* est celui sur qui l'enfant peut s'appuyer en toute confiance : grands-parents et petits-enfants entretiennent une relation privilégiée d'affection et de plaisanterie. Par plaisanterie, les grands-parents appellent leurs petits-enfants leurs "petits époux"[17]. De plus, lors du décès du grand-père, c'est un petit-fils qui est chargé de porter le cadavre et qui doit le moquer en jouant le rôle d'une sorte de bouffon tout au long de la cérémonie funéraire. La relation d'affection et de plaisanterie est parfaitement réciproque, ce qui est marqué par la réciprocité du terme : en *getsogo*, *koko* désigne à la fois les grands-parents et les petits-enfants[18]. Enfin, si l'héritage matériel passe plutôt de l'oncle maternel au neveu, l'héritage spirituel passe préférentiellement du grand-père au petit-fils. Le grand-père est en fait considéré comme le représentant le plus proche des ancêtres. Cette identification entre grands-parents et aïeux est d'ailleurs manifeste dans la terminologie. A partir de la génération G+3

---

[16] On retrouve cette même hésitation avec les esprits *migesi* des sociétés féminines de possession : tantôt esprits ancestraux, tantôt esprits aquatiques.

[17] La plaisanterie renvoie également à un mariage préférentiel : il est bon d'épouser ses grands-parents classificatoires (claniques), c'est-à-dire d'épouser dans le clan du grand-père maternel ou paternel.

[18] Ce n'est toutefois pas toujours vrai : en *yipunu* par exemple, *kaga* désigne les grands-parents, mais *bategula* désigne les petits-enfants.

par rapport à ego, les parents ne sont en effet pas marqués par un terme spécifique. Ainsi, le terme *koko* désigne tout aussi bien les grands-parents et les aïeux des générations supérieures – et par dérivation, les ancêtres les plus éloignés sont appelés *kokogo*. Le grand-père, c'est donc un aïeul proche et affectueux, la figure idéale d'un ancêtre bienveillant prêt à venir au secours des vivants. D'où le fait que le poteau arrière du corps de garde, près duquel est assis le père initiateur, soit à la fois le symbole du grand-père et le siège des *mikuku*[19].

A partir de la séquence inaugurale de la rentrée du *Bwete*, tout le reste de la cérémonie s'adresse au premier chef aux ancêtres. Ce sont eux qui secondent les initiés dans leur travail rituel. Mais c'est aussi pour eux que la veillée se tient. Selon la belle expression en usage, il faut « égayer les *mikuku* » au cours d'une veillée. Une cérémonie simple, organisée sans but spécifique, est appelée « veillée de *mayaya* », c'est-à-dire veillée de réjouissance : ce sont donc autant les ancêtres que les vivants qu'il s'agit de mettre en joie. Les ancêtres doivent repartir contents du spectacle auquel ils ont assisté et participé. Et au matin, la dernière séquence rituelle consiste à sortir collectivement du *mbandja*, afin de donner congé aux *mikuku* qui repartent alors en brousse, jusqu'à la veillée suivante.

4. Renaissance, circularité, ancestralité

La procréation et la mort sont donc les thèmes focaux d'une veillée de *Bwete*, eux-mêmes divisés en deux sous-thèmes articulés. D'un côté, il y a une correspondance rituellement marquée entre rapport sexuel et naissance. De l'autre, une correspondance similaire entre deuil et ancêtres. Mais on peut relever une articulation du même ordre au niveau des thèmes génériques : le rituel met en relation circulaire procréation et mort.

L'opposition circulaire entre la vie et la mort est ainsi nettement soulignée dans plusieurs séquences ou exégèses rituelles. L'animal sacrifié dans l'*edika* masculin est un coq, volaille du village : c'est lui qui appelle les esprits des nouveaux-nés à venir au village. L'animal sacrifié dans l'*edika* féminin est une pintade, volatile de la brousse : c'est elle qui appelle les esprits des morts à venir en forêt. La division sexuelle du *mbandja* se double d'une seconde orientation : la droite est associée à la vie, la gauche à la mort. Si bien que les entrées et sorties des initiés évoquent autant le mouvement complémentaire de la naissance et du trépas que l'articulation du coït et de l'accouchement. Des condensations paradoxales

[19] Le rituel évoque donc moins des termes de parenté que les relations impliquées par ces termes. La mère représente génériquement la procréation féminine. De même, l'oncle maternel et le grand-père, figurés par les poteaux du *mbandja*, valent seulement comme figures respectives de l'autorité et de la bienveillance. Ce qui est pertinent, ce n'est pas l'oncle en lui-même, mais le système d'attitudes au principe de la relation oncle-neveu.

marquent parfois encore plus clairement cette circularité au principe de l'existence. On raconte au *bwenze* que le cordon ombilical du nouveau-né représente en fait la corde qui servira plus tard à le descendre dans sa tombe. La corde tressée qui sert à transporter le paquet d'*edika* possède effectivement les deux significations : d'une part, le paquet d'*edika* contient un parent sacrifié ; d'autre part, le couplage d'*edika* et du fétiche *tsombi* figure la renaissance miraculeuse d'un enfant – la corde tressée étant le cordon ombilical. Les initiés affirment également que partir dans la tombe, c'est retourner dans le sexe maternel. On retrouve là le schème de la « naissance à l'envers » qu'André Mary a dégagé dans le *Bwiti fang*[20]. Ce schème est abondamment mis en œuvre dans le rituel, notamment dans l'initiation, mort temporaire qui consacre une renaissance du *banzi*[21]. Dans les veillées ordinaires, il est également notable que la séquence de la danse des trois *nganga* représente à la fois l'enterrement d'un cadavre et une relation sexuelle. De même, derrière le *geliba*, les initiés pleurent un cadavre mais attendent également une naissance imminente. Tout passe alors par la médiation des ancêtres : les appels de la corne *getsika* sont en effet simultanément des appels aux ancêtres et l'annonce d'un accouchement. Ce sont donc les ancêtres qui permettent la circulation entre naissance et mort, et la condensation des deux moments dans le rituel. Cette médiation s'opère sur le mode de la réincarnation. Celui qui va naître, c'est en effet l'ancêtre lui-même : « *on appelle les ancêtres. L'homme qui est dans le ventre, c'est un esprit, c'est un ancêtre qui vient maintenant* ».

Ce thème de la réincarnation des ancêtres n'est pas un sujet facile à aborder. Il apparaît pourtant tout à fait explicitement et de manière récurrente, tant dans le rituel du *Bwete* que, plus largement, dans les conceptions communes de la procréation et de la reproduction lignagère. Il ne s'agit donc pas d'un mystère ésotérique entretenu par les seuls initiés. Mais le problème n'est pas là. La difficulté repose plutôt sur le décalage entre le langage générique de la réincarnation et la complexité des cas singuliers. D'un côté, toute naissance est la réincarnation d'un ancêtre. Mais d'un autre côté, il est à peu près impossible – et en fait incongru – de dire que tel nouveau-né est la réincarnation de tel ancêtre. En tant que discours générique sur la reproduction, la réincarnation des ancêtres s'appuie sur une conception simple et élégante : la rotation indéfinie d'un stock fini d'esprits qui se réincarnent automatiquement – une naissance pour une mort. « *Le jour de la mort, il y en a un qui*

[20] A. Mary, "Le schème de la naissance à l'envers: scénario initiatique et logique de l'inversion", *Cahiers d'études africaines*, n°110, 1988.
[21] C'est tout à fait explicite dans l'initiation au *Bwete Disumba*. Lors du bain de rivière *mososo*, le *banzi* plonge vers l'amont et passe au travers d'un losange de branchages représentant le sexe féminin.

remplace. Avant de mourir, la personne émet son dernier souffle. L'esprit est déjà parti et rentré dans le ventre d'une femme en grossesse. »

C'est ce discours que les initiés reprennent et mettent en scène dans le *Bwete*. De là leur vient cette conception de la vie conçue comme un simple campement provisoire en forêt, l'existence n'étant qu'une pérégrination perpétuelle et cyclique entre la vie et la mort : « *nous sommes ici dans un campement. Mêmes les maisons en dur, c'est un campement. Car d'un jour à l'autre, tu peux partir. Mais les autres partent, les autres reviennent. Ce sont les mêmes personnes qui tournent. Le jour que je ferme les yeux, l'esprit est déjà en train de revenir dans un enfant* ». Le *Bwete* brode sur ce thème de la réincarnation des ancêtres pour lui donner un tour plus élaboré et systématique. Lorsqu'un individu expire, son esprit s'échappe de son corps dans un dernier souffle. Symétriquement, l'éjaculation qui conclut l'acte sexuel est l'insufflation d'un esprit dans le ventre de la femme. L'expiration est ainsi du même tenant une procréation. Dans la mythologie initiatique, c'est l'araignée *Dibobe* qui est chargée d'opérer la rotation des esprits[22]. Lors d'un décès, l'araignée descend du ciel le long de son fil et vient prendre l'esprit du mort pour le ramener au village des ancêtres. A peine remontée, elle redescend pour déposer l'esprit d'un nouveau-né dans le ventre d'une femme. Grâce à la navette incessante de *Dibobe*, c'est ainsi le même esprit qui monte et descend, circule entre les vivants et les morts.

Une veillée de *Bwete* accomplit donc un travail rituel de mobilisation des ancêtres dans le but premier de favoriser les naissances et d'assurer ainsi le cycle de la reproduction. Le culte des ancêtres est un culte de la fécondité. Les initiés soulignent d'ailleurs avec insistance que le *Bwete* est d'abord venu pour les enfants, bien avant que le *Misoko* ne se concentre essentiellement sur les soins des afflictions sorcellaires[23]. C'est encore manifeste dans le rituel. Le *geliba*, où résident les ancêtres *mikuku* pendant une veillée, désigne littéralement une vaste et profonde étendue d'eau. Selon une image récurrente, qui apparaît dans nombre de chants, une veillée de *Bwete* est ainsi un voyage en pirogue dans le *geliba* (« *mbongo na matina / mbongo na geliba* » – « la pirogue et la poupe / la pirogue sur l'eau »). Cette excursion évoque le voyage initiatique au pays des ancêtres. Mais le voyage évoque du même tenant la procréation féminine. La connotation première de l'eau est en effet la fécondité féminine. Le *geliba* représente ainsi à la fois la rivière primordiale de la genèse mythique (d'où *Nzambe* a prélevé un esprit à l'aide d'une calebasse, afin de former le premier

[22] Selon une variante, c'est plutôt l'hémiptère *tsanga-tsanga* juché sur la feuille *ekokokoko* (*Setaria chevalieri*, servant de pirogue magique) qui opère le transit des esprits via les rivières.
[23] Maux sorcellaires dont les symptômes majoritaires sont de toute façon encore des problèmes d'infécondité, du moins pour les femmes (la stérilité étant supposément toujours féminine).

homme) et le sexe féminin (essentiellement humide). Par sa forme, la pirogue rappelle en outre nettement un sexe féminin[24]. Les esprits humains sont d'ailleurs supposés résider dans les rivières. Chaque cours d'eau (ou tronçon de rivière) est ordinairement associé à un clan spécifique, en fonction de l'appartenance clanique de son découvreur. Chaque rivière contient donc le stock des esprits-embryons d'un clan[25]. Toute personne qui passe aux abords d'une rivière appartenant à son clan maternel ou paternel doit ainsi y jeter une offrande *eago* (par exemple une petite pièce de monnaie) en l'honneur des esprits qui y demeurent. Et la femme enceinte qui va puiser l'eau à la rivière ramène avec elle l'esprit de l'enfant à naître. Les *mikuku* qui peuplent l'étendue aquatique du *geliba* sont donc des esprits ancestraux en voie de réincarnation. De là le fait que les appels de corne annoncent simultanément l'arrivée des ancêtres et d'un nouveau-né. Le *Bwete* assure, au niveau du rituel, la reproduction cyclique de l'existence grâce aux ancêtres. Ceci implique en corollaire que le *Bwete* ne finira jamais, puisque les ancêtres qui ont légué originellement le *Bwete* reviennent à chaque veillée et se réincarnent sans cesse dans de nouveaux *banzi*.

Voilà pour le discours initiatique et sa mise en scène rituelle qui restent tous deux à un niveau très abstrait et générique. Mais, dès que l'on scrute le détail des cas singuliers, le processus de la réincarnation des ancêtres est beaucoup plus complexe que la métaphore de la rotation simple ne le laisse supposer. Si un nouveau-né est bien un ancêtre qui revient, il n'est toutefois pas possible de répondre de façon simple et univoque à la question de l'identité de l'ancêtre qui se réincarne dans telle naissance singulière. Cette indétermination structurelle tient à la complexité des composants lignagers de l'identité individuelle. L'identité personnelle n'est en effet jamais conçue comme une unité simple. Un individu n'est pas l'avatar d'un ascendant défunt, unique et défini, comme pourrait le faire croire une théorie élémentaire de la reproduction lignagère ou clanique. Il s'agit plutôt d'un agrégat de composants divers qui se transmettent dans le lignage. Ces composants peuvent être aussi variés que les noms, les qualités psychologiques, les traits physiques, les substances corporelles ou les pouvoirs "mystiques" (le vampire par exemple). Or, ces différents registres sont ordinairement découplés : ce n'est généralement pas le même ascendant qui transmet

[24] Ajoutons encore que selon le jeu des correspondances, la pagaie *kavi* est un pénis. Pagayer, c'est donc avoir un rapport sexuel.

[25] D'où le statut singulier du lamantin *manga* : mammifère aquatique (de l'ordre des siréniens), il représente– selon la belle expression d'un initié – « *l'humanité non émergée* ». Il est de ce fait interdit de le tuer. D'où également la figure omniprésente de la sirène.

tous les composants. Et il n'y a pas une seule logique invariable qui fixerait quel ascendant transmet quel composant.

Les géniteurs transmettent tout d'abord quelque chose à leur progéniture. L'esprit de l'enfant passe par le sperme dans le ventre maternel. Il provient donc du père. En revanche, c'est le sang de la mère qui sert à former la chair de l'enfant. « *Mongombe [le sang des règles] ya s(i)oma [du vagin] a kongi [bouscule] mogesi [le génie] go tembe [dans le ventre]. C'est le sang qui forme l'enfant. Quand l'enfant rentre, il est mogesi, il est esprit. Dedans, il est transformé avec le sang. Il reste au ventre, le ventre c'est un lac [geliba]. Il bouge, il respire, il mange. Il n'y a que deux qui peuvent rentrer dans le vagin : le mogesi, le bangala [pénis]. Le bangala, c'est le mogesi. Il rentre dedans, il met le mogesi go tembe.* » L'esprit vient du patrilignage et le sang du matrilignage. L'oncle maternel peut ainsi s'exclamer devant son neveu : « *c'est mon sang* ». Tandis que le père dira : « *cet esprit, c'est moi* ». Pourtant, selon d'autres interprétations, l'esprit provient au contraire du côté maternel : il a été puisé par la femme enceinte dans la rivière qui contient les esprits-embryons de son clan. Enfin, la charpente osseuse, par sa blancheur, peut être associée au sperme. Cependant, l'os semble appartenir au matrilignage, en vertu du fait que la valeur de reliques des ossements repose plutôt sur une logique matrilinéaire.

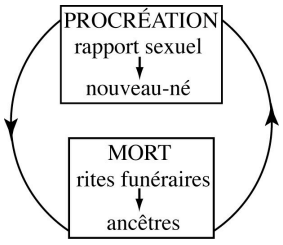
Le nom de l'enfant est également hérité d'un ascendant, qui n'est d'ailleurs pas nécessairement défunt. L'homonymie instaure alors une relation privilégiée : par identification, l'enfant gagne les relations de parenté de son homonyme, et des tiers pourront ainsi s'adresser au premier en employant le terme de parenté réservé au second. Cependant, le choix du nom n'obéit à aucune règle fixe. Il fait l'objet d'une transaction, parfois âpre, entre le père et l'oncle, c'est-à-dire entre le patrilignage et le matrilignage de l'enfant. Toutefois, la mère peut également intervenir, recevant de son enfant pendant la grossesse des messages oniriques qui révèlent le nom du parent qui va renaître. Le nom d'un grand-parent est fréquemment choisi, mais cela peut tout aussi bien être celui d'un oncle ou d'un autre ascendant[26]. Un individu possède d'ailleurs plusieurs noms, sans compter les *kombo* (noms-devises) sociaux ou initiatiques, qui sont également hérités dans la plupart des cas. La seule anthroponymie implique donc une réactualisation complexe des ascendants et passe par des lignes multiples, si bien qu'il est impossible d'affirmer que l'enfant est la réincarnation de tel unique ascendant. Il faut encore ajouter à cela la transmission de pouvoirs "mystiques" (souvent par le grand-père) ainsi que la possibilité de reconnaître dans tel enfant, au fur et à

[26] La logique paraît plus lignagère que clanique. Elle n'est en tout cas jamais ethnique – l'ethnie n'ayant rien à voir avec la parenté. Les noms de jumeaux forment une classe à part : ils sont tirés d'un répertoire fixe de termes appariés.

mesure de sa croissance, le trait physique ou le caractère psychologique d'un ascendant, possiblement différent de ceux qui ont transmis les autres composants de la personne.

L'identité personnelle repose donc sur un agrégat de composants divers (substances corporelles, noms, caractères, traits physiques, pouvoirs "mystiques") qui sont pour la plupart hérités d'ascendants variés. Par cette transmission, chaque nouvel individu réactualise ainsi les multiples lignages dont il provient. Et il apprend vite à jouer de cet héritage composite dans ses rapports avec autrui, soulignant opportunément tel patrimoine en présence de tel interlocuteur afin de nouer une relation spécifique avec lui, par exemple sur le mode « je porte le nom de ton oncle X », qu'il faut immédiatement paraphraser « tu es mon neveu, donc je suis dans un rapport d'autorité avec toi ». En outre, l'agrégat des traits ancestraux qui forme un individu est encore plus composite dans le cas des initiés du *Bwete*, puisque toutes sortes d'ancêtres mythiques interviennent également, ce qui peut donner des affirmations du type : « le *Bwete*, c'est pour moi, parce que je suis du clan de *Mongo* avec qui est venu le *Bwete* à l'origine ». En définitive, il faut reconnaître qu'il n'y a pas là de réincarnation lignagère *stricto sensu*. Si un individu n'est pas la réincarnation d'un ancêtre, il se construit néanmoins avec de l'ancestralité. Le nouveau-né n'est pas *un* ancêtre, mais sans *les* ancêtres, il n'est rien.

A un niveau générique et abstrait, c'est ce que le *Bwete* met en scène dans une veillée : toute naissance nécessite la mobilisation des ancêtres. De là cette correspondance, si nettement observable dans le rituel, entre la naissance et la mort, entre la procréation et l'ancestralité. Par la médiation des ancêtres, le *terminus ad quo* de l'existence et son *terminus ad quem* se trouvent dans une relation de circularité.



La circularité de l'existence

Mais la représentation rituelle du cycle de l'existence dans le *Bwete* repose sur un décalage, une distorsion par rapport à la reproduction lignagère effective : les ancêtres initiatiques ne sont pas exactement les ancêtres lignagers ; la réincarnation rituelle ne recouvre pas exactement la transmission des composants lignagers de l'identité individuelle. Si la parenté fournit au *Bwete* un idiome et un thème particulièrement saillants, elle y fait pourtant l'objet d'une distorsion systématique (par abstraction rituelle).

5. Condensation et identifications rituelles

Une veillée de *Bwete* met donc en scène les étapes principales du cycle de l'existence. Rapport sexuel, gestation, naissance, mort, deuil sont placés dans une relation de circularité grâce au rôle médiateur des ancêtres. Mais il est notable que le rituel n'évoque pas ce cycle selon un ordre linéaire, commençant par un maillon de la chaîne pour arriver à l'autre extrémité, partant par exemple de la conception pour finalement arriver au deuil et à la renaissance[27]. Le rituel procède essentiellement par condensation : par le jeu de la polysémie, une même séquence peut en effet figurer conjointement plusieurs étapes distinctes du cycle. Le travail de double lecture nous a ainsi révélé que la danse des trois *nganga* représente à la fois un enterrement et un rapport sexuel, que derrière le *geliba*, les initiés pleurent un mort et attendent une naissance, et qu'en soufflant la corne, ils appellent les ancêtres et annoncent un accouchement. Le rituel du *Bwete Misoko* cherche moins à évoquer un ordre logique d'enchaînement qu'à abolir au contraire cet ordre dans une condensation maximale.

A mon sens, cela provient du fait qu'une veillée n'est pas exactement la représentation d'un scénario qui déroulerait le parcours de l'existence. Nul besoin en effet de représenter fidèlement le cycle de la vie et de la mort, puisque ce cycle est une évidence pour tout le monde, profanes comme initiés. La focalisation sur les images associées au cycle de la reproduction fournit simplement un contexte singulier à l'action rituelle, une configuration de relations dans laquelle se situent et se déplacent les initiés. La représentation du cycle de l'existence constitue seulement un moyen au service de la construction de l'identité initiatique. Pour mieux cerner cette identité initiatique, il faut donc se demander quelles places occupent les initiés dans ce contexte. A qui se trouvent-ils identifiés au sein de cette configuration où la vie et la mort, la procréation et l'ancestralité, sont systématiquement mises en relation ? On s'aperçoit alors que les initiés ne s'identifient pas préférentiellement à une seule figure, mais condensent sur leur personne toutes les figures du cycle de l'existence à travers une série d'identifications partielles et labiles[28].

---

[27] Le rituel du *Bwiti fang* repose invariablement sur une succession de trois veillées (*ngoze*) qui évoquent respectivement le chemin de la naissance (*efun*), le chemin de la mort (*mwengue*), le chemin de la renaissance (*meyaya*). Mais il semble bien que chaque veillée de cet ordre ternaire condense en fait dans son rituel tous les autres moments. A. Mary note ainsi l'« *ambivalence permanente des schèmes rituels utilisés qui favorise le recouvrement des thèmes de la naissance et de la mort* » (*La naissance à l'envers*, 1983, p.68-69).

[28] Je m'inspire ici entre autres de l'approche pragmatique et relationnelle du rituel qui est celle de M. Houseman & C. Severi dans *Naven ou le donner à voir,* 1994. Selon les auteurs, le rituel se définit avant tout par l'instauration d'un contexte interactionnel singulier, reposant sur la distorsion des relations quotidiennes par le biais de condensations paradoxales, et permettant la création de nouvelles identités. Dans le *Bwete Misoko*, la

Bien naturellement, l'initié masculin du *Bwete* s'identifie avant tout à l'homme viril : celui qui, brandissant la torche *mopitu*, arbore un phallus en érection. La peau de genette *mosingi*, qui pend à la ceinture entre les jambes, est la marque la plus distinctive des *nganga*, la pièce la plus importante de leur accoutrement. Or, la queue de l'animal représente le phallus de l'initié. Un initié malheureux dont la peau de *mosingi* viendrait à tomber au cours d'une danse ou à se brûler à une torche, serait condamné à l'impuissance sexuelle. Lorsqu'un tel incident survient, c'est la communauté des hommes dans son ensemble qui s'élève d'une seule voix réprobatrice pour infliger une amende au maladroit, se sentant tout entière menacée par cette dangereuse perte de virilité. Il y a ainsi une nette identification métonymique, reposant sur la célébration de la virilité, entre le *nganga* et sa peau de *mosingi*. L'initié, c'est donc l'homme viril qui, dans le rituel, pénètre la femme pour la mettre en grossesse. Et nous avons vu que lorsque l'initié pénètre dans le *mbandja*, toujours par le côté droit, il s'identifie directement au phallus qui pénètre le sexe féminin.

Genette *mosingi*

Cependant, lors de la sortie par la gauche du corps de garde, mouvement qui figure un accouchement, l'initié occupe logiquement la place du nouveau-né qui sort de la matrice maternelle. Le *nganga* n'est pas seulement l'homme viril, c'est aussi l'enfant qui vient de naître. Cette seconde identification est parfaitement explicite lors de l'initiation : le *banzi* est un nouveau-né. Mais le rituel commun reproduit ce même schéma, célébrant inlassablement la capacité de la société initiatique à mettre au monde de nouveaux *banzi*. Il n'est ainsi pas rare d'entendre les exégètes affirmer que l'enfant, dont on attend la naissance au *geliba* et que les appels de la corne annoncent, incarne la figure générique de l'initié.

On peut encore relever une troisième identification rituelle, sans doute plus surprenante. L'initié s'identifie également, quoique de manière discrète, à la femme elle-même. Dans le *Bwete Disumba*, les esprits *migonzi* qui se manifestent sous forme de masques

---

condensation rituelle m'apparaît toutefois moins sous la figure de la contradiction et du paradoxe que sous celle de l'accumulation conjonctive et de l'englobement.

blancs lors des veillées sont des ancêtres féminins[29]. Ils sont d'ailleurs vêtus d'une ceinture de raphia non-tissé comme celle que portent les femmes du *Ndjembe* dont ils reproduisent en outre la danse caractéristique. Les acteurs masculins du *Disumba* endossent donc des rôles féminins pendant les sorties de masques. De telles mascarades n'existent pas dans le *Bwete Misoko*. Il est néanmoins possible d'y repérer également une forme de travestissement sexuel. D'une part, il arrive que des initiés portent des perruques pendant les veillées et arborent ainsi une chevelure nettement féminine[30]. D'autre part, le pagne de raphia, porté en couche-culotte par les hommes, est secrètement associé aux garnitures menstruelles des femmes. Il doit ainsi être mis et retiré en cachette au *bwenze*, de même qu'une femme en période de menstruation doit traditionnellement être tenue à l'écart[31]. La culotte portée par les hommes est donc un cache-sexe féminin. Enfin, le soupir rituel que les initiés accomplissent ensemble exprime les soupirs d'une parturiente. Ainsi, bien qu'elle ne puisse pas faire l'objet d'une revendication explicite, certains détails discrets manifestent implicitement l'identification de l'initié masculin à la femme.

Dans la série des identifications rituelles, l'initié occupe également la place du mort lui-même, du cadavre pleuré au *geliba*. C'est là sans aucun doute l'identification la plus surprenante de toute la série : l'initié pleurerait par anticipation son propre cadavre. C'est pourtant ce qu'affirme sans détour cet initié : « *ce cadavre, c'est notre propre mort qu'on pleure* ». Nous examinerons ultérieurement la signification profonde de cette étrange sentence et ses implications essentielles qui nous mèneront à la dernière étape du parcours initiatique. On peut néanmoins déjà noter qu'elle est au principe d'une identification partielle de l'initié à l'ancêtre *mokuku*. La relation des initiés aux *mikuku* est en effet fort complexe. D'une part, les *mikuku* viennent assister les initiés de manière collective et indifférenciée : lorsque les initiés font rentrer le *Bwete* au corps de garde, ils sont accompagnés des ancêtres *mikuku*. D'autre part, chaque initié possède un *mokuku* qui lui est propre, sorte d'allié tutélaire, éventuellement affublé d'un nom spécifique : il dira ainsi que son *mokuku* est assis à ses côtés. Mais plus fondamentalement encore, c'est l'initié lui-même qui est un *mokuku*. Lors d'une veillée, l'initié se transforme en effet en *mokuku*. Il n'est alors plus humain mais esprit. Sa personnalité humaine s'efface, sans jamais toutefois que cette métamorphose ne soit conçue comme une possession. La séquence de la rentrée du *Bwete* est à ce sujet fort révélatrice. Les

---

[29] A l'exception notable du croquemitaine *Motende*, protecteur des *banzi*.

[30] Les femmes des sociétés de possession (*Ombudi*, *Ombwiri*, etc.) portent également des perruques (*gepuge*) censées imiter la longue chevelure des génies aquatiques (*migesi*).

[31] La femme reste dans l'arrière-cour de la maison, près de la cuisine, c'est-à-dire dans un espace exclusivement féminin. Autrefois, il semblerait qu'il ait existé de véritables cases de réclusion menstruelle aux marges du village.

initiés font rentrer les *mikuku* avec eux ; mais seuls les humains rentrent pourtant au *mbandja*, et rien n'indique matériellement la présence des esprits. Il y a toutefois un changement majeur par rapport aux séquences précédentes : les initiés sont désormais habillés, parés et maquillés. Ceci induit d'une certaine façon que les initiés en habit sont eux-mêmes les *mikuku*. Cette interprétation est confirmée par tous les commentaires. La transfiguration rituelle passe explicitement par l'accoutrement (peaux animales, feuilles, raphia, clochettes, etc.) et le maquillage. Les *mikuku* sont là quand les habits et les maquillages sont revêtus. Et lorsqu'un aîné richement habillé et maquillé effectue une danse impressionnante ou une invocation inspirée, l'assistance n'est plus censée voir la personne humaine mais directement le *mokuku*.

Cette identification au *mokuku* passe également par une identification périphérique à l'animal. En effet, pendant une veillée, le *mokuku* se manifeste préférentiellement sous une forme animale. Le maquillage des aînés, fait de mouchetures et de zébrures, en figure la livrée. Il s'agit le plus souvent de la panthère, de la genette ou de la civette, c'est-à-dire de félidés ou apparentés (viverridés), qui sont tous des mammifères carnivores, sauvages et réputés grands chasseurs (prédateur incontesté pour la panthère, prédateurs nocturnes pour la genette et la civette). Cette identification animale est ainsi en rapport avec la pratique cynégétique. Selon les initiés, si le *Bwete* est venu à l'origine pour prendre soin des enfants, il est également venu pour le gibier (*nyama*, généralement traduit par « viande »)[32]. Les courtes invocations du *buluma* brodent principalement autour du thème cynégétique. Ce sont des prières adressées aux ancêtres pour qu'ils favorisent la chasse[33]. Autrefois, partir à la chasse, notamment pour les grandes chasses collectives, exigeait l'intervention d'un *nganga* spécialisé, chargé des augures, prières et sacrifices aux ancêtres[34]. Et il y a aujourd'hui encore un lien symbolique manifeste entre divination et chasse. Le *mokuku* animal est donc comme un auxiliaire de chasse qui piste les « viandes » pour son maître. C'est ainsi un prédateur sauvage, mais pourtant conçu à l'image du chien domestique – une race fort petite et efflanquée – couramment utilisé par les chasseurs pour flairer et filer les gibiers. Et pendant une veillée, c'est l'initié lui-même qui se grime comme son animal auxiliaire.

---

[32] Le couple procréation (féminine) et chasse (exclusivement masculine) vaut comme paradigme de la division sexuelle des activités. Dire que le *Bwete* est venu pour les enfants et le gibier revient donc à dire que la société initiatique masculine soutient virtuellement l'ensemble des activités sociales, dépassant le clivage sexuel.

[33] Il existe différentes espèces de chasses. La principale est la chasse au piège (piège à lacet, mais aussi fosse ou assommoir pour les plus gros gibiers). Il y a aussi une chasse à la sagaie et à l'arc avec flèches empoisonnées (pratique plus spécifiquement pygmée), instruments aujourd'hui remplacés par le fusil. Il y enfin parfois une chasse collective au filet.

[34] Pour l'exemple des *mahongwe* (nord-est du Gabon), chasseurs renommés, cf. W. Bongoatsi-Eckata, *Ebwémà: "il est allé tuer". Le phénomène cynégétique et sa dynamique dans la société hòngwe (Gabon)*, mémoire de maîtrise en anthropologie, Université Omar Bongo, Libreville, 2001.

On peut en outre noter une identification au pygmée (*mobongo*). Le pygmée fait pourtant communément l'objet d'une exclusion sociale et d'une stigmatisation persistante : selon les représentations populaires, c'est un être sale, incorrigiblement nomade, inapte à l'agriculture, n'obéissant qu'aux brimades[35]. Il est même souvent relégué en marge de l'humanité, plus proche du chimpanzé que de l'homme. Les populations bantu du Gabon ont réussi à sédentariser à moitié des communautés pygmées aux abords de leurs villages pour en faire des groupes spécifiques de dépendants qu'ils exploitent sur la base d'un échange des produits de la chasse contre ceux de l'agriculture ou de l'artisanat. On raconte même que les pygmées constituaient encore il y a peu une réserve utile de victimes que l'on pouvait sacrifier sans trop d'état d'âme. Mais cette stigmatisation et cette exclusion sociale ont pour contrepartie une survalorisation rituelle. Selon tous les récits migratoires, le pygmée fut le guide à qui les populations bantu doivent leur survie dans l'hostilité de la grande forêt. Les bantu venaient en effet de la savane, alors que les pygmées habitaient la forêt depuis sans doute déjà longtemps. Si le pygmée représente symboliquement l'état le plus sauvage de l'humanité, aux marges de l'animalité, il constitue du même tenant le médiateur indispensable dans le rapport à la forêt. Incomparables pour la chasse et la récolte du miel, ce sont encore les pygmées qui sont réputés avoir dévoilé aux bantu les secrets des plantes médicinales, et notamment le pouvoir visionnaire de l'*eboga*[36]. Et il arrive qu'un malade parte effectivement se faire soigner jusque chez les pygmées. L'origine du *Bwete* s'appuie donc sur le pouvoir sauvage des pygmées. Dans les récits initiatiques, les fondateurs sont d'ailleurs souvent des pygmées ou des pygmées métis. Ce prestige de l'origine est ainsi au principe d'une identification rituelle : parés de feuilles et maquillés en animal, les initiés se transforment en êtres de la forêt qui sont des pygmées fantasmés. Et il n'est pas rare d'entendre les initiés dire qu'ils sont des pygmées, en dépit de l'absence flagrante de consanguinité[37]. Le pygmée joue ainsi le rôle d'une sorte d'archi-ancêtre symbolique (échappant totalement à la logique lignagère) qui connaît les secrets de la forêt et constitue un modèle pour le chasseur et le guérisseur. Dans le *Bwete*, l'identification au pygmée sert donc un retour fantasmatique à l'origine ainsi qu'une appropriation rituelle du monde sauvage de la forêt.

---

[35] Ce que le film documentaire "Le peuple de la forêt" de J.-C. Cheyssial (France, 2000, 52 min) montre de manière particulièrement éloquente.

[36] C'est sans doute pour cette raison que le pygmée joue un rôle plus important dans le *Misoko* (où la pharmacopée végétale est au premier plan) que dans le *Disumba* (qui repose davantage sur l'identité du groupe).

[37] Et notamment en ville, alors qu'ils n'ont souvent jamais vu le moindre pygmée. Ainsi plus ils en sont objectivement loin, plus les initiés s'identifient aux pygmées.

En définitive, lors d'une veillée de *Bwete*, les initiés ne sont plus les personnes qu'ils sont ordinairement dans le monde diurne et profane. Maquillage et accoutrement marquent déjà cette métamorphose de manière très démonstrative et efficace[38]. Mais plus fondamentalement encore, toute l'action rituelle met en œuvre cette transformation, par le biais d'une série d'identifications partielles. A travers la condensation rituelle du cycle de l'existence, l'initié vient occuper toutes les places possibles : par un jeu de permutations, l'initié est tout à la fois un homme viril, un nouveau-né, une femme, un cadavre, un ancêtre. En tant qu'ancêtre *mokuku*, il se fait également esprit invisible. Mais la série des identifications rituelles du *nganga* ne s'arrête pas là. Le *Bwete* est venu pour les enfants au village mais aussi pour la chasse en forêt. De là une série d'identifications secondaires : l'initié est encore un pygmée et un animal prédateur. Nous verrons également au prochain chapitre que le *nganga* s'identifie paradoxalement à son adversaire sorcier. Et nous pourrions ajouter enfin une identification partielle au Blanc, qui sert une appropriation rituelle de son prestige par inversion de la domination technico-économique du monde occidental[39].

L'initié condense ainsi sur sa personne une série d'identités multiples. Il s'agit bien d'une condensation dans la mesure où les identifications n'obéissent pas à un ordre successif mais sont le plus souvent conjointes. Il y a ainsi une accumulation conjonctive et non pas disjonctive des registres d'identification : l'initié n'est pas un homme viril ou une femme en grossesse, un nouveau-né puis un ancêtre ; il est conjointement homme, femme, nouveau-né et ancêtre. Pour cette même raison, ces identifications conjonctives ne peuvent jamais être totales et exclusives, mais restent toujours partielles. Dans cette série de transformations rituelles, c'est la production d'une identité initiatique qui est en jeu. Selon l'interprétation qu'en donne J. Fernandez, le rituel du *Bwiti fang*, par sa chorégraphie et les symboles associés, met systématiquement en relation les oppositions dualistes (mort-vie, homme-femme, aînés-cadets, haut-bas, droite-gauche, etc.)[40]. Cette résolution dialectique des contraires dans le rituel produit un sentiment de « *oneheartedness* » (*nlem mvôre* en *fang*), communion dans la convivialité et la solidarité qui permet la « *revitalization* » d'une identité collective ébranlée par les transformations brutales de la société *fang*. L'identité du *Bwiti fang*

---

[38] Il m'est ainsi plusieurs fois arrivé de ne pas reconnaître quelqu'un que j'avais vu la veille dans une cérémonie, tant la nuit l'initié en habit ne ressemble pas à ce qu'il est le jour « en civil ».

[39] Identification qui passe encore par le détour des ancêtres : on raconte ainsi que les premiers voyageurs ultramarins, dont Savorgnan de Brazza est une figure tardive mais légendaire, ont été accueillis comme des ancêtres revenant tout naturellement dans leur famille. C'est aujourd'hui devenu une boutade. Mais dans les sociétés initiatiques, le Blanc reste la réincarnation d'un ancêtre. Ainsi les ancêtres *migonzi*, qui se manifestent dans le *Disumba* sous l'aspect de masques blancs, sont parfois explicitement associés aux Européens. De même, la sirène – génie de la fécondité – est toujours une femme blanche.

[40] J. Fernandez, *Bwiti*, 1982 (notamment les chapitres 17 & 20).

reposerait ainsi sur le schème rituel de la réconciliation synthétique. Dans le *Bwete Misoko*, on observe une même mise en relation systématique des contraires. Je n'y vois cependant aucune résolution dialectique. La circularité me semble plutôt au service d'une complication de l'identité rituelle. L'identité compliquée du *nganga* semble en effet indécidable : qui peut bien être cet individu étrange qui, sur la scène rituelle, est à la fois un ancêtre et un nouveau-né ? L'accumulation conjonctive des identifications partielles engendre ainsi un effet d'incertitude concernant l'identité rituelle du *nganga*. Il faudrait sans doute parler d'englobement ou d'identité englobante pour qualifier le résultat de cette condensation rituelle par laquelle l'initié en vient à résumer à lui seul le cycle complet de l'existence. Comme si, passant par toutes les places du cycle, il se trouvait finalement en surplomb, incarnant le processus englobant de la reproduction plutôt que ses protagonistes spécifiques. La liminarité propre à l'identité rituelle est donc obtenue ici moins par inversion de statut ou par indifférenciation que par englobement[41].

Mais ce qui est en jeu à travers l'identité rituelle, c'est également la nature et l'identité du *Bwete* lui-même. Lors de la manducation de l'*eboga* et de son cortège de visions, le *Bwete* était apparu comme une entité problématique au statut incertain et à la voix flottante. Le terme "*bwete*" reste ainsi incomplètement déterminé d'un point de vue sémantique, y compris pour les initiés. Cette incomplétude sémantique du vocable éponyme de la société initiatique me paraît d'ailleurs être un trait fondamental qui oriente tout le parcours rituel. Exploitant les potentialités signifiantes de ce terme partiellement vide, les initiés en ont même fait un motif à plaisanteries. Ces usages dérivés se conforment exactement à la conception lévi-straussienne du *mana* mélanésien ou du *manitou* algonkin : "*bwete*" a valeur de signifiant flottant, terme qui ne signifiant rien de précis est apte à tout signifier[42]. En effet, dans la bouche des initiés et dans leurs conversations les plus quotidiennes, un *bwete* n'est souvent rien d'autre qu'un "truc". L'un dira ainsi « donne-moi le *bwet'*-là » pour qu'on lui fasse passer un objet. Un autre déclarera « je dois faire un *bwete* » pour dire qu'il a à faire sans fournir plus de précision, ou pour suggérer en clin d'œil un rendez-vous galant.

Ainsi, les initiés détournent ludiquement le terme "*bwete*" en radicalisant simplement son incomplétude sémantique constitutive. Mais plus sérieusement dans le rituel, le terme "*bwete*" a encore valeur de signifiant flottant qui peut venir occuper toutes les places. Une veillée rituelle se focalise sur l'ancêtre, le nouveau-né, le pygmée ou l'esprit invisible, figures

---

[41] V. Turner, reprenant Van Gennep, caractérise le rituel par sa phase de liminarité, entre-deux ambigu où les assignations identitaires de la structure sociale ne valent plus. Cf. *Le phénomène rituel*, 1990.
[42] "Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss" in M. Mauss & C. Lévi-Strauss, *Sociologie et anthropologie*, 1997, pp.XLIV-L.

multiples auxquelles l'initié s'identifie partiellement. Mais le *Bwete* est également identifié de manière conjonctive à l'ensemble de ces figures. *Bwete*, c'est une entité problématique qui, parce qu'elle possède un statut flottant, peut être à la fois un esprit invisible, un nouveau-né et un ancêtre. Les initiés affirment en effet que le *Bwete* se présente sous de nombreuses formes et ne cesse de se métamorphoser. Ainsi, au gré des interprétations, le *Bwete*, c'est le nouveau-né, c'est le cadavre, c'est l'ancêtre, c'est la parturiente, c'est la mère, c'est l'homme, c'est le pygmée, c'est soi-même et c'est tout le monde. Si le *Bwete* n'est pas un simple "truc", il est au moins un personnage flottant. Et ceci n'est pas une extrapolation personnelle, je ne fais là que rassembler des déclarations tout à fait explicites d'initiés, comme par exemple celle-ci : « *Bwete Disumba, c'est la femme. Parce qu'elle a ramassé la grossesse et elle a accouché. Disumba, c'est l'enfant qui sort* ». On relève ainsi le même effet d'englobement à propos du *Bwete* qu'à propos de l'identité initiatique : ne pouvant se limiter à être une chose en particulier, le *Bwete* les englobe toutes. Capacité de métamorphose et aptitude à défier les catégorisations établies en les cumulant font en définitive du *Bwete* une sorte de *trickster*. Et finalement, l'initié lui-même apparaît comme un *trickster* sur la scène du rituel.

A travers une série complexe d'identifications dont les principales évoquent le cycle de l'existence, l'action rituelle met donc en scène l'identité ambivalente de l'initié et la nature problématique du *Bwete*, toutes deux caractérisées par un même effet d'englobement. Parmi l'ensemble de ces figures rituelles, deux se distinguent tout particulièrement des autres par le rôle considérable qu'elles jouent tout au long du parcours rituel. Il s'agit du rapport des initiés d'une part aux ancêtres et d'autre part à la femme. L'identité rituelle des initiés se construit en effet dans la relation constitutive que les hommes entretiennent avec les deux altérités de la mort et du sexe féminin. Tout le *Bwete* tourne ainsi autour du double mystère de la mort et de la procréation. C'est à l'approfondissement de ces thèmes spécifiques que les chapitres 13 et 14 seront d'ailleurs consacrés. Mais il nous faut avant cela examiner les rapports ambivalents qui opposent et rapprochent *nganga* et sorciers, rapports qui sont au principe d'une autre identification rituelle.

Chapitre XI
Le vampire du *Bwete* : sorcellerie et ambivalence

« *Le nganga et le sorcier étaient des amis.* »
Proverbe *bapunu*

1. Le *Bwete* contre la sorcellerie

On se fait initier parce que l'on est victime d'une infortune attribuée à un parent sorcier. Dès le début, la grande affaire du *Bwete Misoko*, c'est donc la sorcellerie. Et cela ne s'arrête pas avec l'initiation. Dans ses visions d'*eboga*, le *banzi* a enfin identifié son ou ses sorciers. Mais ces derniers l'ont également vu, et savent désormais qu'il sait. Ils vont donc redoubler leurs attaques à son encontre, afin de mettre à l'épreuve l'efficacité de ses protections rituelles. Selon les initiés, rien ne plaît plus à un sorcier que de s'attaquer au *Bwete*. La situation est donc paradoxale : l'initiation est une protection contre les sorciers ; cependant, suite à cette initiation, la menace sorcellaire pèse encore plus qu'avant. Il y a ainsi une véritable obsession de la sorcellerie parmi les initiés du *Misoko*, qui voient des sorciers roder sans cesse autour d'eux. Cette menace persistante constitue un motif suffisant pour l'implication durable dans la société initiatique :

« *Quelque part, elle [la tante paternelle sorcière] sait très bien que je l'avais vu. Elle connaît que moi aussi, je suis initié maintenant. Mais je ne lui ai pas dit en face. Elle connaît dans le vampire que je suis initié [elle l'a vu dans le monde invisible]. Parce que quand tu manges le bois sacré, tu vois tout et elle te voit. Elle est aussi nganga mais du côté des femmes, dans le mabandji. Elle a un temple. Le poteau central qui est travaillé, c'est moi qui devais être là. Elle devait me tuer, me transformer en fantôme pour que je soutienne son mbandja. Tout ça, j'avais vu dans le miroir. […] Moi, si jamais j'abandonne le Bwete, je ne ferai pas même deux ans. Je vais mourir. Parce que mon côté paternel vraiment, il est dangereux. […] Si je laisse le Bwete, on va essayer de m'achever quelque part.* »

Tout le *Misoko* tourne ainsi autour de prophylaxies rituelles qui ne concernent pas seulement les malades soignés par les *nganga*, mais également les *nganga* eux-mêmes qui restent des victimes de premier choix pour les sorciers. On raconte en effet qu'à chaque veillée, il y a toujours au moins un sorcier pour mettre les *nganga* à l'épreuve. Les initiés du *Misoko* sont des *witch-doctors* qui se battent également pour leur propre survie. Une veillée rituelle met ainsi abondamment en scène la puissance protectrice du *Bwete*. Le corps de garde

est le ventre d'un éléphant au sein duquel s'abritent les initiés. Et le père initiateur prend soin de le truffer de pièges et de barrières invisibles, dissimulés à l'entrée ou sous le poteau mitan, et destinés à barrer le passage aux sorciers qui voudraient s'y introduire pendant les veillées. De là également, la récurrence des schèmes rituels du retournement ou du nœud (par exemple rentrer à reculons ou faire un nœud à une foliole de palmier et la glisser dans le toit du *mbandja*) qui servent à se soustraire à l'emprise des sorciers. Selon une expression courante, cela évite de « se faire contourner par un sorcier ». Le contournement est en effet la meilleure tactique du sorcier. Ce qui prouve bien que la sorcellerie est une affaire de perception : agir dans l'invisible, c'est tout simplement passer par derrière et agir dans le dos de quelqu'un.

De plus, le baume dont on frictionne chaque participant, après la séquence décisive de la rentrée du *Bwete*, est censé anéantir tous les fusils nocturnes. Et il en va de même avec l'assiette de sel et de citron ou le parfum protecteur. Les petites quantités d'*eboga* prises à chaque veillée permettent également d'éveiller la vigilance des initiés afin de déceler les sorciers cachés parmi l'assistance ou les fusils nocturnes dissimulés dans les offrandes rituelles – le travestissement étant la ruse préférée de la sorcellerie. Les gerbes d'étincelles projetées autour des initiés par les flambeaux de paille (*mikumu*) au cours de certaines danses forment un cocon protecteur contre les sorciers. Le symbolisme des pas de danse est pris dans ce même registre. Dans le *Misoko*, l'un des pas favoris, la « botte » des initiés agiles, c'est le *mobisa*, sorte de volte très rapide. On m'a raconté une sorte de récit mythique *ad hoc* pour m'expliquer la fonction du *mobisa* : « *trois génies faisaient une course sur un chemin. Ils arrivent au carrefour du Misoko. L'un fait le mobisa et se sépare subitement des deux autres qui ne le voient plus et pensent qu'il a disparu. C'est là que le Misoko s'est détaché des autres branches du Bwete. Car le mobisa du Misoko, c'est l'invisibilité, le pouvoir du vent, une esquive pour contourner les sorciers* ». De même, la danse du *Ngonde* au cours de laquelle l'initié court frénétiquement sur place symbolise la vélocité du *nganga* qui ne peut pas être attrapé par les sorciers qui le poursuivent. Et toute la profuse imagerie rituelle de l'invisibilité renvoie également à cet art de l'esquive. Les initiés ont toujours des histoires édifiantes à raconter, qui relatent comment ils ont personnellement échappé à des assassins en devenant subitement invisibles.

Autre exemple de cette obsession prophylactique, les fétiches (*tsombi*, *kombi na misingi*, etc.) sont souvent appelés « protections » en français. Il faut sans cesse se protéger, se « blinder » contre les sorciers. Certes, un initié est bien mieux protégé qu'un profane. Mais, avec la répétition des attaques sorcières, les liens qui emmaillotent ses fétiches se défont progressivement. S'ils cèdent tout à fait, leur propriétaire mourra bien vite. Le capital

protecteur des fétiches s'épuise inexorablement. Il faut donc se protéger sans cesse d'avantage sous peine de vulnérabilité accrue : « *quand tu es faible, tu es la viande des autres* »[1]. L'initiation amorce ainsi le cercle vicieux d'une lutte sans fin entre initiés et sorciers. Mais le *Bwete* ne constitue pas seulement une protection. Il organise aussi une véritable riposte, voire une guerre préventive, contre la sorcellerie. Une veillée rituelle, c'est donc également la représentation dramatique d'un combat contre les sorciers. Étant donné la polysémie, chaque objet rituel, voire chaque séquence, possède ordinairement une signification guerrière liée à la sorcellerie. La torche manuelle *mopitu* en est un bon exemple : c'est une arme redoutable qui porte la lumière dans la nuit des sorciers. Dans la confection du *mopitu* entrent en effet, outre la résine inflammable d'okoumé, la paille et diverses feuilles, un peu de poudre à fusil et des écailles de tonnerre (minéral vitrifié). Lorsque les initiés dansent avec la torche, ils en assènent des coups violents dans le vide, comme s'ils cherchaient à blesser ou mettre en déroute les sorciers invisibles (ils ne font généralement que brûler le public par des projections de résine incandescente). Il en va de même avec nombre d'autres objets rituels : le couteau ou la sagaie, et même le hochet musical *sokè*, sont des armes. Le chasse-mouches rituel sert plus à chasser les sorciers et les mauvais esprits que les insectes. La danse des *nganga* avec la torche s'appelle *dibadi*, ce qui signifie combat ou armée. Et les chansons de *dibadi* sont des chants guerriers, plein d'images violentes : la foudre *Ngadi* y intervient par exemple fréquemment. Enfin, même lorsqu'ils restent assis à leur place derrière le *geliba*, les initiés ne sont pas autorisés à s'affaler ou même à s'adosser : ils doivent toujours garder les talons décollés, s'appuyant sur leurs seuls orteils, comme des panthères prêtes à bondir pour se jeter sur les sorciers.

Comme l'affirment souvent les initiés, « *le Bwete, c'est la guerre* ». Tout le *Bwete* est ainsi une âpre lutte contre les sorciers. Et les initiés reconnaissent que cette lutte est interminable. Jamais les sorciers ne seront totalement défaits. Car un monde sans sorcellerie est un monde impossible. Si le *Misoko* forme bien une communauté de *witch-doctors*, ce n'est donc pas du tout un *witchcraft-cleansing cult*, un culte d'éradication de la sorcellerie. Les *nganga* promettent simplement de lutter pied à pied contre les sorciers. Mais jamais ils ne laissent entendre que la sorcellerie pourrait disparaître du pays, si les gens acceptaient de bouleverser radicalement leurs modes de vie, de renoncer à leurs anciennes croyances et leurs pratiques coupables, de se confesser et se purifier, comme c'est souvent le cas dans les mouvements effervescents à caractère prophétique. En 1955, dans l'Ogooué-Ivindo (nord-est

[1] On retrouve ainsi exactement le même idiome de la sorcellerie anthropophage qu'au Cameroun. Cf. P. Geschiere, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, 1995.

du Gabon), un certain Emane Boncœur passe la frontière du Congo et introduit le mouvement anti-sorcellerie Mademoiselle[2]. Il dit détenir l'esprit d'une femme blanche qu'un Européen lui aurait donné afin de lutter contre les fétiches maléfiques. Il fait entrevoir la possibilité d'une fin définitive de la sorcellerie si les habitants de la région suivent ses consignes, se purifient, se confessent et renoncent à leurs pratiques fétichistes et donc diaboliques. Son succès a semble-t-il été important, même s'il n'a pas été durable : destruction des objets rituels, abandon des sociétés initiatiques traditionnelles comme le *Mongala*. Mademoiselle aurait ainsi été une des raisons de la disparition totale du culte des reliques ancestrales, également appelées *Bwete*, parmi les *bakota*, les *mahongwe* et les *obamba*, même si ce culte était en réalité déjà largement en décrépitude avant 1955[3]. Il n'y a rien de comparable à ce genre de mouvement anti-sorcellerie dans le *Misoko*. Mais s'il en va ainsi, c'est en réalité parce que le *Misoko* et le *Bwete* en général ne sont nullement pris dans un schéma manichéen opposant radicalement le Bien et le Mal, Dieu et le Diable, le Prophète purificateur et le Sorcier[4]. Les rapports entre *nganga* et sorcier sont pétris de bien plus d'ambivalence.

2. Rumeurs et blindages

Fréquemment, les initiés se suspectent voire s'accusent mutuellement de sorcellerie. C'est que toute jalousie, toute rivalité – y compris entre *nganga* – s'exprime immédiatement dans le registre de la sorcellerie, idiome surdéterminant du conflit dans les relations sociales. Un initié tombe au milieu d'une danse ou se brûle avec la torche : c'est très certainement qu'un autre initié lui a jeté un mauvais sort pour le déconsidérer publiquement. Plus grave encore, les profanes accusent facilement les *nganga* d'être en fait les véritables sorciers. Les initiés qui combattent les sorciers ne sont donc pas situés hors du champ des rumeurs sorcellaires. Au contraire, il n'y a pas meilleur candidat à la sorcellerie qu'un initié, détenteur de pouvoirs dangereux et secrets dont on suspecte le possible usage à des fins néfastes. Fort souvent, le *nganga* est d'ailleurs pris dans les feux croisés des accusations réciproques. Typiquement, le schéma est le suivant : dans un lignage, X impute son infortune à un parent Y et va consulter le *nganga* A pour se protéger de Y ; peu après, Y subit un revers de fortune

---

[2] J. Cinnamon, ""Quand Mademoiselle nous a saisis". Pouvoir politique national, sorcellerie et identités locales dans le Nord-Est du Gabon", *Cahiers gabonais d'anthropologie*, n°1, 1997.
[3] Cf. L. Perrois, *Le Bwete des Kota Mahongwe du Gabon*, 1969.
[4] Ce qui semble davantage être le cas dans les Églises Éveillées, souvent d'inspiration pentecôtiste, qui s'implantent massivement en milieu urbain, et peut-être même, à un degré moindre, dans le *Bwiti fang*. Sur les Églises Éveillées, cf. J. Tonda, *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, 2002 (qui consacre également un chapitre au mouvement Mademoiselle).

et accuse en retour X de lui vouloir du mal, et le *nganga* A d'être son complice ; il s'adresse alors à un *nganga* B, et ainsi de suite. On suspecte également les *nganga* de s'entendre directement avec les sorciers afin de s'assurer une clientèle nombreuse. C'est là un des sens – fort désabusé – du proverbe : « *le nganga et le sorcier étaient des amis* ».

L'implication fréquente des initiés dans les rumeurs de sorcellerie tient ainsi aux modalités sociales d'imputation et de sanction de la sorcellerie qui sont en fait peu structurées. D'une part, il n'y a quasiment pas d'accusations franches et directes, où la victime accuserait son persécuteur présumé en public et en présence de ce dernier. Les imputations sorcellaires relèvent communément des simples rumeurs confiées à des tiers. Mais il n'est finalement pas surprenant qu'il en aille ainsi : si la sorcellerie consiste en des actes malintentionnés dont les ressorts sont occultes, l'imputation reste toujours incertaine et il est normal qu'elle passe avant tout par la rumeur. Ces rumeurs prolifèrent alors d'autant plus que les médisances les plus banales parlent encore le langage de la sorcellerie[5]. Et le meilleur moyen de se défendre contre une rumeur qui vous met en cause consiste effectivement à lancer une rumeur concurrente contre l'accusateur. Les imputations sorcellaires sont donc sujettes à des propagations et des amplifications constantes. Si bien que tout le monde vit en permanence avec la sorcellerie. D'un côté, cela empoisonne littéralement les relations sociales : la sorcellerie imprègne tous les rapports sociaux. Mais d'un autre côté, cela ne semble pas si grave : chacun apprend à vivre et composer avec ses sorciers. Il y a ainsi une banalisation du terme : un enfant trop turbulent est un « petit sorcier » dans la bouche de ses parents, sans que cela ne porte plus à conséquence que notre « petit chenapan ».

On pense classiquement que dans ces sociétés lignagères fermement structurées par la parenté, l'imputation de sorcellerie porte sur toujours sur les mêmes individus par rapport à ego. Il y aurait ainsi une règle interne à la structure de parenté, ou du moins une norme, en matière d'accusation en sorcellerie. Effectivement, le sorcier, c'est souvent l'oncle maternel (*katsi*), le chef du lignage, à qui appartiennent les enfants de ses sœurs (*mwana kadi* ou *mwakadi* par contraction), sur qui il a droit de vie mais aussi de mort. Un proverbe dit ainsi : « *l'oncle maternel peut entrer dans le ventre de sa sœur comme une panthère dans la cour du village* ». Mais l'oncle est loin d'être le seul sorcier possible : une tante, un frère, une épouse, un fils, un neveu ou même une mère sont également des sorciers fort plausibles. Et il serait à mon avis fautif de penser, à la manière du modèle structuro-fonctionnaliste, que tout écart par rapport à cette règle est une déviance. On observerait alors dans la pratique trop de cas

[5] Ce qui prouve bien que dans ces sociétés, la sorcellerie n'est pas un événement extraordinaire mais une affaire des plus quotidiennes.

déviants et pas assez de cas orthodoxes. Il n'y a pas de norme prescriptive dans les imputations sorcellaires. L'axiome premier de la sorcellerie stipulerait donc : les imputations sorcellaires peuvent virtuellement toucher tout le monde – théoriquement dans les limites du lignage, bien qu'elles puissent parfois s'étendre au-delà (à un voisin par exemple). Les imputations se multiplient ensuite par propagation, au gré des rumeurs qui circulent. Et cette propagation suit en quelque sorte des lignes de plus grande pente : elles se portent plus facilement sur certaines personnes qui constituent ce qu'on pourrait appeler des sorciers préférentiels (mais jamais obligatoires). Pour un homme, les sorciers préférentiels sont ainsi l'oncle maternel puis l'épouse. Et pour une femme, la rivale (co-épouse), puis l'oncle maternel. Mais tous les autres cas restent possibles. Virtuellement, la sorcellerie concerne donc tout le monde sans exception : chacun est une victime ou une proie pour les sorciers du lignage ; mais chacun est également un sorcier potentiel et a déjà été l'objet de suspicions même vagues.

Si les modalités d'imputation sorcellaire relèvent de la rumeur plutôt que de l'accusation, les procédures de sanction collective sont tout aussi peu structurées. Le recours à l'oracle du poison *mbondo* ou aux juges coutumiers *evovi* est aujourd'hui fort rare, et ne saurait concerner que les affaires les plus graves qui intéressent tout le village. Le recours à l'ordalie de la masse-enclume *motendo* afin d'identifier le sorcier coupable reste beaucoup plus fréquent, mais il peut également servir à maudire un ennemi et se rapproche alors fort d'une agression sorcellaire. Loin de mettre un terme à la sorcellerie, le *motendo* la propage. Il semble ainsi plus près de la vengeance individuelle que de la justice collective. Enfin, si la société initiatique masculine du *Mwiri* (ou *Iya Mwei*) est bien une institution décisive du contrôle social, elle punit les transgressions d'interdits plutôt que la sorcellerie[6]. Il y a certes des cas de lynchage et de mise à mort collective d'un sorcier présumé, débordements violents qui émaillent la chronique ; mais il est exceptionnel que les affaires de sorcellerie précipitent de tels événements dramatiques. En définitive, il est rare qu'une sanction collective vienne mettre un terme à une affaire de sorcellerie en punissant un coupable[7].

Nous avons donc affaire à des sociétés sans procédures nettes d'accusation et de sanction, c'est-à-dire à un modèle peu "structuré" de contrôle social de la sorcellerie. Face à la

---

[6] Sur le *Mwiri* et les ordalies de la masse-enclume et du poison, cf. chapitre 12. Mentionnons quand même le rituel de réconciliation du *Mwiri* rapporté par O. Gollnhofer & R. Sillans : "Tsâmbo, texte rituel de guérison chez les Mitsogho", *l'Ethnographie*, n°1, 1978, pp.45-53.

[7] On peut sans doute émettre l'hypothèse historique d'une raréfaction progressive des règlements collectifs de la sorcellerie qui ont dû autrefois occuper une place plus importante. Au cours de ses explorations dans la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, du Chaillu a ainsi été plusieurs fois le témoin de la mise à mort de sorciers présumés (*Voyages et aventures en Afrique équatoriale,* 1996).

sorcellerie, aucune promesse d'éradication, de réconciliation ou de punition collective. Le modèle est bien plutôt celui de la protection individuelle : la victime s'adresse, parfois en catimini, à un *nganga* pour qu'il identifie le sorcier (consultation), qu'il la soigne et la protège (soins). Étant donné la prolifération rapide des rumeurs sorcellaires, qui en viennent à toucher par ricochets tous les acteurs impliqués dans l'affaire, il n'est donc pas étonnant que les *nganga*, se situant au centre du dispositif de traitement de la sorcellerie, y soient eux-mêmes pris.

3. Le vampire du *Bwete*

Une autre raison essentielle explique que le *nganga* fasse l'objet d'incessantes rumeurs sorcellaires. La relation des initiés aux sorciers est fort complexe et ambiguë : elle touche à l'identité même du *nganga*. Si le *Bwete* est une lutte contre la sorcellerie, l'initié est toutefois étonnamment proche du sorcier. Cette proximité ambiguë tient en un mot : le « vampire ».

Au premier sens du terme, le « vampire », c'est le vocable français popularisé dans tout le Gabon pour désigner l'organe de sorcellerie. Toutes les populations locales connaissent le vampire et le désignent par un terme vernaculaire précis : *enzanga* ou *nzanga* chez la plupart des *membe*, *dikundu* chez tous les *merye*, *inyemba* chez tous les *myene*. Cela correspond également au fameux *evu* (ou *evus*, ou encore *evur*) des *fang* et apparentés du nord Gabon et du sud Cameroun[8]. Et ce vampire gabonais n'est pas sans affinités avec le non moins fameux *mangu* des *azande*[9]. Les initiés du *Bwete Misoko* le désignent le plus souvent sous le terme rituel *nzanga* d'origine *membe*, utilisé par les *gapinzi*, *bavove* ou *baviya*. Les *mitsogo* utilisent plutôt le terme *egodo* (*mogodo* signifiant sorcier), mais emploient concurremment le vocable *nzanga* – le premier désignant plutôt le principe spirituel, le second l'organe. Cet organe de sorcellerie est localisé : on dit le plus souvent qu'il réside dans le ventre (ou plus spécifiquement le bas-ventre). Il est communément identifié à la vésicule biliaire. L'ancienne autopsie rituelle servait à détecter tantôt les signes d'un empoisonnement sorcier auquel la victime aurait succombé, tantôt au contraire la preuve que le mort possédait un vampire néfaste et était un sorcier : dans le secret de la nuit, les initiés ouvraient le ventre du cadavre et scrutaient ses viscères. Mais, la localisation corporelle du vampire est en réalité

[8] Cf. P. Laburthe-Tolra, *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun,* 1985 ; L. Mallart Guimera, *Ni dos ni ventre*, 1981.
[9] Evans-Pritchard notait d'ailleurs que les *azande* forment la limite septentrionale de l'aire d'extension de ce type de croyance. Cf. *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé,* 1972, p.54.

assez fluctuante et imprécise. On dit ainsi parfois que le vampire réside dans la tête plutôt que dans le ventre. C'est que l'usage classique du vampire consiste en une excorporation temporaire malintentionnée. La nuit venue, le vampire du sorcier sort de son corps par la fontanelle et s'en va agresser les innocents dans leur sommeil. C'est ce qu'on appelle la « sortie en vampire » (du verbe *vembaga* en *getsogo*). Le sorcier, c'est donc le « vampireux ». Et par extension, « faire le vampire » désigne tout acte méchant. Enfin, ce monde invisible de la nuit, cette obscurité mystérieuse des choses de la sorcellerie, qui fait que le sorcier peut agir en catimini et blesser sa proie sans que celle-ci ne se rende compte de rien sur le moment, c'est ce que les *bapunu* appellent *dikolu*, et les *mitsogo pitsi-a-ngonda*[10].

Il y a donc une association très nette entre le sorcier (*mulosi* ou *mogodo*), l'obscurité mystérieuse – l'invisible – (*dikolu* ou *pitsi-a-ngonda*) et le vampire (*dikundu* ou *egodo*). Le vampire est l'arme du sorcier, la puissance qui se loge dans son ventre et qui lui permet de blesser ses victimes dans le monde de la nuit. Cette puissance est donc unanimement perçue comme maléfique. Pourtant, les initiés affirment souvent que tout le monde possède le vampire, tous les hommes comme tous les animaux, de même que tout le monde possède une vésicule biliaire. Lorsqu'on dépèce n'importe quel animal, on trouve son vampire parmi les viscères. Chez le porc-épic *ngomba*, c'est la poche pleine du fiel amer qu'il faut ôter sans la percer pour ne pas gâter la viande, et qui est rituellement associée à l'*eboga* et son amertume. Nous sommes donc face à une première surprise : le vampire est l'arme réservée des sorciers ; et pourtant, tous les hommes ont le vampire.

Cette surprise est liée à un second motif d'étonnement : le vampire, d'origine maléfique, est en réalité une puissance profondément ambivalente. Comme l'affirment les initiés, tout le monde a un vampire, tout le monde naît vampireux, mais tout le monde n'a pas le même vampire. Il y a plusieurs sortes de vampires, ou plus exactement plusieurs usages du vampire. La plupart des gens utilisent leur vampire pour la sorcellerie. Ils font le « mauvais vampire ». Mais soigner, consulter, contrer les actions maléfiques des sorciers, tout cela exige également le vampire : tout initié mobilise constamment son propre vampire. Il y aurait donc deux usages du vampire. D'une part, un usage maléfique, destructeur, qui vise à nuire à autrui : c'est la sorcellerie, et cela reste le sens principal, dominant, du terme "vampire". D'autre part, un usage bénéfique, constructif, qui vise à aider, soigner, défendre autrui : c'est notamment l'usage rituel du vampire dans le *Bwete Misoko*.

---

[10] *Pitsi* désigne la nuit. On pourrait donc traduire *pitsi-a-ngonda* par la "nuit du vampire".

Parfois, les initiés affirment qu'il y a deux vampires : un bon et un mauvais vampire. Mais je ne pense pas qu'il faille réifier ce contraste et croire qu'il y aurait deux catégories opposées de vampire, deux vampires de nature différente. La différence est moins de nature que d'usage. Par-delà la variété des usages intentionnels, il y a une identité de substance. Il y a un seul et même vampire, mais des usages différents de ce vampire : le plus souvent faire le mal, parfois faire le bien. En effet, le vampire n'est jamais envisagé comme une fatalité : tel homme qui hérite d'un mauvais vampire est condamné à faire le mal ; tel autre qui naît avec un bon vampire est naturellement destiné à faire le bien. Rien n'est plus étranger à la logique du vampire. L'usage du vampire est toujours une mise en œuvre intentionnelle d'une disposition héritée ou acquise. C'est toujours son possesseur qui décide délibérément d'en faire un usage maléfique ou non. Et c'est à lui que l'on impute pleinement la responsabilité de ses mauvais actes et non à son organe de sorcellerie. Si le vampire est un organe doué d'intentionnalité, il n'est jamais pleinement autonome. Le vampire n'est donc en réalité que le dépositaire d'une part de l'intentionnalité du sujet – l'intentionnalité humaine n'ayant supposément pas un siège unique mais se diffractant dans diverses composantes de la personne.

D'où vient alors une telle ambiguïté du vampire ? Comment le même organe peut-il être employé à des fins opposées ? La réponse est simple : le vampire désigne la source occulte de *toute* puissance efficace, source érigée en véritable composante de la personne au même titre que l'esprit. Il n'est donc pas un simple "organe de sorcellerie". Du point de vue corporel, le vampire est un organe vaguement localisé. Du point de vue comportemental, qui est en fait le seul véritablement pertinent, le vampire est une disposition à agir efficacement, à réussir. Le vampire, c'est le pouvoir d'agir et la condition de toute réussite. Si on peut classiquement en faire l'organe de sorcellerie, c'est parce qu'il est avant tout l'organe du pouvoir, de la réussite. En effet, toute fortune matérielle, tout pouvoir politique implique nécessairement la possession d'un vampire fort : « *il n'y a que les vampireux qui réussissent* ». Un sorcier, c'est un individu puissant et donc à craindre. Et tout homme puissant, c'est réciproquement un sorcier. On peut ainsi dire de lui avec un respect inquiet : « celui-là, c'est un vrai sorcier ! ». Inversement, celui qui possède un vampire trop faible n'est pas un "vrai" homme. Et celui qui est privé de vampire ou dont le vampire est inerte est tenu pour un idiot, un parfait impuissant. Le vampire concerne donc bien la force de l'individu, son pouvoir d'agir. Tout homme possède un vampire, mais la puissance de ce vampire varie selon les individus. Avec beaucoup de cohérence, on affirme d'ailleurs que la domination technico-économique occidentale vient du fait que les Blancs possèdent un vampire particulièrement

puissant[11]. C'est en effet le vampire des Blancs qui fait décoller les avions et fonctionner le téléphone. La puissance technique est ainsi réputée provenir du vampire[12]. Poussant cette logique jusqu'au bout, les initiés racontent également que « *Dieu lui-même est un vampireux, car il faut la puissance du vampire pour créer* ». Source tout pouvoir efficace, seul le vampire a permis à *Nzambe* de créer le monde. C'est pour cette raison qu'il n'entre aucun manichéisme parmi les initiés du *Bwete* : ils savent trop bien que l'existence du vampire rend absurde l'opposition de nature entre le Bien et le Mal, Dieu et le Diable.

Ce que révèle le vampire, c'est donc que toute puissance est fondamentalement ambivalente. Cela se retrouve avec tous les animaux emblématiques du pouvoir : la panthère *nzego*, l'aigle *mbea*, le python *mbomo*. Ces trois animaux représentent le pouvoir car ils sont tous des prédateurs redoutables et incontestés dans leur niche écologique (forêt, air, marécage). Leur pouvoir vient de leur agressivité prédatrice. Les initiés soulignent abondamment qu'il existe deux sortes de panthères : la mauvaise panthère qui détruit le village et la panthère protectrice qui protège le village. L'animal auxiliaire des pères initiateurs est ainsi le plus souvent une panthère protectrice qui défend le village et la communauté contre les attaques des méchantes panthères, métaphore obvie des sorciers[13]. De même, tandis que le sorcier sort nuitamment en vampire pour attaquer les innocents, le père initiateur s'excorpore de la même façon pour surveiller le village et le défendre contre les attaques sorcières. La puissance du vampire ou de la panthère est donc bien ambiguë : elle est celle des sorciers comme celle des initiés.

Le vampire, source occulte de tout pouvoir et de toute réussite visible, est donc ambivalent car, outre son usage sorcellaire, un usage bénéfique est possible : créer le monde pour Dieu, soigner pour les *nganga*. Mais ambivalence ne signifie absolument pas neutralité, et c'est bien ce qui fait la complexité du vampire. Il ne faudrait pas croire que le vampire soit en lui-même neutre et que seuls ses usages puissent être qualifiés positivement ou négativement. L. Mallart-Guimera fait de l'*evu* des *evuzok* du sud Cameroun (apparentés aux *fang*) un terme à valeur symbolique zéro, comme le *mana* mélanésien selon Lévi-Strauss : l'*evu* n'a « ni dos ni ventre », c'est-à-dire fondamentalement qu'il n'est *a priori* ni bon ni mauvais[14]. C'est un terme indifférencié qui se répartit ensuite en plusieurs catégories avec

---

[11] Une boutade qui circule parmi les élites gabonaises urbaines et les expatriés français, dit ainsi que TGV ne signifie pas "Train à Grande Vitesse" mais en fait "Train du Grand Vampire".

[12] Technique et sorcellerie se trouvent donc associées par le biais du vampire. Dans les visions cauchemardesques, le sorcier est souvent à bord d'un avion (ou d'un bateau) magique, et le sang de sa victime sert de carburant au véhicule.

[13] De même, le *mbumba* ou *nongu* est le python "mystique", auxiliaire des sorciers.

[14] L. Mallart Guimera, *Ni dos ni ventre*, 1981 (notamment l'Introduction et les chapitres II & III).

passages possibles de l'une à l'autre : *evu* inopérant, *evu* antisocial (sorcier), *evu* social (guérisseur *ngëngan* – l'homologue des *nganga*).

Je n'ai pas repéré cette neutralité de principe dans le vampire du centre et sud Gabon. Au contraire, l'ambivalence penche toujours nettement du côté sombre de la sorcellerie. Quels qu'en soient les usages pragmatiques possibles, on se méfie toujours du vampire et de son possesseur. Certes, le « vampire des Blancs » leur fait franchir les océans et communiquer à distance. Mais tous les Gabonais sont douloureusement conscients que le « vampire des Noirs » est une terrible puissance occulte que leurs prochains utilisent surtout à mauvais escient. La sorcellerie du vampire est ainsi perçue comme la malédiction d'un mésusage de la puissance, comme une trahison délibérée de toutes les promesses de développement. Il y a en effet un pessimisme et une méfiance radicale à l'égard du pouvoir. Cela tient sans doute à l'idéologie de la sorcellerie intra-lignagère. Pour réussir, il faut nécessairement affaiblir, exploiter, voire sacrifier un parent. Comme dans un jeu à somme nulle, le pouvoir ne s'obtient qu'en rabaissant (certains de) ses parents lignagers, en les privant par des moyens sorcellaires de leurs propres chances de réussite, afin de les accaparer à son seul profit. Or, ces moyens occultes sont unanimement mauvais, même si la fin est bonne et convoitée passionnément par tout le monde. Certes, le vampire peut servir à soigner autrui. Cependant, même si tout usage du vampire n'est pas forcément mauvais, il y a toujours nécessairement quelque chose de mauvais dans le vampire – et par "mauvais", j'entends en rapport avec la sorcellerie et donc l'agression occulte. Il y a toujours une agression sorcellaire – exemplairement le sacrifice d'un parent lignager – qui est à l'origine du vampire ou qui en est une conséquence : ou bien tuer pour acquérir un vampire puissant, ou bien tuer en faisant usage du vampire. Une panthère, même protégeant le village, reste un prédateur agressif : elle a tué, tue et tuera.

Examinons maintenant plus précisément comment ce vampire ambivalent intervient dans le *Bwete*. Le vampire peut tout d'abord être hérité d'un parent défunt ou transmis dès la naissance par un parent vivant[15]. Il accompagne alors souvent l'héritage d'un nom (nom ordinaire ou *kombo* initiatique) et d'un pouvoir social ou rituel. Ainsi, dans le récit autobiographique qu'il m'a donné, un père initiateur faisait de l'héritage du vampire de son grand-père le premier événement décisif de sa carrière rituelle. A l'accouchement, le grand-père, déjà fort vieux, se renseigne sur le sexe du nouveau-né. Il est heureux d'apprendre qu'il s'agit d'un garçon, car il va pouvoir lui transmettre son pouvoir avant de mourir – il est en

[15] Mais il n'y a pas, comme avec le *mangu* des *zande*, une transmission strictement patrilinéaire pour les hommes et matrilinéaire pour les femmes.

froid avec ses propres fils et neveux et refuse d'en faire ses héritiers[16]. Le grand-père prend le nouveau-né avec lui, tout frais sorti du ventre de sa mère. D'après l'intéressé, le vieil homme lui aurait alors transmis ce vampire et ce pouvoir en lui faisant ingurgiter sa salive à la place du lait maternel. Puis sentant sa mort venir, le grand-père a organisé une cérémonie de passation de pouvoir au cours de laquelle il a donné la bénédiction au milieu du corps de garde à son petit-fils, alors âgé d'à peine quelques années. Le père initiateur a en outre reçu l'un des noms de son grand-père, l'un de ses *kombo* initiatiques ainsi que le nom propre de son *Bwete* (à la fois une devise et le nom du génie tutélaire)[17].

D'autres récits similaires confirment que le vampire peut être hérité et transmis, notamment par la salive ou des aliments imbibés de salive. Il n'est d'ailleurs pas étonnant que la salive soit un vecteur privilégié : semblable au souffle de la bénédiction, elle provient supposément de l'intérieur du ventre et donc du vampire qui y loge. Faire téter la salive à un nouveau-né, c'est donc lui donner le pouvoir qui réside dans le ventre. Mais l'héritage peut être purement invisible et provenir d'un défunt. Il n'est de toute façon pas nécessaire d'avoir reçu le vampire spécifique d'un parent pour en posséder un. L'héritage spécifique ne fait en définitive qu'augmenter le prestige et le pouvoir imputés au vampire d'un individu.

Il est en outre toujours possible de fortifier un vampire trop faible. L'initiation au *Bwete* constitue l'un de ces moyens : se faire initier puis franchir les différentes étapes rituelles permet ainsi d'affermir le vampire, voire même d'acquérir un nouveau vampire. Les entités auxiliaires ingurgitées dans le *Misoko – edika*, *motoba* – sont en effet souvent désignées comme de nouveaux vampires incorporés. Leur lieu de résidence, comme le *nzanga*, se situe bien dans le ventre de l'initié. De même, comme le *nzanga*, *edika* et *motoba* sont des puissances "mystiques". Faire avaler *motoba* à ses initiés constitue donc pour un père initiateur un équivalent initiatique de la transmission lignagère du vampire par la salive. On peut en outre prélever physiquement le *nzanga* sur un cadavre, par exemple celui d'un grand initié, afin d'en faire un ingrédient puissant pour les fétiches, la « pièce maîtresse » du *Bwete*. Ce viscère constitue l'une des « parties essentielles » du corps humain qui peuvent être prélevées à la mort de l'individu afin de « travailler avec son corps dans le *Bwete* ».

Tout le *Bwete* peut donc être envisagé comme une entreprise d'acquisition, de renforcement et de manipulation du vampire. L'initié possède un vampire puissant et développé. Mais les initiés soulignent bien que leur vampire est différent du vampire des sorciers. Selon une image courante, l'initiation consiste en une purification du vampire, ce qui

[16] Le petit-fils est de toute façon l'un des héritiers privilégiés du nom et du pouvoir rituel de son grand-père.
[17] Le premier a été donné à la naissance, alors que les seconds n'ont été récupérés que bien plus tardivement lors de l'initiation au *Bwete* (à travers les visions).

permet d'en faire un usage rituel non-sorcellaire : « *le vampire n'est pas forcément mauvais. Le bon vampire est celui de l'initié. L'initiation apprend à maîtriser le vampire. On le lave s'il était couvert de saletés* ». Ainsi, le *Bwete* et l'*eboga* « lavent le vampire » qui devient alors une puissance instrumentale au service des visions et de la parole du *Bwete*. Dans le même registre, un *nganga* est réputé pouvoir redresser un vampire mal positionné dans le ventre de son propriétaire : « *quand on a un vampire qui n'est pas bien à sa place dans le ventre, il n'est pas bien descendu, il embête et rend malade : le nganga intervient pour que le vampire soit bien posé* ». Ce recours à l'idiome de la purification (le sorcier possède un vampire sale, l'initié un vampire propre) ou de l'orthopédie (le *nganga* rectifie les vampires de travers) n'est pourtant à mon sens qu'une manière d'euphémiser la nature sorcellaire du vampire. Si le vocabulaire de la purification forme l'idiome principal qui guide l'activité thérapeutique du *nganga*, le vampire sorcier n'est pourtant pas considéré comme une maladie affligeant son propriétaire. On ne dira ainsi jamais que le sorcier nuit à autrui parce que son vampire est sale, mal situé ou mal maîtrisé, comme s'il n'était pas pleinement responsable de ses agissements maléfiques. Même lavé, le vampire des initiés ne change pas de nature et ne devient pas innocent : il n'est pas moins puissant ou redoutable ; son pouvoir s'en trouve au contraire renforcé.

A côté du langage de la purification du vampire, les initiés affirment en effet plus communément que le *Bwete* sert à renforcer ou activer le vampire. Cela ne vaut pas seulement pour l'initiation mais encore pour toute l'activité rituelle. Les expressions récurrentes disent ainsi que les veillées rituelles permettent d' « *ouvrir le vampire* », de « *réveiller le vampire* », de « *soulever le vampire* », « *faire monter le vampire* » ou encore de « *mettre le vampire debout* ». Il semble bien que ces diverses expressions connotent métaphoriquement l'érection phallique. Cette connotation se retrouve explicitement dans le commentaire d'un initié : « *quand tu fais le mwago, c'est pour réveiller le vampire et le bangala [pénis]. C'est ton vampire que tu réveilles devant les hommes comme toi. Quand tu es bien dans l'eboga, tu sens même ton bangala qui se lève* ». Le vampire masculin n'est pourtant jamais localisé directement au niveau du pénis. Mais l'association est aisément compréhensible : le vampire est affaire de puissance ; or, la sexualité constitue le registre analogique principal pour exprimer la puissance. L'identité et le pouvoir du *nganga* reposent en définitive sur l'activation du *nzanga* : par la prise d'*eboga* en petite quantité et par le travail rituel de la veillée, notamment les danses, l'initié soulève et met son vampire debout, ce qui lui permet de voir, consulter et soigner. Si le *nzanga* est localisé au niveau de la vésicule biliaire, l'*eboga*, par son amertume, est justement associé au fiel amer : l'*eboga* constitue ainsi le fortifiant

idoine du vampire. De même, l'invocation du *mwago* est supposée faire monter le *nzanga* dans le ventre de l'initié et donc le rendre plus actif. D'ailleurs, selon la formule rituelle développée, *nzanga* se dit en réalité *nzanga na lemba – lemba* signifiant "prier, invoquer". Il y a ainsi un rapport très net entre le *nzanga* et l'invocation, entre le vampire et la parole rituelle. Les veillées rituelles réveillent le vampire de l'initié, ce qui fortifie et assure sa parole pour la rendre apte à la divination ou à l'invocation des ancêtres. De même que le vampire représente génériquement un pouvoir d'agir, le *nzanga* du *Bwete Misoko* constitue plus spécifiquement un pouvoir de la parole – la parole efficace et pertinente du *nganga-a-misoko* n'étant rien d'autre que la modalité principale de son action rituelle.

Le *nzanga* est en effet au principe d'une véritable théorie de la personne et de l'action. Le cœur *motema* et le *nzanga* sont en communication directe. Le cœur est le centre de la volition et du désir. Mais sans le *nzanga*, le cœur resterait impuissant. Le vampire permet en effet de transformer le désir en action efficace : « *le nzanga est là pour l'action. C'est lui qui donne toute sa force en envoyant sa puissance au cœur* ». Ce rôle dévolu au *nzanga* est tout à fait manifeste dans les traductions françaises en usage parmi les initiés : le vampire *nzanga*, c'est aussi le « *courage* », la « *force de caractère* », la « *vivacité* », mais aussi le « *m'as-tu-vu* » ou « *le propulseur qui est dans le ventre* »[18]. Selon certains initiés, du point de vue organique, le *nzanga*, c'est le *dyome*. Il ne s'agit plus de la vésicule biliaire mais d'un viscère indéterminé situé près du cœur, voire d'un muscle ou d'un morceau de chair noir en haut du dos, le long de la colonne vertébrale, qui colle au cœur et remonte presque jusqu'à la tête. Indépendamment même de toute considération de réalité anatomique – qui reste sans doute secondaire –, on peut noter que le *dyome* met logiquement en relation le cœur et la tête. *Nzanga*, cœur et tête forment ainsi un triangle relationnel : par ce biais, les sources de la volition, de la pensée et de l'action sont interconnectées comme autant de composantes de l'intentionnalité du sujet. Le *nzanga* de l'initié lui permet d'accomplir avec détermination et assurance ce que son cœur ou sa tête lui enjoint de faire ou de dire. Celui qui possède un vampire fort n'a pas peur d'agir et de parler. Le traitement rituel du vampire opère donc une véritable transformation de la personne en affermissant son cœur, ses actes et ses paroles. Le renforcement initiatique du *nzanga* constitue ainsi une activation similaire à la désinhibition résolutoire des visions d'*eboga*. Il s'agit de devenir actif (réappropriation de la puissance d'agir). C'est parce qu'il possède un vampire fort et actif que l'initié peut désormais agir résolument et ainsi reprendre l'initiative face à l'adversité sorcière en s'opposant à la passivité

[18] Gollnhofer & Sillans localisent directement l'*(e)nzanga* dans le cœur. Mais ils identifient *nzanga* et force vitale sans relever sa dimension sorcellaire. Cf. "Aspects du phénomène de consensus dans la psychothérapie ghetsogho" in *La notion de personne en Afrique noire*, 1973, pp.545-563.

malheureuse. Ce qui confirme que la transformation initiatique de la personne n'est pas une pure abstraction symbolique : elle concerne intimement le rapport d'ego à sa propre existence (sa capacité à agir et à se déterminer).

En définitive, pour les profanes, le vampire est avant tout associé à la sorcellerie. Cela désigne pour eux un organe vaguement localisé, le moyen d'action privilégié du sorcier, le pouvoir mystérieux grâce auquel il prospère. Dans le *Bwete Misoko*, le vampire – plus spécifiquement appelé *nzanga* – fait l'objet d'un traitement rituel attentif et occupe une place singulière. Le *nzanga* désigne ainsi la disposition active au principe du pouvoir de l'initié – élément décisif au centre d'une conception relationnelle de la personne et de l'action. Les initiés n'effacent cependant jamais totalement la dimension sorcellaire du vampire. L'ambivalence du *nzanga* initiatique est manifeste : il sert avant tout à consulter, soigner et invoquer, mais rappelle occasionnellement sa véritable nature. Comme me l'a abruptement dit un père initiateur : « *il ne faut pas se leurrer, ce qu'on fait, c'est le vampire* ». Les initiés se contentent le plus souvent d'euphémiser la nature sorcellaire du vampire, la dissimulant ou l'insinuant à mi-mots selon les circonstances et les interlocuteurs – l'oxymore du « bon vampire » étant la façon la plus répandue de suggérer cette ambivalence dangereuse.

Il est intéressant de comparer au passage ce rapport complexe et ambivalent que les *nganga-a-misoko* entretiennent avec le vampire *nzanga* au rapport non moins compliqué que les initiés du *Bwiti fang* entretiennent avec l'*evus*. Sous l'effet de l'intériorisation des catégories chrétiennes du Bien et du Mal et des figures correspondantes du Christ et de Satan, le *Bwiti* syncrétique des *fang* a introduit la figure intermédiaire du *ngolongolo* entre le sorcier *nnem* qui possède l'*evus* et l'innocent *miêmiê* qui n'en possède pas[19]. Ce personnage médiateur auquel l'initié peut lui-même s'identifier, ainsi que le redoublement des divisions (*ngolongolo-miêmiê*, *ngolongolo-ngolongolo*, *ngolongolo-nnem*), constituent une tentative pour s'éloigner du sorcier, tout en refusant de basculer complètement du côté de l'innocent, encore jugé trop naïf et trop faible. Dans le *Bwiti fang*, la prétention d'innocence des initiés semble ainsi nettement accentuée par rapport au *Bwete Misoko*. Les prophètes *fang* ne peuvent toutefois pas rompre complètement avec les pouvoirs de l'*evu*, et se contentent donc de mettre la distance d'une série d'écarts conceptuels supplémentaires entre eux et les sorciers. Ce qui révèle bien la force d'attraction ambivalente que garde le pouvoir sorcier pour les initiés, même en situation de syncrétisme chrétien.

[19] A. Mary, *Le défi du syncrétisme,* 1999, "le prophète contre-sorcier", pp.64-84.

4. « Donner un parent » : l'idéologie sacrificielle du *Bwete*

La source occulte des pouvoirs du sorcier et du *nganga* est donc identique : c'est le vampire. Sorcier et *nganga* emploient également des procédés semblables, même si leurs fins diffèrent. Tous les deux agissent préférentiellement dans le monde nocturne de l'invisible : non seulement *nganga* et sorcier possèdent tous deux un vampire actif, mais ils travaillent ensemble dans l'invisible et s'y rencontrent. Si le *nganga* est un bien un guerrier en lutte contre les sorciers, il manie pourtant les mêmes armes qu'eux. J'ai déjà souligné l'ambivalence des soins dispensés par le *nganga* qui mettent en œuvre le schème du retour à l'envoyeur : il s'agit de répondre à l'agression sorcière par une riposte implicite de même nature. La clientèle des *nganga* ne s'y trompe d'ailleurs pas : il arrive que l'on vienne en catimini demander à un *nganga* de confectionner un fusil nocturne ou un poison. En outre, l'initié est capable de s'excorporer comme le sorcier qui voyage en vampire : c'est tout le sens du voyage initiatique. Enfin, il n'y a pas plus suspects que ces fétiches rituels si soigneusement emmaillotés qui renferment des ingrédients mystérieux, ou ces protections *mbando* enterrées dans un lieu secret en forêt.

Le partage entre *nganga* et *sorciers* de pouvoirs et de procédés homologues prouve qu'il n'existe aucun dehors de la sorcellerie – ce serait simplement l'impuissance. C'est pourquoi le *Bwete Misoko* met en scène une lutte interminable entre l'initié et le sorcier, vampire contre vampire. L'identité rituelle du *nganga* se construit donc autour d'une proximité troublante avec le sorcier. Le *nganga* est un double du sorcier. S'il est un *witch-doctor*, c'est qu'il est un peu *witch* lui-même. C'est dans l'idéologie sacrificielle et anthropophage du *Bwete* que cette proximité est de loin la plus troublante.

Dans le *Bwete*, tous les sacrifices rituels d'animaux renvoient symboliquement à un sacrifice humain : la volaille d'*edika*, comme celle du *mugungu* (le sacrifice aux reliques ou « lavage de *Bwete* »), remémorent le meurtre d'une femme ou d'un enfant, puis leur consommation anthropophage. D'autres éléments du rituel évoquent également un sacrifice : par exemple, la harpe *ngombi* dont la symbolique féminine rappelle le sacrifice mythique de *Dinzona*. Mais cette idéologie sacrificielle, voire anthropophage, ne concerne pas seulement des pans épars du rituel. Elle se situe en réalité au principe même de l'initiation. L'initiation, puis la transmission du savoir initiatique et le franchissement des étapes rituelles, reposent sur le système de la dette : dette symbolique inacquittable de tous les initiés envers les ancêtres, dette matérielle des cadets envers les aînés, exemplairement du *banzi* à l'égard de son père

initiateur. Le paiement de la contrepartie initiatique est ainsi une dette de vie : la renaissance initiatique du *banzi* en fait le débiteur perpétuel de son père initiateur. Mais cette dette de vie est du même tenant une dette de mort. La dette initiatique renvoie en effet directement à l'idéologie sacrificielle : l'argent ou les biens matériels remplacent ce qui était « autrefois » une personne, un parent que l'on acceptait de sacrifier en échange du savoir et du pouvoir initiatiques. Le plus souvent, il s'agit d'un enfant de sœur, nièce ou neveu. Mais tout autre parent lignager peut également faire l'affaire – d'autant que la progression initiatique exige la répétition périodique du sacrifice. Cette victime n'est pas sacrifiée aux ancêtres ou en l'honneur du *Bwete* comme une offrande que l'on détruirait. Le sacrifice est véritablement envisagé comme un paiement en contrepartie d'un pouvoir initiatique. On « donne » un parent au père initiateur et l'on reçoit le *Bwete* en échange[20]. L'argent n'est ainsi qu'un substitut au sacrifice d'un parent. C'est également pour cela que la dette est infinie : la valeur de l'argent ne pourra jamais que s'approcher asymptotiquement de la valeur du sacrifice humain[21]. Mais il est manifeste que l'argent est toujours pensé comme un équivalent – même incommensurable – du sacrifice. Dans les sociétés initiatiques, l'argent a ainsi une odeur de mort.

Acquérir un pouvoir comme celui du *Bwete* exige donc de donner un parent lignager en sacrifice. Sur ce point, le *Bwete* voisine avec la sorcellerie qui repose également sur le sacrifice comme raccourci illégitime vers la prospérité matérielle. En effet, si l'initiation est parfaitement admise, le sacrifice initiatique est quant à lui totalement illicite et doit donc rester clandestin. En ce sens, ce n'est pas un "sacrifice rituel" (collectif et permis), mais bien un meurtre solitaire qui, s'il est porté sur la place publique, sera unanimement tenu pour un acte répréhensible. Il ne peut ainsi jamais être assumé collectivement par la communauté initiatique. Les initiés reconnaissent donc la nécessité d'en passer par des moyens défendus pour parvenir à une fin respectable. Telle est l'idéologie initiatique dominante. Les initiés reconnaissent fort bien que ce sacrifice au principe du *Bwete* fait l'objet d'un traitement symbolique dans le rituel, au sens littéral d'une substitution équivalente d'un terme par un autre. Le sorcier tue réellement ses parents lignagers. Mais les initiés ont raisonnablement substitué le sacrifice du parent par le sacrifice et la consommation d'une volaille ou d'un cabri

[20] Tout comme on peut aussi donner une sœur en mariage contre l'initiation. Mais contrairement au sacrifice, la perte humaine n'est alors pas complète, puisque les fruits du mariage reviendront au donateur sous forme de neveux (héritiers) et de nièces (à leur tour sacrifiables).

[21] D'où le fait que l'initiation peut parfois exiger des investissements matériels considérables. Mais plus considérable est le sacrifice financier, plus grande est la valeur de l'initiation.

(sacrifice rituel) ou par le paiement monétaire ou en biens matériels (contrepartie initiatique). Cette équivalence satisfait l'idéologie sacrificielle tout en maintenant la sorcellerie à distance.

Ce beau partage entre la société initiatique (du côté de la substitution symbolique) et la sorcellerie (du côté de la réalité supposée) est en réalité fort précaire. Les initiés eux-mêmes sont prompts à le remettre en cause. Certes, eux ne sacrifieraient pas leurs parents. Mais, à les écouter, autrefois, ailleurs et même tout juste à côté, d'autres initiés ont fait ou continuent de faire des sacrifices humains pendant leurs veillées. On s'accuse couramment de sorcellerie sacrificielle ou anthropophage entre branches ou communautés initiatiques voisines : pour un initié, l'initié d'à côté est souvent un sorcier. De même, un jeune ambitieux qui veut franchir trop rapidement les étapes du *Bwete* est facilement suspecté de sacrifier ses parents pour parvenir à ses fins. Les sociétés initiatiques les plus fermées (par exemple le *Nzego*), les plus hautes étapes rituelles (les dernières étapes du *Mwiri*), les pratiques rituelles les plus secrètes (réactiver une grande relique) ou les miracles les plus extraordinaires (ressusciter un mort) sont réputés n'être pas monnayables et exigeraient encore un véritable sacrifice humain. De ce point de vue, la triste renommée du *Bwete Ndea* est légendaire. Le *Ndea*, très pratiqué chez les *mitsogo*, forme une branche auxiliaire du *Disumba* qu'il a d'ailleurs pratiquement supplanté. Il est réputé être la branche la plus meurtrière et dangereuse du *Bwete* : le « *Bwete* des assassins ». L'essentiel du rituel reste en fait identique à celui du *Disumba*. Mais il y a une transposition de la plupart des significations ésotériques qui lui sont attachées. Le thème dominant passe ainsi de la maternité dans le *Disumba* à la guerre dans le *Ndea* – ainsi la séquence du *mbomo* n'évoque plus un rapport sexuel mais la guerre entre *mitsogo* et *bakele*[22]. Selon les initiés, et souvent ceux du *Ndea* eux-mêmes, il ne s'agit pourtant pas que d'un innocent symbolisme rituel :

« *Je suis rentré dans le Ndea. C'est trop dangereux. C'est la tuerie. C'est les assassins. Tant que tu n'as pas vu comment on dépèce quelqu'un, tu ne peux pas rentrer Ndea. C'est Gepobwe – c'est un esprit qu'on appelle en brousse quand il y a le cadavre d'un grand initié. On organise une veillée. On ne peut pas me laisser au corps de garde ou à la maison, parce que sinon Gepobwe emmène tout le monde. Il vient en brousse et emmène le corps. On retrouve le corps démembré, éparpillé.* »

[22] Au cours de cette séquence diurne, un homme déguisé et maquillé piétine une ligne de kaolin tracé au sol entre le poteau mitan du *mbandja* et le mat du *tsombi*. Puis, il s'allonge le long de cette ligne et vient saisir dans sa bouche l'aiguille et la plume de perroquet au pied du *tsombi*. C'est la coupure du python (*kitsa-a-mbomo*). En elle-même l'action rituelle n'évoque à l'observateur profane ni un rapport sexuel, ni une guerre.

Dans le même registre, une pléthore d'anecdotes singulières racontant des sacrifices initiatiques circule en permanence parmi les initiés ou les profanes. Voici l'une de ces histoires édifiantes[23]. Un homme se fait initier au *Bwete Misoko Ngonde*. Peu après son initiation, ses proches parents meurent ou tombent malades successivement. On l'accuse alors de sorcellerie : ces meurtres ne seraient rien d'autre que la contrepartie sacrificielle exigée par le père initiateur en échange de son initiation. Une nuit, son propre fils fait un rêve dans lequel il entend le père initiateur de son père lui déclarer : "ton père doit donner ce qu'il m'a promis, sinon c'est toi qui vas y passer !". Toutes les anecdotes de cet acabit sont supposées authentiques. L'important est donc bien qu'elles situent la contrepartie initiatique sacrificielle dans le réel, en dehors du registre de la substitution symbolique. Certes, on peut raisonnablement suspecter que la plupart de ces histoires sont fantaisistes[24]. Mais le propre de la rumeur est de se placer justement à un niveau où il est impossible de faire la part du réel et de l'imaginaire. Dans le récit initiatique et le rituel d'*edika*, la distinction entre le sacrifice réel du coq et le sacrifice symbolique de la femme est très nette du point de vue des initiés. Il ne faudrait donc pas croire que la perspective symbolique soit uniquement celle de l'observateur anthropologue, tandis que les acteurs seraient condamnés à tout prendre au premier degré. Les initiés savent parfaitement reconnaître une substitution métaphorique. C'est le propre du symbolique : A est l'équivalent analogique de B, tout en restant fondamentalement différent de B. Mais les rumeurs sont différentes des récits initiatiques. En effet, dans les rumeurs, la distinction entre un meurtre réel ou imaginaire n'est plus envisageable. Ce principe d'indistinction provient de la nature même de la sorcellerie. Comme le dit Peter Geschiere, si la sorcellerie est une théorie de l'action humaine sur fond d'incertitude irréductible, il est alors normal que le réel et l'imaginaire y soient indémêlables[25]. Par définition, l'auteur d'un meurtre sorcellaire réussi reste invisible. Dans l'obscurité, il est impossible de distinguer ce que fait *réellement* le sorcier.

Les initiés imputent ainsi constamment à autrui – mais à un autrui toujours proche – des dérapages sacrificiels hors du symbolique. Dans cette communauté, des sacrifices animaux commémorent symboliquement des sacrifices humains, tandis que dans la communauté voisine – où les initiés sont à l'image du sorcier – des sacrifices humains bien

---

[23] Je remercie mon ami *Nzamba-Nzamba*, qui travaille au Gabon sur le *bungang bapunu*, de m'avoir communiqué cette histoire que l'un des protagonistes lui avait racontée.
[24] Il me semble pourtant évident que de véritables sacrifices ont parfois lieu – événement qui n'est pas beaucoup plus improbable que le simple meurtre crapuleux.
[25] P. Geschiere, *Sorcellerie et politique en Afrique*, 1995, p.162.

réels ont supposément lieu. A mon avis, il s'agit de suggérer par là que le sacrifice humain n'est jamais très loin et ne doit donc pas être pris en un sens purement métaphorique. L'idéologie sacrificielle relève en définitive d'un domaine trouble où symbolique, imaginaire et réel s'entrelacent. Mais cette proximité du *Bwete* avec la sorcellerie va encore plus loin et prend parfois la tournure d'une intimité inquiétante. Loin d'être uniquement imputée à un tiers, elle est à l'occasion revendiquée à mi-mots en première personne. Parfois, il ne s'agit que de déclarations fanfaronnes adressées à des profanes : « *dans le Bwete, on mange les gens* ». Mais certaines confessions entre initiés au *bwenze* sont d'une tout autre nature. Ces revendications s'accompagnent alors toujours de leur cortège d'euphémismes et de disculpations. Mais il est toujours surprenant, surtout la première fois, d'entendre un jour au *bwenze* un initié connu de longue date avouer : « *nous sommes des sorciers, mais dans le bon sens du terme* » ; et même « *j'ai déjà tué et mangé quelqu'un, mais c'était un sorcier* ».

Dans le *Misoko*, il existe une étape initiatique auxiliaire au cours de laquelle l'initié se voit remettre l'herminette rituelle *kweto*. Dans le récit d'origine de l'*edika* en brousse, c'est à l'aide de cette herminette que l'homme tue son épouse qui l'espionnait. L'étape rituelle du *kweto* évoque un tel sacrifice humain et le repas anthropophage qui s'ensuit. Un crâne humain est barbouillé de kaolin rouge *tsingo* puis appliqué sur la bouche de l'initié. Ce geste signifie que l'initié a déjà tué et mangé une personne. Il a désormais le droit de porter un trait de kaolin rouge à la bouche pendant les veillées (l'initié ayant avalé *motoba* devant se contenter d'un trait de *tsingo* du nombril à la lèvre inférieure). Les deux pères initiateurs qui m'expliquaient au *bwenze* les tenants et aboutissants de cette étape m'ont ensuite tenu le discours suivant : « *– Nd. : Voilà pourquoi on dit de ne pas frotter le kaolin rouge à la bouche. Parce qu'il faut que tu aies tué quelqu'un pour pouvoir faire ça, dans ta famille ou dans la famille d'autrui. – Ik. : Là nous sommes au bwenze, je peux le dire, j'ai déjà tué, pas dans la malhonnêteté, dans l'honnêteté. – Nd. : Dans le Bwete, il n'y a pas la famille. Tu inities ton frère. Il fait trop l'orgueil mal placé. Tu es capable de le tuer* ».

Ce même père initiateur qui avoue ici avoir tué dans l'honnêteté m'avait déjà raconté comment son frère aîné était un sorcier qui avait cherché à le tuer pour s'approprier son pouvoir rituel en prélevant sur son cadavre ses « parties essentielles ». Mais ce frère avait échoué et en était mort, m'avait-il dit sans s'appesantir davantage sur les circonstances exactes de ce décès prématuré. Il est probable que la confidence du meurtre honnête renvoie à cet épisode. Bien plus tard, j'ai appris qu'il existait une autre version des faits que le père initiateur racontait lui-même à mi-mots à certains de ses propres initiés qui, dans la confidence, m'ont répété cette histoire, avec une pointe d'admiration et donc sans volonté

aucune de nuire à sa réputation. Ce père initiateur était pratiquement aveugle de l'un des deux yeux. En réalité, cet œil avait été volontairement « sacrifié » en contrepartie du pouvoir de clairvoyance divinatoire : depuis, le père initiateur « voit » les problèmes d'un malade directement à travers cet œil aveugle. Sacrifier un de ses membres, donner une partie de soi constitue ainsi un équivalent atténué du sacrifice d'un parent lignager. Mais il y a plus encore. Ce frère, censément mort d'avoir essayé de le tuer, avait en réalité également été sacrifié délibérément pour obtenir ce pouvoir : transformé en fantôme, c'est lui qui consulte désormais dans l'œil inerte du père initiateur fratricide[26]. Selon cette version contradictoire, les rôles de sorcier et de victime sont donc inversés et le meurtre a réussi[27]. Comme concluait l'initié qui m'avait mis dans la confidence : « *c'est le vampire. C'est presque de la sorcellerie* ». Cette ténébreuse histoire de fratricide illustre donc bien que le vampire, même initié, reste une puissance nécessairement maléfique puisqu'il exige un sacrifice, alors même que l'on peut en faire ensuite un usage parfaitement bénéfique (pour soigner autrui).

Troublantes revendications où des initiés confessent tuer honnêtement, manger des sorciers, voire assassiner un frère : soudainement, l'initié endosse le rôle paradoxal du sorcier, tout en se disculpant immédiatement. Jeanne Favret-Saada note que dans le bocage mayennais, la place du sorcier reste vide car il est impossible qu'un individu vienne l'occuper en première personne[28]. Le sorcier ne peut exister que dans le discours des ensorcelés et des désorceleurs. Mais, jamais il ne dit "je". Au Gabon, la situation apparaît plus complexe. Certes, personne ne clame à la cantonade qu'il est un sorcier. Mais il arrive que les initiés du *Bwete* laissent entendre à mi-mots qu'ils ne sont rien d'autre que des espèces de sorciers, ce qui implique la reconnaissance d'un sacrifice humain, que la victime soit un (autre) sorcier ou plus directement un parent lignager donné en paiement initiatique. Peu importe alors que ces meurtres soient fantasmés ou bien réels. L'important est qu'ici, le "je" du sorcier trouve presque à s'exprimer. Ou, pour le formuler selon une autre perspective, que l'identité des initiés du *Bwete* repose sur une ambiguïté saisissante[29].

Une formule rituelle oppose radicalement *nganga* et sorcier : « *mogodo na pitsi, nganga n'omanda* », c'est-à-dire « le sorcier la nuit, le *nganga* le jour ». Il semblerait donc

---

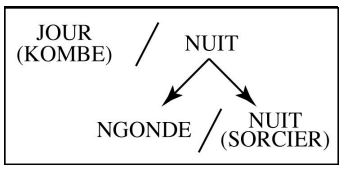
[26] Et personne mieux qu'un parent aussi proche qu'un frère peut apporter un tel concours « mystique » à un initié.

[27] On pourrait imaginer une troisième version intermédiaire fort plausible : les deux frères se sont disputé – à mort – l'héritage spirituel d'un parent initié.

[28] J. Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts*, 1977, p.50.

[29] Dans le *Bwiti fang*, l'identification des initiés semble glisser progressivement des sacrificateurs vers les victimes (sacrifice de soi du martyr). Cf. A. Mary, *Le défi du syncrétisme,* 1999, chapitre IV : "la rançon du secret". Dans le *Misoko*, il est impensable que le *nganga* s'identifie à la victime.

que nous ayons affaire à deux personnages antithétiques : le *nganga* est du côté bénéfique du jour, de la lumière du soleil, du visible ; le sorcier est du côté maléfique de la nuit, de l'obscurité, de l'invisible. Ce beau système dualiste se complique pourtant bien rapidement. Le sorcier est réputé commettre ses meurtres la nuit. Mais, les cérémonies du *Bwete* n'ont jamais lieu le jour : toutes sont des veillées qui se tiennent la nuit, aux heures où les profanes dorment et les sorciers agissent. Le *Bwete* n'aime pas la lumière directe du soleil. Les *maganga* doivent ainsi rester dans l'obscurité du *mandaka* ou du *bwenze* et ne sont déplacés au *mbandja* que la nuit venue. Ils ne tolèrent ni la lumière du jour ni même celle des lampes torches, interdites pendant les veillées[30]. Seule la lumière vacillante des torches rituelles et des bougies leur est acceptable. Si la sorcellerie est bien nocturne, le *Bwete* n'est donc pas véritablement du côté de *Kombe*, le Soleil. Il se situe dans une position intermédiaire fort ambiguë. L'exemple de la branche initiatique *Ngonde* est de ce point de vue tout à fait révélateur. *Ngonde*, c'est la Lune (le nom complet de cette branche du *Bwete* est même *Ngonde dipuma*, la Lune brillante). Or, la clarté blafarde de la lune appartient simultanément aux deux registres de la lumière et de la nuit, du visible et de l'obscurité. Le *Bwete* ne relève donc pas d'une simple dichotomie du jour et de la nuit[31]. Il est bien plutôt pris dans une opposition hiérarchique, où c'est la nuit – et son obscurité suspecte – qui sert de catégorie englobante.



L'englobement nocturne

Le *Bwete* reste donc fondamentalement nocturne même s'il porte un peu de lumière dans la nuit du sorcier. Le fameux oxymore de l' "obscure clarté" conviendrait ainsi parfaitement aux initiés du *Ngonde* en particulier et du *Bwete* en général. J'y vois une preuve supplémentaire de l'ambivalence fondamentale des rapports entre *Bwete* et sorcellerie. Le *nganga* est un guerrier en lutte contre la sorcellerie. Son activité quotidienne consiste à soigner des malades affligés par des parents sorciers. Pourtant, son identité rituelle s'appuie sur une intimité ambiguë avec le sorcier. Comme le sorcier, il travaille dans l'obscurité et

[30] Éclairer le petit miroir divinatoire l'endommagerait dangereusement : le *nganga-a-misoko* n'y verrait plus rien.
[31] On peut noter que l'essai de P. Laburthe-Tolra sur la religion *bëti* (les *bëti* sont apparentés aux *fang*), sous-titré "Les mystères de la nuit", est tout entier construit sur les médiations ambiguës entre le jour et la nuit. Ses quatre parties s'intitulent en effet : "La nuit claire", "Les secrets de la nuit noire", "Du crépuscule à l'aube", "La nuit transfigurante". Cf. *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun,* 1985.

l'invisible. Comme le sorcier, son pouvoir rituel repose sur la puissance maléfique du vampire et a pour origine supposée le sacrifice d'un parent lignager. Nul n'est donc plus proche d'un sorcier qu'un initié du *Bwete*[32]. Cette proximité permet de faire du *nganga* un personnage inquiétant et marque ainsi sa singularité.

[32] Luc de Heusch oppose radicalement le sorcier et le magicien sous prétexte que les deux termes proviennent de deux racines proto-bantu bien distinctes (**-dòg-* pour le sorcier, **n-gàngà* pour le magicien). S'il relève le recouvrement de leurs pratiques opératoires et l'ambivalence du *nganga* qui use du pouvoir sorcier, il maintient cependant un système dualiste au prix, à mon sens, d'une survalorisation de l'étymologie : « *dans la pratique certes il arrive que l'on soupçonne le magicien de pratiquer aussi la sorcellerie ; il n'en demeure pas moins que les deux champs conceptuels sont distincts* » ("Pour une approche structuraliste de la pensée magico-religieuse bantoue" in *Pourquoi l'épouser ? et autres essais*, 1971, p.171). Je préfère quant à moi m'en tenir à l'observation ethnographique plutôt qu'aux catégories archaïques de la langue qui, de toute façon, n'exercent aucune contrainte absolue sur les schèmes de la pensée et de la pratique.

Chapitre XII
Mwiri : l'assermentation de la parole

1. La société initiatique du *Mwiri*

Le *Mwiri* est une société initiatique masculine extrêmement répandue au sud Gabon. Toutes les populations des groupes *membe* et *merye* la pratiquent. On l'appelle *Mwiri* chez les *merye*, *Mwei* chez les *mitsogo* et *Mweli* chez les *bavove* ; mais le terme *Mwiri* s'est généralisé et c'est lui qui est utilisé en français. L'origine ethnique du *Mwiri* est difficilement assignable. Selon certains initiés, le *Mwiri* viendrait des *simba* ou des *bakande*, ethnies septentrionales du groupe *membe*. Les *bakande* l'auraient découvert et pratiqué en premier puis progressivement délaissé, alors que les *simba* l'auraient développé pour l'élever à un degré inégalé de dangerosité. Toutefois, cette origine ethnique n'est à mon sens nullement fiable, et une origine *mitsogo* ou *masangu* serait tout aussi crédible. D'ailleurs, lors des récitations du mythe d'origine, les narrateurs attribuent ordinairement la découverte du *Mwiri* à des membres de leur propre ethnie. Il y a de toute façon une très forte similitude entre les *Mwiri* des diverses ethnies, malgré quelques variations de détail. Cependant, chaque clan est censé détenir un nom propre spécifique pour désigner son génie *mwiri* : ainsi, le clan *osembe* des *mitsogo* appelle son *mwiri Mondube a ge gende na ningo*, la paille qui ne part pas avec les pierres, i.e. qui n'est pas emporté par les eaux – ce qui renvoie au fait que le *mwiri* est un génie aquatique[1]. Mais ces surnoms claniques qui ne sont que des devises métaphoriques n'altèrent ni l'identité fondamentale du génie ni celle de la société initiatique.

Chez les *mitsogo*, le *Mwiri* est réputé plus récent que le *Bwete Disumba*. Mais son histoire est sans doute pluriséculaire, puisque du Chaillu, lors de ses explorations dans le sud du pays entre 1855 et 1859, trouve le *Mwiri* déjà bien installé parmi les *bapunu* et les *mitsogo*. On peut enfin relever que le *Mwiri* n'est pas sans ressemblances (pour ce qui concerne ses fonctions, ses rites de passage et même son mythe d'origine) avec plusieurs autres sociétés initiatiques aujourd'hui disparues pour la plupart : le *Mongala* des *bakota* de l'Ogooué-Ivindo et des *bakele* dispersés, le *Yasi* des *galwa* et l'*Indo* des *mpongwe* (groupe *myene*), mais aussi le *Ngil* des *fang* et le plus récent *Ndjobi* du Haut-Ogooué (encore bien actif).

[1] Je mets une majuscule à *Mwiri* pour désigner la société initiatique, mais une minuscule pour désigner le génie *mwiri*.

La société du *Mwiri* comporte plusieurs grades initiatiques. Le premier échelon est celui des *mbuna*, simples novices. Suivent les *mata*, surnommés les « officiers » du *Mwiri*. Cela désigne les jumeaux, qui occupent un rang supérieur dès leur initiation dans le *Mwiri* et évitent ainsi les brimades. On ne passe donc jamais *mata* après avoir été simple *mbuna* : soit on est initié à titre de *mbuna*, soit on est un jumeau et on est initié à titre de *mata*. Le grade supérieur est celui du *ngonza*. Les *ngonza* sont les parrains initiatiques qui ont la tâche d'assister un ou plusieurs *mbuna*, notamment en les protégeant lors des bastonnades initiatiques.

Le grade suivant est particulièrement important : il s'agit du *mondonga*, l'orateur et interprète du *Mwiri*. En effet, si le génie *mwiri* ne se manifeste jamais visuellement aux profanes, il se fait en revanche entendre de tous. Mais sa voix est incompréhensible. Le *mondonga* est alors chargé de traduire pour toute l'assistance les paroles du génie *mwiri* que lui seul peut comprendre. Il répond également au *mwiri* pour lui soumettre les requêtes de l'assemblée. Pendant tous ces échanges, le *mondonga* bat le *kendo* (ou *kindo*), cloche à manche recourbé qui est l'instrument rituel par excellence du *Mwiri*. Un *mondonga* m'expliquait le rôle capital du *kendo* en ces termes : « *c'est le kindo qui appelle mwiri. Ma voix, c'est derrière. La première voix, c'est kindo. Lorsqu'il dit "kleglegle" [battement de cloche], tout le monde se tait. C'est une alarme. C'est lui le grand patron. Même quand vous vous battez, quand vous entendez le kindo, vous arrêtez* ». Selon le récit d'origine, le premier *mondonga*, le premier interlocuteur du *mwiri*, fut le perroquet. Le monstre *mwiri* se trouvait dans son lac et grondait ; au-dessus, le perroquet juché sur un arbre lui répondait. Le *mondonga* est associé à la gémellité : soit qu'il y avait en fait deux perroquets jumeaux sur l'arbre, soit plus fondamentalement que *mwiri* et perroquet étaient eux-mêmes des jumeaux[2]. Ainsi, au moment de son initiation, l'impétrant doit fournir deux plumes rouges de perroquet, l'une pour le *mondonga*, l'autre pour l'initié qui imite la voix du *mwiri*.

Il y aurait un autre grade du *Mwiri*, appelé *koso*, ce qui signifie perroquet. En vertu de ce qui précède, on peut faire l'hypothèse qu'il ne s'agit que d'une autre appellation du *mondonga*. Un grade supérieur est appelé *ngando*. Le terme "*ngando*" désigne le grand crocodile. Or, le génie *mwiri* est justement réputé être un *ngando* monstrueux qui avale les néophytes lors des rites de passage. On peut donc supposer que le *ngando* est l'initié qui joue le rôle du *mwiri* lors de ses manifestations rituelles, imitant son grondement rauque en travestissant sa voix par ingestion de feuilles aux propriétés irritantes pour les cordes vocales.

[2] De même que les perroquets jumeaux parlent du haut de leur arbre, les jumeaux *mata* ne doivent pas toucher le sol lors de leur initiation.

Les deux grades les plus importants semblent être ceux de *bika* et de *motamba*, que l'on apparie généralement : *motamba na bika*. Tout ce qui m'a été décrit à propos de *motamba* (dont le nom signifie "racine") illustre l'immense respect qui lui est dû. Il est paré de multitudes de bracelets tout le long des bras. Comme un jumeau, il marche sur des pagnes sans jamais toucher la terre. Lorsqu'il voyage, il faut lui offrir beaucoup de présents pour le faire asseoir. Il a droit de vie et de mort sur les initiés. Il n'est pas enterré comme le commun des hommes, mais comme les plus grands notables : on dépose son cadavre en brousse en hauteur sur une litière montée sur deux poteaux, tous les environs étant piégés pour éviter que les bêtes ne le dévorent ; et son corps est censé ne jamais pourrir. Il est cependant peu probable que *motamba* puisse être le chef suprême d'une autorité centrale de la société initiatique, comme on l'affirme parfois en disant qu'il est le « pape » du *Mwiri*. Une telle centralisation va en effet à l'encontre du fonctionnement acéphale des sociétés initiatiques du Gabon : il n'y a aucune autorité centrale, à aucun niveau national, régional, ethnique ou même clanique. L'unité pertinente reste la communauté locale, c'est-à-dire le village ou même le quartier, où le collège des anciens dirige les sociétés initiatiques sur le principe de l'aînesse. Souvent, un grand initié peut acquérir une renommée de prestige bien au-delà de sa communauté d'origine et de son village, et donc être sollicité à l'extérieur pour des cérémonies. Mais il n'acquiert pour autant aucune fonction véritable de direction. *Motamba* n'est donc probablement que l'un de ces initiés de grand renom. D'ailleurs, seuls des hommes s'étant fait initier chez les *bavove* ou les *simba* m'ont parlé de *motamba*, affirmant que celui actuellement en exercice réside parmi les *simba* et domine de là tout le *Mwiri*. Ce n'est sans doute qu'un effet d'exagération de sa sphère réelle d'autorité. En effet, les *mitsogo* ne reconnaissent aucun « pape » dans le *Mwiri*. Chez eux, l'étape suprême du *Mwiri* est le *nokeo* ou tressage de cheveux – du verbe *nokea*, tresser – (mais *motamba* a également les cheveux tressés). L'initié dont les cheveux ont été rituellement tressés des trois « civils » comme pour les femmes accède aux secrets de fabrication des reliques du *Mwiri* et du *Bwete*, et acquiert la compétence « d'enlever le diable », c'est-à-dire de mener le rituel de réparation permettant la guérison de la maladie-sanction du *mwiri*. Bien que peu d'initiés accèdent au grade du *nokeo*, ce n'est pas une position unique.

Avant de décrire le détail des rites de passage, examinons d'abord le rôle dévolu à l'initiation au *Mwiri* : quelle est la fonction principale des rites de passage ? La première fonction du *Mwiri*, unanimement reconnue, est de fabriquer des hommes. L'initiation s'apparente ainsi à un classique rite de passage pubertaire : des jeunes garçons entrent dans

l'enclos initiatique, des hommes en ressortent quelques semaines plus tard. Et seul le *Mwiri* peut octroyer la *vraie* masculinité, plus rituelle que biologique[3]. Un « homme complet » est nécessairement initié au *Mwiri*. A l'inverse, un garçon non-initié sera traité de femme. L'initiation au *Mwiri* est ainsi parfois décrite comme une seconde circoncision, plus importante encore que la première[4]. Les bastonnades et les brimades sont également justifiées au nom des vertus cardinales de la masculinité : un jeune homme doit apprendre à être courageux et doit recevoir une formation guerrière[5]. Les hommes répètent d'ailleurs souvent que le *Mwiri* est le « *service militaire des Noirs* ». Aujourd'hui, le *Mwiri* reste un rite de passage à l'âge adulte extrêmement répandu, et garde sa valeur strictement obligatoire surtout en milieu villageois. Il est ainsi impensable qu'un garçon d'un village *mitsogo* ou *masangu* ne soit pas encore initié au *Mwiri* une fois son adolescence passée.

Mais l'initiation au *Mwiri* possède une autre fonction qui intéresse au premier chef notre sujet : le *Mwiri* est une étape nécessaire dans le parcours initiatique du *Bwete* afin d'avoir accès aux secrets les plus importants. On ne peut en effet divulguer à un initié un savoir secret que si l'on est certain qu'il ne le trahira pas. Or, seule l'initiation au *Mwiri* peut garantir efficacement ce respect du secret initiatique. Un initié du *Bwete* qui est aussi dans le *Mwiri* peut enfin avoir accès à la « nudité » et au « sexe du *Bwete* ». Les aînés ne peuvent théoriquement plus lui cacher aucun secret. En revanche, s'il n'est pas encore entré dans le *Mwiri*, on refuse de lui divulguer le « fond du *Bwete* », c'est-à-dire notamment le secret de la fabrication des fétiches. Il y a donc une complémentarité intime entre *Bwete* et *Mwiri* qui, selon les mots des initiés, « vont ensemble » ou « sont mariés ». Pour progresser dans le *Bwete*, il faut passer par le *Mwiri* à un moment ou un autre[6].

De ce point de vue, peu importe l'ordre des initiations. Dans le cadre villageois traditionnel, un garçon entre généralement d'abord dans le *Mwiri* dès le début de son adolescence puis se fait initier au *Bwete Disumba* quelques années plus tard, avant éventuellement de rejoindre les *nganga* du *Misoko* ; mais il arrive parfois que le *Disumba* précède le *Mwiri*. De toute façon, aucune règle impérative ne prescrit l'ordre des initiations.

---

[3] Pour une analyse de la construction initiatique de la masculinité, à travers l'exemple de l'ancienne société masculine du *So* chez les *beti* du sud Cameroun, cf. M. Houseman, "Les artifices de la logique initiatique", *Journal des Africanistes*, n°1, 1984, pp.41-65.

[4] La circoncision masculine est pratiquée dans tout le Gabon, mais n'a pas partout la même importance. Chez les *membe* et les *merye*, c'est un acte obligatoire mais anodin qu'on effectue dans les premières années de l'enfant. Chez les *bakota* (nord-est), elle est en revanche l'initiation masculine la plus importante et implique toute la communauté villageoise au cours de nombreuses cérémonies (cf. L. Perrois, "La circoncision Bakota (Gabon)", *cahiers ORSTOM*, n°1, 1968). Chez les *banzebi* (sud), c'est également une cérémonie d'importance (cf. J.-F. Mbah, *Spectacle et idéologie dans la posthectomie au Gabon*, 1997).

[5] Mais selon les initiés, les brimades ont aussi la fonction de valoriser les connaissances initiatiques.

[6] J'ai ainsi moi-même été initié au *Mwiri*, bien qu'ayant bénéficié d'une version raccourcie de la période de réclusion et d'un allègement notable des brimades.

En ville, la situation est souvent inversée : un homme se fait d'abord initier au *Bwete Misoko* pour raison d'infortune. S'il s'implique durablement dans la société initiatique, sa progression rituelle exige au bout d'un temps qu'il entre dans le *Mwiri*, s'il ne l'avait pas déjà fait étant adolescent. Il arrive que les adeptes du *Misoko* imposent une nouvelle initiation au *Mwiri* à un homme qui s'était pourtant déjà fait initier enfant. Ils justifient cela en expliquant qu'il y a plusieurs routes dans le *Mwiri* et qu'une seule se marie pleinement avec le *Misoko*. Dans la mesure où, pour le *Misoko*, le *Mwiri* a avant tout la fonction de garantir le respect du secret, mieux vaut en effet s'en assurer par une nouvelle initiation lorsqu'on n'est pas certain de la fiabilité d'une ancienne initiation parfois très précoce et dans un lieu inconnu. Il est d'ailleurs avéré que les secrets de la société initiatique ne sont pas dévoilés aux trop jeunes novices[7]. Toutes les combinaisons ordonnées entre *Disumba*, *Misoko* et *Mwiri* sont donc possibles – le seul invariant catégorique étant la nécessité de l'initiation au *Mwiri*.

Ce chapitre entièrement dévolu au *Mwiri* ne constitue donc pas véritablement un excursus sur le chemin du parcours initiatique du *Bwete Misoko*. Certes, le *Mwiri* n'est pas à proprement parler une étape rituelle du *Bwete*, puisque cela reste une société initiatique autonome avec ses propres parcours et grades rituels[8]. Certes, un initié du *Misoko* peut avoir accompli les rites de passage du *Mwiri* dans son enfance bien avant d'avoir mangé l'*eboga* du *Bwete*. Cependant, même si ces rites de passage ont déjà été franchis depuis longtemps, il ne me paraît pas illégitime de faire intervenir le *Mwiri* seulement à ce stade du parcours rituel. Après les étapes d'*edika* et *motoba*, un *nganga* ne peut en effet avancer plus avant sur le chemin du *Bwete* sans en passer par le *Mwiri*. Avaler le silure *motoba* exige même théoriquement que l'on soit déjà dans le *Mwiri*, même si bien des pères initiateurs acceptent aujourd'hui d'inverser l'ordre. Nous en sommes donc en quelque sorte au point critique du parcours rituel au-delà duquel l'initiation au *Mwiri* ne peut plus être reportée. Il est ainsi perçu comme tout à fait anormal qu'un initié à ce niveau du *Bwete* puisse s'impliquer d'avantage sans être déjà dans le *Mwiri*. Le *Mwiri* est en effet une nécessité absolue pour ouvrir la voie à la dernière étape initiatique du *Misoko*, la traversée du *Bwete*. Parvenu à ce stade de notre analyse, nous ne pouvons donc nous-mêmes plus faire l'impasse sur les liens qui unissent le *Mwiri* et le *Bwete*.

---

[7] Gollnhofer & Sillans notent ainsi qu'« *on peut s'initier au Ya Mwei dès l'âge de 6-7 ans, mais l'identité de Ya Mwei n'est toutefois pas révélée à ce moment-là* » (*La mémoire d'un peuple*, 1997, p.88).

[8] Si *Bwete* et *Mwiri* s'entre-impliquent, les étapes initiatiques du *Mwiri* s'articulent elles-mêmes à d'autres sociétés initiatiques comme celle du *Kono* : il faut en effet déjà être initié au *Mwiri* pour ensuite pouvoir entrer dans le *Kono*.

2. Les rites de passage

L'initiation au *Mwiri* a généralement lieu à la saison sèche, entre juin et septembre – les très faibles précipitations rendant plus aisée la réclusion en brousse. La coïncidence entre saison sèche et vacances scolaires en fait d'autant plus le moment privilégié de toutes les initiations qui se déroulent sur une période étendue, notamment *Bwete Disumba*, *Ndjembe* et *Mwiri*. Comme l'initiation collective du *Disumba* mais contrairement à l'initiation individuelle du *Misoko*, l'initiation au *Mwiri* se fait par cohorte, rassemblant au moins quatre ou cinq garçons[9]. Ces néophytes, appelés *mbuna*, peuvent ne pas être plus âgés que neuf ou dix ans, notamment dans les nombreux villages où le *Mwiri* garde la valeur d'un rite de passage obligatoire. C'est alors le plus souvent l'oncle maternel qui décide que le temps de l'initiation est venu pour ses neveux[10]. Il n'est toutefois pas rare que de jeunes hommes citadins, voire des hommes adultes, retournent un temps au village pour se faire initier, tant est tenace l'idéologie selon laquelle on n'est pas un "vrai" homme si on n'est pas initié au *Mwiri* – l'initiation au *Ndjembe* constituant de ce point de vue une situation symétrique pour les femmes. Une même cohorte initiatique ne forme de toute façon jamais une classe d'âge.

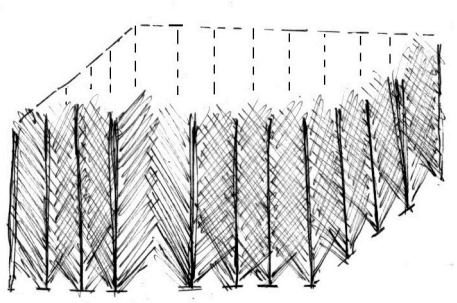
L'initiation comporte plusieurs phases dont les premières ont lieu en brousse et les suivantes au village, soit dans le corps de garde fermé pour l'occasion par une barrière de feuilles de bananier, soit en public dans la cour centrale. Cet enchaînement laisse aisément apparaître la structure canonique des rites de passage – séparation, liminarité, réagrégation[11]. Contrairement à la plupart des rites du *Bwete*, les rites du *Mwiri* sont diurnes.

L'initiation au *Mwiri* commence par la séparation des novices de leur village maternel. Ils sont conduits en brousse jusqu'à l'enclos initiatique *nzanga*, place rectangulaire débroussée et enclose par une barrière de feuilles de bananier. La première séquence est celle des bastonnades. Avant d'atteindre l'enclos, les novices doivent passer sur une cinquantaine de mètres au milieu d'une double rangée d'initiés qui les frappent sévèrement de coups de chicote, tandis qu'ils entendent les grondements du *mwiri* depuis l'intérieur du *nzanga*[12]. Pendant toute la durée de la bastonnade, ils doivent rester stoïques et supporter les coups sans crier ni pleurer afin témoigner qu'ils sont des hommes valeureux. Il arrive aussi que l'on pose

---

[9] On dit que deux ou trois novices ne pourraient jamais survivre seuls aux éprouvantes bastonnades initiatiques.
[10] Le *Mwiri* est donc strictement obligatoire, comparé au *Disumba* simplement quasi-obligatoire puisque reposant ultimement sur une décision volontaire d'initiation.
[11] Cf. A. Van Gennep, *Les rites de passage*, 1969.
[12] A l'annonce d'une initiation au *Mwiri*, tous les initiés des environs se font un devoir de se rendre sur les lieux pour bastonner les nouveaux *mbuna*.

des devinettes initiatiques aux candidats ; s'ils ne savent pas y répondre, on les frappe de plus belle. Un *mbuna* peut néanmoins avoir un parrain initiatique, appelé *ngonza* ou *ngonza mweli*, dont le rôle est de le protéger en prenant sur lui les coups les plus rudes. Arrivés devant le *nzanga*, les néophytes sont poussés dans le *nziba*, étendue boueuse située face à l'enclos, et on continue de les y frapper. Ce *nziba* renvoie au mythe de découverte du *Mwiri* : il représente le « lac » aux abords du village où les femmes, par manque de courage, avaient laissé le monstre *mwiri* et où les hommes l'avaient ensuite trouvé. Ce bain de boue revient donc à jeter les novices en pâture au *mwiri*. Ils sont alors avalés par le monstre, tout comme le tronc de bananier, le chiot, la panthère et le pygmée du mythe. Bastonnades et *nziba* mettent en scène la mort symbolique des *mbuna*.



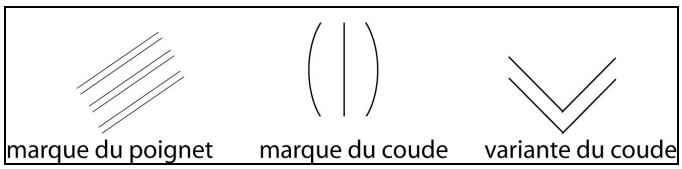
Enclos initiatique du *Mwiri*

Selon un initié, cette séquence pourrait parfois se dérouler un peu différemment : à l'arrivée des *mbuna*, le *mwiri* gronde et demande leur mort. Deux camps se forment parmi les initiés présents : d'un côté les partisans de la mort, de l'autre les défenseurs des novices. Un combat simulé s'engage alors – et l'on peut supposer que les initiés en profitent pour rosser les néophytes. A l'issue du combat, il est décidé que les *mbuna* seront généreusement graciés. Cette variante fait bien apparaître la mise en scène de la mort initiatique des novices.

Boueux et meurtris, les *mbuna* doivent alors passer leur bras gauche à travers la cloison de feuillage de l'enclos, apeurés par le redoublement des grondements rauques. C'est à ce moment que le monstre *mwiri* leur fait les scarifications qui marqueront bien visiblement leur appartenance à la société initiatique. On dit que le monstre ressemble à un énorme crocodile *ngando* muni d'un dard de scorpion à l'aide duquel il marque les initiés. Cette scarification renvoie à un épisode du récit de découverte, lorsque la première femme a glissé par curiosité son bras gauche dans le trou d'eau d'où provenaient les mystérieux grondements, et s'est fait mordre et marquer par le monstre. Au cours du rite de passage, il est important que les novices ne voient pas celui qui les « vaccine » de la sorte : d'une part, la cloison de

feuillage les sépare de l'opérateur ; d'autre part, on leur instille un collyre aveuglant dans les yeux et on les oblige à fixer le soleil.

Ces scarifications sont appelées *makembe* (ou *makimba*), mais on parle communément en français local du « vaccin » ou du « tampon » du *Mwiri*. Ces traces, faites à l'aide d'un couteau ou aujourd'hui d'une simple lame de rasoir, sont placées au bras gauche au niveau du poignet et du coude. La marque du poignet consiste en une série de trois traits parallèles parfois dédoublés. La marque du coude ressemble quant à elle à un sexe féminin stylisé[13]. Ce sexe féminin rappelle que ce sont les femmes qui à l'origine ont découvert le monstre *mwiri*. On associe également la marque du poignet à l'arbre *mwabi* et celle du coude au parasolier, car l'écorce de ces arbres en reproduirait fidèlement les motifs. En outre, le parrain initiatique *ngonza* peut recevoir de nouvelles scarifications, mais à son bras droit et non pas au gauche qui est déjà marqué.



Scarifications du *Mwiri*

Une fois les marques apposées, l'assemblée se réjouit du courage des novices en s'exclamant « *milolwooo !* ». On frotte alors sur les blessures au bras un peu de la boue du *nziba*, du kaolin rouge, ainsi que de la terre provenant d'un cimetière. Puis on les recouvre de bandelettes de tissu. Ce traitement doit favoriser la cicatrisation, mais a surtout une valeur protectrice et bénéfique : la boue du *nziba* et la terre du cimetière représentent respectivement la puissance du *mwiri* et celle des ancêtres. Tant que les blessures ne sont pas guéries, le *mbuna* ne doit en aucun cas avoir de relations sexuelles avec une femme : ce serait leur rendre définitivement le pouvoir du *mwiri*, dont les hommes avaient pourtant réussi à s'emparer à leur seul profit. Plus tard, la cicatrisation faite, les bandelettes seront enterrées au pied d'un bananier, *mbando* spécial censé donner longue vie au novice.

Aussitôt les scarifications faites, les *mbuna* doivent pénétrer à l'intérieur de l'enclos initiatique pour y rencontrer le *mwiri* en personne. Cette pénétration figure également l'engloutissement des néophytes par le génie. C'est un événement rituel important, dans la mesure où jusqu'alors, comme tous les autres profanes, les néophytes ont seulement entendu

[13] Contrairement aux *mitsogo*, *masangu* ou *bavove*, les *bapunu* affectionnent cependant un signe du coude en forme de double V.

le grondement du génie mais ne l'ont jamais vu. Voir le *mwiri* est un privilège réservé aux seuls initiés[14]. Rentrant dans l'enclos, les *mbuna* s'aperçoivent que le monstre est en fait un simple initié grimé. On leur révèle également que le grondement rauque du génie n'est que la voix travestie d'un homme[15]. Sitôt cette révélation faite, les novices doivent faire le serment solennel de ne jamais divulguer que le *mwiri* n'est pas un génie mais un homme.

Les aînés racontent alors le mythe d'origine du *Mwiri* aux *mbuna* – comment ce génie est né puis comment les femmes l'ont trouvé au cours d'une partie de pêche. On leur apprend également les différents grades de la société initiatique et leurs significations, ainsi que d'autres énigmes et détails rituels. Cet enseignement initiatique avait éventuellement débuté auparavant et sera de toute façon poursuivi jusqu'à la cérémonie de sortie, à travers des répétitions et des questions pour entretenir et tester la mémoire des novices.

Bastonnades et scarifications constituent les séquences les plus importantes du rite de passage. Ce sont elles que l'on mentionne généralement en premier lorsqu'on évoque l'initiation au *Mwiri* – et c'est sans doute l'une des raisons qui expliquent l'emploi du terme "Diable" pour désigner le *Mwiri*. Ces séquences accomplies, commence alors la longue période de la réclusion et des brimades initiatiques. Les novices restent reclus dans l'enclos *nzanga*, y mangent et y dorment à même le sol ou sur une simple natte, encore isolés de toute présence féminine. Cette réclusion, qui pouvait autrefois durer jusqu'à deux mois, se réduit souvent aujourd'hui à une semaine ou même à trois jours. En outre, au bout d'un temps, les *mbuna* partent de l'enclos en brousse pour s'installer au corps de garde du village. Dans la mesure où ils y restent toute la journée sans retourner dans leurs familles et où l'entrée du *mbandja* est soigneusement barrée par une cloison de feuillage similaire à celle du *nzanga*, cette translation marque seulement une étape intermédiaire dans la réagrégation des novices à la communauté villageoise.

Outre l'enseignement oral, cette période de réclusion initiatique consiste essentiellement en brimades diverses. Les novices ont la tête entièrement rasée, le corps enduit d'huile de palme et exposé longuement au soleil, ou bien frotté au charbon. On les réveille au milieu de la nuit pour les obliger à danser et chanter. Du sable est glissé dans leur nourriture, de toute façon extrêmement spartiate. Des bastonnades peuvent éventuellement

---

[14] Outre l'initiation, le *mwiri* se manifeste, visuellement pour les initiés et auditivement pour les profanes, dans plusieurs circonstances : décès d'un initié, naissance et mort de jumeaux, mais aussi prise à la chasse d'une panthère *nzego* ou d'un crocodile *ngando*, animaux qui sont considérés initiés au *Mwiri* et dont la mise à mort requiert donc une veillée mortuaire.

[15] Grâce à l'ingestion de la feuille d'*Ancistrocarpus densispinosus* qui, irritant les cordes vocales, déforme temporairement la voix.

être de nouveau infligées. Les initiés briment beaucoup plus durement les garçons insolents qui leur manquent habituellement de respect. Les aînés ne se privent d'ailleurs pas de raconter comment on décidait souvent et décide encore parfois de tuer purement et simplement un incorrigible effronté. Son cadavre est enterré discrètement au milieu de l'enclos et les initiés racontent à sa famille, qui ne peut pas protester, que le *mwiri* l'a définitivement avalé, contrairement aux autres *mbuna* qui ont été recrachés. On m'a même dit que, dans les endroits les plus féroces, on assassinait systématiquement un *mbuna* parmi une cohorte d'une dizaine de jeunes garçons, afin de manifester clairement aux profanes la puissance du *mwiri*. S'il faut prendre cette assertion avec beaucoup de prudence, je peux cependant attester que les insolents sont effectivement battus avec une extrême sévérité.

Une fois les novices sortis du *nzanga* de brousse et installés dans le corps de garde au village, les brimades continuent mais s'infléchissent en humiliation publique. Devant le *mbandja*, les *mbuna* sont contraints d'exécuter toutes sortes de danses et de mimes ridicules, face à un public et dans l'hilarité générale. Si les profanes, notamment les femmes, sont ici mobilisés pour la première fois, c'est à titre de spectateurs d'un spectacle risible. Les novices doivent taper interminablement dans leurs mains en gardant la tête baissée, sauter à cloche-pied jusqu'à trébucher, hocher la tête sans fin, imiter le mouvement d'une pirogue. Les mimes animaliers sont aussi particulièrement prisés : ramper comme un serpent, marcher comme un pangolin, imiter le vol d'un gros oiseau ou la nage du silure (danse *ngingi*). Le mime d'un coït est au plus haut point humiliant, un garçon devant tenir le rôle féminin.

L'obscénité sexuelle constitue une thématique particulièrement prégnante tout au long des rites de passage du *Mwiri*. Dès les séquences dans l'enclos *nzanga*, il faut constamment proférer des insultes à caractère sexuel, dirigées contre ses propres parents et contre le *mwiri* lui-même. Les initiés justifient ces insultes en expliquant qu'il faut bien provoquer le *mwiri* afin qu'il « se mette debout » et qu'il vienne avec toute sa colère – la puissance colérique du monstre garantissant l'efficacité de l'initiation et des scarifications. Le *mwiri* est un génie si colérique qu'on raconte d'ailleurs qu'au matin des veillées qui lui sont consacrées, il a souvent percé toutes les peaux des tambours. Mais on peut également comprendre l'obscénité sexuelle et notamment les insultes envers ses propres géniteurs, grave manque de respect et donc transgression extrêmement sérieuse, comme une manifestation de la suspension liminaire des normes de la hiérarchie sociale[16].

La fin de la réclusion et des brimades est marquée par une cérémonie de réagrégation définitive des *mbuna* à la communauté villageoise (cérémonie de sortie). Badigeonnés de

[16] Cf. V.W. Turner, *Le phénomène rituel*, 1990, chapitre 5.

kaolin rouge, les novices dansent devant les femmes, leurs mères. Ce parcours initiatique aura donc consacré la mort symbolique puis la renaissance du novice : avalé par le *mwiri* dans le *nziba*, il est finalement régurgité par le monstre pour être rendu aux siens. Mais il a subi au cours de ce trajet une transformation irréversible : de garçon, il est devenu un homme. On peut en outre relever que les initiés comparent parfois le rite de passage du *Mwiri* à deux épisodes bibliques (selon qu'ils insistent plutôt sur le monstre aquatique ou sur la résurrection finale). D'une part, au miracle de Jonas voyageant dans le ventre d'une baleine : les *mbuna* sont avalés par le crocodile *ngando*, résident « trois jours et trois nuits » dans son ventre pour « voyager » sur tous les océans du monde et y acquérir des connaissances secrètes, puis sont finalement régurgités sur le rivage[17]. D'autre part, à la résurrection du Christ : les *mbuna* meurent, avalés par le monstre, restent sous terre « trois jours et trois nuits » pour finalement ressusciter[18].

3. Jumeaux et femmes : le génie de la fécondité

Cette description des rites de passage du *Mwiri* ne vaut toutefois que pour les novices de base, les *mbuna*. Mais il est une classe de personnes pour lesquelles l'initiation ne se déroule pas de la même façon : ce sont les jumeaux. Les jumeaux, appelés *mavasa*, entrent dans le *Mwiri* en tant que *mata*, c'est-à-dire à un grade supérieur aux simples *mbuna*. Ce statut singulier leur épargne toutes les bastonnades et les brimades. Les aînés manifestent au contraire à leur égard les signes du plus profond respect : sur le chemin qui mène du corps de garde à l'enclos initiatique, les jumeaux ne doivent pas toucher terre, ils marchent sur des nattes ou sont portés sur les épaules des initiés comme des chefs. Les jumeaux ont également le droit de porter le *kaba*, peau de la panthère sans sa queue. Pour les *mata*, tous les accessoires rituels nécessaires à l'initiation doivent en outre être fournis en double – deux chasse-mouches, deux plumes de perroquet et de *mbilu* (*Streptopelia semitorquata*), deux cabris à sacrifier. Cette position prestigieuse des jumeaux dans le *Mwiri* rejaillit sur leurs géniteurs. Leur père, souvent déjà initié, acquiert lui aussi le grade de *mata* et a le droit de porter la peau de la panthère avec sa queue. Mais leur mère également change de statut. Depuis que les hommes se sont emparés du *Mwiri*, aucune femme ne peut être initiée et voir le génie de ses propres yeux. Une mère de jumeaux, sans être véritablement initiée, n'est

[17] "Voyage" et enseignement initiatiques étant associés, tout comme dans le *Bwete*.
[18] Si le *mwiri* est le génie de l'eau, c'est-à-dire de la fertilité, il est en même temps génie de la terre, terre qui engloutit le cadavre mais permet aussi une renaissance future. On peut d'ailleurs invoquer le *mwiri* en tapant simplement à terre.

cependant pas exclue de la société initiatique au même titre que les autres femmes : le *mwiri* peut venir devant elle, elle peut assister à certains rites et lors des manifestations rituelles, elle se place désormais entre le groupe des hommes à l'avant et celui des femmes à l'arrière. Si elle n'est pas un homme, elle n'est plus une simple femme[19].

Au Gabon, les jumeaux sont unanimement considérés comme des génies (sauf, peut-être, au nord du pays parmi les *fang*)[20]. Ils sont réputés posséder des pouvoirs extraordinaires et leurs reliques sont parmi les plus puissantes qui soient. On fabrique ainsi un kaolin des jumeaux (*pemba-a-mavasa*), puissant porte-bonheur, en ajoutant au kaolin blanc le placenta pilé de jumeaux ou même des ossements réduits en cendres ou d'autres restes corporels de jumeaux décédés[21]. Lors de la naissance de jumeaux, des sages-femmes spécialisées opèrent. Chez les *mitsogo*, le *mwiri* lui-même, ainsi que d'autres génies tels les *kono* et *teta-a-mokeba*, viennent immédiatement sur les lieux de l'accouchement. C'est le *mwiri* qui coupe les cordons ombilicaux des nouveaux-nés, et l'on considère qu'ils sont d'emblée initiés, même s'ils devront plus tard accomplir les rites de passage comme *mata* afin de valider leur appartenance à la société initiatique. Le soir, une cérémonie de *Mwiri* rassemble les hommes tandis que se tient en parallèle une veillée féminine avec des chants réservés aux jumeaux[22]. On fabrique un *mbando* (protection enterrée) propre aux jumeaux ainsi qu'un bain purificateur en brousse. Les noms donnés aux jumeaux sont également spécifiques : ils appartiennent à une liste close de noms appariés. La mère de jumeaux, appelée *iya keta* en *getsogo* (*ngudji kita* en *yipunu*), porte un maquillage de kaolin rouge et arbore deux plumes de perroquet au front. On doit lui rendre visite pour lui déposer un petit présent, toujours en quantité double. Ce schème du double se retrouve d'ailleurs dans tout ce qui concerne les jumeaux : on l'a vu avec leur initiation au *mwiri* en tant que *mata* ; mais j'ai en outre assisté aux soins d'une petite jumelle par un *nganga*, et celui-ci a dû appliquer le même traitement à l'autre jumeau pourtant valide, « faisant semblant » pour éviter qu'il ne se fâche et ne tombe malade à son tour. On doit en outre périodiquement cracher un peu de *nzingo* (graine de *Monodora myristica*) sur la tête des jumeaux et les maquiller de kaolin rouge, en guise d'hommage et de respect.

---

[19] On peut se demander quelle est la position des jumelles vis-à-vis du *Mwiri*. Il est possible que les jumelles, comme la mère de jumeaux, aient également un statut spécial au sein de la société initiatique du *Ndjembe*, pendant féminin du *Mwiri.*

[20] Seuls les jumeaux de même sexe sont considérés comme des vrais jumeaux. En outre, un nouveau-né qui sort par les pieds annonce la venue de jumeaux. Il est donc lui aussi un génie.

[21] J'ai plusieurs fois entendu des histoires de jumeaux sacrifiés afin de fabriquer des fétiches. Mais il n'y a pas au Gabon de mise à mort institutionnalisée d'un ou des deux jumeaux comme cela a pu se faire dans d'autres sociétés africaines.

[22] On organise de même une veillée de *Mwiri* à la mort d'un jumeau. Les jumeaux sont enterrés ensemble au pied d'un fromager *oguma* (*Ceiba pentadra*) qui est leur arbre sacré.

D'après les commentaires recueillis, la gémellité est ainsi valorisée parce qu'elle manifeste exemplairement le pouvoir de la fécondité féminine, fécondité qui était le pilier fondamental de ces sociétés lignagères et reste aujourd'hui une des valeurs sociales les plus importantes[23]. Dans l'imaginaire populaire, les jumeaux sont censés arriver en pirogue, associant ainsi la gémellité à la pirogue et à l'eau qui sont les symboles majeurs de la fécondité féminine. La pirogue miniature en bois, dite pirogue des jumeaux, est d'ailleurs un objet rituel très répandu dans diverses sociétés initiatiques. Et les rêves et les visions des femmes sont pleins d'images de pirogue leur apportant conjointement enfants et bonheur. La naissance de jumeaux est donc la bénédiction du comble de la fécondité. On comprend alors mieux pourquoi les jumeaux ont le statut privilégié de « patrons » du *Mwiri*. C'est en raison de leur commune nature de génie aquatique que *mwiri* et jumeaux sont semblables. Un initié m'expliquait cela en un parfait syllogisme : les jumeaux sont des génies ; or, tous les génies viennent de l'eau et le *mwiri* lui-même vit dans l'eau ; donc les jumeaux sont les patrons du *Mwiri*. Le raisonnement coule de source, si l'on peut dire, sauf qu'il passe sous silence un point essentiel : c'est en réalité parce qu'ils renvoient fondamentalement tous deux au pouvoir de la fécondité féminine que *mwiri* et jumeaux sont des génies aquatiques et qu'en dernière instance, ils sont semblables. Mais sans doute, un informateur masculin ne pouvait pas faire autrement que laisser implicite la fin du raisonnement. Pourtant, bien des éléments permettant de confirmer ce point sont tout à fait explicites.

Toute la société initiatique masculine du *Mwiri* se place en effet sous le signe de la féminité. D'une part, le *Mwiri* est si étroitement associé à la gauche que cette dernière en vient à désigner par métonymie la société initiatique tout entière : « *passer dans la gauche* » et *« être dans la gauche* » sont les expressions les plus communes pour désigner l'initiation au *Mwiri*. Et les scarifications initiatiques se font bien au bras gauche. Or, différence sexuelle et latéralité sont étroitement liées, jusque dans la terminologie linguistique : la droite est masculine, la gauche féminine. Donc le *Mwiri*, du côté gauche, est féminin[24]. D'autre part, comme je l'ai déjà mentionné, la marque du coude, en plus d'être à gauche, représente un sexe féminin stylisé. Enfin, le génie *mwiri* est en fait appelé *Iya Mwei* chez les *mitsogo* ou *Ma Mwiri* chez les *merye*, c'est-à-dire "la mère *Mwiri*". Cette féminité manifeste du *Mwiri*

[23] Sans doute, le paradoxe d'une identité dédoublée contribue aussi à faire des jumeaux des génies.
[24] S'il faut être dans le *Mwiri* pour être un « homme complet », c'est donc parce que le *Mwiri* permet la complétion de deux moitiés symétriques : à travers ses scarifications, l'initié masculin englobe la gauche comme la droite, le féminin comme le masculin.

renvoie en premier lieu au mythe de découverte qui raconte comment ce sont des femmes qui ont trouvé le monstre *mwiri* au cours d'une partie de pêche.

Voici ce récit de découverte et ses variantes principales. Je commence par donner la version la plus détaillée que j'ai recueillie (je réécris d'après mes notes), puis, dans la mesure où elles comportent des variantes pertinentes, j'ajoute trois autres versions sous une forme plus ramassée.

Version 1 (narrateur *musangu*).

« *Un jour, six femmes vont pêcher à la nasse dans la rivière qui s'appelle Myenge ou Midingi na Potu. Ces six femmes se nomment Misenzo, Dyambo Timba, Mongo Makita, Mogodi mwa Ngangè, Mogetu one ngongola divoko [littéralement, la femme qui possède une pomme d'Adam], Mogetu gombola nzanga*[25]*. Les trois premières femmes, qui sont les plus importantes, appartiennent aux clans Musunga, Mululu et Benzi.*

A la rivière, les femmes font un barrage et vident l'eau pour dénicher les poissons. Elles aperçoivent un trou plein de silures. Elles entendent un bruit étrange qui provient de l'intérieur du trou, un grondement rauque : momomomomo… Un crabe rentre dans ce trou. L'une des femmes y met la main pour voir ce qu'il y a, mais quelque chose la blesse. Lorsqu'elle ressort le bras, elle a trois marques au poignet [les trois scarifications rituelles]. Les autres mettent le bras à leur tour et reçoivent les mêmes marques au même endroit. Elles prennent alors une branche du bois diyombu [Aframomum citratum ou giganteum] pour fouiller le trou et réussissent à capturer un monstre qui n'a ni bras ni jambes et qui a les trois mêmes blessures que celles faites aux femmes. C'est le génie mwiri.

Les femmes mettent le mwiri dans leur nasse pour le ramener au village. Mais le monstre pèse trop lourd et perce les trois premières nasses. Finalement, elles arrivent à le garder dans la quatrième. Sur le chemin du retour, le monstre ne fait que parler, gronder et cracher de l'eau. Les femmes le posent une première fois devant l'arbre musamfi (Uapaca le testuana). Puis elles arrivent aux abords du village et y abandonnent le monstre, car elles n'ont pas le courage de le supporter plus longtemps. Le mwiri, laissé seul, appelle alors les femmes : Misenzoooo...

Les vieux au corps de garde entendent ces étranges cris et se demandent qui peut bien parler de la sorte. Ils envoient en reconnaissance un enfant, qui revient bientôt et leur dit d'aller se faire un avis par eux-mêmes car la créature qu'il a vue est trop étrange. Les

[25] Littéralement, la femme qui balaye le corps de garde, ce qui symboliquement désigne la poule qui balaye le sol à l'aide de ses pattes. De plus, les trois ergots de la poule se retrouvent dans les trois scarifications.

hommes se rendent donc au bout du village et voient une grande étendue d'eau : le mwiri avait rejeté plein d'eau sous lui afin de pouvoir survivre [c'est le nziba, étendue boueuse du rite de passage].

Interloqués, ils se demandent comment capturer la créature. Ils commencent par jeter un chien dans l'eau. Le mwiri l'avale. Ils jettent ensuite un tronc de bananier. Le mwiri l'avale aussi. Puis une panthère. Le mwiri l'avale. Puis un esclave pygmée. Le mwiri l'avale (c'est pour cette raison qu'il faut se méfier du pygmée qui cherchera toujours à se venger de ce sacrifice). Finalement, ils chauffent à blanc le marteau de forge mutendo et le jettent dans l'eau. Le mwiri ne peut pas l'avaler et doit sortir de l'eau. Ils en profitent alors pour le capturer et l'installer dans un enclos de feuilles de bananier, qui est le premier nzanga, l'enclos initiatique du Mwiri. Là, il y avait des oiseaux tisserins, qui, depuis lors, signalent la présence d'un enclos du Mwiri. Il y avait également les grenouilles qui coassaient et sont donc les premiers tambours du Mwiri.

Une fois qu'ils ont capturé le monstre, les hommes veulent se débarrasser des femmes qui avaient découvert avant eux le secret du Mwiri. Les premières femmes ont déjà été avalées par le mwiri. Mais en rentrant au corps de garde, les hommes découvrent Mogetu gombola nzanga, la femme-poule qui balaye le corps de garde. Ils l'attrapent et la sacrifient. De là vient le sacrifice de la poule dans le Mwiri [à travers le nom de la femme, la substitution animale est donc déjà présente dans le sacrifice originel].

Avant cet épisode, la danse du Nyembe [ou Ndjembe] appartenait aux hommes. Mais après la capture du monstre, les hommes ont échangé les danses : ils ont pris le Mwiri aux femmes et leur ont donné le Nyembe en échange. Depuis lors, le Mwiri est interdit aux femmes. Pourtant, celles-ci connaissent en fait ce dont il s'agit car ce sont elles qui l'ont découvert en premier. Elles font juste semblant de l'ignorer – et c'est la même chose avec le Nyembe pour les hommes. Depuis que les hommes ont pris de force le Mwiri aux femmes, celles-ci sont maudites, condamnées à servir l'homme, à cuisiner pour lui, à faire des enfants et s'en occuper. »

Version 2 (autre narrateur *musangu*)

« *Un jour, Misenzu invite ses cinq co-épouses à la pêche. Elles construisent un barrage sur la rivière mais n'arrivent pas à vider toute l'eau tellement il y en a. Elles attrapent beaucoup de poissons. Le dernier poisson, c'est le mwiri qui tombe dans la nasse de Misenzu. Celle-ci s'étonne de voir ce poisson inconnu et le ramène au village. Sur le chemin du retour, le mwiri rejette beaucoup d'eau. Les femmes le laissent au bout du village afin*

d'aller préparer la nourriture de leur mari. Une grande étendue d'eau se forme à cet endroit. Le mwiri, esseulé, appelle les femmes.

Les hommes entendent cela depuis le corps de garde et envoient un garçon, qui revient dire qu'il y a là-bas une chose bizarre. Les hommes interrogent alors les femmes qui répondent qu'elles ont attrapé un gros silure étrange. Les hommes se rendent sur les lieux et essaient de tuer le monstre avec des sagaies puis de l'eau bouillante, mais ils échouent. Ils lui jettent ensuite un chiot, une petite panthère et un enfant pygmée, mais le mwiri les avale tous. Les hommes comprennent que le mwiri est une mauvaise chose dont il faut se débarrasser.

Alors, chacun son tour, les différents clans coupent un bout de bois pour aller taper le mwiri. Cela commence par un clan masangu puis par un clan bapunu, et c'est pourquoi chaque clan possède un nom particulier pour désigner le mwiri. Finalement, ils réussissent à tuer le monstre. Ils mettent son cadavre dans une pirogue afin qu'il y pourrisse. Et quand il est bien pourri, ils ont l'idée de boire l'eau du mwiri afin de pouvoir imiter sa voix. Chaque clan garde un peu de cette eau dans une calebasse, et c'est comme cela qu'ils apprennent à imiter la voix du mwiri ainsi que toutes les chansons que l'on chante aujourd'hui. »

Version 3 (narrateur *muvove*)

« *Les cinq femmes qui ont pêché le mwiri sont Misenzo du clan Gasanga, Tembe-tembe du clan Motoka, Mogeto gombola nzanga mwiri [la femme qui balaye] du clan Gambe, Mulumu ngangwe, Makita. Quand elles ont pêché le monstre, elles l'ont d'abord amené au pied d'un fromager. Il y a beaucoup d'endroits où elles l'ont posé, avec à chaque fois une chanson. Chaque jour, au fromager, les femmes préparent de la nourriture pour le mwiri, si bien qu'au village, les hommes ne peuvent plus manger à leur faim. Mais une des femmes trahit le secret à son mari : "là-bas, nous les femmes, on mange plus que vous, on a trouvé quelque chose qu'on appelle le mwiri". Lorsqu'elle part nourrir le mwiri, le mari espionne sa femme et entend les grognements du monstre et les femmes qui chantent au son des tambours.*

Il prévient les autres hommes et, ensemble, ils partent nuitamment s'emparer du mwiri qu'ils ramènent au corps de garde dont ils barrent l'entrée avec des feuilles de bananier. Au matin, les femmes entendent le mundunga, l'interprète du mwiri, du clan Motoka Mikoso [littéralement Motoka des perroquets, le perroquet étant considéré le premier mundunga]. Elles comprennent, mais un peu tard, que les hommes ont découvert leur secret, s'en sont emparés et ont déjà barré l'entrée du corps de garde. Le Mwiri n'était pas pour nous les hommes, mais on l'a pris par la force. »

Version 4 (narrateur *motsogo*).

« *En saison sèche, quatre femmes vont à la pêche à la nasse. Elles s'appellent Kogè, Mbamba, Eketoa et Masinga. Les deux premières sont du clan Osembe, les deux autres du clan Motoka. A la rivière, elles fouillent un trou avec un grand roseau. Kogè entend un grognement rauque. Affolées, elles rentrent en courant au village, où il n'y a pour l'instant que deux frères de Eketoa, tous les autres étant encore aux travaux des plantations.*

L'un des deux hommes se rend à la rivière et y trouve le mwiri, un monstre qui ressemble à un gros crocodile ngando et qui a envahi toute la rivière. Il appelle les autres hommes en brousse, sans leur mentionner que les femmes sont à l'origine de cette découverte. Avec un filet, ils attrapent le mwiri, le ramènent au village et le cachent derrière les cases, cloîtrant les femmes et les enfants dans les maisons. Ils font croire aux femmes qu'il s'agit d'un génie malfaisant qu'eux seuls peuvent maîtriser.

Pendant ce temps, le mwiri gronde, appelle les femmes qui l'avaient découvert et exige de retourner dans l'eau. A cause des rayons ardents du soleil, sans nourriture et sans eau, le mwiri meurt bientôt. A l'agonie, il demande aux hommes de perpétuer son existence en imitant sa voix. Les clans Osembe et Motoka, afin de garder pour eux seuls le pouvoir du mwiri, ne racontent pas aux femmes et aux hommes des autres clans que le monstre est mort. Le frère d'Eketoa, le premier homme à l'avoir vu, apprend secrètement en brousse à imiter sa voix et à se transformer en mwiri. C'est depuis lors que le Mwiri est devenu une société initiatique chargée de faire respecter la justice, comme une sorte de police. »

Ces différentes versions recueillies sur le terrain sont fort semblables à ce qui a déjà été décrit ailleurs dans la maigre littérature ethnographique sur le *Mwiri*[26]. La version d'O. Gollnhofer et R. Sillans est intéressante car elle fournit encore quelques indications supplémentaires : des femmes à la pêche ont été avalées par le monstre *Ya Mwei*. Les rescapées courent au village pour alerter les hommes qui se trouvent à l'*eendo*, enclos du *Nyembe* qui était encore masculin [d'où le don du *Ndjembe* aux femmes en compensation de l'appropriation du *Mwiri*]. Les hommes prennent *Ya Mwei* par ruse. Celui-ci demande qu'on lui construise un nid : c'est l'enclos *enzanga*. Mais l'eau du nid s'évapore et *Ya Mwei* meurt. Les hommes pleurent la mort de leur *maganga* [chose rituelle]. *Dikumbu* apprend à imiter la voix de *Ya Mwei*. Seulement, de peur qu'il ne révèle que *Ya Mwei* est en fait une personne humaine, les autres hommes le tuent dans l'enclos. Depuis, lors des rites de passage, les

[26] O. Gollnhofer & R. Sillans, "Le mythe de la découverte du génie de l'eau chez les Mitsogho", *l'Ethnographie*, n°84, 1981, pp.37-46 ; à quoi s'ajoutent quelques mentions dans P. Sallée, *L'arc et la harpe,* 1985.

néophytes doivent prêter serment de ne jamais révéler sous peine de mort que *Ya Mwei* est un homme.

Par-delà les variations de détail, le schéma narratif invariant est très clair : un groupe de femmes (c'est-à-dire *les* femmes) trouve le *mwiri* au cours d'une partie de pêche, les hommes confisquent leur découverte et en font la base d'une société initiatique exclusivement masculine. Cependant, j'ai également pu entendre à plusieurs reprises le récit tout différent de la naissance du génie *mwiri* – expliquant d'où venait ce monstre que les femmes ont ensuite trouvé dans l'eau. A ma connaissance, ce mythe d'origine constitue une donnée ethnographique inédite[27]. Cette absence peut s'expliquer par le fait qu'il y a une rupture chronologique nette entre les deux histoires et que les ressources thématiques et la « morale » sont distinctes dans les deux cas. Les narrateurs qui m'ont raconté les deux histoires d'affilée commençaient d'ailleurs la seconde par « bien longtemps après cette première aventure ». Si bien que récit de naissance et récit de découverte sont parfaitement distincts, quoiqu'ils soient liés.

Voici ce récit de naissance, tel qu'il m'a été raconté par le narrateur *musangu* de la version 1 du récit de découverte.

« *Voici comment le Mwiri a commencé. Il y avait un oncle qui s'appelait Mbombe et son neveu Bolande. L'oncle part en voyage et pour s'assurer de la fidélité de sa femme, il lui recouvre le sexe avec des barbes de maïs [ceinture de chasteté]. Un jour, la femme demande à Bolande de l'accompagner en brousse pour récolter les régimes de noix de palme. Le neveu grimpe au palmier, pendant que la femme reste en bas, jambes écartées sur un tabouret. Après avoir coupé un régime, le neveu regarde au sol pour voir où les noix de palme sont tombées. Il aperçoit alors le sexe de la femme. Il redescend et veut le toucher. La femme le lui défend, l'avertissant que la punition de son oncle sera terrible. Mais le neveu brave l'interdiction, touche le sexe de la femme et a des rapports sexuels en brousse avec elle [double transgression cumulant l'adultère et les rapports sexuels en brousse].*

A son retour de voyage, l'oncle découvre que son neveu a touché le sexe de sa femme, car les barbes de maïs sont déchirées. Une palabre est organisée et l'oncle décide de tuer son neveu. Averti par la femme, celui-ci s'enfuit du village. Il se réfugie d'abord derrière un tronc de bananier. Les poursuivants découvrent la cachette et abattent le bananier. Prévenu à temps par la femme, le neveu peut fuir jusqu'à l'enclos à cabris. Lorsque les poursuivants y

[27] Ce récit ne semble pas exister dans le corpus mythique des *mitsogo*, d'où proviennent les versions de Gollnhofer & Sillans et de Sallée.

parviennent, Bolande est déjà reparti. De dépit, ils égorgent un cabri à la place du fuyard [de là vient la substitution du cabri (ou du mouton) à l'homme dans les sacrifices rituels du Mwiri]. Le neveu se réfugie alors dans l'eau, dans la cavité d'un tronc d'un arbre mosoko poussant au bord de la rivière. L'oncle pense que son neveu est mort, ne pouvant survivre dans l'eau.

En réalité, le neveu a survécu. Il est resté des années dans cette cachette et a fini par se transformer en monstre, sans bras ni jambes, comme un lépreux. Ses cheveux sont l'asperge sauvage mulingidi [Asparagus pauli-guglielmii]. Il porte des scarifications. Il ressemble à un gros crocodile ngando. C'est le génie mwiri. Il est le chef des silures, qui sont comme ses enfants et qui le suivent dans son trou.

Le Mwiri a donc commencé avec les palabres entre un oncle et son neveu à cause d'une femme. D'où la scarification au niveau du coude en forme de sexe féminin qui rappelle la naissance du Mwiri. »

Dans une autre version, racontée par le narrateur de la version 2 du récit de découverte, celui-ci précise que la femme de l'oncle s'appelle *Misenzu* et il l'identifie avec celle qui, des années plus tard, (re)trouvera le *mwiri* dans la rivière. En revanche, les noms de l'oncle et du neveu sont intervertis. La fin, également, est légèrement différente : le neveu achève sa fuite en s'asseyant sur un tronc de fromager qui traverse une petite rivière, les pieds dans l'eau. Il est épuisé de fatigue et de faim. Ses pieds finissent par pourrir. Puis il meurt et tombe dans l'eau. Tout son corps pourrit alors dans la rivière qui devient large comme un lac. Il se transforme en silure, devient de plus en plus gros et rentre sous le tronc. Les autres silures et tous les poissons restent autour de lui.

Ce récit de naissance place d'emblée le *Mwiri* dans un registre moral : tout vient d'un adultère et de la désobéissance d'un neveu à l'égard de son oncle maternel, pourtant détenteur de l'autorité lignagère. En outre, cet adultère n'est pas anodin : si le neveu est de toute façon destiné à hériter un jour du pouvoir et éventuellement des femmes de son oncle, agir comme si cela lui appartenait déjà du vivant de son oncle, constitue une dangereuse négation de la hiérarchie entre générations, transgression généralement interprétée en termes de sorcellerie. Cette dimension morale est confirmée par le fait que plusieurs de mes interlocuteurs ont spontanément comparé l'histoire du *Mwiri* avec le récit biblique du pêché originel. L'oncle maternel représente, tout naturellement dans ces sociétés matrilinéaires, la figure de Dieu. Le neveu est Adam, qui pèche à cause de la femme, associée à Eve. Le fruit défendu désigne, plus directement que dans le récit biblique, le sexe de la femme. Le village est le paradis

originel dont le neveu est chassé. Et finalement, le neveu devenu *mwiri* incarne la figure du Diable, ange déchu par Dieu. D'ailleurs, le *Mwiri* est communément appelé « le Diable » en français local, à cause de son caractère violent et punitif : on dit « entrer dans le Diable » pour désigner l'initiation au *Mwiri*, et « taper le Diable » est équivalent à « taper le *Mwiri* »[28]. Certes, l'homologie entre les deux récits n'est évidemment pas parfaite et doit en passer par la contradiction pour les besoins de l'interprétation : Eve n'est pas la femme de Dieu, Adam n'est pas le Diable ni le serpent tentateur qui lui est associé. Mais l'évaluation morale est claire : les femmes sont à l'origine du mal ; un neveu doit obéir à son oncle.

Il y a donc un dédoublement du mythe d'origine à propos du *Mwiri* : d'une part, un récit de naissance du génie ; d'autre part, un récit de découverte du génie. Ce même dédoublement caractéristique se retrouve ailleurs, par exemple dans le *Bwete*. Il y a en effet un premier récit qui raconte comment le *Bwete* est né. Puis un second récit relate comment le *Bwete* a *ensuite* été découvert – comme on le verra, découverte féminine rigoureusement similaire à celle du *Mwiri*. Cette dissociation structurelle de l'origine est fort intéressante, puisqu'elle présente la découverte féminine comme un événement secondaire et contingent. Mais pour mieux comprendre cela, retournons à l'examen des rapports que le *Mwiri* entretient avec le sexe féminin.

Le *Mwiri*, c'est les jumeaux, la mère, la gauche, le vagin stylisé des scarifications. Les initiés justifient le plus souvent cette féminisation manifeste du *Mwiri* en affirmant que c'est une simple façon de rappeler que ce sont les femmes qui, les premières, ont trouvé le monstre, comme s'il s'agissait là d'un lien purement accidentel. Cette découverte féminine n'est pourtant pas un simple hasard – il n'y a pas de hasard dans le mythe. Les femmes *devaient* trouver en premier le monstre *mwiri* puisque ce génie de l'eau n'est rien d'autre que la représentation du pouvoir procréateur qu'elles détiennent. C'est ce que montre bien la renaissance organisée par les rites de passages : *Iya Mwei*, la mère *Mwiri*, avale les néophytes par sa gueule comme un gros crocodile dévorateur, mais elle les « recrache » par son sexe pour les remettre au monde. Le monstre ne régurgite pas les néophytes, il accouche d'eux. De même, dans le mythe de découverte, le monstre prisonnier dans la nasse expulse tellement d'eau que cela forme bientôt un lac sous lui (lac qui correspond au *nziba* initiatique). Or, le *nziba* est dit être le vagin du *Mwiri* et l'inondation est explicitement comparée à la rupture de la poche des eaux avant l'accouchement : « *il sortait de l'eau du monstre, comme il sort de*

[28] Ordalie rituelle qui consiste à jurer en tapant le marteau de forge *motendo* afin de confondre un coupable en le rendant malade (cf. infra, point 4).

l'eau du vagin avant de faire l'enfant. Après l'eau, c'est l'enfant qui vient ». Cette humidité excessive du monstre est donc le comble de la fécondité, comme si la rupture de la poche des eaux provoquait une inondation.

En définitive, si le génie *mwiri* est associé aux jumeaux et au sexe féminin, c'est parce qu'il est la métaphore du pouvoir procréateur des femmes. Ce que le mythe d'origine raconte et ce que le rite met en œuvre, c'est alors l'appropriation masculine de ce pouvoir procréateur féminin : les hommes accaparent le pouvoir des femmes et deviennent capables de re-mettre au monde des enfants mâles pour en faire des hommes, avec l'aide rituelle de la mère *Mwiri* mais sans le concours effectif des femmes. Il est remarquable qu'aucun de mes interlocuteurs n'ait jamais formulé explicitement cela, alors même que la plupart maîtrisaient parfaitement les données mythologiques et rituelles. On me racontait la découverte féminine du *Mwiri*, m'expliquait que le rite de passage était une renaissance, m'affirmait : « *une femme ne peut pas faire un jour sans baigner son sexe avec de l'eau. C'est Mwiri. Le Mwiri, c'est la femme. La femme va toujours avec l'eau. Et le Mwiri était dans l'eau. Et même, il y a l'eau dans le sexe de la femme* ». Mais à aucun moment, on ne m'a dit : « nous avons volé le monstre *mwiri* aux femmes pour accaparer à notre profit leur pouvoir de mettre au monde des enfants ». Les prémisses sont là, mais tout se passe comme si la conclusion devait rester informulée car informulable. J'hésite à recourir ici à la notion surdéterminée d'inconscient, peut-être le terme d'implicite conviendrait mieux. La présence d'une telle part d'implicite est sans doute une caractéristique fort générale tant du mythe que du rite. Et certainement, lorsque la différence sexuelle et les rapports entre hommes et femmes sont en jeu, ce non-dit joue un rôle d'autant plus décisif. En tout cas, pour ce qui concerne le *Mwiri*, mythe et rite me paraissent une manière particulièrement raffinée de "tourner autour du pot".

Cette forme d'évitement (ou de refoulement) est rendue possible par un mécanisme de dissociation. C'est là tout l'intérêt de la dissociation structurelle de l'origine dans le mythe. Le récit de découverte, logiquement postérieur au récit d'origine, présente la découverte féminine comme un événement secondaire et accidentel : les femmes ne font que trouver le monstre au hasard d'une partie de pêche, mais la naissance du monstre appartient à une tout autre histoire. Le lien entre *Mwiri* et féminité semble ainsi n'être que contingent. Le mythe présente comme un hasard ce qui est en fait un lien consubstantiel. Cette dissociation des récits est à mettre en rapport avec une seconde dissociation, opérée implicitement par le mythe : la capacité reproductrice féminine est détachée des femmes pour s'incarner dans le monstre *mwiri*. Et nous avons vu que le *mwiri* ressemblait effectivement à une sorte de vagin portatif monstrueux qui inonde tout autour de lui. La capacité reproductrice féminine est donc

présentée comme quelque chose d'extérieure aux femmes. De cette façon, les femmes peuvent ensuite trouver par hasard ce qui participe en fait de leur essence[29]. Elles ne font en réalité que trouver que ce qui leur appartenait déjà. Mais elles peuvent mettre le monstre dans leur nasse puis l'abandonner aux abords du village, et les hommes peuvent venir s'en emparer. Cette dépossession opérée par les hommes n'est concevable que si le pouvoir procréateur est dissocié des femmes pour devenir une chose qui leur est extérieure et qui devient donc appropriable[30]. On comprend alors comment cette double dissociation rend possible l'occultation dans le langage mais sans doute aussi pour une large part dans la conscience des initiés masculins : la captation masculine de la capacité reproductrice féminine disparaît, masquée par le vol masculin d'un monstre découvert fortuitement par les femmes.

4. La justice ordalique du *Mwiri* : enclume et poison

Les rites de passage du *Mwiri* servent avant tout à fabriquer des hommes. Cependant, tout comme le *Bwete* ne se résume pas à la manducation initiatique de l'*eboga*, le *Mwiri* ne se réduit pas à un rite de passage pubertaire. C'est plus largement une véritable société initiatique masculine, société qui remplit une fonction importante : le *Mwiri* a pour mission d'assurer le contrôle de l'ordre social et, conséquemment, de punir les transgressions. Le *Mwiri* se charge par exemple de la gestion des ressources de l'écosystème : si une zone de chasse ou de pêche menace de s'épuiser, le *Mwiri* en décrète l'interdiction temporaire et punira tout contrevenant. On dit ainsi communément du *Mwiri* qu'il est une police et une justice. Un vol, un adultère ou tout autre faute peut en effet entraîner une sanction magique, punition infligée au coupable par le génie *mwiri* sous forme d'une maladie subite (dont le symptôme majeur est un gonflement du ventre). Mais, si la transgression est portée sur la place publique, les initiés du *Mwiri* peuvent se charger eux-mêmes directement de l'exécution de la punition. Enfin, un rituel conduit par les initiés permet la réparation de la transgression après aveux publics du coupable. La justice du *Mwiri* repose en fait essentiellement sur des pratiques de type ordalique permettant d'identifier le coupable. Les deux ordalies principales

[29] Et il n'est pas anodin que cela soit au cours d'une partie de pêche à la nasse, activité exclusivement féminine, contrairement à la pêche à la ligne qui est mixte.
[30] Pour l'analyse d'une dissociation similaire dans le cas des rhombes et des *tjuringa* australiens, cf. A. Testart, "Des rhombes et des *tjurunga*. La question des objets sacrés en Australie", *l'Homme*, n°125, 1993, pp.31-65.

associées au *Mwiri* sont l'épreuve de la masse-enclume *motendo* et l'épreuve du poison *mbondo*[31].

• L'ordalie de la masse-enclume *motendo*

Aujourd'hui quasiment disparue au profit de métaux importés, l'activité traditionnelle de la forge était autrefois largement pratiquée[32]. Les vestiges archéologiques attestent sa présence au nord du Gabon au moins 500 ans avant notre ère. Cela a débuté par la fonte et le travail du fer qui se sont diffusés vers le sud du pays, le travail du cuivre ayant été plus tardif. Au XIX^{ème} siècle, le minerai était encore extrait, le plus souvent à ciel ouvert ou dans les rivières, notamment dans la région de Franceville, sur le territoire des *batsengi*, mais également au sud des monts du Chaillu chez les *banzebi*. Ils opéraient alors la réduction du minerai, fondu en barres qui circulaient ensuite largement dans le pays, acquérant même le statut de valeur d'échange privilégiée, notamment pour les compensations matrimoniales. Si au sud de l'Ogooué, seuls les *batsengi* et les *banzebi* semblent avoir été fondeurs, la forge était en revanche pratiquée par la plupart des ethnies à partir des barres de fer qui servaient de matière première[33].

Si la forge traditionnelle n'existe pratiquement plus aujourd'hui, elle garde cependant un rôle symbolique extrêmement important dans de nombreuses sociétés initiatiques. Le cas du *Mwiri* est tout à fait exemplaire. Le *kendo*, cloche en fer à manche recourbé, est l'instrument rituel principal du *Mwiri*. C'est ce *kendo* que le *mondonga* bat pour invoquer le *mwiri*. Or, cette cloche a toujours été forgée par des forgerons locaux, même lorsque ceux-ci ont totalement cessé de produire des outils à usage non rituel (pour la chasse, la guerre ou le travail des plantations). Les *simba* sont ainsi réputés à la fois pour leurs *kendo* et pour leur *Mwiri*, extrêmement dangereux. De plus, le *kendo* est un des symboles majeurs de l'autorité dans toute cette région d'Afrique centrale. Plus au sud, sans doute dès le XIV^{ème} siècle, aux royaumes de Kongo et de Loango, le pouvoir royal était détenu à l'origine par les clans

---

[31] Je laisse de côté l'ordalie par l'huile bouillante (il faut attraper sans se brûler un objet métallique trempé dans de l'huile bouillante) et l'ordalie par la sagaie (une sagaie adhère ou non à la pierre sur laquelle on la pose), qui sont des pratiques secondaires par rapport au *motendo* et au *mbondo*.

[32] Sur la forge, cf. P. de Maret, "Ceux qui jouent avec le feu: la place du forgeron en Afrique centrale", *Africa*, n°3, 1980, pp.263-79 ; G. Collomb, "Quelques aspects techniques de la forge dans le bassin de l'Ogooué", *Anthropos*, n°76, 1981, pp.50-66 ; B. Pinçon & M.-C. Dupré, *Métallurgie et politique en Afrique centrale*, 1997. Pour les précisions historiques et archéologiques, cf. J. Vansina, *Paths in the rainforests*, 1990, notamment pp.58-61 ; B. Clist, *Gabon, 100 000 ans d'histoire*, 1995.

[33] Et plus tard, à partir de fer d'importation européenne, vieux clous rouillés qui servaient de valeur d'échange dans la traite.

buvandji de rois-forgerons et le *kendo* était déjà leur insigne[34]. Certes, la zone de l'actuel Gabon est toujours demeurée à la périphérie de ces royaumes et le forgeron n'y est pas associé à la constitution d'un pouvoir centralisé ; cependant, le rapport entre forgeron, cloche *kendo* et pouvoir y est tout à fait présent[35].

Kendo

Le rôle capital que joue la masse-enclume *motendo* dans le Mwiri est une autre preuve du lien symbolique qui unit la forge et la société initiatique. Le *motendo* est un morceau de fer ou, plus souvent, une simple pierre, que le forgeron utilise soit à demi-enterré comme enclume, soit à la main comme marteau[36]. D'une part, dans certaines versions du récit de découverte du *Mwiri*, les hommes ne parviennent à dominer le monstre dans son lac boueux qu'en lui jetant un *motendo* chauffé à blanc qu'il n'arrive pas à avaler. D'autre part et surtout, la masse-enclume est au centre du rituel ordalique appelé « taper le *motendo* », « taper le *mwiri* », « taper le diable » ou encore « fermer le diable ».

Lors d'un vol ou d'une dispute qui s'est envenimée, on peut aller voir un initié du *Mwiri* qui possède un *motendo*, afin que le génie *mwiri* punisse lui-même le coupable[37]. Mais on peut également taper le *mwiri* contre un animal nuisible qui détruit les plantations. La procédure pour taper le *mwiri* est la suivante. On commence par enterrer un fragment d'ossement humain[38]. Puis on fait un feu au-dessus. On prépare un mélange de « médicaments » à base d'herbes pilées que l'on applique sur la surface de la masse-enclume. On doit y ajouter quelque chose provenant des personnes concernées par le litige, afin de pouvoir éprouver leur culpabilité ou innocence. Le jus de canne à sucre mâchée puis crachée par les protagonistes fait par exemple l'affaire – la salive étant la substance corporelle la plus à même de représenter métonymiquement la personne. A l'aide d'une autre pierre ou masse

---

[34] A. Merlet, *Autour du Loango,* 1991.
[35] Seuls les *bavili*, ethnie la plus méridionale du Gabon (entre Mayumba et Ndindi), peuvent être rattachés avec certitude à l'ancien royaume de Loango, province vassal du Kongo ayant progressivement pris son autonomie.
[36] On trouve aussi les termes *ndjondo* ou *nyondo* pour désigner la masse-enclume. En *getsogo*, le forgeron se dit *moguba* et la forge *eguba*.
[37] Seul un aîné du *Mwiri* est capable de taper le *motendo.*
[38] Ou bien on peut simplement frotter le *motendo* à l'aide d'un peu de poudre d'os. Pinçon & Dupré mentionnent de même qu'avant de travailler, le forgeron devait placer des reliques près de sa forge afin de se concilier le pouvoir des ancêtres.

de fer, on tape l'enclume ainsi recouverte et chauffée au feu, tout en invoquant le génie *mwiri* et lui expliquant l'affaire. Selon certains, on jette ensuite le tout dans l'eau, qui est la demeure du *mwiri* que l'on entend d'ailleurs gronder pendant l'opération. D'autres affirment que l'on peut aussi utiliser un simple tronc de bananier que l'on frappe puis jette à l'eau. La signification de ces différentes actions renvoie au mythe de découverte du *mwiri* : jeter le *motendo* ou un tronc de bananier dans l'eau comme les hommes avaient fait pour dominer le monstre, lui donner le coupable en pâture pour qu'il l'avale, ou le taper avec un bois comme le relate une autre version du récit. Taper le *motendo* chauffé au feu avec une masse équivaut également à une forge symbolique ; ce qui confirme qu'historiquement, *Mwiri* et forge étaient liés, le pouvoir ordalique du forgeron étant par ailleurs attesté dans la littérature[39].

Une fois le *motendo* tapé, le coupable ou le parjure tombera automatiquement malade. On dit alors qu'il est coincé dans le *Mwiri*, que ce dernier l'a attrapé ou même avalé – ce qui renvoie à l'engloutissement initiatique des néophytes par le monstrueux crocodile. Les symptômes de ce mal sont un gonflement caractéristique du ventre et des jambes, suivi d'une mort rapide si rien n'est fait à temps[40]. L'efficacité du *motendo* (le fait que le coupable soit effectivement affecté, lui et pas un autre) et sa puissance (la gravité de la maladie-sanction du *Mwiri*) dépendent néanmoins de son opérateur : un initié d'un grade plus élevé dans le *Mwiri* saura plus redoutablement taper le *motendo*. De plus, certaines ethnies – par exemple *simba* ou *bakande* – sont réputées particulièrement dangereuses pour ce qui touche les « choses du diable ».

Si « taper le diable » pour « coincer quelqu'un dans le *Mwiri* » n'est pas une opération si difficile que cela, pour peu que l'on soit initié, que l'on possède un *motendo* et que l'on connaisse les herbes et les paroles adéquates, réparer l'affaire et guérir quelqu'un qui a été pris par le *Mwiri* est une tâche beaucoup plus ardue. Il faut avant toute chose que le coupable ait reconnu les faits incriminés, la confession publique étant la condition *sine qua non* de toute guérison. En outre, chez les *mitsogo*, seul un initié du *Mwiri* qui a franchi la dernière étape du tressage de cheveux (*nokeo*) est capable d'« enlever le diable » alors que des initiés de grade inférieur ne peuvent que « taper le diable ». Et encore ne dispose-t-il que de très peu de temps pour éviter une issue fatale. Le coupable malade est amené devant le corps de garde et l'initié, muni du *kendo*, invoque le *mwiri*, lui demandant de pardonner la faute commise.

---

[39] Notamment, G. Collomb, "Quelques aspects techniques de la forge dans le bassin de l'Ogooué", *Anthropos*, n°76, 1981, pp.50-66.

[40] Ce pourrait être le gros ventre de l'hydropisie qui entraîne la mort par œdème généralisé.

Dans un article, Gollnhofer et Sillans décrivent le détail d'un tel rituel de guérison[41]. Ce rituel se déroule au milieu du village, devant le corps de garde, après aveux publics du coupable. Pendant toute sa durée, la canne *motunga* du juge *gevovi* est plantée au sol. Tout commence par l'appel de *Ya Mwei*, séquence nommée *ndongo* : l'initié représentant *Ya Mwei* est caché au fond du corps de garde, grondant de sa voix caverneuse, tandis que le *mondonga* interprète ses paroles pour l'assemblée. *Ya Mwei* énumère d'abord les rivières qu'il a dû remonter pour arriver jusqu'au village et demande pourquoi il a été appelé. *Tsambo*, le rituel de guérison proprement dit, peut alors débuter. Il s'agit d'un échange entre *Ya Mwei* et l'assistance, par le biais du *mondonga*. On demande à *Ya Mwei,* qui a « avalé » le coupable, de reprendre la maladie et de l'emmener loin du village. On opère ensuite le transfert symbolique de la maladie sur une poule : la maladie devient la « saleté de la poule ». Ensuite, tous les initiés baignent le malade à l'aide d'un seau de médicaments. Ils accordent un soin particulier à la fontanelle et aux articulations. Puis on enroule le malade avec la liane torsadée *wumba* avant de la couper et d'en jeter les morceaux au loin[42]. Enfin, les initiés mâchent et lui crachent dessus le champignon *kuna*.

Concernant la procédure à suivre pour enlever la maladie du *Mwiri*, un initié m'a livré une intéressante information complémentaire : « *pour lui enlever dans l'eau [dans le Mwiri], ce n'est pas facile du tout. Il faut le mouton, et des cents, deux cents, trois cents mille francs CFA. Il faut le silure. Il faut la tortue. On prend la tortue, parce qu'à sa mort, Bolanda, l'oncle de Mbombe, devient une tortue et fait des miracles. C'est pourquoi on prend la tortue. On gratte un peu la carapace de la tortue. On la relâche sans la tuer. On fait pareil avec le silure. Là, l'homme va guérir* ». Ce commentaire se réfère au mythe de naissance du *mwiri*. La réparation de la transgression, conjoignant l'oncle devenu tortue et le neveu devenu silure, équivaudrait donc implicitement à une réconciliation entre l'oncle et son neveu, c'est-à-dire à une réparation de l'adultère du mythe.

Un autre initié m'affirmait que l'enclume sur laquelle l'initié tape n'est en fait pas autre chose que le *mwiri* en personne. Pour cette raison, continuait-il, même son propriétaire ne peut jamais maîtriser totalement le *motendo*, puisque le *mwiri*, qui est comme le diable, n'a aucun ami. Cela illustre bien la dangereuse puissance attribuée au *Mwiri*. Ce pouvoir est tel que, parmi les populations où la société initiatique est en vigueur, celle-ci contribue effectivement au respect de l'ordre social ou, en tout cas, décourage certaines velléités transgressives. Lorsque le *Mwiri* est présenté comme une justice et une police, on entend

[41] O. Gollnhofer & R. Sillans, "Tsâmbo, texte rituel de guérison chez les Mitsogho", *l'Ethnographie*, n°1, 1978, pp.45-53.
[42] Délivrance qui ressemble étrangement au rituel de coupure de la corde du *mbumba.*

souligner par là aussi bien son rôle dissuasif que réparateur. D'autant qu'il punit aussi bien les mensonges que les vols : celui qui ment dans un litige pour lequel on a tapé le *motendo* s'expose à être avalé par le *mwiri*. Et, en toutes circonstances, un initié qui mentirait risquerait la même punition.

Il faut enfin mentionner un usage plus asocial du *Mwiri*. Le plus souvent, on tape le *motendo* devant témoins afin d'identifier le coupable d'une transgression ou de confondre un menteur dans un litige. Cependant, il peut aussi se faire que quelqu'un aille secrètement voir un initié du *Mwiri* pour qu'il maudisse un ennemi personnel en lui tapant expressément le diable : cet ennemi tombera malade. Cet usage, qui se rapproche fort d'une agression sorcellaire, permet de comprendre pourquoi en français, on appelle le *Mwiri* le « Diable » : on y apprend à faire le mal et à tuer. Ce genre de pratique ferait alors du *Mwiri* non plus le garant de l'ordre collectif mais l'instrument d'une vengeance personnelle. Toutefois, c'est le *Mwiri* lui-même qui se charge de conjurer cette menace de déstabilisation sociale introduite par le détournement du *motendo* : l'opérateur et le commanditaire d'un tel acte maléfique s'exposent de leur propre chef à ce que la puissance justicière du *Mwiri* se retourne contre eux. Paradoxalement, cette punition immanente qui garantit le *Mwiri* contre ses mésusages affaiblit par contrecoup son rôle régulateur : souvent dans un conflit, aucun des protagonistes ne craint que l'autre ne lui tape le diable, puisque, certain de son bon droit, chacun considère que son adversaire a indûment recouru au *Mwiri* et que cette attaque personnelle lui retombera dessus ; les deux parties iront donc taper le *motendo* et le conflit s'envenimera.

• L'ordalie du poison *mbondo*

Il existe une autre épreuve ordalique liée au *Mwiri* et sur certains points comparable au *motendo*. Il s'agit de l'ordalie du poison *mbondo* (*mbundu* chez les *merye*). Ce poison, à base de strychnine, est obtenu par décoction des racines de la liane *mbondo* (ou *mwea*). Elle est reconnaissable à la couleur rouge caractéristique de ses racines. Il s'agit sans doute de *Strychnos icaja*. On recourt au *mbondo* dans les cas les plus graves, lorsque taper le *motendo* serait insuffisant et que les juges traditionnels *evovi* ne peuvent trancher l'affaire, le doute subsistant quant à l'identité du coupable. Cela peut concerner la confirmation ou l'infirmation d'une accusation pour un vol important, l'identification d'un meurtrier ou un cas très sérieux de sorcellerie. Le poison est particulièrement propice à la détection des sorciers, et l'on place parfois une racine de *mbondo* au-dessus du chambranle de la porte d'entrée de la maison à titre de protection domestique.

Le *mbondo* est réputé plus puissant et efficace que le *motendo*, et son diagnostic est renommé infaillible. En outre, si taper le *motendo* peut se faire en petit comité secret, administrer le *mbondo* exige en revanche une grande assemblée publique. Parfois pourtant, *motendo* et *mbondo* sont confondus : on dit « taper le *mbundu* » pour désigner l'usage rituel de la masse-enclume ; ou alors, on appelle *mbundu* le lieu où l'on tape le *motendo*. En tout cas, comme le *motendo*, l'épreuve du *mbondo* est clairement liée au *Mwiri* : son pouvoir ordalique lui vient du génie *mwiri* et, avant l'administration du poison, on tape au sol, ce qui est une des façons les plus communes d'appeler le *mwiri*. Par ailleurs, les devins-guérisseurs du *Misoko* décrivent le *mbondo* comme le premier *nganga* et la première forme de consultation, primauté à la fois chronologique et hiérarchique : l'ordalie du poison aurait précédée la divination par le miroir du *nganga-a-misoko* et est de toute façon réputée plus fiable. Le verdict du poison ne peut mentir alors que la parole humaine du *nganga* est souvent tenue pour mensongère.

Lorsqu'une affaire exige le *mbondo*, on se réunit au matin, tous les suspects ou protagonistes étant nécessairement présents. Chez les *mitsogo*, une poule représente chaque personne concernée, et c'est aux volailles que le *nganga* ou le juge *gevovi* administre la décoction de *mbondo*. Si la poule survit, celui qu'elle représente est innocent[43]. Mais si elle meurt, il est infailliblement coupable. On affirme d'ailleurs que la volaille ira justement mourir aux pieds de la personne, prouvant d'autant mieux sa culpabilité. Si le coupable s'évertue à nier le diagnostic du poison, on lui administre directement la décoction de *mbondo*[44]. Sa mort prouve définitivement sa culpabilité. On ne m'a pas dit ce qui se passerait si d'aventure il survivait – ce n'est d'ailleurs pas envisageable puisque ce serait reconnaître que le *mbondo* est faillible.

On peut faire l'hypothèse historique que l'administration directe a précédé la médiation des volailles. Donner le *mbondo* sans médiation aux suspects a d'ailleurs l'avantage indéniable de cumuler l'établissement de la culpabilité et la punition dans le raccourci imparable de la mort du suspect : loin que la punition soit la conséquence finale de la culpabilité comme pour la peine capitale (« tu es coupable donc tu meurs »), la mort par *mbondo* est la preuve de la culpabilité, c'est-à-dire son antécédent immédiat (« tu meurs donc

[43] Le fait qu'elle défèque rapidement est le signe qu'elle survivra.

[44] Selon Gollnhofer & Sillans, l'administration animale s'appelle *mwea*, tandis que l'administration humaine s'appelle *mbika* ("Cadres, éléments et techniques de la médecine traditionnelle tsogho. Aspects psychothérapiques", *Psychopathologie africaine*, n°3, 1975, pp.308-310). Il faut sans doute mettre en relation cette ordalie *mbika* avec le grade *(m)bika* du *Mwiri*.

tu es coupable »)[45]. En réalité, aujourd'hui encore, les deux procédés co-existent. Chez les *bapunu*, on administre en effet toujours le *mbundu* directement aux hommes. Mais la dose ne semble pas être mortelle : le coupable est seulement plongé dans un état de grande confusion ; quant à l'innocent, évacuant rapidement le poison par voie urinaire, il reste indemne de tout symptôme.

L'ordalie du *mbondo* est fort ancienne. Dans son ouvrage publié en 1686, le compilateur O. Dapper signale « l'épreuve des Bondes » de détection de l'origine sorcellaire d'une mort suspecte à l'aide d'un poison administré aux habitants d'un village[46]. Il s'agit visiblement du *mbondo*. Au milieu du XIX^{ème} siècle, du Chaillu y assiste chez les *nkomi* (groupe *myene*) et décrit le mode direct d'administration aux suspects[47]. Il donne la traduction du chant de l'assistance pendant l'épreuve : « *si c'est un sorcier, que le mbundu le tue ! Si ce n'est pas un sorcier que le mbundu s'en aille !* ». Il rapporte aussi la confidence qu'on lui a faite d'une manipulation intentionnelle de l'oracle : le *nganga* qui distribue le poison donne une dose plus forte au suspect dont on veut faire le coupable et c'est là un moyen simple de le mettre à mort. Il y voit une preuve supplémentaire de la duplicité et de la supercherie des *nganga*. Il mentionne enfin un détail intéressant : il est des cas où le *nganga* lui-même boit le poison ; il ne meurt pas, semblant immunisé, mais dans cet état convulsif proche de l'ivresse, il acquiert le pouvoir de proférer des oracles, certes souvent sous une forme quasi-inintelligible tant est forte la confusion due au poison. On m'a dit de même que celui qui réchappait de l'épreuve du poison en tirait un pouvoir divinatoire – ce qui confirme le lien entre l'ordalie du *mbondo* et la divination du *Misoko*.

L'ancienneté du *mbondo* se double d'une large diffusion : l'usage ordalique du poison est répandu dans tout le Gabon, et dépasse assurément le territoire national. Le poison oraculaire *benge* des *azande* décrit minutieusement par Evans-Pritchard pourrait bien n'être ainsi pas autre chose que le *mbondo* gabonais[48]. Evans-Pritchard n'était pas parvenu à identifier scientifiquement la liane *benge*. Mais plusieurs détails données par l'auteur justifient le rapprochement : le *benge* est à base de strychnine ; il provient d'une liane rouge que les *azande* des savanes du sud Soudan vont chercher jusqu'à l'orée de la forêt dense, de l'autre côté de la frontière nord du Congo. Evans-Pritchard ajoute que les *azande* forment la limite septentrionale de l'aire d'extension de cet oracle répandu en Afrique centrale. Il y a

---

[45] Cette coïncidence – et même inversion – entre l'établissement de la preuve et la punition est une caractéristique générale des ordalies judiciaires.
[46] Repris dans A. Merlet, *Autour du Loango*, 1991, p.393.
[47] Repris dans A. Merlet, *ibid.*, pp.205-206.
[48] E.E. Evans-Pritchard, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, 1972, "Troisième partie : les oracles".

également certaines similitudes dans l'usage : le *benge* est administré à des volailles et a été jadis donné directement au suspect ; il permet d'identifier un sorcier ; il est réputé être le plus fiable des oracles *zande*[49]. Mais il existe aussi des notables différences d'usage. Les *azande* posent fréquemment à leur *benge* des questions concernant toutes les grandes décisions de leur existence, la mort ou la survie de la volaille équivalant simplement à une réponse affirmative ou négative : l'épreuve a donc un rôle oraculaire. De son côté, le *mbondo* gabonais ne sert qu'à identifier un coupable et à le punir dans le cas d'une administration directe : il a un rôle uniquement ordalique, c'est-à-dire d'épreuve judiciaire et non prophétique (si on laisse de côté, le cas singulier de l'ingestion du *mbondo* par un *nganga*).

5. Jurement, secret, serment

Il existe une autre façon de « taper le *mwiri* » que de taper la masse-enclume *motendo* ou de recourir au poison *mbondo*. Cela peut aussi se faire plus simplement en tapant sur ses propres scarifications initiatiques du *Mwiri*. L'initié claque énergiquement avec la paume de sa main droite sur les marques de son bras gauche, d'abord sur celle du coude puis sur celle du poignet. Ou alors il frotte son index droit le long de son avant-bras gauche, du coude vers la main, avant d'éventuellement claquer sur la marque du poignet. En même temps, il convient de proférer avec emphase la formule du *Mwiri* : « *mangóngo !* » ou « *mangóngo diboko !* », « *mweli mangóngo !* » ou encore « *kiivi !* ». Les *mitsogo* choisissent de préférence cette dernière formulation et frottent plutôt qu'ils ne claquent. *Bavove*, *masangu* et *bapunu* optent plus souvent pour le « *mangóngo !* » et la claque sonore. Une dernière façon de procéder, plus rare que les deux autres, est de frapper vigoureusement au sol du plat de la main. C'est un appel au génie *mwiri* pour qu'il vienne.

Ce geste rituel individuel, beaucoup plus économique en moyens que le recours au *motendo*, ponctue abondamment les discours des initiés du *Mwiri*, c'est-à-dire théoriquement celui de tous les hommes. Quand un homme veut souligner avec emphase une de ses paroles, qu'il veut engager par son discours sa responsabilité et celle des autres, qu'il veut manifester l'importance mais surtout la véracité de ce qu'il dit, bref, dès lors que les paroles énoncées « pèsent lourd », il claquera sur ses scarifications en jurant. Le geste indique que les propos ne

---

[49] Evans-Pritchard montre que l'énoncé « le *benge* ne ment pas » est vrai et que la franche manipulation intentionnelle est à exclure (partie 3, chap. 4). Cela tient aux questions posées à l'oracle, invérifiables empiriquement, au recours obligatoire à une épreuve de confirmation au cours de laquelle l'effet sur la poule doit être l'inverse du premier, ainsi qu'à l'usage médiateur des volailles. Dans le cas gabonais, notamment de l'administration directe, la même démonstration serait plus ardue : le *mbondo* est trop clairement un moyen expéditif de règlement des conflits pour ne pas être manipulé.

sont plus tenus en l'air, qu'il ne s'agit plus de bavardages mais de paroles pouvant entraîner des conséquences graves.

De ce point de vue, les deux scarifications du *Mwiri* ne sont pas tout à fait identiques. La marque du poignet est plus puissante que celle du coude. Une métaphore illustre cela : la marque du poignet s'appelle « *Pa !* », onomatopée désignant l'explosion caractéristique de la cosse contenant les fruits d'une liane ; et la marque du coude s'appelle « *Di !* », d'après le son que font ces fruits lorsqu'ils chutent au sol. Ainsi, « *Pa !* » précède nécessairement « *Di !* », et cette préséance indique une suprématie. Jurer sur la marque du poignet est beaucoup plus efficace donc dangereux : « *Tu peux taper sur Di ! et dire Mangóngo ! Mais sur Pa !, on ne s'amuse pas. C'est lui-même Mbombe [le neveu dans le récit de découverte, c'est-à-dire le génie mwiri lui-même]. Si c'est sûr, quand tu tapes ici, il faut qu'il y ait des gens à côté de toi pour t'empêcher de le tuer [l'interlocuteur adverse]. C'est puissant parce qu'on frotte l'eau et le bois pour lui* ».

Ce geste rituel et la formule qui l'accompagne sont ainsi une manière d'engager à la fois le locuteur et ses interlocuteurs dans leurs paroles et leurs actes. Une redescription linguistique adéquate consisterait à modaliser tous les énoncés par « je jure sur le *Mwiri* que… ». Le geste tient donc à la fois du serment et de la promesse. Du serment, puisque taper ses propres marques initiatiques atteste que ce que l'on dit est vrai. De la promesse, puisque jurer « *mangongo !* » implique que les actes évoqués dans les paroles seront effectivement accomplis. Tant dans le registre de la vérité que dans celui de l'action, le geste ajoute donc une force illocutoire décisive aux paroles et donne à l'énoncé une valeur performative[50]. Il scelle ce qui est dit du sceau du *Mwiri* : mentir ou ne pas faire ce à quoi l'on s'est engagé signifie s'exposer au châtiment du *mwiri*, à travers la maladie, voire la mort. De même, jurer sur le *Mwiri* pour des motifs trop futiles ou par simple colère est passible de punition. Et c'est la même puissance, celle du *mwiri*, qui leste les paroles de son poids mais qui peut aussi se retourner contre celui qui la mobilise de manière inconséquente et le punir en représailles.

C'est pour cela qu'il faut théoriquement toujours y réfléchir à deux fois avant de jurer sur le *Mwiri* afin de ne pas s'engager trop imprudemment à faire des choses que l'on ne pourra ou ne voudra plus accomplir par la suite. Un tel locuteur impulsif se trouverait irrémédiablement lié à ses paroles, ne pourrait revenir en arrière et devrait en subir toutes les conséquences. Pour éviter qu'un emportement trop banal ne décime les rangs des initiés du

---

[50] Sur les performatifs, cf. J.L. Austin, *Quand dire, c'est faire*, 1970 ; J.R. Searle, *Les actes de langage*, 1972 ; O. Ducrot, *Dire et ne pas dire,* 1991 (chap.10 : "Illocutoire et performatif", pp.279-305). Les performatifs constituent un ensemble spécifique d'actes illocutoires (ceux pour lesquels la valeur illocutoire de l'énonciation est directement manifeste dans l'énoncé lui-même).

Mwiri, un initié m'indiquait que l'on pouvait quand même annuler un jurement trop hâtif en frottant immédiatement l'index le long de son bras gauche en disant « *mwiri pasu !* ». Mais il n'en demeure pas moins que la puissance dangereuse du *mwiri* ne doit être utilisée qu'à bon escient. C'est pour cette même raison qu'un néophyte du *Mwiri* doit attendre jusqu'à un an avant de pouvoir taper sur ses scarifications initiatiques : il est encore incapable de contrôler ce pouvoir qui risquerait de se retourner contre lui et de le tuer.

Jurer sur le *Mwiri* est toutefois réputé moins fort que taper le *motendo* : le premier est moins dangereux que le second car la puissance du *mwiri* s'y manifeste moins durement et automatiquement. Les deux procédés n'ont de toute façon pas exactement les mêmes fonctions : ordalie judiciaire, identification et punition d'un coupable, dans le cas du *motendo* ; attestation de vérité, promesse et obligation d'agir dans le cas du jurement. Toutefois, jurement, *motendo* et même *mbondo* appartiennent tous trois au même registre, et sont d'ailleurs explicitement liés dans le *Mwiri*. Dans les circonstances les plus graves, jurer sur ses propres scarifications initiatiques peut être insuffisant ; on ira alors jurer sur le *motendo* ; et si cela ne suffit pas à apaiser l'affaire, on recourra finalement au poison *mbondo*. Il y a donc une gradation et un enchaînement entre les méthodes. En outre, toutes tirent identiquement leur puissance du génie du *Mwiri* et concernent fondamentalement la véridicité, que cela soit celle du locuteur vérace ou de l'ordalie judiciaire.

En définitive, le modèle de ces paroles jurées ressemblerait fort à ce langage idéal rêvé par bien des philosophes (par exemple, Kant ou Habermas) : un système parfait et bien réglé de communication où les locuteurs sont responsables, réfléchis et surtout véraces, où les promesses sont scrupuleusement honorées et où les actes suivent effectivement les paroles. Pourtant, la pratique donne une image bien éloignée de ce modèle éthique de la communication rationnelle. C'est en effet au cours des disputes que les hommes font le plus abondamment usage du jurement du *Mwiri*. Une algarade est l'occasion privilégiée de claques et de jurons répétés et affectés. C'est donc paradoxalement lorsque la colère les emporte que les hommes ont recours à un acte illocutoire qui devrait normalement exiger calme et réflexion sous peine de représailles magiques[51]. Mais après tout, le *mwiri* lui-même est un génie destructeur et colérique. Finalement, les situations réelles de jurement sont souvent plus proches de l'invective « je te jure que je vais te faire la peau ! » que du serment solennel d'un juré dans un tribunal. Dans les querelles, jurer sur le *Mwiri* est ainsi une façon de maudire son interlocuteur. On pourrait le paraphraser « que le *mwiri* t'avale ! ». Le jurement s'infléchit en

[51] Bien qu'initié au *Mwiri*, je n'usais moi-même presque jamais du jurement. Les rares fois où je l'ai fait, c'était toujours emporté par la colère.

juron. La malédiction est certes tout autant un performatif que le serment, mais la signification en est sensiblement différente.

L'inflexion du serment vers la malédiction était d'ailleurs déjà présente dans la forme même de la scarification du coude. Cette scarification sur laquelle on tape dessine en effet un sexe féminin stylisé. Or, pour jeter une malédiction, les femmes tapent ostensiblement sur leur sexe ou leurs fesses. Avec les marques du *Mwiri*, les initiés se donnent donc les moyens de maudire comme les femmes. Ce lien manifeste entre malédiction et sexe féminin est d'ailleurs pour les hommes la preuve que le *Mwiri* est bien le « mauvais côté » : côté gauche des femmes que les hommes considèrent évidemment comme un sexe maudit, et du même tenant, côté diabolique de pratiques dangereuses qui peuvent entraîner la mort (malédiction, *motendo*, *mbondo*). De là vient à mon sens la profonde ambivalence du *Mwiri* qui lui vaut ce surnom de "Diable".

Fréquemment aussi, « *mangóngo !* » n'a pas d'autre signification qu'un anodin « je te jure » émaillant le récit d'une histoire surprenante. Parfois enfin, le recours au jurement du *Mwiri* est poussé jusqu'à une telle caricature que sa puissance se trouve d'elle-même annulée, la répétition outrée entraînant l'abolition pure et simple de la force illocutoire des paroles. Il est ainsi comique de voir un vieux, ayant manifestement bu trop de son vin de palme, invectiver une assemblée hilare par un discours qui ne consiste plus qu'en une succession quasi-ininterrompue de claques et de « *kiivi !* » grandiloquents, serment d'ivrogne d'où n'émergent plus que quelques rares autres mots, souvent incohérents et évoquant des griefs imaginaires.

Il n'en demeure pas moins que, dans certaines situations, le jurement du *Mwiri* garde toute sa puissance illocutoire et sa dangerosité, notamment lorsque les initiés évoquent ensemble les connaissances rituelles secrètes. De mon point de vue, c'est la face la plus intéressante du jurement car il rejoint ici directement le *Bwete* et nous permet de comprendre le lien essentiel qui unit *Bwete Misoko* et *Mwiri* autour des questions du secret, du serment et de la parole rituelle. Le cas le plus typique est celui d'un aîné initiatique qui s'adresse à un cadet pour lui tenir à peu près le langage suivant : « je ne vais pas te mentir, je vais te parler les vraies choses, ce sont les secrets du *Mwiri*. Tu es toi-même dans le *Mwiri*, donc je peux te les dire. Mais cela doit rester absolument secret. Si tu divulgues cela à une femme ou un profane, je n'y suis pour rien, le *mwiri* va t'avaler, c'est ta mort ». Puis il tape sur ses scarifications et jure « *mangóngo !* ». Ici, le jurement est moins une façon d'attester la vérité de ses propres dires que d'obliger son interlocuteur à ne pas divulguer les secrets initiatiques

en invoquant la puissance du *Mwiri*. Cela revient donc à affirmer : « le *mwiri* m'est témoin que je t'ai mis en garde du danger de trahir le secret initiatique. Si tu parles, ce n'est pas ma faute, c'est toi seul que le *mwiri* punira ».

L'initiation au *Mwiri* est d'ailleurs un préalable nécessaire pour accéder aux choses les plus « lourdes », c'est-à-dire aux secrets les plus « profonds » du *Bwete*. A un *banzi* du *Bwete* qui n'est pas encore initié au *Mwiri*, on ne dira pas tout et on lui fera constamment sentir la limite que l'on doit s'imposer avec lui en ce qui concerne la divulgation du savoir initiatique. Cette conversation au cours d'une séance d'enseignement au *bwenze* l'illustre bien :

« *Là nous sommes justes. Trois qui sont initiés au Mwiri, trois qui ne le sont pas. Il faut se faire initier au Mwiri pour connaître les profondeurs du Bwete. Parce que là on est bloqué. Pour connaître vraiment la clef de tout ça, c'est le Mwiri. […] Bon, on va lui expliquer ça. Et on va fermer le diable [jurement du Mwiri] que tant qu'ils ne seront pas initiés au Mwiri, et même s'ils sont initiés au Mwiri, qu'ils parlent ça à quelqu'un, le Mwiri les avale, ils meurent. Parce que dans le Mwiri, ce n'est pas l'amusement. Il ne faut pas gaspiller ça. […] Ceux qui ne sont pas initiés dans le Mwiri, il y a un petit blocage qu'on va débloquer bientôt. On va s'organiser pour le Mwiri, pour qu'on arrive dans le profond du Bwete. Parce que taper [jurement du Mwiri], ce n'est pas un jeu. C'est pour qu'on vous fasse toucher du doigt les profondeurs du Bwete. Mais une fois initié dans le Mwiri, vous n'êtes pas libre de divulguer ça. Au contraire, c'est pire encore.* »

Et je peux témoigner personnellement du fait que ce blocage est un motif de puissante frustration pour celui qui en fait l'expérience, à tel point que, dans mon impatience, j'étais prêt à endurer les brimades initiatiques, auxquelles j'ai d'ailleurs largement échappé, afin que ma situation se « débloque ». La frustration peut même se faire humiliation lorsque le garçon profane du *Mwiri* est explicitement assimilé à une femme :

« *Quand tu rentres dans le Mwiri, tu es libre d'arriver au fin fond, dans les grandes étapes. S'il faut faire un travail lourd, tu assistes parce que tu es déjà à un certain niveau. Quand on est dans les affaires du Mwiri, ce n'est pas n'importe qui. Tu peux avoir tous les galons dans le Bwete, si tu n'es pas initié dans le Mwiri, tu es dehors avec les femmes. Vous ne pouvez pas entrer dans les profondeurs si vous n'êtes pas encore initiés au Mwiri. Il faut devenir des hommes. Là pour nous, vous êtes des femmes. Il faut être des hommes.* »

Si le profane du *Mwiri* est comme une femme et ne peut accéder aux connaissances initiatiques les plus importantes, c'est parce que sa parole n'est pas encore fiable. Si ces informations lui étaient divulguées, il n'y aurait aucune garantie valable qu'il ne les trahirait pas. En revanche, une fois initié, il ne peut plus trahir ces secrets sous peine d'être avalé par le

génie *mwiri*. Avant son initiation, le traître ne risquait pas grand-chose à divulguer des secrets, car la sanction du *mwiri* aurait été déviée par ricochet vers les aînés qui lui avaient révélé en premier lieu ces informations et qui étaient, eux, dans le *Mwiri*. Ainsi, mes principaux informateurs dans le *Misoko* m'ont plusieurs fois notifié que je pourrais écrire mon travail sur *Bwete*, acceptant une transgression du secret, mais y mettant la condition préalable que je sois initié au *Mwiri* – celui-ci devant paradoxalement garantir jusqu'à ma trahison.

Être initié au *Mwiri* signifie donc être pris dans les filets d'une justice magique, d'une sorte de police du secret qui garantit la non-divulgation des informations initiatiques aux profanes, les femmes au premier chef. Seuls les hommes ont une parole fiable et peuvent donc accéder aux secrets initiatiques, et seul le *Mwiri* fabrique de vrais hommes. C'est donc fort logiquement au *Mwiri* qu'est dévolue la fonction essentielle de garantie du secret initiatique. Le *Mwiri* protège le *Bwete*.

Cette caution du secret repose sur un épisode précis du rite de passage du *Mwiri* : le serment. Avant leur initiation, les néophytes croient, ou du moins sont censés croire comme tous les profanes, que le *mwiri* est un génie. Et certains des plus jeunes garçons seront conduits dans l'enclos initiatique avec la terreur d'être réellement avalés par un monstre. Toutefois, immédiatement après leur avoir infligé les scarifications, on leur révèle que ce n'est pas un crocodile monstrueux qui leur a fait ces marques mais un simple initié qui jouait le rôle du *mwiri*. Ils apprennent donc que le *mwiri* est en fait un homme, et son grondement terrifiant une voix humaine travestie. Mais les novices doivent aussitôt faire le serment solennel de ne jamais révéler ce secret aux profanes et tout particulièrement aux femmes. S'ils trahissent la nature humaine du *mwiri*, ils mourront punis par le *mwiri*. Il est intéressant de noter que, dans la formulation même de cette menace de sanction, on puisse encore affirmer que c'est le *mwiri* lui-même qui punira le traître, alors même que l'on vient de révéler qu'il n'existe pas. Implicitement, mais assez clairement aux oreilles de tous, on comprend que ce seront les initiés qui se chargeront d'exécuter la sanction au nom du *mwiri*. L'ambiguïté peut toutefois subsister : que les apparitions rituelles du *mwiri* soient orchestrées par les hommes n'écarte pas la possibilité que le génie ait une puissance magique bien réelle. La démystification n'annule de toute façon pas la crainte : comme me le disait un initié adulte, « *même quand on sait que c'est telle personne qui imite le mwiri, on a quand même peur* ».

Peu importe, en outre, que ce secret soit largement éventé, que les femmes sachent indubitablement la vérité malgré leurs dénégations publiques. Le mythe de découverte du *Mwiri* ne raconte, de toute façon, pas autre chose : si ce sont les femmes qui les premières ont

trouvé le *mwiri*, avant que les hommes ne le leur arrachent, alors il est bien évident qu'elles savent depuis le début de quoi il retourne. A ce sujet, personne n'est dupe bien que les deux parties feignent de l'être. Un initié ne faisait pas de mystère à ce propos en me livrant à la fin de son récit des débuts du *Mwiri* : « *les femmes connaissent en fait le Mwiri car ce sont elles qui l'ont découvert en premier. Elles font juste semblant de l'ignorer* ».

L'important réside plutôt dans le lien manifeste qui est établi entre le serment initial, les scarifications, le secret initiatique en général et enfin le jurement du *Mwiri*. En effet, le serment initial de ne pas dévoiler la nature humaine du *mwiri* est bien ce qui fonde et assure l'interdit générique de divulgation de n'importe quel autre secret sous peine de sanction. Le rapport des deux n'est pas autre chose que celui du défini à l'indéfini, du particulier au général. Mais il faut entendre ici par particulier moins un simple spécimen subsumé sous la catégorie générale que son principe même : une expérience rituelle singulière et marquante forme le prototype fondateur d'une règle générale. Il y a ainsi passage entre *un* secret particulier et défini (la nature humaine du *mwiri*) et *le* secret initiatique en tant que classe générique indéfinie. On comprend finalement pourquoi il importe si peu que le secret central du *Mwiri* soit éventé : il vaut moins par son contenu que par le fait qu'il instaure la configuration relationnelle nécessaire au respect de *tous* les secrets initiatiques, en liant serment, scarifications, jurement et sanction magique.

Les cicatrices au bras gauche de l'initié sont en effet là pour rappeler ce lien constitutif. Les scarifications sont faites juste avant la révélation du secret et le serment. De plus, parce qu'elles le marquent irrémédiablement, l'initié est obligé de ne pas divulguer les informations initiatiques qu'on lui livre[52]. Enfin, c'est en tapant sur ces mêmes scarifications et en jurant « *mangóngo !* » que l'on réitère pour soi et pour les autres l'obligation de la promesse. Les stigmates initiatiques du *Mwiri* sont donc une promesse inscrite dans la chair, cicatrices qui réactivent pour le présent et le futur un engagement passé. Dans la seconde dissertation de sa *Généalogie de la morale*, Nietzsche liait de façon similaire promesse, douleur, marque physique et dette[53]. Ce qui permet de garantir au futur la promesse est cependant sans doute moins la pure sensation de douleur et son souvenir cuisant que les conditions rituelles de son imposition (avec sa configuration relationnelle novices-aînés-femmes). Il est toutefois patent que dans le cas du *Mwiri*, la douleur joue également un rôle décisif, mais moins par les scarifications que par les brimades initiatiques. En tout cas, le

[52] Outre le questionnement à propos du mythe ou du rite, une façon simple de déterminer si un homme est initié au Mwiri consiste à vérifier s'il porte les marques initiatiques à son bras.
[53] Cf. F. Nietzsche, *La généalogie de la morale*, 1971. Sur violence et douleur rituelles, cf. aussi M. Houseman, "Quelques configurations relationnelles de la douleur" in Héritier (éd.), *De la violence II*, 1999, pp.77-112.

Mwiri permet bien de « *disposer à l'avance de l'avenir* », pour reprendre la belle formule de Nietzsche, puisque par l'entremise des cicatrices et du jurement, sont liés le serment fait le jour du rite de passage et l'assurance de la non-divulgation future des secrets à moins d'encourir la mort.

On aboutit finalement à une situation paradoxale : l'initiation au *Mwiri* articule deux serments qui, sous un certain aspect, sont contradictoires. D'un côté, le jurement du *Mwiri* constitue un serment de vérité : lorsqu'il tape ses scarifications et jure, l'initié s'engage à dire la vérité, à ne pas mentir. De l'autre, le serment initial du rite de passage est bien plutôt un serment de silence : l'initié s'engage à ne pas trahir la nature humaine du *mwiri*, c'est-à-dire à taire un secret. Or, ce secret repose sur un mensonge manifeste : on protège le secret de la nature humaine du *mwiri* en racontant aux profanes qu'il est un génie. Il s'agit donc de ne pas dire la vérité, non par simple omission, mais bien par le recours délibéré au mensonge. Il y a là plus que la seule rétention d'une information secrète. Dire et taire, vérité et mensonge sont mis en relation : pouvoir dire le vrai suppose de taire le secret en disant un mensonge.

Résumons tout cela. Tout d'abord, un serment de silence oblige à dire un mensonge pour taire la vérité. Ce serment initial rend ensuite possible un jurement qui revêt deux formes essentielles. D'une part, il contraint soi et les autres à taire continûment les secrets initiatiques. En cela, il reste un serment de silence. D'autre part, il permet de dire la vérité : obligation de dire le vrai sous peine de sanction, mais aussi, plus positivement, pouvoir de dire une vérité efficace. Il se fait alors serment de vérité. L'initiation au *Mwiri* constitue ainsi une procédure complexe d'assermentation de la parole de l'initié. Les scarifications du *Mwiri*, et les procédures rituelles qui lui sont associées, scellent finalement un lien entre secret et puissance de la parole. Elles permettent en effet d'établir que la parole masculine n'est une parole puissante et fiable, capable d'attester le vrai et de contraindre les autres, que pour autant qu'elle est capable de rétention, quitte à en passer par le mensonge.

Lors de mon initiation au *Mwiri*, à peine entré dans l'enclos initiatique *nzanga*, l'initiateur principal nous a posé une énigme à laquelle n'a su répondre aucun des novices que nous étions. « *Combien de cœurs l'homme possède-t-il ?* » Tous, nous répondons naïvement un seul. « *C'est faux ! L'homme a deux cœurs : son cœur et sa pomme d'Adam.* » Sur le moment, le sens et la portée de la réponse, livrée sans commentaire, me sont restés tout aussi énigmatiques que la question. Ce n'est que plus tard que j'ai compris qu'on nous avait dévoilé là une des principales raisons d'être du *Mwiri*. Le cœur est l'instance de la personne d'où proviennent les pensées, les désirs et les volitions. Il s'agit d'une pulsion psychique plus que

de la formation volontaire d'idées : un individu ne peut pas faire autrement que d'avoir ces pensées que son cœur lui envoie. Elles s'imposent à lui avec une telle force qu'il se sent poussé à les exprimer en paroles. C'est là qu'intervient le second cœur, la pomme d'Adam. Celle-ci agit comme un filtre, disposé entre le cœur et la bouche, qui retient ces paroles qui ne demandent qu'à sortir. Cette censure permet d'éviter de dire des paroles dangereuses : cela concerne d'une part, les paroles d'emportement colérique et d'autre part, les secrets initiatiques. La pomme d'Adam donne donc aux hommes une capacité de rétention verbale, capacité qui fait d'eux les maîtres de leur discours. Et c'est parce que les femmes n'ont pas de pomme d'Adam qu'elles sont incapables de ne pas parler, qu'elles se répandent en bavardages et en commérages, et finalement qu'on ne peut leur confier des secrets qu'elles ne sauraient pas garder[54]. Ou plus exactement, depuis que les hommes se sont emparés du *Mwiri* féminin, les femmes n'ont *plus* de pomme d'Adam. En effet, selon la première version du mythe d'origine, l'une des découvreuses s'appelle justement la "femme qui possède une pomme d'Adam", mais elle est bien vite sacrifiée par des hommes soucieux d'accaparer à leur seul profit les pouvoirs du *Mwiri*.

Le symbolisme rituel de la plume rouge de perroquet et de l'aiguille éclaire bien ce rôle de censure dévolu à la pomme d'Adam. La plume que les initiés du *Bwete* portent au front symbolise la parole. Mais cette plume n'est jamais portée telle quelle. On insère toujours préalablement une aiguille dans son tuyau axial. Or, la tige de l'aiguille symbolise justement la trachée et son chas la pomme d'Adam. Ce montage rituel illustre que, tout comme seul un mince fil peut passer par le minuscule trou d'une aiguille, seules des paroles autorisées peuvent franchir le seuil de la pomme d'Adam d'un initié.

On comprend finalement les véritables raisons du lien qui unit intimement le *Bwete* – notamment le *Misoko* – et le *Mwiri*. On ne peut aller au bout du *Bwete* sans être un homme complet, c'est-à-dire sans être initié au *Mwiri*. Seul le *Mwiri* fabrique des hommes complets, un profane masculin restant une femme. Contrairement aux femmes, un vrai homme possède une pomme d'Adam, c'est-à-dire une capacité de rétention de sa parole. Cette capacité de rétention est rituellement mise en forme par le jeu du serment et des scarifications du *Mwiri*. Un vrai homme possède donc une parole assermentée. Il est alors suffisamment fiable pour qu'on lui confie les secrets initiatiques du *Bwete*. Mais cette parole assermentée est également une parole forte et efficace, parole qui promet, contraint et dit le vrai. Or, la parole divinatoire du *nganga-a-misoko* doit être une parole pertinente qui touche toujours juste. La parole du

[54] C'est aussi leur défaut de pomme d'Adam qui explique qu'elles ne peuvent pas jouer de l'arc musical *mongongo*, dont les modulations sonores proviennent de la modification de l'aperture buccale mais aussi de coups de glotte entraînant un mouvement bien visible de la pomme d'Adam.

devin, comme celle de tout vrai homme, est donc intimement adossée au *Mwiri*. D'où le fait que le *motoba*, auxiliaire principal de la divination, n'est normalement donné qu'à ceux qui sont déjà initiés au *Mwiri*.

N'importe qui n'est donc pas apte à dire le vrai, à promettre, à maudire ou à jurer. La force illocutoire des paroles ne réside pas directement dans les énoncés eux-mêmes, mais exige une autorisation sociale. C'est le sens de l'objection de P. Bourdieu à J.L. Austin, lorsqu'il met en question l'autonomie linguistique de la théorie de l'illocutoire[55]. Chercher la force illocutoire dans l'énoncé lui-même, c'est supposer un pouvoir magique intrinsèque au verbe et corrélativement une égalité de tous devant la prise de parole – ce dont les performatifs donnent l'illusion, semblant contenir en eux-mêmes le principe de leur efficacité. Or, toute parole efficace suppose un porte-parole autorisé : les conditions de félicité de l'acte illocutoire ne sont pas linguistiques mais institutionnelles. P. Bourdieu fait de cette autorisation une question de position sociale résultant d'une accumulation de capital symbolique dans un champ spécifique. Je préfère parler en termes de parcours initiatique et de dispositif rituel. A travers un dispositif relationnel singulier, le rituel initiatique du *Mwiri* établit (ou définit) les conditions pragmatiques d'exercice de la parole des initiés masculins. Accomplir (avec succès) des actes illocutoires comme promesses, serments, jurements ou oracles suppose des conditions rituelles qui elles-mêmes présupposent le parcours initiatique.

6. *Wanga obaka* : la sagaie et la parole

Une autre étape initiatique, appelée *wanga obaka* ou parfois en français « étape de la sagaie », s'inscrit dans le même registre d'assermentation de la parole du *nganga* que l'initiation au *Mwiri*. Si elle a nécessairement lieu après cette dernière, elle précède néanmoins la traversée du *Bwete*. C'est en outre une étape initiatique mineure, dans la mesure où, contrairement aux deux autres, elle est parfois négligée.

Il s'agit d'une mise en scène rituelle assez simple qui a lieu en forêt, devant un *obaka* (*Guibourtia tessmannii* – le kévazingo des forestiers). L'*obaka*, au bois dur, fait partie avec le fromager ou le *motombi* des arbres les plus sacrés pour les initiés du *Bwete*. Son écorce est un ingrédient rituel protecteur et l'on enterrait parfois à son pied des personnages importants. Pour cette étape initiatique, on installe au pied de l'arbre, une peau de genette *mosingi* sur laquelle est disposé un petit miroir. Le père initiateur parle à l'esprit de l'arbre et crache sur le

[55] "Le langage autorisé : les conditions sociales de l'efficacité du discours rituel" in P. Bourdieu, *Ce que parler veut dire,* Paris, Fayard, 1982, pp.103-119.

tronc la graine mâchée du *nzingo* afin d'animer son pouvoir. Après cela, l'initié doit piquer l'*obaka* d'un vif coup de la sagaie *ngonga*. *Wanga obaka* signifie littéralement couper ou abattre l'arbre, mais en réalité l'initié se contente simplement d'en prélever ensuite un morceau d'écorce qu'il placera dans sa corbeille de *Bwete*.

Ce rituel doit garantir que la parole de l'initié touchera toujours juste, aussi juste que son coup de sagaie. Corrélativement, l'initié ne doit plus jamais menacer quelqu'un à la légère par ses paroles, car ses dires ont désormais une puissance efficace et se réaliseront. Il s'agit donc d'une mise en scène sensiblement similaire à la séquence rituelle introductive d'une veillée au cours de laquelle les initiés piquent leur langue avec une aiguille, pour indiquer que la parole du *nganga* est toujours pertinente – l'aiguille n'étant finalement rien d'autre qu'une petite sagaie. Et la présence du miroir au pied de l'*obaka* prouve que cette parole est intimement associée au pouvoir de clairvoyance du *Misoko*. En définitive, *wanga obaka* a pour rôle de renforcer le pouvoir divinatoire du *nganga* afin qu'il devienne bientôt capable de consulter lui-même.

Chapitre XIII
Le sexe du *Bwete* : l'appropriation rituelle du pouvoir féminin

« *Le sexe de la femme, c'est mauvais, mais c'est bon.* »
Joseph, père initiateur

1. « Le *Bwete*, c'est la femme »

Nous avons vu au chapitre 10 qu'une veillée rituelle met en scène les différentes étapes de la procréation. Le *Bwete* a donc besoin du concours – même purement symbolique – des femmes et de leur capacité procréatrice, quand bien même la société initiatique reste encore souvent exclusivement masculine. La représentation de l'élément féminin abonde en effet dans le rituel, le décor et les *ritualia* du *Bwete*. Les fréquents motifs géométriques en losange symbolisent le sexe féminin. Les cauris, ornements omniprésents des fétiches et des costumes, représentent également de manière évidente l'organe génital des femmes. Parfois, la figuration anthropomorphe féminine se fait plus explicite encore. Ainsi, cette canne rituelle au pommeau sculpté représentant une femme dont le sexe est ostensiblement marqué par un fragment de miroir. Il n'est pas rare non plus que l'effigie anthropomorphe parfois sculptée à la base du poteau mitan du corps de garde, *axis mundi* du *Bwete*, soit de sexe féminin. Ou bien que le poteau soit percé et évidé en losange pour représenter la matrice maternelle[1]. Le comble est sans doute le poteau peint de ce *mbandja* moderne du *Misoko Ngonde* qui représente un buste féminin, de la poitrine au sexe, avec un écoulement de sang menstruel bien apparent, alors même que les menstruations constituent une pollution dégoûtante pour les hommes et plus encore les initiés.

Canne & poteau

[1] Mais le poteau est concomitamment un phallus en érection – d'où la devinette initiatique : « *le premier poteau, c'est le bangala [pénis]* ».

De plus, si l'espace rituel où sont disposés sur des nattes les corbeilles de *Bwete* et tous les *maganga* pendant une veillée est appelé *geliba* (c'est-à-dire "lac, étendue d'eau"), c'est parce qu'il représente avant tout l'eau du sexe féminin (liquide vaginal ou poche des eaux). La première qualité du vagin et de la fécondité féminine, c'est son humidité intarissable : « *le vagin, c'est un lac qui ne tarit jamais* ». Une veillée rituelle est alors en voyage en pirogue sur l'étendue du *geliba*. Mais la pirogue, par sa forme, dessine encore un sexe féminin. Une veillée de *Bwete Misoko* figure donc en quelque sorte un voyage dans la matrice féminine. Et la grande torche centrale *itsamanga* vers laquelle convergent toutes les danses représente également l'organe génital féminin. Le rougeoiement du feu est l'intérieur du sexe, et la fumée la toison pubienne. Les initiés dansent donc symboliquement autour du sexe féminin. C'est ce lien complexe du *Bwete* avec le sexe féminin que je voudrais approfondir dans ce chapitre.

Nous avons vu que le *Mwiri*, originellement découvert par les femmes, est une société initiatique entièrement placée sous le signe de la fécondité. Ce rôle décisif des femmes et du féminin dans le *Mwiri* se retrouve en fait plus largement dans d'autres sociétés initiatiques masculines de l'aire gabonaise, et notamment dans le *Bwete*. A examiner les divers récits d'origine de ces sociétés initiatiques, on s'aperçoit que le schéma narratif est partout le même : ce sont les femmes qui en premier lieu font une découverte, dont les hommes confisquent ensuite le pouvoir à leur profit exclusif. A chaque fois, la fondation de la société initiatique masculine repose sur la dépossession irrémédiable des femmes[2]. Ce type de récits, mentionnant la confiscation masculine d'objets rituels secrets originellement féminins, est devenu un classique de l'anthropologie, tant les exemples ethnographiques abondent partout à travers le monde, qu'ils soient africains, mélanésiens, australiens ou amérindiens, qu'ils concernent des flûtes, des rhombes, des génies ou tout autre *ritualia* ou entité initiatique. Cette distribution si large d'un scénario commun ne peut évidemment provenir d'une quelconque diffusion, et témoigne plutôt d'une remarquable constance dans la structuration des sociétés initiatiques masculines : le secret des hommes concerne toujours les femmes (ce qui n'est finalement pas très étonnant), et cela à double titre. Comme forme relationnelle, le secret initiatique exclut les femmes, destinataires sans jamais être dépositaires – la frontière

[2] Il n'y a en revanche aucun récit mythique de réappropriation par les femmes de leur découverte et de leur pouvoir, qui serait similaire au mythe prophétique de la revanche de la mère casoar en Nouvelle-Guinée. Dans *The cassowary's revenge. The life and death of masculinity in a New Guinea society* (1997), Donald Tuzin relate l'histoire de l'autoréalisation de cette prophétie chez les *Ilahita arapesh*, dont le point culminant est le sabordage en 1985 du *Tambaran*, la société initiatique masculine.

entre initiés et profanes reconduisant ainsi à un niveau rituel la division sexuelle. Et du point de vue de son contenu, le secret initiatique est – explicitement ou implicitement – lié à la fécondité féminine, fort convoitée par des hommes qui, s'ils s'affirment comme masculins puisque initiés, n'en désirent pas moins posséder également le pouvoir procréateur des femmes[3].

Dans l'aire gabonaise, ce qui frappe, c'est la généralité de ce schéma narratif, décliné en de nombreuses variations et valant pour de multiples sociétés initiatiques – ce qui dit bien son importance décisive. On peut ainsi affirmer sans mauvais jeu de mots que ce scénario constitue la matrice commune des sociétés initiatiques masculines[4]. Outre le *Mwiri*, il concerne les diverses branches du *Bwete*, *Disumba* comme *Misoko*, *Bwiti fang* comme *Bwete* "traditionnel", mais aussi le *Kono*, le *Mongala* des *bakele*, et sans doute le *Nzego* des *masangu* et *bavove*, le *Ndjobi* des *obamba* et l'*Okukwe* des *myene*. Les initiés sont très clairs à ce sujet : « *toutes les religions mystiques chez nous les Noirs ont été découvertes par les femmes, mais par manque de courage [des femmes], les garçons ont arraché ça* ». Ou bien encore : « *s'il n'y avait pas la femme, on ne devait pas avoir le Mwiri. Toute chose, c'est venu à cause de la femme. Il n'y a pas quelque chose sur terre, ni Nzego, ni Kono, ni Bwete. Tout vient de la femme* ».

Dans le cas du *Bwete*, le récit d'origine raconte en effet, sur un modèle fort voisin du *Mwiri*, comment une femme a découvert le *Bwete* à la pêche, puis comment les hommes s'en sont finalement emparés. La seule différence notable entre les deux récits est qu'il ne s'agit plus d'un génie aquatique monstrueux, mais d'un crâne humain.

« *Un pygmée meurt en brousse et on laisse son cadavre y pourrir. Un rat palmiste prend le crâne et l'emporte dans son trou au bord d'une rivière. Plus tard, à la pêche au crabe, une femme trouve le crâne dans le trou. Elle le ramène en secret au village. La nuit, le mort vient lui parler en rêve et lui demande d'allumer la torche et de prier de temps en temps afin qu'il ne reste pas dans le noir. Elle fait ce que le crâne lui demande de faire et reçoit en échange des bons rêves et des révélations de médicaments. Cependant, au bout d'un temps, elle n'a plus le courage de continuer à s'occuper du crâne. Elle dévoile alors le secret à son mari qui lui confisque le crâne et s'empare ainsi du Bwete.* »

---

[3] F. Héritier souligne bien la prégnance de cette « *volonté de contrôle de la reproduction de la part de ceux qui ne disposent pas de ce pouvoir particulier* » (F. Héritier, *Masculin / Féminin*, 1996, p.25).

[4] Il serait fort intéressant de pouvoir comparer ces récits aux récits d'origine des sociétés initiatiques féminines : y a-t-il une symétrie ou non ? Malheureusement, il n'y a rien dans la littérature à ce sujet, et pour des raisons évidentes, je n'ai pu recueillir de récits sur le terrain. Une enquête ethnographique approfondie sur le *Ndjembe* fait ainsi cruellement défaut.

Selon une autre version, laconiquement rapportée par un initié, ce n'était pas par manque de courage que la femme a dû céder le *Bwete* à son mari, mais par refus du *Bwete* lui-même. La femme ramène au village le *Bwete* qu'elle a trouvé en brousse, et veut le poser quelque part ; mais le *Bwete* refuse toutes les places qu'elle lui offre ; son mari en profite alors pour s'en emparer.

Selon une variante, plus élaborée mais de facture étrange, la découverte féminine ne serait en réalité qu'une redécouverte d'un bien originellement perdu par un homme :

« *Avant sa mort, Nzambe Ka décide de léguer le Bwete à son fils Kombi pour qu'il ait une vie heureuse. Agonisant au pied de l'arbre obaka, il lui explique qu'il doit prélever son crâne et d'autres parties essentielles de son corps afin de confectionner une relique appelée bwete, surmontée d'une petite statuette à son effigie. Le tonnerre tombe alors sur Nzambe Ka et fend son corps en deux. Kombi récupère la tête et la met dans l'eau afin que les chairs s'en détachent. Mais à cause des pluies diluviennes qui sévissent sans interruption depuis la mort de Nzambe Ka, le crâne est emporté par le courant. La nuit, Kombi voit son père en rêve qui se plaint d'avoir été perdu et abandonné. Un jour, la sœur de Kombi part à la pêche et, en fouillant des trous de crabe, elle trouve le crâne. Elle comprend qu'il s'agit de son père, car elle avait eu vent de l'affaire. Elle garde secrètement le crâne. Mais un jour, en faisant l'amour, elle bouscule par mégarde le crâne qui se perd à nouveau. Les éléments se déchaînent de plus belle. Kombi, désespéré et toujours hanté par son père mécontent, veut mettre fin à ses jours. Son père, pour éviter ce drame, lui révèle où est le crâne.* »[5]

Pierre Sallée rapporte un récit recueilli chez les *gapinzi*, voisins des *mitsogo*, qui raconte une histoire fort similaire à ma première version :

« *La femme nommée Bandjoku trouve un squelette alors qu'elle était à la pêche. Ce squelette lui demande de le revêtir d'une peau de genette, de lui construire un abri de branchages et de le nourrir. Il lui dit de manger l'eboga pour qu'elle ait des visions. Bandjoku accepte et honore régulièrement le squelette. Son mari Kambi se demande à quoi sont dues les absences répétées de sa femme. Il l'espionne et découvre son secret. Le*

[5] Ce récit me paraît de facture étrange dans la mesure où ce qui est ailleurs présenté comme une véritable trouvaille féminine devient ici une simple redécouverte par une femme, usurpatrice maligne et même perverse (elle a des relations sexuelles à côté du crâne). Cette version inverse donc la morale du scénario classique. Il semble en fait que le narrateur mêle dans une seule trame deux récits habituellement séparés : celui de la découverte féminine, celui de la création du premier *bwete* à partir du crâne d'un parent défunt (sur cet autre type de récit, cf. chapitre 9.2). Il y a en effet dans le *Bwete* comme dans le *Mwiri* dissociation du mythe d'origine : récit de naissance, puis récit de découverte.

squelette, fâché d'avoir été découvert, exige au mari le sacrifice de Bandjoku. Bandjoku est sacrifiée et l'homme garde le crâne. »[6]

Stanislaw Swiderski rapporte quant à lui une variante *fang* de l'origine du *Bwete* qui tient à la fois de ma première version et de celle de Pierre Sallée :

« *Un homme meurt. Son crâne, emporté dans un trou de rivière par un crabe ou un rat palmiste, est retrouvé par sa veuve au cours d'une partie de pêche. La femme cache le crâne en forêt et lui porte régulièrement des offrandes. En contrepartie, le crâne lui donne l'eboga afin qu'elle ait des visions. Son second mari l'espionne, mange à son tour l'eboga, et pactise avec le crâne pour donner sa femme en sacrifice.* »[7]

Toutes les versions, au-delà de leurs différences, s'accordent à faire du *Bwete* une société initiatique à l'origine féminine. Comme le *Mwiri*, le *Bwete* a donc été découvert par les femmes puis confisqué par les hommes : « *le Bwete est venu à cause de la femme. Mais nous, on a pris ça par la force parce qu'on était intelligent. Si on leur laisse ça, on ne va plus vivre bien* ». Le mythe justifie ainsi le renversement au profit des hommes par l'inaptitude des femmes à s'occuper du *Bwete* ou du *Mwiri*. Ce faisant, il légitime l'ordre social inégalitaire et l'exclusion féminine[8]. Mais il y a plus encore. Comme le *Mwiri*, les secrets du *Bwete* parlent avant tout du sexe féminin. Le *mwiri* a été accidentellement découvert par des femmes. Mais, le génie aquatique n'est en réalité rien d'autre que la capacité procréatrice féminine détachée des femmes sous la forme d'un monstre excessivement humide. Lorsque les hommes s'emparent de la trouvaille de leurs femmes et les en excluent, il s'agit donc fondamentalement d'une appropriation masculine du pouvoir procréateur féminin. Et l'initiation, à travers la mise en scène d'un engloutissement des néophytes par le monstre puis de leur ré-accouchement par la mère *Mwiri*, manifeste le succès rituel d'un enfantement purement masculin : son pouvoir procréateur ayant été détaché d'elle sous forme d'un génie accaparé par les hommes, la femme n'est pas nécessaire à la renaissance initiatique.

Ce même schéma se retrouve dans le *Bwete* : si le *Bwete* a été découvert par les femmes, c'est parce que en tant qu'entité présidant à la société initiatique, il est lui-même féminin. Le *Bwete* est une femme, la mère de tous les enfants initiés. Cela se vérifie dans chacune de ses branches. *Disumba* est la mère collective mythique, aimante et protectrice. Et chez les *mitsogo*, le *motombi*, arbre majeur du *Disumba*, représente lui aussi une femme. Il en va de même dans le *Bwete Misoko*. *Myobe*, ce n'est encore que *Disumba* sous la figure d'une

---

[6] P. Sallée, *L'arc et la harpe,* 1985 (je résume son récit).
[7] S. Swiderski, *La religion Bouiti. Volume 1. Histoire*, 1990 (je résume son récit).
[8] Sur la justification mythique de l'inégalité des sexes, cf. F. Héritier, *Masculin / Féminin*, 1996, chapitre 9.

soignante, mère qui prend soin de ses enfants. *Ngonde*, c'est la Lune, l'épouse du Soleil *Kombe*, la première femme selon la cosmogonie. Les initiés se la représentent comme une belle femme, le plus souvent sous les traits d'une sirène blanche[9]. L'astre lunaire est lui-même intimement associé au féminin. On retrouve au Gabon la correspondance fréquente entre lunaison et cycle menstruel. Le mois lunaire servait en outre traditionnellement de mesure pour le calendrier, et notamment pour compter le temps de la grossesse. J'ai ainsi plusieurs fois entendu des récits mettant en rapport les phases de la lune et le développement supposé du fœtus, comme celui-ci : « *la lune, on vient au monde par là, on transite par là. Quand l'enfant commence dans le ventre de la femme, c'est d'abord la tête. Quand la lune est encore petite, l'enfant commence. A chaque fois que la lune prend l'évolution, la tête aussi prend l'évolution. Donc quand la lune est déjà toute ronde, la tête est déjà toute formée* ».

Ainsi, comme le répètent souvent les initiés, « *le Bwete, c'est la femme* ». Il semble bien que dans le rituel, les hommes perçoivent la femme comme la représentante générique du collectif indifférencié de toutes les femmes, plutôt qu'ils ne se perçoivent en rapport avec des femmes au statut différencié. Certes *un* homme a une mère, une épouse et une sœur, qui sont des personnes nécessairement distinctes. Mais dans le *Bwete*, *les* hommes s'opposent aux femmes, comme deux groupes compacts. Ainsi, les initiés soulignent fréquemment qu'il n'y a dans le monde que deux personnes ou deux « races » qui sont l'homme et la femme. Tout le rituel met en scène la conjonction générique d'un homme et d'une femme, d'un élément masculin (kaolin blanc) et d'un élément féminin (kaolin rouge). En outre, dans la femme, c'est moins la poitrine ou la chevelure qui sont évoquées que le sexe. Pour les initiés, toute la femme semble donc se résumer à son sexe. Le *Bwete*, c'est le sexe féminin. D'ailleurs, les initiés désignent parfois l'organe génital féminin par le terme "*bwete*", utilisant sans doute le vocable comme un substitut pudique pour ne pas avoir à prononcer le mot "vagin", mais révélant également au passage la nature véritable du *Bwete*. Dans ce sexe féminin, les initiés ne voient pas la différence biologique des sexes, ni la libido sexuelle. Ce qu'ils perçoivent, c'est avant tout la fécondité, la capacité de mettre au monde des enfants. C'est pourquoi dans le *Bwete*, la femme apparaît toujours comme une mère générique, telle *Disumba* ou *Ngonde* qui enfante et protège les initiés. Comme l'écrit Françoise Héritier, « *ce n'est pas le sexe, mais la fécondité, qui fait la différence réelle entre le masculin et le féminin, et la domination masculine […] est fondamentalement le contrôle, l'appropriation de la fécondité de la femme* »[10].

---

[9] Femme et aquatique, la sirène redouble ainsi la fécondité féminine.
[10] F. Héritier, *Masculin / Féminin*, 1996, p.230.

2. L'ambivalence du sexe féminin : la prohibition du cunnilingus

Cette focalisation rituelle sur le sexe féminin n'est pas dénuée d'ambiguïté. En effet, si les initiés dansent autour d'un feu représentant un vagin, ils considèrent également que ce même vagin est en réalité un lieu de souillure, de malédiction et de mort. L'ambivalence du sexe féminin s'exprime exemplairement dans cette formule lapidaire d'un père initiateur, que j'ai placée en exergue du chapitre : « *le sexe de la femme, c'est mauvais, mais c'est bon* ». Le même me confiait également : « *là-dedans, il y a la chance ou la malédiction* ». Cette profonde ambivalence du sexe féminin a un rôle structurant dans toute la société initiatique. Le cas de la prohibition du cunnilingus est à ce propos tout à fait éclairant. J'ai déjà mentionné au chapitre 4 que le cunnilingus est l'interdit initiatique fondamental, prohibition sexuelle définitive dont la transgression entraînerait les plus graves conséquences. Mais j'avais réservé à plus tard l'analyse approfondie des raisons de cette proscription. Il est maintenant temps de revenir sur le sujet. Commençons par citer les recommandations personnelles de deux pères initiateurs :

« *Interdiction quand tu fais l'amour à une femme de prendre la langue et de mettre dans son sexe. Il ne faut pas faire ça, jusqu'à la fin de votre vie. Cela pourrait anéantir tout le travail que j'ai fait dans votre corps. Vous deviendriez plus faible qu'avant. Au moment même où tu mets ta langue, tu gaspilles tout, tu anéantis tout ton Bwete. Le Bwete, c'est le edika que tu as mangé, c'est le motoba que tu as avalé, c'est ta vie. Le sexe de la femme, c'est le porte-malheur. Leur appareil-là [clitoris], c'est un dominateur, cela anéantit tout. C'est une place de malédiction.* »

« *Tu es sorti par là, tu ne peux pas encore lécher ça. C'est acide. La femme te maudit avec ça. Tu deviens fou. Tu lui obéis aveuglément, tu la suis comme un chien. C'est un dominateur. Il y a des défenses où tu peux demander à ton père initiateur de t'enlever ça. Mais bouffer le bwete-là [clitoris ou vagin], les femmes, ça te maudit, ça peut te rendre impuissant.* »[11]

Si le cunnilingus est perçu comme le comble de l'impureté, c'est qu'il conjoint en réalité toutes les menaces. Le sexe féminin, et tout particulièrement le clitoris, représente la souillure maximale. Les initiés disent souvent qu'il s'agit d'un poison ou d'un lieu maudit. Et les femmes se frappent effectivement le sexe ou les fesses en signe de malédiction : « *une femme peut te maudire à travers son sexe : elle dit quelque chose sur toi et elle tape sur son*

[11] On note au passage l'emploi du terme "*bwete*" pour désigner le sexe féminin.

sexe ; elle est en train de te maudire ; ou alors elle te montre ses fesses nues ». Les initiés en parlent également comme le lieu du péché originel – les règles menstruelles étant parfois décrites comme la punition du péché. Il est évident que c'est l'influence missionnaire qui a conduit à réinterpréter la souillure en terme de péché. Mais les initiés font parfois une intéressante relecture de la Bible, combinant péché originel et péché de chair : le fruit défendu de l'arbre de la connaissance du bien et du mal ne serait rien d'autre que le sexe féminin. Le péché originel devient ainsi un cunnilingus métaphorique :

« *Dieu, c'est qui ? C'est Mongo. Adam et Eve, ses enfants. Il leur a dit, vous allez partir en brousse, vous allez trouver un arbre qui a les feuilles et les fruits rouges. Cet arbre-là, ne le mangez pas, même si vous avez faim. Ils sont partis. […] Ils ont ensuite trouvé les fruits. Les cochons, les éléphants, toutes sortes d'animaux passent par là, mais ne mangent pas les fruits. La sœur dit, l'arbre que papa nous a dit de ne pas manger, il nous a trompé. Le frère a dit non, on continue, même si on a faim, on va trouver la nourriture devant. La sœur dit, moi je vais essayer. Elle cueille le fruit. Elle goûte. C'était bon, sucré. Le serpent en haut, le père, il voyait. Viens goûter, le père nous a trompés. Le frère goûte. Ah, c'est bon ! Quel est ce fruit ? C'est le con [sexe féminin]. S'ils n'avaient pas mangé ce fruit, personne ne mourrait.* »

Le cunnilingus est donc un acte particulièrement dangereux qui souillerait définitivement le *Bwete* de l'initié. Il constitue une remontée à contresens du chemin de la vie. A la naissance, l'enfant sort par le vagin de sa mère[12]. La proscription du cunnilingus marquerait alors l'interdiction de retourner au lieu originel de la naissance (« *tu es sorti par là, tu ne peux pas encore lécher ça* »). Il y a ainsi une inversion symbolique très nette à propos du sexe féminin : le lieu d'où provient la vie est pour les hommes le lieu de la mort (dans le récit précédent, la mort humaine découle directement du cunnilingus métaphorique).

Mais si le sexe féminin est un lieu impur et maudit, c'est aussi parce que c'est un lieu maléfique, explicitement associé à la sorcellerie. En effet, les initiés n'ont de cesse de clamer que le vagin ou plus précisément le clitoris, c'est le « vampire » de la femme, c'est-à-dire son organe de sorcellerie. Tout le monde, homme ou femme, profane ou initié, possède théoriquement un vampire. Le vampire est ordinairement localisé dans le ventre. Mais le vampire de la femme, c'est unanimement son sexe. Le mythe *fang* de l'origine de l'*evu*, exact équivalent du vampire *nzanga*, raconte d'ailleurs comment le petit monstre *evu* a quitté la

[12] Selon certains, le front du nouveau-né touche au passage le clitoris maternel et se trouve ainsi irrémédiablement marqué par le péché.

forêt pour parvenir au village caché dans le sexe d'une femme qui l'avait recueilli[13]. L'*evu* est alors clairement associé au clitoris. On ne retrouve pas un tel récit d'origine du vampire plus au sud, ni chez les *membe* ni chez les *merye*. Mais quand j'ai moi-même raconté cette histoire aux initiés afin de tester leur réaction, les hommes se sont entendus pour dire que le récit était parfaitement cohérent et finalement plausible.

Il y a une autre différence capitale entre le vampire des femmes et celui des hommes initiés. Le vampire des initiés du *Misoko*, c'est entre autres *edika* et *motoba*, ces entités rituellement ingérées qui reposent désormais dans leur ventre et leur confèrent leur pouvoir. C'est donc un vampire potentiellement bénéfique qui est là pour les soins et non pour la sorcellerie. En revanche, les initiés masculins affirment en chœur que le sexe de la femme est un mauvais vampire, une puissance maléfique. Une histoire fantaisiste contée par un père initiateur illustre de façon édifiante cette opinion. Il s'agit d'un procédé infaillible pour vérifier que « *toutes les femmes sont des diables* » (i.e. en possession d'un vampire sorcellaire). Lorsque la femme dort nue, jambes écartées, sexe ouvert, il suffit de placer un miroir devant son sexe. Le reflet la montrera immanquablement sous sa vraie nature, avec des cornes comme un démon. Les initiés ajoutent en outre que s'il est maléfique, le sexe féminin est malheureusement aussi le plus grand des vampires : le vampire de la femme est ainsi réputé plus fort que celui de l'homme[14]. Avec leur sexe, les femmes possèdent donc un vampire maléfique naturellement puissant, alors que les hommes ont habituellement besoin de l'initiation pour renforcer et activer le leur.

Le sexe féminin recèle en définitive la même ambivalence que le vampire *nzanga* : il est dangereux et suspect car il est puissant, même s'il n'est pas toujours employé à des fins exclusivement maléfiques. Le vagin est un lieu menaçant car il est la source de la puissance féminine de procréation dont les hommes sont naturellement privés. Le pouvoir du sexe féminin est en réalité un thème populaire qui dépasse largement les seuls initiés. Banale scène de conversation profane, des hommes se lamentent entre eux sur la misère de leur condition face à des femmes inconstantes, vénales et tyranniques. Au cours de la discussion, l'un d'entre eux résume l'opinion partagée en mimant une femme qui, tapant sur son propre sexe, affirme : « *avec ça, je peux tout avoir* ». Les initiés du *Bwete* ont fait de ce thème populaire un véritable leitmotiv. Les initiés masculins ont beau le maudire, ils doivent bien reconnaître que le sexe féminin est puissant. En témoignent ces protections rituelles où le sexe féminin joue un rôle. Une lotion serait faite à partir de l'eau de la toilette intime d'une vieille femme qui

[13] Cf. R. Bureau, *Bokayé!*, 1996, pp.170-173 ou L. Mallart-Guimera, *Ni dos ni ventre*, 1981, chapitre 1.
[14] La supériorité de son vampire pointant encore la supériorité de son sexe du point de vue de la procréation.

n'a plus de rapports sexuels. Un bâtonnet trempé dans le sexe d'une femme constituerait un puissant fétiche. Une curieuse expression, évoquant une protection rituelle contre les sorciers, dit d'ailleurs : « *l'homme se cache dans le sexe de sa femme* ».

Le sexe féminin est donc puissant. Mais il l'est tellement qu'il menace les hommes et particulièrement les initiés. On comprend alors que le cunnilingus, contact trop immédiat avec le puissant vampire féminin, soit perçu comme un danger et soit prohibé. Un cunnilingus n'entraînerait en effet rien moins que la négation pure et simple du pouvoir masculin. Et cela dans tous ses registres : puissance sexuelle, pouvoir initiatique et pouvoir social. Le cunnilingus gaspille le *Bwete* et les pouvoirs d'*edika* et *motoba*. Mais il peut aussi provoquer l'impuissance de l'initié. Plus largement encore, il menace la domination sociale masculine. Ce n'est pas un hasard si, dans les citations ci-dessus, les deux pères initiateurs utilisent la même expression pour désigner le sexe féminin : c'est un « *dominateur* » dangereux. Le cunnilingus entraîne ainsi explicitement le risque d'un renversement de l'ordre habituel de la domination au profit des femmes : « *tu lui obéis aveuglément, tu la suis comme un chien* ».

Si le sexe féminin est un lieu dangereux, seul le cunnilingus fait pourtant l'objet d'une prohibition. La plupart des autres pratiques sexuelles sont en effet autorisées, exigeant simplement des précautions rituelles minutieuses : purification après un rapport sexuel, choix de la partenaire pour une fellation afin de ne pas disséminer son *Bwete* hors du foyer. Le cunnilingus ne constitue quant à lui ni une pollution lavable ni une déperdition de puissance ; c'est radicalement une souillure définitive et un anéantissement du *Bwete*. D'où vient alors cette polarisation sur le cunnilingus ? Dans les discours des initiés, il ne semble pas que cela soit parce que le cunnilingus serait une position avilissante où l'homme, donnant du plaisir sans en recevoir, serait dominé alors qu'il est habituellement dominant lorsqu'il pénètre la femme. La masturbation par l'homme de sa partenaire n'est de toute façon pas du tout interdite. Il n'y a non plus rien d'explicite qui permettrait de voir dans le clitoris un phallus féminin menaçant pour la gent masculine[15]. Il est en revanche très net que du point de vue des initiés, le danger vient spécifiquement du contact direct entre le vagin et la bouche. Le cunnilingus provoque deux contiguïtés néfastes. D'une part, le contact bucco-vaginal met en relation deux substances incompatibles : les sécrétions vaginales et *edika* ou *motoba* qui reposent dans le ventre de l'initié. En effet, l'acidité de la cyprine est analogue à l'acidité nocive des légumes temporairement prohibés : elle risque de détruire la puissance d'*edika* et *motoba* au fond du ventre. Cela n'explique cependant pas tout, puisque la prohibition des

[15] Nulle image non plus de vagin denté et castrateur.

légumes ou du citron est seulement temporaire, alors que l'interdit du cunnilingus est permanent.

D'autre part et plus fondamentalement, la nocivité réside dans le contact immédiat entre le sexe féminin et la langue masculine. Cette menace s'exprime parfois sous forme d'une peur fantasmatique : dès que sa langue touche le sexe de sa partenaire, l'homme reste « collé ». Mais qu'y a-t-il de si dangereux dans la conjonction de la langue masculine et du sexe féminin ? La langue renvoie évidemment à la parole. Et le pouvoir de la parole est essentiellement masculin – son attribut emblématique étant le chasse-mouches *kombo*. Ou plus exactement, le pouvoir masculin repose essentiellement sur la parole : pouvoir public des palabres (éloquence) et surtout pouvoir secret des invocations initiatiques (efficacité magique). Dans le *Bwete Misoko*, le pouvoir des initiés provient entièrement de la maîtrise de la parole divinatoire. Sans la parole du *Bwete*, le *nganga-a-misoko* n'est plus rien. De son côté, le sexe féminin renvoie évidemment à la procréation. Et cette capacité procréatrice est la source essentielle du pouvoir féminin, fait accentué dans une société matrilinéaire où les enfants, s'ils sont aussi ceux du père, appartiennent d'abord à la mère et à son lignage. En définitive, la prohibition initiatique du cunnilingus prescrit la disjonction du pouvoir initiatique masculin de la parole et du pouvoir naturel féminin de procréation. Si la conjonction de la langue de l'homme et du sexe de la femme est si dangereuse, c'est donc parce que le pouvoir procréateur féminin menace le pouvoir masculin de la parole, et au-delà du pouvoir initiatique, la puissance sexuelle et la domination sociale qui lui sont intimement liées. Le sexe des femmes annule la parole du *Bwete*. Preuve supplémentaire de cela, un initié justifiait ainsi la prohibition initiatique fondamentale : après un cunnilingus, « *ça ne parle plus comme avant* » – "ça" désignant les fétiches incorporés par l'initié (son *Bwete*)[16].

Par une sorte de ruse rituelle, cette prohibition disjonctive se retrouve ailleurs sous la forme inversée d'une conjonction symbolique. L'un des premiers secrets initiatiques appris par le *banzi* concerne la plume rouge de perroquet, portée au front par les initiés comme une marque distinctive : cette plume représente la langue et la parole du *nganga-a-misoko*. Mais ceci n'est que la signification la plus superficielle de la plume de perroquet. Plus tard, l'initié pourra apprendre une seconde signification plus profonde et secrète, et donc plus importante : la plume représente en fait le sexe féminin. « *On passe à la plume de perroquet : c'est la parole, la langue. Et l'explication la plus profonde : la plume de perroquet, c'est le vampire de la femme, c'est le sexe de la femme. Parce que la plume, c'est la langue. Et le rouge de la*

[16] On comprend alors que les deux contiguïtés sont en réalité nocives pour les mêmes raisons. *Edika* et *motoba* servent en effet d'auxiliaire à la parole initiée. Les sécrétions vaginales gâtent définitivement l'intérieur du ventre de l'initié, et du même tenant, condamnent au silence la parole du *Bwete*.

langue de la femme, c'est le même rouge que celui de son sexe. Ça descend, la langue et le sexe sont en contact ». On trouve autre part une association du même ordre, quoique plus cryptique, impliquant la parole du perroquet. D'après le récit initiatique d'origine du *Mwiri*, c'est un perroquet qui fut le premier *mondonga*, le premier interprète de la parole du monstre *mwiri*. Le perroquet juché dans un arbre répond aux grondements du *mwiri*, vautré dans son étendue d'eau au pied de l'arbre. On affirme même parfois que perroquet et *mwiri* sont des jumeaux. Or, si le perroquet renvoie à la parole, le *mwiri* et son eau évoquent de leur côté la fécondité féminine humide.

Plume de perroquet

Ces deux cas de conjonction révèlent donc que derrière la parole du *nganga* se dissimule le sexe de sa femme. La parole masculine repose secrètement sur le sexe féminin. On entrevoit alors que la prohibition du cunnilingus prescrit la disjonction d'éléments qui sont en réalité conjoints. Dans le rituel, parole du *nganga* et sexe féminin sont intimement liés, puisque tout le pouvoir de la première repose sur la captation de la puissance procréatrice du second. D'où les histoires de confiscation à l'origine du *Bwete* et du *Mwiri*. D'où le fait que ces deux entités de nature féminine président des sociétés initiatiques exclusivement masculines. J'avais d'ailleurs déjà identifié dans le *Mwiri* cette configuration singulière associant parole masculine et sexe féminin : la scarification du coude en forme de sexe, le serment et le jurement de la parole efficace de l'initié. Dans la littérature anthropologique, coutumière du thème, on souligne généralement que l'appropriation du pouvoir procréateur féminin dans les sociétés initiatiques masculines est au principe de la renaissance initiatique. Le vol originel puis l'usage rituel des objets secrets féminins permettent une procréation initiatique masculine sans le secours des femmes. Dans l'initiation au *Bwete* ou au *Mwiri*, on retrouve très certainement ces thèmes de la renaissance et de la procréation masculine. Mais le nouage entre le sexe féminin et la parole initiatique me semble plus singulier. *Bwete* et *Mwiri* sont des institutions masculines qui organisent l'appropriation rituelle du pouvoir procréateur féminin au profit de la parole efficace des initiés.

La société initiatique conjoint donc parole du *nganga* et sexe féminin. Mais ce qui est conjoint dans le rituel doit être soigneusement disjoint dans le réel. D'où cette prohibition du cunnilingus sur laquelle les initiés insistent tant. Il n'y a pas là deux logiques différentes, mais

une seule et même cohérence. On peut ensuite émettre des hypothèses sur les raisons de cette inversion si nette – conjectures forcément hasardeuses puisqu'on ne dispose évidemment ici d'aucune donnée explicite pour les confirmer. Parole masculine et sexe féminin doivent être disjoints dans le réel afin de : dissimuler justement leur conjonction rituelle ; protéger cette conjonction de la menace d'un redoublement ; éviter de reconnaître l'échec réel de l'entreprise rituelle masculine. C'est sans doute de l'une de ces façons qu'il faudrait interpréter ce commentaire éloquent d'un initié : « *si tu touches le sexe de la femme, tu vas encore toucher le Bwete. Ta puissance s'anéantit* ». Dans tous les cas, il apparaît clairement que le sexe féminin constitue une puissance profondément ambivalente du point de vue des hommes.

Et le *Bwete*, tout comme le *Mwiri*, me paraît être en grande partie un ressassement de cette ambivalence du sexe féminin et de la femme. La femme est à la fois bénéfique et maléfique. Le même père initiateur pouvait ainsi déclarer « *le Bwete, c'est la femme* », mais laisser échapper à un autre moment « *les femmes, ce sont nos ennemies* ». Et ce poteau mitan montrant un sexe féminin réglé fait sauter aux yeux cette ambivalence : le poteau central qui concentre toute la puissance bénéfique du corps de garde expose des menstruations polluantes. C'est comme si les hommes tournaient indéfiniment en rond autour de cette ambivalence – ce que les danses autour de la torche centrale ou du poteau mitan accomplissent d'une certaine façon. Mais loin d'être stérile, ce ressassement est productif puisqu'il est au principe d'un long parcours rituel et d'une parole efficace au statut complexe.

3. Les femmes, profanes du *Bwete*

Dans le *Bwete Disumba*, il est absolument exclu qu'une femme soit initiée. On vient de voir pourquoi l'origine féminine du *Bwete* et l'ambivalence du sexe féminin exigent cette exclusion. Les femmes restent donc irrémédiablement du côté des profanes. Cela ne signifie pas pour autant qu'elles soient totalement absentes des veillées de *Bwete*. Elles sont en effet bien présentes à titre de spectatrices des séquences publiques (les danses et la plupart des sorties de masques). Cette présence n'est pas anodine. Les femmes ont elles aussi un rôle à jouer pendant les veillées. Les cas de la sortie publique des *migonzi* est tout à fait révélateur.

Au cours des cérémonies de *Disumba*, notamment les veillées d'initiation ou de deuil, les esprits *migonzi* (sing. *mogonzi*) se manifestent sous forme de masques qui dansent. La majorité des *migonzi* appartiennent à la catégorie des masques blancs – catégorie générique regroupant une multitude d'esprits plus ou moins différenciés et individualisés. Ces masques

anthropomorphes en bois tendre et badigeonnés au kaolin blanc sont bien connus des collectionneurs d'art africain. D'un point de vue esthétique, ils relèvent d'un ensemble régional nettement plus vaste que les seuls *migonzi* des *mitsogo*. La zone des masques blancs couvre tout le bassin de l'Ogooué, de l'intérieur du pays à la côte Atlantique, et concerne au moins toutes les ethnies des groupes *myene*, *membe* et *merye*. D'un point de vue rituel, cela inclut les *migonzi* du *Bwete*, l'*Okukwe* des *myene* et les *Mukuyi* des *merye*. Tous ces masques blancs dérivent morphologiquement les uns des autres, depuis les masques ronds des *myene* aux masques plus ovales des *membe*, depuis les masques réalistes des *bapunu* (les fameux masques "asiatiques" du Gabon) jusqu'aux masques plus schématiques des *bavove*.

Lors des cérémonies de *Bwete*, les *migonzi* apparaissent au bout du village, alors que les hommes sont massés à proximité du corps de garde, à une bonne vingtaine de mètres de là[17]. Les femmes et les enfants sont également présents, mais tenus un peu à l'écart en retrait du groupe des initiés. Les *migonzi* sortent à tour de rôle, un par un, plus rarement par paire – le rythme des tambours et la chanson entonnée indiquant quel *mogonzi* va se manifester. Deux initiés portant des flambeaux de paille courent jusqu'au bout du village pour y chercher le *mogonzi*. Ils ont ensuite pour tâche de l'éclairer le temps de sa danse. Puis, flambeaux éteints, l'esprit repart dans l'obscurité. L'apparition est donc à la fois tangible et ténue : le *mogonzi* est certes visible, mais il apparaît loin au bout du village, faiblement éclairé par la lueur vacillante des flambeaux, et ne danse que peu de temps avant de s'en aller.

Migonzi

Il importe que ces sorties de masques restent un spectacle éloigné. La venue des *migonzi* est bénéfique, et c'est pour cela que les initiés les appellent. Néanmoins, ces entités sont en elles-mêmes particulièrement dangereuses, leur contact direct provoquant maladie, folie ou mort. Les *migonzi* sont en effet censés être des ancêtres morts, le plus souvent féminins, qui reviennent visiter les vivants. Certains d'entre eux sont réputés si redoutables

[17] Il n'y a évidemment pas de terme vernaculaire pour « masque » – ce serait une façon de trahir que le *mogonzi* n'est pas un esprit mais un artefact humain. On dit donc *oso-a-mogonzi*, le "visage de l'esprit".

qu'ils imposent la claustration momentanée des profanes dans les habitations[18]. Ainsi, *Ngondje-a-Bodongo* est d'abord une apparition purement sonore : voix mirlitonnée dont les paroles sont traduites par le spécialiste *mondonga* (un masque auditif en somme). Une fois les profanes cloîtrés, il se manifeste sous la forme d'un tourbillon de flammes dépassant les maisons. Mais le moindre des *migonzi* peut s'avérer dangereux. Lorsqu'un groupe de profanes s'approche du lieu d'une veillée rituelle, il doit s'annoncer en criant à haute voix « *a viga ageto !* » (« les femmes viennent ! ») et attendre patiemment l'autorisation d'approcher. Il s'agit ainsi de protéger les profanes contre la proximité menaçante des *migonzi*, tapis quelque part dans la nuit avant de sortir danser[19]. Les profanes doivent donc toujours se tenir à distance respectable, et les initiés eux-mêmes se gardent bien d'approcher de trop près. Il faut voir la débandade affolée des femmes et des enfants lorsque *Motende*, le croquemitaine protecteur des *banzi*, affublé d'un masque hideux et d'un gros ventre comique, prend un malin plaisir à s'approcher d'eux à la faveur de l'obscurité, allant parfois jusqu'à les poursuivre. Cette attitude ambivalente des *migonzi* à l'égard des humains donne au spectacle son ton émotionnel si marqué – mélange de crainte, d'amusement et d'intense excitation –, qui en fait une occasion à ne pas rater.

Croquemitaine *Motende*

L'assistance profane des femmes joue un rôle crucial dans la représentation rituelle, puisque c'est à elle qu'est directement destiné le spectacle des *migonzi*. Certes, les femmes doivent rester un peu à l'écart, mais il faut tout de même qu'elles soient présentes pour voir, même de loin, les masques danser. Si elles n'étaient plus là, l'événement perdrait son sens. Mais pourquoi les hommes ont-ils ainsi besoin de faire des femmes les destinataires de leur mascarade ? La présence des femmes est nécessaire pour que des masques en bois portés par

[18] Il faut même réveiller tous les jeunes enfants endormis du village, de peur que l'esprit ne vienne les atteindre dans leurs rêves.

[19] Il s'agit surtout d'éviter que les femmes, arrivant par-derrière la scène, ne voient l'envers du décor, les hommes sous les masques. Le spectacle des *migonzi* s'organise ainsi selon une perspective frontale unique, toute position de biais étant considérée comme une tentative d'effraction du secret initiatique. Mais au théâtre non plus, il n'est pas permis à un spectateur d'aller se poster en coulisses.

des hommes de chair deviennent de dangereux *migonzi*. Non pas parce que les femmes profanes seraient profondément crédules. Il s'agit même du contraire. Tout le monde sait que les *migonzi* ne sont pas des esprits fantômes mais des hommes habillés de raphia et cachés derrière des masques. Les initiés le savent évidemment, puisqu'ils sont les organisateurs de la mascarade. Les femmes sont censées l'ignorer et affirment complaisamment que les *migonzi* sont bien des revenants ; mais il est clair qu'elles ne sont pas vraiment dupes, malgré leurs déclarations publiques. Et les hommes ne sont eux-mêmes pas dupes que les femmes ne sont pas dupes, et le reconnaissent bien volontiers en privé.

Pourtant, malgré le savoir largement partagé que l'exhibition rituelle n'est qu'une mascarade, tout le monde agit comme si les *migonzi* étaient réellement de dangereux fantômes. Un esprit porté à la démystification dirait sans doute que si ce n'est pas par crédulité, c'est donc par mauvaise foi ou respect hypocrite de la tradition que les acteurs agissent ainsi. Je ne pense pourtant pas que ce soit exactement le cas. Tout le dispositif de l'exhibition des *migonzi* tient aux comportements manifestes des femmes et des hommes les uns envers les autres, c'est-à-dire à une forme spécifique d'interaction entre initiés et profanes[20]. Les initiés ne cessent de mettre en garde les femmes et les enfants, leur rappelant la dangerosité des *migonzi* et s'assurant qu'ils restent bien à l'écart. De leur côté, les femmes et les enfants crient et s'enfuient à l'approche des masques. Les hommes savent que les *migonzi* sont des masques, mais agissent comme si les femmes ne le savaient pas. De leur côté, les femmes savent également que les *migonzi* sont des masques, mais agissent comme si les hommes ne savaient pas qu'elles le savaient. Ainsi, chaque partie agit en imputant à l'autre partie une crédulité imaginaire : les hommes imputent aux femmes une crédulité à l'égard des *migonzi* ; les femmes imputent aux hommes une crédulité à l'égard de leur propre croyance. Ce faisant, chacun dupe l'autre et est dupé en retour.

L'effet de l'exhibition des *migonzi* repose donc sur l'articulation de deux points de vue non superposables – l'implication de chacune des deux parties s'appuyant sur la perception du comportement de l'autre partie à son propre égard. De cette articulation en forme de renforcement symétrique résulte l'efficacité propre du spectacle : au final, les *migonzi* sont un peu plus que de simples hommes masqués. En effet, les deux parties sont portées à y croire quand même un peu, en dépit de l'incrédulité partagée. Il est tout à fait remarquable que cette ambivalence réflexive concernant la nature véritable des *migonzi* touche en définitive autant les hommes initiés que les femmes. A cause de la débandade affolée des femmes, les hommes

[20] Pour cette analyse, je m'inspire de M. Houseman, "Dissimulation and simulation as forms of religious reflexivity", *Social Anthropology*, n°1-2, 2002, pp.77-89. On peut aussi consulter P. Smith, "Le "mystère" et ses masques chez les Bedik", *l'Homme*, n°3-4, 1984, pp.5-33.

sont confortés dans l'idée que le secret à l'égard des profanes doit continuer de protéger la mascarade. Mais cela leur fait également penser que les *migonzi* doivent bien, d'une manière ou d'une autre, être autre chose que de simples masques. En effet, immédiatement après m'avoir dévoilé l'artifice des masques, les hommes trouvaient toujours toutes sortes d'arguments pour prouver que les *migonzi* étaient *réellement* dangereux : on ne sait pas pourquoi, mais on a constaté que les gens malencontreusement touchés par les *migonzi* tombent réellement malades ; les masques reviennent tout droit du cimetière ; les danseurs portent parfois directement un crâne humain habillé de raphia au lieu d'un masque de bois. Les *migonzi* ont donc bien quelque chose à voir avec les fantômes d'ancêtres.

La dynamique relationnelle spécifique qui implique profanes et initiés lors de la mascarade produit donc, y compris chez les hommes, une croyance ambivalente du type : « je sais bien que les *migonzi* sont des masques de bois portés par des hommes, mais quand même ils sont réellement dangereux comme le sont les fantômes »[21]. On voit donc l'importance décisive de l'implication des femmes dans le *Bwete*, même à titre de spectatrices profanes. En définitive, les hommes ont besoin des femmes pour croire eux-mêmes un peu à leur propre pouvoir rituel. Ils ont besoin d'être dupés par leurs femmes pour pouvoir croire à ce qu'ils font. S'il semble au premier abord que ce soient les hommes qui mystifient les femmes par le jeu des masques, c'est en réalité tout autant l'inverse qui est vrai.

Il y a dans le *Bwete Disumba* une autre séquence rituelle où les femmes sont amenées à jouer un rôle décisif bien qu'elles soient profanes. Lors de veillées d'initiation ou de retrait de deuil, à un moment de la cérémonie, les hommes convoquent deux femmes, appartenant au clan des *banzi* ou du mort, de préférence assez jeunes, jolies et déjà mères. Ces deux femmes, appelées *yombo*, viennent alors s'asseoir de chaque côté du corps de garde, adossées aux poteaux latéraux, et doivent rester là pendant toute la durée de la séquence. Elles sont normalement maquillées au front de kaolin rouge, tressées de civils, arborant une poitrine nue et plume de perroquet au front[22]. Elles écrasent en outre sur leurs cuisses le *tsingo* (poudre du bois de padouk qui sert à confectionner le kaolin rouge) à l'aide de la râpe *genigo*. C'est la seule occasion où des femmes sont autorisées à s'asseoir dans le corps de garde, à proximité des initiés[23]. Cette fois-ci, les femmes ne sont plus spectatrices de la cérémonie mais bien

---

[21] Sur ce genre d'ambivalence, cf. l'article princeps d'O. Mannoni, "Je sais bien mais quand même" in *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre scène*, 1969, pp.9-33.
[22] Sur la photographie ci-dessous, on a omis – par négligence ou paresse – de les maquiller.
[23] Au cours de la veillée (celle de la photographie), j'ai pu noter que les deux *yombo* semblaient mal à l'aise, regardant fixement devant elles sans oser observer ce qui se passait à l'intérieur du corps de garde.

actrices, ou du moins figurantes car leur rôle est fort limité et ne leur laisse aucune possibilité d'improvisation. Les deux *yombo* sont là pour figurer aux yeux de tous que la femme *Disumba* est la mère de toute chose et que le *Bwete* lui-même est d'abord féminin – la poudre rouge de padouk écrasée renvoyant, comme ailleurs dans le rituel, au sang menstruel et à la naissance. Selon une autre signification, livrée par Gollnhofer, les *yombo* évoqueraient également le souvenir de femmes sacrifiées pour le salut du groupe[24]. Quel est alors l'intérêt d'une figuration vivante par rapport aux habituelles représentations analogiques du féminin dans le rituel ? Les hommes demandent ironiquement aux femmes de figurer elles-mêmes ce secret du *Bwete* qui stipule que le *Bwete* est féminin et que ce sont elles qui l'ont découvert à l'origine avant de se le voir confisqué par les hommes. Par leur implication momentanée sur la scène rituelle, les femmes exhibent elles-mêmes le secret de leur exclusion.

Yombo

En définitive, les profanes sont nécessaires aux initiés. Malgré l'exclusion initiatique, ou plutôt à cause de cette exclusion, les profanes ont à jouer leur rôle dans le rituel. Les hommes ont besoin des femmes pour croire à ce qu'ils font et s'assurer ainsi de la valeur et de la nécessaire perpétuation de leurs secrets. La participation des femmes, spectatrices ou figurantes, est d'autant plus importante que ces secrets les concernent directement : les *migonzi* féminins renvoient à la procréation et à la reproduction clanique ; les *yombo* à la nature féminine du *Bwete*. Ces secrets sont pourtant probablement éventés, les femmes en connaissent le contenu. Les initiés le savent pertinemment : si ce sont les femmes qui ont découvert le *Bwete* avant qu'on le leur vole, elles ont dû prendre grand soin de transmettre le souvenir de cette injustice de génération en génération, notamment à travers leur société

[24] O. Gollnhofer, *Les rites de passage de la société initiatique du Bwete chez les Mitsogho*, 1973, p.193. Le mythe d'origine de la société initiatique *Kono* évoque un tel sacrifice de femmes dans le but de fabriquer des fétiches (les *kono*) destinés à se protéger contre les attaques des populations *bakele*. Gollnhofer souligne également que les hommes, refusant aux femmes la moindre part active dans le rituel, préfèrent parfois remplir eux-mêmes le rôle des *yombo* en se travestissant (p.184).

initiatique du *Ndjembe*[25]. Mais peu importe que les secrets soient éventés, puisqu'ils reposent moins sur un contenu que sur une forme relationnelle complexe. Ce sont les interactions entre initiés et profanes – la débandade des femmes et la stature figée des *yombo* – qui font exister le secret initiatique et lui donnent sa force. Ce qui valide l'intuition centrale de G. Simmel : comme toute interaction réciproque, le secret relie et sépare tout à la fois[26].

4. De la profane à l'initiée : les *mabundi* au sein du *Bwete*

« *Le Mabundi, c'est puissant. C'est presque le Bwete* ».
Brigitte, initiée *mabundi*

Si dans le *Disumba*, il n'est pas pensable qu'une femme soit initiée, il n'en va pas de même dans certaines branches du *Misoko*. Dans le *Myobe*, la branche du *Misoko* la plus liée au *Disumba*, les femmes restent catégoriquement exclues. Mais dans le *Ngonde*, les hommes acceptent souvent les femmes – quoique pas dans toutes les communautés locales[27]. Cette innovation semble provenir à l'origine des *bavove* ou des *masangu*. Les femmes initiées prennent alors le nom de *mabundi*. La situation des *mabundi* est extrêmement intéressante car elle est doublement étrange : étrange vis-à-vis des autres sociétés initiatiques féminines ; étrange vis-à-vis du *Bwete* masculin.

D'une part, les *mabundi* sont clairement liées au *Ndjembe*, la principale société initiatique féminine, qui vient sans doute à l'origine des *myene* mais est aujourd'hui largement répandue dans le sud du Gabon[28]. L'initiation au *Ndjembe* n'a pas une vocation thérapeutique comme les *Mabundi*, mais constitue plutôt un rite de passage pubertaire. C'est en effet autour de leur âge nubile que les jeunes filles sont initiées par cohorte, même si aujourd'hui cela se fait parfois plus tard. Pour les parties secrètes du rituel, le *Ndjembe* dispose d'un sanctuaire en forêt (un site circulaire débroussé avec en son centre un mystérieux monticule), homologue du *nzimbe* du *Disumba* ou du *bwenze* du *Misoko*. Les danses publiques ont lieu directement dans la cour du village. Mais certaines cérémonies très secrètes se tiennent dans une maison

[25] Selon le mythe, le *Ndjembe* originellement masculin a été donné aux femmes en compensation de la confiscation du *Mwiri* par les hommes. Cette inversion entre les deux sociétés initiatiques n'est pas exactement un échange symétrique : si l'appropriation du *Mwiri* est un vol, le don du *Ndjembe* n'est qu'une compensation réparatrice. Il serait alors fort intéressant de mener une enquête sur le secret initiatique féminin pour regarder de près s'il y a réellement une symétrie inversée. Les hommes affirment généralement que les secrets du *Ndjembe* sont très puissants.

[26] G. Simmel, *Secret et sociétés secrètes*, 1996.

[27] Dans le *Sengedya*, la situation est moins nette, mais je n'ai pas vraiment enquêté sur cette branche qui semble de toute façon moins importante que le *Myobe* ou le *Ngonde*.

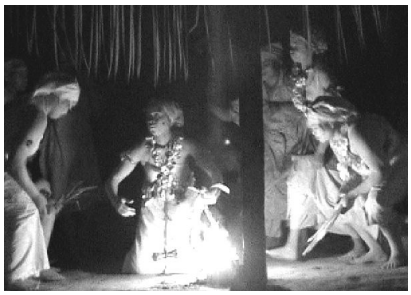
[28] On trouve également les termes *Nyembe*, mais aussi *Boo* ou *Bolo* pour désigner cette société initiatique féminine.

– habitation ordinaire d'une initiée – toutes portes closes. Cette occupation rituelle du foyer domestique marque bien la différence entre le pouvoir féminin du *Ndjembe* et le pouvoir masculin du *Bwete* : espace domestique féminin (foyer) *versus* maison publique des hommes (corps de garde). L'initiation au *Ndjembe*, qui comporte réclusion et brimades, est indispensable pour faire pleinement partie de la communauté des femmes. Il s'agit donc de l'équivalent féminin du *Mwiri* : pour être une vraie femme et partager leurs secrets, il faut être dans le *Ndjembe*. Or, les références au *Ndjembe* sont omniprésentes dans les *Mabundi*. Les *mabundi* raffolent des colliers de perles multicolores *nzimbo* qui font partie de l'accoutrement traditionnel des femmes du *Ndjembe*. La danse des *mabundi*, appelée *mademba*, reproduit exactement la danse des initiées du *Ndjembe*, avec son roulement caractéristique des hanches très différent des danses masculines. Le petit tambour à membrane qui accompagne chants et danses des *mabundi*, frappé non par un homme mais par l'une des femmes à l'aide d'une baguette, n'est rien d'autre que le *mokiki*, le tambour du *Ndjembe*. Le terme même *mabundi*, le pluriel d'*ebundi* qui désigne un pagne noir de deuil, vient sans doute du *Ndjembe* où il semble jouer un rôle rituel d'importance. Enfin, pour avoir accès aux secrets les plus profonds des *Mabundi*, les femmes doivent obligatoirement aller se faire initier au *Ndjembe* si cela n'avait pas déjà été fait dans leur jeunesse – exactement comme les *nganga* masculins avec le *Mwiri*. Une femme ne peut ainsi pas devenir mère initiatrice, si elle n'est pas d'abord entrée dans le *Ndjembe*. Il existe donc le même lien intime entre *Mabundi* et *Ndjembe* qu'entre *Bwete* et *Mwiri*.

D'autre part, les *Mabundi* constituent la seule société initiatique féminine à vocation thérapeutique axée purement sur la vision et non sur la possession. En effet, traditionnellement les sociétés thérapeutiques féminines reposent massivement sur la possession. La malade est tourmentée par un génie (*mogesi*), généralement aquatique et ordinairement associé à une parente défunte (aïeulle ou bisaïeulle). La néophyte va alors devoir accepter d'être possédée par cette entité afin de retourner l'affliction en une protection bénéfique[29]. L'initiation ouvre ainsi la voie à une possession institutionnalisée, permettant de se concilier et apprivoiser le génie en apprenant à contrôler les crises de possession. La novice peut également recevoir des visions, mais la possession reste le modèle dominant : à travers l'initiée, c'est le génie qui parle. Ainsi en va-t-il dans les sociétés féminines *Ombwiri*, *Abandji*, *Elombo*, *Mbumbayano*, *Ologo*, *Mugulu* ou *Abambo* qui proviennent sans doute des

[29] Dans l'*Ombudi tsogo*, on dit : « *a tsopeo na mogesi* », c'est-à-dire « elle a été saisie par le génie ».

populations *myene*, mais sont largement répandues parmi les *membe* et les *merye*[30]. Les très nombreuses sociétés féminines de possession obéissent toutes à un modèle commun, les variantes correspondant seulement au génie spécifique de la communauté, avec ses couleurs préférées et les symptômes dominants de son affliction. Ainsi, *Abandji* se spécialise dans les maux du dos et du cou, *Elombo* dans les crises de folie dues à un ancêtre perturbateur, *Mbumbayano* dans les maux de ventre (stérilité), *Ologo* dans les crises de furie. De même, *Mbumbayano* affectionne le blanc, tandis qu'*Elombo* préfère le rouge. Mais les mécanismes de la possession sont toujours les mêmes (je donne ici les termes de *l'Ombudi tsogo*)[31]. Au cours d'un examen probatoire, l'impétrante entre en transe et tombe du tabouret initiatique *mbata* soit sur le front, soit la tête en arrière. Cela confirme qu'il s'agit bien d'une affliction des génies (*ebea-a-migesi*). L'initiation proprement dite assure ensuite la maîtrise institutionnalisée des crises. Et au cours des veillées suivantes, l'initiée sera possédée par son génie selon un scénario invariable : un chant et une musique spécifiques provoquent la transe dans le corps de garde. L'initiée, assise sur le tabouret *mbata*, est prise de tremblements et tombe à genoux. Ses co-initiées la relèvent et, au son des coups de sifflet *obembe*, la conduisent à l'extérieur jusqu'au *mbunda*, l'espace rituel réservé situé à une dizaine de mètres du corps de garde. Elle y revêt la jupette de raphia (*edomba*) et la ceinture de clochettes, passe sous le portique (*mokeko*) et revient danser au *mbandja*. Contrairement à la crise du début, cette danse indique une possession maîtrisée. A la fin de sa danse, l'initiée ressort du corps de garde, dévêt sa ceinture de raphia et revient s'asseoir à sa place, à nouveau dans son état normal – l'usage de la poudre odoriférante d'écorce *mubamba* (*Croton oligandrum*) permettant d'assagir les génies.



Scène d'*Ombudi*

[30] Les *merye* disent *Mabandji* plutôt qu'*Abandji*, *Bilombo* plutôt qu'*Elombo* et *Mbumba* plutôt que *Mbumbayano*. Le *Mugulu* est spécifiquement *gisira*. Les *mitsogo* regroupent toutes ces sociétés féminines sous le terme générique *Ombudi* (ou son pluriel *Dimbudi*).

[31] Sur l'*Ombudi*, on peut consulter O. Gollnhofer & R. Sillans, "Phénoménologie de la possession chez les Mitsogho", *Psychopathologie africaine*, n°2, 1974, pp.187-209 ou "Phénoménologie de la possession chez les Mitsogho (Gabon). Rites et techniques", *Anthropos*, n°5-6, 1979, pp.737-752.

A l'inverse de toutes ces sociétés féminines, les crises de possession sont réprimées chez les *Mabundi* – ce qui ne les empêche pas de survenir régulièrement, d'autant que les femmes ont souvent déjà été initiées à une société de possession avant de venir dans les *Mabundi*. Lorsqu'une *mabundi* « attrape une crise » pendant une veillée de *Ngonde*, on l'envoie se calmer dehors dans la désapprobation générale. Ce passage des femmes de la possession à la vision s'explique aisément par la situation singulière des *mabundi*, femmes initiées parmi les hommes. En effet, être possédé est une parfaite incongruité pour un homme. Certes, une telle incongruité survient parfois, mais l'homme va alors se faire initier avec les femmes et s'habillera en femme pour les cérémonies (puisque toutes ces sociétés de possession, bien que majoritairement féminines, sont ouvertes aux hommes). Le modèle exclusif du *Bwete* est la vision, et la possession fait l'objet d'une évaluation très négative[32]. Ainsi, à partir du moment où les femmes accompagnent les hommes dans le *Bwete*, elles doivent accepter de délaisser la possession pour endosser le modèle masculin de la vision.

On voit bien la situation compliquée des *Mabundi*, société initiatique au carrefour de plusieurs autres. Les *Mabundi* sont intimement liées au *Ndjembe*. Elles ont une vocation clairement thérapeutique comme l'*Ombudi* et consorts. Mais le modèle exclusif est celui de la vision comme le *Bwete* dont elles font d'ailleurs partie. Les *Mabundi* me paraissent ainsi être une sorte de dérivation du *Ndjembe* et de l'*Ombudi* qui s'est greffée, en position subordonnée, sur le *Bwete Misoko* masculin.

Mais la situation des *mabundi* à l'intérieur du *Bwete* masculin n'est pas moins étrange. Les *mabundi* marquent l'inclusion des femmes dans le *Bwete Misoko*. Cette inclusion ne signifie toutefois pas mixité, au sens d'un mélange indifférencié des deux sexes. Il y a en effet une ligne de partage très nette entre hommes et femmes, chacun ayant un statut rituel spécifique. L'une des premières choses qui frappent dans une cérémonie de *Misoko* organisée par une communauté mixte est la division sexuelle du travail rituel. Femmes et hommes ne s'assoient pas aux mêmes places dans le corps de garde, ne font pas forcément les mêmes gestes, n'entonnent pas les mêmes chansons. Les initiés masculins sont des *nganga*, alors que les initiées féminines sont des *mabundi*, même si tous font le même *Bwete*.

Le statut des *mabundi* dans le *Bwete* est en réalité problématique. Il n'est en effet pas clair si les *mabundi* forment ou non une branche autonome. La situation classique est la suivante : une communauté locale de *Bwete Misoko* est dirigée par un père initiateur qui initie

[32] Les initiés accusent d'ailleurs le *Bwiti* des *fang* de mélanger sans distinction possession et vision, et d'accepter les crises au milieu des veillées. Là-bas, même les hommes prennent des crises, dit-on avec dégoût.

les hommes mais aussi fréquemment les femmes ; à l'occasion des veillées, des femmes initiées – habituellement en plus petit nombre que les hommes – viennent prendre part au travail rituel. Les *mabundi* sont donc incluses au sein de la communauté masculine. Mais d'après certains discours, typiquement ceux des femmes elles-mêmes, on pourrait penser que les *Mabundi* forment pourtant une branche à part, possiblement autonome par rapport aux *nganga* masculins. Il est tout à fait possible qu'une veillée ne rassemble que des hommes – il y a d'ailleurs des communautés de *Ngonde* qui préfèrent rester non mixtes. Mais peut-il y avoir une veillée strictement de *mabundi* ? Et serait-ce encore du *Bwete* ? Cela ne paraît pas évident. Cela dit, on peut rencontrer des mères initiatrices *mabundi*, qui initient exclusivement les femmes. Mais quand une mère *mabundi* organise une cérémonie, invite-t-elle des *nganga* ? Le cas échéant, quel rôle jouent alors les hommes et quelle est leur relation à la mère initiatrice ? Autant de questions qui, faute de données fiables, suffisantes et non-contradictoires, restent pour le moment sans réponse.

Le problème se pose d'ailleurs dans la terminologie elle-même. Pour les hommes, on dispose de deux termes distincts pour désigner les initiés et la société initiatique : les *banzi* sont les initiés du *Bwete*, et les *nganga* plus spécifiquement ceux du *Misoko*. Mais pour les femmes, il n'y a qu'un seul et même terme ambigu, *mabundi*, qui désigne tantôt une initiée, tantôt le collectif des initiées, tantôt l'éventuelle branche qui les subsume. C'est en raison de cette incertitude que mon emploi du terme *mabundi* reste hésitant. J'ai opté pour une majuscule et un masculin pour désigner les sociétés initiatiques : le *Bwete*, le *Bilombo* ou le *Ndjembe*. Mais j'hésite avec les *mabundi*, puisque ce n'est pas clair si le terme désigne simplement les initiées des communautés mixtes ou réellement une branche autonome. Dans le premier cas, on dirait simplement les *mabundi*. Dans le second, il faudrait écrire le *Mabundi*, ce qui sonne mal à mon oreille, d'autant que le terme vernaculaire est un pluriel (pluriel d'*ebundi*). Les initiés lorsqu'ils parlent français balancent d'ailleurs eux-mêmes entre les deux usages. J'opte personnellement et faute de mieux pour : une *mabundi* dans le cas d'une initiée, les *mabundi* dans le cas du collectif, et les *Mabundi* pour indiquer ce collectif hypostasié en branche autonome.

Il convient maintenant de déterminer le rôle spécifique que jouent les *mabundi* à l'intérieur du *Bwete*. Quels types d'interactions se nouent entre les hommes et les femmes, dès lors qu'il ne s'agit plus d'un rapport entre initiés et profanes mais entre deux catégories spécifiques d'initiés ? Quels bouleversements la présence de femmes initiées apporte-t-elle alors dans la structure formelle du secret ? A ce sujet, tout dépend en fait de la façon de

concevoir la présence des *mabundi* dans le *Bwete* : initiées subordonnées et en marge du secret, ou branche autonome avec ses secrets spécifiques.

Au premier abord, les rapports entre *nganga* et *mabundi* semblent être de complémentarité symétrique. Cette égalité de face à face est bien marquée par la division spatiale du corps de garde : les hommes assis sur le côté droit, les femmes leur faisant face sur la gauche. Ce que viendrait confirmer la belle alternance des séquences génériques d'une veillée : la plupart des séquences (invocations et danses) sont dédoublées, la première étant masculine, la seconde féminine. Tout se passe donc comme si *nganga* et *mabundi* constituaient les deux moitiés du *Bwete*, séparées mais symétriquement appariées. L'inclusion des femmes serait venu pallier un défaut originel, une sorte d'infirmité rituelle, l'oubli des femmes amputant et défigurant le *Bwete*. Les *mabundi* viendraient ainsi combler le manque et rétablir l'harmonie dualiste des sexes. Certains discours, qui peuvent d'ailleurs être le fait des hommes, abondent en ce sens :

« *Dans le Bwete, c'est toujours deux, deux, deux. S'il y a l'homme, il y a la femme. Toujours les hommes et les femmes. C'est comme les choses qu'on porte dans le Bwete, les grelots aux chevilles par exemple. Le côté gauche, c'est la femme – il sonne plus aigu. Le côté droit, c'est l'homme – il sonne plus grave. Quand tu es bien habillé [avec les grelots de chaque côté] et que ton génie te regarde, il est content.* »

Les initiés insistent beaucoup sur cette complémentarité harmonieuse et soulignent qu'il doit toujours y avoir au moins une femme *mabundi* dans une veillée de *Misoko* pour ne pas gâcher la belle esthétique du tableau. L'inclusion des femmes dans la branche du *Ngonde* est d'autant plus naturelle que les initiées y semblent destinées par leur nom. En effet, la jumelle des *mabundi* s'appelle *modanga* – on dit ainsi communément *mabundi na modanga* et *modanga* est un nom initiatique répandu parmi les femmes. Or, *modanga* désigne le clair de lune. Les hommes du *Ngonde* – la lune – sont donc associés aux femmes du clair de lune. Les *mabundi* seraient donc là pour compléter harmonieusement le *Ngonde*.

Pourtant, au-delà de ce discours conciliant sur la nécessaire complémentarité des sexes, se cache une articulation bien plus complexe et moins harmonieuse, comme en témoigne ce commentaire d'un initié masculin : « *s'il n'y a pas de femmes dans une société, c'est moche. C'est pourquoi elles sont là avec nous. Mais à une étape, elles sortent. Elles ne peuvent pas arriver à notre niveau. Jamais, ô grand jamais. Parce que c'est nous les suprêmes. Les femmes ont un niveau plus bas* ». La complémentarité de façade masque donc

une subordination réelle. Pour reprendre le terme de F. Héritier, la division sociale des sexes est moins affaire de symétrie harmonieuse que de "valence différentielle"[33].

Cette domination masculine n'est pas un simple discours, mais se constate aisément dans l'organisation du rituel. L'accumulation des faits suffit à le prouver. Les *mabundi* ne sont pas autorisées à jouer de l'arc musical *mongongo*, à souffler la corne d'appel *getsika*, à battre le gros tambour *ngomo*. A l'inverse, si le hochet musical *sokè* est plutôt féminin, les hommes ont parfaitement le droit d'en jouer. Seul le petit tambour *mokiki* qui vient du *Ndjembe* leur serait à la limite interdit. Les danseurs arrêtent les chanteurs et les batteurs de tambour d'un geste impératif, les danseuses par une humble courbette. Les hommes parlent debout dans une position d'autorité, chasse-mouches brandi ; les femmes doivent s'accroupir, visage baissé, dans une position d'humilité soumise. Les hommes s'assoient à droite et les femmes à gauche du corps de garde ; mais seuls les hommes ont le droit de se placer également contre le mur du fond, lieu réservé au père initiateur et aux aînés. L'aînée des *mabundi* doit, elle, se contenter de la place la plus reculée le long de la façade gauche. Les *nganga* peuvent veiller sans aucune *mabundi*, mais l'inverse n'est pas vrai. La division sexuelle entraîne une entorse au principe d'une hiérarchie rituelle fondée exclusivement sur l'aînesse initiatique : les cadets obéissent normalement aux aînés, mais les femmes doivent obéir aux hommes, parfois alors qu'elles sont pourtant en position d'aînesse. Un père initiateur du *Misoko* peut initier des *mabundi*, mais une mère initiatrice des *Mabundi* ne peut en aucun cas initier un homme au *Misoko*. Les femmes sont également exclues des étapes initiatiques les plus importantes : elles peuvent manger *edika*, mais jamais avaler *motoba* ; elles peuvent recevoir le fétiche *tsombi*, mais en aucun cas le *mongonda*. Elles n'ont pas le droit d'accomplir l'étape finale de la traversée du *Bwete*. Elles sont ainsi tenues à l'écart de la plupart des séquences secrètes, y compris lorsque cela les concerne directement : elles ne peuvent assister à la préparation de leur propre *edika*, ni à la purification de leur propre *Bwete* (lors des veillées de *mugungu*). Enfin, elles n'ont pas accès au savoir initiatique le plus secret et doivent rester ignorantes de la nature exacte de l'ingrédient essentiel de tout fétiche, la pièce maîtresse du *Bwete*. Ce qui signifie en définitive que les femmes ne doivent pas savoir ce qu'est véritablement le *Bwete*, alors même qu'elles font partie de la communauté initiatique.

[33] F. Héritier, *Masculin / Féminin*, 1996, chapitre 1.

Attitude soumise d'une *mabundi*

Le secret initiatique exclut par définition les profanes. Or, dans le *Bwete Misoko*, la femme reste l'archétype du profane. Les aînés recommandent bien aux cadets de ne pas divulguer les secrets à leurs compagnes même sous la pression amoureuse, de ne pas « *vomir le secret sur l'oreiller* »[34]. Les femmes sont en effet perçues comme des espionnes, d'incorrigibles curieuses qui cherchent constamment à percer les secrets des hommes (opinion d'ailleurs plutôt infondée si l'on observe le comportement ordinaire des femmes). L'enjeu est de ne pas perdre une domination gagnée par la ruse selon le mythe, domination précaire qui ne tient supposément qu'à l'exclusion des secrets initiatiques et risque donc de s'inverser à nouveau en cas de divulgation. Ce que révèle très bien ces commentaires d'initiés masculins : « *il ne faut pas expliquer le Mwiri aux femmes car elles sont très intelligentes et risqueraient alors d'être supérieures aux hommes* » ou encore « *si l'homme dit tout à sa femme, que lui reste-t-il pour la dominer ?* ». Les hommes reconnaissent donc volontiers que les multiples interdits imposés aux femmes n'ont pas d'autre but que de perpétuer la domination masculine. Et les *mabundi*, alors même qu'elles sont des initiées, restent prises dans ce schéma fondamental d'exclusion du secret. Réunis entre eux au *bwenze* pour une séance d'enseignement initiatique, les hommes feront toujours attention que l'oreille d'une femme, même celle d'une *mabundi*, ne puisse les entendre.

Les *mabundi* sont donc soigneusement tenues à l'écart par les hommes de l'essentiel de ce qui fait le *Bwete*. Le *Bwete* demeure ainsi dans l'ensemble une société initiatique masculine, et les *mabundi* ressemblent étrangement à des profanes initiées ou à des initiées profanes. Tout se passe comme si les *mabundi* n'étaient acceptées qu'à titre exceptionnel dans les veillées des *nganga* du *Misoko* pour y figurer le principe féminin et l'origine féminine du *Bwete*, sans être profondément impliquées dans le rituel. Il est esthétique qu'une femme soit là pour compléter harmonieusement le tableau des sexes et figurer la féminité, soigneusement soulignée par sa coiffure et son maquillage. Les trois tresses "civils" portées par les femmes

[34] Selon l'opinion commune, si l'homme décide au corps de garde (pouvoir public), son épouse lui a en réalité déjà soufflé sa décision « sur l'oreiller » (pouvoir domestique).

dessinent un sexe féminin, avec les grandes lèvres et la fente vulvaire ; le maquillage de kaolin rouge au front figure le sang menstruel. Les *mabundi* arborent donc symboliquement leur sexe sur leur tête. Mais lorsque viennent les choses sérieuses, les femmes sortent et laissent les hommes manipuler le *Bwete*. Les *mabundi* se trouveraient donc dans une situation finalement assez proche des deux *yombo* du *Bwete Disumba*, les figurantes féminines ayant seulement réussi à obtenir un rôle plus étoffé, quelques tours de danse et de chant sur la scène rituelle. Les hommes demandent ironiquement aux *mabundi* d'être présentes dans le rituel pour manifester leur subordination et leur exclusion du secret. J'ai déjà souligné cette ruse de la raison rituelle à propos d'*edika*– la présence des *mabundi* rappelant le secret du sacrifice originel de leur aînée. Les *mabundi* restent ainsi les destinataires et non les dépositaires des véritables secrets du *Bwete*. Sauf que par un redoublement de la ruse rituelle, elles font maintenant partie de la société initiatique. L'inclusion des femmes dans le *Bwete* semble donc être moins une concession des hommes qu'un moyen subtil – presque pervers – de manifester autrement l'exclusion du secret.

Mabundi

Toutefois, la subordination stricte et l'exclusion du secret ne sont pas les seules façons possibles de concevoir la présence des *mabundi* dans le *Bwete*. Face à ce premier modèle, qui est plutôt masculin, existe un modèle concurrent, plutôt féminin, qui attribue une place plus importante aux *mabundi*. C'est le modèle qui s'impose si l'on accepte que les *Mabundi* constitue une branche initiatique spécifique. Or, l'observation montre que la constitution en branche autonome est ce vers quoi tendent activement les femmes initiées (du moins les plus ambitieuses d'entre elles) dans leurs interactions avec les hommes. C'est d'ailleurs pour éviter d'avoir à faire face à cette menace de leur domination que les hommes du *Disumba* et les puristes du *Misoko* refusent catégoriquement les *mabundi* dans lesquelles ils ne voient qu'un dévoiement condamnable du vrai *Bwete* qui ne saurait être qu'exclusivement masculin.

En effet, les femmes jouent souvent la carte de la différenciation afin de minimiser leur subordination, créant des écarts significatifs en rendant leurs secrets de *Mabundi*

inaccessibles aux hommes. Les fétiches des femmes n'auraient ainsi pas les mêmes noms, ni exactement les mêmes fonctions et les mêmes significations que ceux des hommes[35]. Le parcours initiatique des *Mabundi* comprendrait également des étapes spécifiques interdites aux hommes, ce qui est avéré à partir de l'insertion nécessaire des initiées dans le *Ndjembe*, même si ces étapes n'ont pas lieu pendant les veillées communes et sortent donc quelque peu du cadre strict du *Bwete*. Toutefois, même pendant les veillées communes, il n'est pas rare que les *mabundi* tentent de créer une atmosphère de secret autour de leurs séquences privées. L'exemple d'*edika* est à ce titre fort instructif. Habituellement, un *edika* féminin comporte une confection purement masculine du ragoût en paquet, puis un repas commun réunissant hommes et femmes initiés. Mais, certaines *mabundi* insistent parfois pour exclure les hommes du repas, voire pour se réserver la confection de leur paquet d'*edika*, n'y acceptant que le père initiateur et les initiés pères de jumeaux[36]. La réussite de telles tentatives n'est pas gagnée d'avance et dépend de l'état des rapports de force dans la communauté locale : lors d'une veillée d'*edika*, une *mabundi* entreprenante peut ainsi obtenir l'exclusion des hommes, mais être obligée de céder sous la pression lors d'une autre cérémonie. Les rapports entre hommes et femmes au sein de la société initiatique sont donc pris dans des relations dynamiques instables. Apparaît alors clairement l'ébauche d'une schismogenèse symétrique visant à ériger les *Mabundi* en branche autonome[37].

Cette tension schismogénétique se retrouve également dans la volonté réitérée des *mabundi* de se référer à une lignée initiatique spécifiquement féminine. Les *nganga* modalisent leurs énoncés divinatoires par « le *Bwete* me dit que… ». Et les *mabundi* font habituellement de même. Mais il n'est pas rare d'entendre une femme affirmer plutôt « mes *Mabundi* me disent que… », comme si leur pouvoir divinatoire reposait sur un autre génie que le *Bwete* des hommes, un génie spécifiquement féminin. En outre, dans une communauté de *Misoko* où le père initiateur initiait lui-même les femmes, comme c'est très souvent le cas, les *mabundi* faisaient pourtant constamment référence à la mère initiatrice qui avait autrefois donné au père le pouvoir d'initier les femmes. Dès leur première veillée d'initiation, les *mabundi* voyaient régulièrement dans leurs visions d'*eboga* cette mère leur remettre la

---

[35] J'ai ainsi entendu dire que le *tsombi* et le *kombi na misingi* s'appelaient en réalité respectivement *mabundi* et *modanga*. J'ai aussi entendu parler d'un fétiche spécifique porté en sautoir.

[36] Si les mères de jumeaux acquièrent un statut particulier aux yeux des hommes, notamment dans le *Mwiri*, la réciproque semble vraie pour les pères de jumeaux – ce qu'une étude sur le *Ndjembe* confirmerait sans doute.

[37] Pour G. Bateson, la schismogenèse est un processus de différenciation dans les normes comportementales résultant d'interactions cumulatives. Il distingue schismogenèse complémentaire (modèle de la soumission) et schismogenèse symétrique (modèle de la compétition). Sur le concept de schismogenèse, cf. "Contact culturel et schismogenèse", in G. Bateson, *Vers une écologie de l'esprit*, 1977. Sur l'application à l'ethos sexuel des *iatmul* du *Sepik*, cf. G. Bateson, *La cérémonie du Naven*, 1971 (chap. 13).

bénédiction et leur divulguer leur nom initiatique. Le pouvoir des femmes ne peut donc être correctement transmis que par une femme – quand bien même un homme remplirait socialement cette fonction. A côté de la figure bien présente du père initiateur, il fallait donc aux initiées la figure parallèle d'une mère même imaginaire ou inconnue.

Les *mabundi* vont d'ailleurs effectivement recueillir l'enseignement initiatique plutôt auprès d'aînées ou d'une mère initiatrice, même si elles se sont fait initier par un père initiateur. Ce dernier est pourtant l'homme qui a le plus facilement accès aux secrets des femmes – la volonté séparatiste des *mabundi* ne pouvant décemment s'étendre à leur propre père initiateur. Mais, indépendamment même de la question de la connaissance effective des secrets des femmes par un père initiateur accrédité, c'est tout simplement la division sexuelle qui empêche une transmission mixte du savoir initiatique. En effet, bien des significations initiatiques du *Bwete* sont sexuelles et renvoient crûment aux organes génitaux, et l'on a de bonnes raisons de penser qu'il en va de même dans le *Ndjembe* féminin. Or, la pudeur ordinaire fait qu'un homme et une femme ne peuvent pas parler ouvertement de ces sujets ensemble. Même s'il sait, un père initiateur ne peut donc pas enseigner lui-même ses *mabundi*. Ce que dit très clairement cette initiée :

« *Mais il y a des choses que Papa ne peut pas nous dire. Côté Mabundi, il connaît bien. Mais il ne peut pas nous dire ça comme ça, parce que nous sommes ses enfants. Il y a des trucs, des mots, des choses, le sexe, tu ne peux pas dire ça comme ça. Donc il ne peut pas nous dire exactement notre côté Mabundi. Il faut aller prendre la connaissance chez une autre mère initiatrice.* »

Comment les hommes réagissent-ils alors à cette volonté parfois affichée des *mabundi* de s'ériger en branche autonome ? Leur réaction est décisive, car l'évolution d'un processus schismogénétique dépend du comportement de chaque partie à l'égard de l'autre. De même que l'attitude des *mabundi* envers les hommes est oscillante, les hommes hésitent de leur côté entre plusieurs positions à l'égard des secrets des *mabundi*. La position maximaliste consiste à rejeter purement et simplement les prétentions des *mabundi* en affirmant que dans le *Bwete*, elles sont exclues d'à peu près toutes les séquences secrètes et n'ont donc aucune prise sur les secrets les plus profonds. La position minimaliste consisterait à accepter que les secrets des *Mabundi* proviennent du *Ndjembe* et sont donc inaccessibles aux hommes – *mabundi* et *nganga* menant des vies rituelles parallèles mais étanches l'une à l'autre. La position intermédiaire, que je crois être la plus courante, consiste à accepter que les *mabundi* aient leurs propres secrets tout en affirmant que ces secrets sont moins importants, moins profonds,

moins intéressants que ceux des hommes[38]. Cela revient donc à reconnaître l'autonomie des *mabundi* mais à la maintenir dans le cadre d'une subordination des secrets.

Faisons alors un instant comme si les femmes avaient réussi leur différenciation symétrique et acceptons donc que les *Mabundi* constituent une branche à part avec ses secrets spécifiques dont les hommes sont exclus, quand bien même ils les trouveraient de peu de valeur. Cas de figure qu'illustre bien ce témoignage d'une *mabundi*, à travers l'image de la bifurcation d'un chemin :

« *Vous, vous avez votre côté. Nous, on a notre côté. Si c'était ta femme et elle est initiée, je devais lui dire, voilà les Mabundi, c'est ça, c'est ça, elle est venue comme ça. Quand tu t'es fait initier, tu es arrivé à un chemin, tu as pris ton chemin, tu as laissé celui des Mabundi. Le côté des hommes, oooh, je ne connais pas. Je ne connais rien là-bas. Mais du côté femme, je connais. Et moi-même j'ai vu.* »

En quoi ce nouveau rapport entre hommes et femmes modifie-t-il la structure du secret au sein du *Bwete* ? La situation est alors la suivante : il y a d'un côté les secrets des hommes et de l'autre les secrets des femmes, deux côtés opposés et mutuellement aveugles. Mais il ne s'agit plus ici de secrets provenant de deux sociétés initiatiques distinctes, comme c'est habituellement le cas. Quand la confrontation des secrets des hommes et des femmes est externe, cela ne pose aucun problème puisqu'il n'y a en réalité aucune confrontation. Les secrets concernent les profanes, c'est-à-dire classiquement l'autre sexe. Les secrets masculins du *Bwete Disumba* concernent les femmes. Mais ces femmes sont perçues en tant que profanes du *Bwete*, ignorantes des secrets masculins, et non pas en tant qu'initiées du *Ndjembe*, détentrices de secrets féminins, ce qu'elles sont sans doute pourtant par ailleurs. Les secrets masculins du *Bwete* ne concernent donc pas directement les secrets féminins du *Ndjembe*. Il n'y a aucun lieu de rencontre, aucune interaction possible entre les deux. Il y a disjonction entre les différentes sociétés initiatiques et leurs secrets respectifs – même si les profanes des uns sont les initiés des autres. Mais quand la confrontation des secrets devient interne à une même société initiatique, toute la structure du secret se trouve d'un seul coup bouleversée. Le secret ne concerne alors plus seulement un profane de l'autre sexe, mais également un co-initié de l'autre sexe. L'exclusion du secret ne joue plus seulement à la frontière mais aussi à l'intérieur de la société initiatique. Dès lors, secrets des hommes et secrets des femmes se rencontrent nécessairement, puisqu'ils sont articulés au sein d'une seule et même communauté initiatique.

---

[38] Quand je déclarais aux hommes mon intention de m'enquérir auprès des *mabundi* de certains de leurs secrets, ceux-ci me répondaient que les hommes ne doivent pas s'intéresser aux secrets des femmes, car ce serait se rabaisser.

Sur le chemin du *Bwete Misoko*, coexistent donc la voie des *nganga* et la voie des *mabundi*, chacune jalonnée de secrets spécifiques. Mais ces deux chemins ne cessent de se croiser et se recroiser. En effet, les secrets initiatiques concernent au premier chef les significations associées aux objets et à l'action dans le rituel. Or, *nganga* et *mabundi* se retrouvent ensemble dans les mêmes veillées pour accomplir collectivement un travail rituel. Secrets des hommes et secrets des femmes trouvent là leur lieu de rencontre et d'articulation.

Envisageons un exemple précis pour analyser cela. La *mabundi* est une veuve – comme l'indique son nom qui signifie "pagnes de deuil". Un récit initiatique relate d'ailleurs l'accident mortel à l'origine de ce veuvage : un couple part en brousse cueillir des *atanga* sauvages (fruit du *Pachylobus edulis*) ; la femme reste au pied de l'arbre, tandis que l'homme grimpe ; soudain, l'homme chute et meurt ; la veuve fut la première *mabundi*[39]. Pendant une veillée de *Bwete*, les *mabundi* sont donc des veuves qui pleurent leur mari défunt. D'après les significations rituelles, pour les femmes, la grosse torche centrale *itsamanga* représente justement le cadavre de ce mari qu'elles sont en train de pleurer. Or, pour les hommes, cette même torche centrale représente le sexe féminin, celui des relations sexuelles et de l'accouchement. Un même objet rituel et une même séquence (les danses autour du feu) revêtent donc des significations différentes, voire opposées, selon que l'on est un initié masculin ou féminin. Chaque séquence rituelle peut ainsi faire potentiellement l'objet d'une double lecture, en fonction d'un double regard, sexuellement orienté. Il s'agit ici d'autre chose qu'une vague polysémie. J'ai de toute façon déjà amplement souligné que chaque objet ou séquence du rituel recevait communément plusieurs significations. Avec la présence des *mabundi*, la situation est différente. Ce n'est pas tant que tel objet rituel signifie à la fois ceci et cela. C'est plutôt que tel objet rituel signifie ceci pour les hommes et cela pour les femmes, et que ces significations secrètes sont mutuellement inaccessibles en raison même de la division sexuelle.

Chaque action rituelle se trouve donc virtuellement écartelée en deux versions non congrues, l'une masculine, l'autre féminine. Cette articulation de significations non superposables donne une image fort troublante du travail rituel d'une veillée. Deux groupes sexuellement différenciés effectuent ensemble un même travail, mais font en réalité des choses tout à fait différentes[40]. Ce que les uns font, d'autres le font avec eux, mais cela n'a pas

---

[39] C'est ce même récit qui rend également compte de l'origine de l'arc musical *mongongo*, fabriqué avec les ossements et boyaux du mort.

[40] Je simplifie certes quelque peu en forçant les traits. D'une part, la veillée comprend des séquences alternées au cours desquels un seul groupe fait le travail rituel. D'autre part, il y a des séquences communes d'où se dégage un sens partagé par les hommes et les femmes. Mais cela n'enlève rien, je crois, à ma démonstration qui tient au seul principe de la division sexuelle du travail rituel.

le même sens secret, et ils ne peuvent en droit avoir accès à cette autre version. C'est ce que j'appelle le parallélisme opaque du travail rituel ou la symétrie opaque des secrets[41]. Chaque secret initiatique masculin se double virtuellement d'un secret féminin parallèle dont les hommes sont fondamentalement exclus. La division sexuelle crée donc du secret à l'intérieur de la société initiatique. Certes, il est fort possible et même probable que sur bien des points, les significations secrètes soient en réalité identiques. Mais, là n'est pas l'essentiel. Peu importe également que les hommes puissent extorquer au passage quelques-uns de leurs secrets aux femmes. Peu importe qu'une initiée ait ainsi bien voulu me divulguer le sens attribué par les *mabundi* à la torche centrale. Là encore, la symétrie opaque des secrets n'est pas une question de contenu mais de forme relationnelle. Le point essentiel est que la division sexuelle marquée rituellement génère automatiquement un secret différencié à l'intérieur d'une seule et même communauté initiatique. Du simple fait qu'il y a dans le corps de garde des hommes à droite et des femmes à gauche, le secret existe.

Et je peux personnellement témoigner de l'efficacité de cette division sexuelle du secret. Alors que je m'acharnais déjà à recueillir les secrets des hommes, je cherchais aussi à percer le côté des *mabundi*. Je soupçonnais, non pas que les secrets des *mabundi* seraient plus éclairants que ceux des hommes, mais qu'il me manquait la moitié des pièces du puzzle, ce qui m'empêchait de comprendre le sens général du tableau. Le fait de ne pas être parvenu à réunir les deux moitiés sexuelles du *Bwete* pour voir apparaître une image enfin cohérente est toujours resté pour moi une profonde source de frustration, malgré les quelques informations que je grappillais auprès de *mabundi* bienveillantes. Ce n'est que maintenant que j'entrevois que cette réunion était une vaine utopie, parce qu'il ne s'agissait pas d'une masse inerte de secrets supplémentaires à collecter, mais d'un principe irréfragable de symétrie aveugle qui structurait la répartition du secret.

Une veillée de *Bwete Misoko* réunissant *nganga* et *mabundi*, assis face à face, donne finalement une image fort troublante des rapports entre les sexes. Il est difficile de déterminer s'il s'agit plutôt d'une coopération harmonieuse, d'une domination ou d'une séparation. Cette indétermination provient selon moi du fait que le mode d'inclusion des *mabundi* dans le *Bwete* n'est pas tranché et oscille entre deux possibilités idéales. Soit la présence des *mabundi* est conçue comme une subordination stricte qui en fait des initiées inférieures, en marge d'un secret initiatique qui reste purement masculin. Le rapport au secret est alors d'exclusion. Soit

[41] Cette symétrie opaque diffère donc de la symétrie harmonieuse et des discours de conciliation évoqués plus haut. La symétrie sexuelle engendre en réalité au sein du *Bwete* moins l'harmonie esthétique que l'opacité des secrets.

les *Mabundi* constituent une branche spécifique, collaborant avec les hommes aux veillées rituelles, et détenant des secrets propres dont les hommes sont eux-mêmes exclus. Le rapport au secret est alors une symétrie opaque : secrets des hommes, secrets des femmes.

subordination	schismogenèse complémentaire	exclusion du secret
symétrie	schismogenèse symétrique	symétrie opaque du secret

Les deux modèles d'inclusion des *mabundi* dans le *Bwete*

La réalité de chaque communauté locale se situe toujours quelque par entre ces deux idéaux-types, selon l'état singulier des rapports de force entre hommes et femmes, selon les déclarations et positions de chacun. Aucune solution n'est jamais définitivement fixée, car un petit événement peut suffire à changer la configuration locale en l'infléchissant plutôt d'un côté ou de l'autre. Les rapports entre hommes et femmes au sein de la société initiatique dessinent en effet une dynamique relationnelle, c'est pourquoi il est approprié de parler ici en termes de schismogenèse : le processus oscille entre schismogenèse symétrique (autonomie des *Mabundi*) et schismogenèse complémentaire (subordination des *mabundi*). Cet équilibre indécis peut sans doute s'expliquer par le fait que les *Mabundi* sont une innovation récente : phénomène relativement nouveau, les normes de son insertion initiatique ne sont pas encore clairement fixées[42]. Ce que les crises de possession inopinées des *mabundi* en pleine veillée de *Bwete* laissent également penser : leur insertion est encore trop récente pour que les femmes aient réussi à inhiber sans heurts le modèle de la possession qui est traditionnellement le leur. Mais on peut aussi adopter un point de vue résolument interactionniste et considérer qu'indépendamment de l'âge des *Mabundi*, les rapports entre sexes se définissent de toute façon par des relations dynamiques de différenciation plutôt que par des règles intangibles.

[42] Il est malheureusement impossible de dater cette innovation qui remonte quand même à au moins plusieurs générations. On peut juste assurer que l'âge de la jeune *Mabundi* est sans commune mesure avec l'âge respectable du *Bwete*.

Chapitre XIV
La traversée du *Bwete* : le crâne au fond du sac

1. « Le *Bwete*, c'est le crâne »

Après avoir mangé *edika*, avalé *motoba* et reçu son premier *tsombi*, le *nganga-a-misoko* continue son parcours initiatique en acquérant de nouveaux *bwete*, fétiches confectionnés par le père initiateur ou éventuellement des pères alliés. L'acquisition d'un attirail rituel se superpose ainsi à l'apprentissage du savoir initiatique au *bwenze*. L'initié remplit progressivement sa corbeille rituelle, mais aussi son ventre, de *maganga* de plus en plus puissants. Il répète aussi souvent que possible les veillées d'*edika* et de *motoba* afin d'affermir le pouvoir de ces auxiliaires rituels. Il reçoit un second *tsombi*, jumeau du premier fétiche en bandoulière. Il peut ensuite obtenir des *bwete* encore plus puissants, qui sont tous autant d'objets rituels médiateurs de sa parole et de son identité (personnes et génies incorporés, doubles de lui-même). Il y a le *nyimbi*, fétiche tenu à la main qui aide à la danse et à la consultation. Il y a le *benga na benga*, fétiche que l'on place dans une petite corbeille – miniature du fétiche principal *mongonda*. Il y a le *kombi na misingi* : fétiche constitué par une corne remplie de *maganga,* avec un miroir à son extrémité, généralement munie d'une clochette, et qui se porte en bandoulière grâce à une chaîne (équivalent du *ngonga*, fétiche de la corne dans le *Disumba*). Le *kombi na misingi* sert aux coupures de corde : sans lui, le serpent *mbumba* risque de sauter du malade au *nganga*. Mais ce fétiche sert également à la consultation. Le miroir qui ferme la corne constitue en effet un équivalent du petit miroir divinatoire. L'efficacité de ce miroir passe même celle du simple miroir, car les *maganga* secrets contenus à l'intérieur de la corne sont là pour renforcer la parole du *Bwete*[1].

Kombi & benga

[1] Un initié me confiait ainsi qu'il n'était pas totalement satisfait du *kombi* qu'il venait tout juste d'obtenir parce qu'il trouvait que « *ça ne parl(ait) pas encore assez* ». Il soupçonnait qu'il y manquait un ingrédient décisif.

Ainsi, plus le *nganga* possède de fétiches, plus le *Bwete* lui parle et mieux il est à même d'exploiter cette parole. Plus l'initié détient de *maganga*, plus sa corbeille pèse lourd et plus lui-même pèse lourd dans le *Bwete*. Mais tant qu'il n'est pas initié au *Mwiri*, le *nganga* ne sait pas, ou du moins n'est pas censé savoir, ce qu'il y a exactement dans les fétiches. Il ignore quel est l'ingrédient principal du *Bwete*, cette pièce maîtresse qui anime et active tous les *maganga*, puisqu'il ne participe pas lui-même à leur confection. Ce point décisif constitue en effet le secret central de tout le *Bwete*, celui qu'il ne faut jamais livrer aux femmes et qui ne saurait donc être confié qu'à un initié dont la parole a été assermentée par le *Mwiri*. Ce secret tient en une courte phrase : « *le Bwete, c'est le crâne* ». L'initié apprend ainsi de la bouche des aînés que l'origine réelle du pouvoir de tous les *maganga* du *Bwete* repose sur des fragments d'ossements humains incorporés dans les fétiches, ingrédient sans lequel ces derniers resteraient parfaitement inefficaces et inertes. La fameuse poudre mystérieuse du *Bwete* n'était ainsi que de la poudre d'os humain, généralement mélangée à des ossements animaux et des écorces végétales. L'initié apprend également que le *mongonda*, fétiche majeur disposé dans une corbeille surmontée d'une statuette de bois ou d'une coiffe de plumes et appartenant au père initiateur, contient le crâne d'un parent[2]. Pour le père initiateur, seul initié habilité à fabriquer des *bwete*, l'os humain est donc toujours celui d'un ascendant lignager.

Mongonda

Cette révélation confirme donc que les deux mythes d'origine ne mentaient pas sur la nature véritable du *Bwete*. En effet, le récit de naissance raconte comment un orphelin reçoit un message onirique de ses parents défunts qui lui demandent d'aller prélever leur crâne pour en faire un fétiche qui lui apportera le bonheur. Ce fut le premier *bwete*. Et le récit de découverte raconte comment des femmes trouvent un crâne humain au cours d'une partie de

[2] *Mongonda* est le terme en usage dans les branches *Ngonde* et *Sengedya*. Ailleurs, on dit seulement *bwete* (notamment dans le *Disumba*) ou parfois *mbumba* ou *mbumba-a-bwete* (notamment chez les *masangu*).

pêche et comment les hommes confisquent ce crâne pour fonder la société initiatique *Bwete*[3]. Si ces récits initiatiques peuvent n'avoir été révélés à l'initié qu'après son initiation au *Mwiri*, il se peut également qu'on les lui ait en réalité déjà racontés auparavant. Néanmoins, avant la révélation du secret central, l'initié n'est pas censé être capable de faire le lien entre le crâne du mythe et les fétiches *bwete*. Il ne se doutait donc pas forcément que les récits initiatiques disaient déjà la vérité sur l'origine réelle du *Bwete*.

Même s'il sait désormais que « le *Bwete*, c'est le crâne » et qu'il détient ainsi le secret central de la société initiatique, l'initié ne peut toutefois pas encore posséder un *mongonda*, ni même voir le crâne qui se cache au fond de la corbeille d'un tel fétiche. Or, tous les *bwete* que l'initié possède pour l'instant ne sont en réalité que des fétiches mineurs comparés au *mongonda*. Et l'on affirme en effet parfois que ces fétiches ne sont pas des "vrais" *bwete* mais de simples protections rituelles – le terme *bwete* étant réservé aux seules véritables reliques de crâne. D'une part, ces fétiches mineurs ne contiennent que de simples fragments d'os humain, voire seulement un peu de poudre, et non pas un crâne complet comme le *mongonda*. D'autre part, ces fragments d'os proviennent d'un parent du père initiateur et non pas d'un ascendant direct de l'initié (sauf si le père initiateur et son initié appartiennent effectivement au même lignage). La corbeille rituelle de l'initié, aussi remplie soit-elle, ne pèse pas autant qu'un véritable *bwete*, qu'un véritable crâne. La divulgation du secret central n'est donc pas un aboutissement mais seulement une étape intermédiaire sur le chemin rituel. Cette découverte du rôle du crâne humain ouvre en effet la voie de la traversée du *Bwete*, la dernière étape initiatique du *Misoko* : celle par laquelle l'initié voit enfin le fond du *Bwete*, assiste à la confection d'un fétiche et reçoit lui-même un *mongonda*. Il y a ainsi un décalage crucial entre d'une part savoir que le « *Bwete,* c'est le crâne » et d'autre part voir le crâne du *Bwete* et en posséder un. Le simple savoir n'exige que l'initiation au *Mwiri*. Mais seule la dernière étape initiatique de la traversée du *Bwete* actualise ce savoir dans une ostension rituelle.

Il faut d'ailleurs reconnaître que nombre de profanes du *Mwiri* comme du *Bwete* savent que l'on utilise crâne et os humains dans les sociétés initiatiques – même si ce n'est qu'une connaissance par ouï-dire, de l'ordre de la rumeur. Et nombre d'initiés l'apprennent au détour d'une conversation entre aînés, bien avant d'avoir franchi les étapes requises. Le secret du crâne n'est donc pas un véritable secret. Trait fort révélateur, je n'ai moi-même pas réussi à conserver ce secret parfaitement intact jusqu'à ce pénultième chapitre, puisque pour les besoins de l'analyse, j'ai déjà dû mentionner ça et là le crâne du *Bwete* au détour d'une description rituelle ou du récit d'un mythe. Ces trahisons intempestives sont le lot ordinaire

[3] Ces deux mythes et leurs variantes ont déjà été racontés en détail aux chapitres 9.2 et 13.1.

du *Bwete*. C'est ainsi que cela se passe habituellement au sein même des communautés initiatiques. Et, répétons-le une fois encore, peu importe que le secret soit éventé du moment que la logique initiatique est préservée. L'essentiel est d'une part que soit hors de portée du profane le lien opéré entre le secret du crâne, le mythe d'origine et les fétiches réels. Et d'autre part, que la dernière étape initiatique assure seule la révélation ostensive du secret.

2. La traversée du *Bwete*

La traversée du *Bwete* est effectivement la dernière étape rituelle du parcours initiatique du *Misoko*, dans la mesure où l'initié qui l'a franchie peut désormais à son tour initier, consulter, posséder un *mbandja*, fabriquer des protections, bref exercer une pleine activité rituelle sans restriction aucune. Certes, il peut encore aller prendre la bénédiction auprès des « vieux », aînés plus expérimentés et réputés, et parfaire ainsi son pouvoir initiatique. Il peut également entamer ou continuer une carrière dans d'autres sociétés initiatiques voisines : monter en grade dans le *Mwiri*, entrer dans le *Bwete Disumba* ou le *Kono*, se faire initier au *Nzego* – confrérie qui détient les secrets claniques chez les *masangu* ou les *bavove* –, accéder à l'ordre des *evovi* – confrérie des juges coutumiers chez les *mitsogo*. Tout cela augmentera encore son prestige initiatique. Mais pour ce qui concerne le *Bwete Misoko*, il n'a plus de grade supérieur à franchir.

Lors de la traversée du *Bwete*, l'initié reçoit le miroir qui lui permet de consulter, une racine d'*eboga* qui lui donne le droit d'initier, la canne *mopango* qui fait de lui un vieux, et surtout le *mongonda*, fétiche suprême du *Bwete Misoko*, fabriqué pour l'occasion à partir du crâne d'un ancêtre lignager. La traversée du *Bwete* concerne avant tout la transformation rituelle de ce crâne en un fétiche *bwete*[4]. Cette transformation comporte trois moments correspondant à trois lieux distincts : tout d'abord, l'exhumation du cadavre au cimetière pour en récupérer les ossements ; ensuite, la préparation du crâne au *bwenze* en forêt ; enfin, la veillée rituelle au cours de laquelle l'initié ramène le *bwete* du *bwenze* jusqu'au corps de garde pour ensuite le poser au *mandaka*. La traversée du *Bwete* est ainsi fortement structurée par les différents lieux de son rituel, puisque ce sont eux qui marquent les différentes étapes de transformation du crâne. Pour bien montrer que le *bwete* subit dans chaque lieu une

[4] Gollnhofer & Sillans mentionnent la confection par les *nganga* de fétiches *mbumba* à partir de crânes lignagers. Cependant, ils n'y voient pas une étape initiatique du *Misoko* mais seulement une prescription propitiatoire (notamment pour la chasse) : le *nganga* fabrique le fétiche du crâne pour un profane à qui il demande d'aller exhumer le cadavre de l'un de ses parents pour l'occasion ("Pratiques sacrificielles chez les Mitsogho du Gabon", *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n°7, 1984, pp.181-184). D'après mes observations, il est pourtant exclu qu'un profane puisse posséder un fétiche reliquaire.

métamorphose et que ce n'est donc plus un simple morceau de cadavre humain qui compose le fétiche, on dit que le *bwete* porte différents noms pendant la traversée : il porte un nom au cimetière, un autre nom lorsqu'il est au *bwenze*, puis encore un dernier lorsqu'il est posé au *mandaka*. Mais on affirme également qu'au *bwenze*, le *bwete* n'a qu'un seul nom, quelles que soient les branches de la société initiatique : il y revêt la figure d'un crâne nu, fond commun de toutes les branches initiatiques du *Bwete* par-delà toutes leurs variations de surface. Selon l'expression consacrée, traverser le *Bwete*, c'est voir sa nudité. Et dans sa nudité, le *bwete* est le même partout, alors qu'habillé – c'est-à-dire transformé en fétiche, maquillé, couvert de plumes et de peaux –, il diffère selon les branches initiatiques (diversité de formes et de fonctions). *Eboga* et crâne humain sont finalement les deux points fixes de toutes les communautés initiatiques qui relèvent génériquement du *Bwete*.

Il faut encore ajouter qu'une femme, même une *mabundi*, ne peut en aucun cas traverser le *Bwete*. Elle n'est pas autorisée à voir de ses yeux le *bwete*. Elle ne doit même pas apprendre qu'il s'agit en fait d'un crâne. Elle ne peut donc ni posséder un *mongonda*, ni manipuler la poudre d'os humain pour fabriquer des *maganga*. Selon les hommes, cette exclusion est nécessaire : si les femmes accédaient au *bwete*, elles le gaspilleraient. Elles ne peuvent de toute façon pas initier dans le *Bwete*[5]. Si les *mabundi* participent au rituel dans les communautés mixtes du *Misoko*, elles n'ont en aucun cas le droit d'exercer une activité rituelle pleine et entière.

La première étape de la traversée du *Bwete* consiste à aller récupérer au cimetière les ossements d'un parent lignager, notamment son crâne qui vaut pour son esprit : on dit ainsi qu'on va récupérer l'esprit du mort en brousse. L'opération doit être menée discrètement car l'exhumation est une pratique interdite. Cette prohibition vient certainement en partie de l'influence missionnaire et de la législation moderne issue de la colonisation. Mais la tradition orale donne à penser que le déterrement n'a jamais été public et aisément accepté. Il importe de toute façon que cela se fasse de nuit en cachette, puisqu'il s'agit là du cœur le plus secret du *Bwete*. De manière significative, lorsqu'ils évoquent en français le crâne de la traversée du *Bwete*, les initiés disent souvent le « motif » ou l'« article » sans plus de précision, même lorsqu'ils s'adressent à des connaisseurs à l'écart de toute oreille profane. C'est comme s'il

[5] Elle peut en revanche devenir mère *mabundi* et initier strictement des femmes, ou faire carrière dans une des nombreuses sociétés féminines de possession. Il serait intéressant de déterminer si le crâne joue encore un rôle décisif dans l'étape rituelle pour devenir initiatrice : les femmes ont-elles des reliques ?

fallait encore dissimuler la nature du *bwete* par un euphémisme en évitant de dire crûment qu'il s'agit d'un crâne humain[6].

L'opération clandestine est effectuée par le père initiateur, aidé d'un auxiliaire spécialiste et de l'initié bénéficiaire. Le petit groupe se rend nuitamment au cimetière – traditionnellement un simple coin de forêt, aujourd'hui un site débroussé. Il faut commencer par s'assurer de l'assentiment du mort, sans quoi le fétiche se retournerait immanquablement contre son propriétaire : on va donc placer sur la tombe des offrandes *eago*, celles qui sont communément offertes aux mânes des ancêtres (arachides, graines de courge, boisson). On y dépose également la canne rituelle et le petit miroir de consultation afin que « *les mikuku les tripotent* » et les imprègnent ainsi de leur pouvoir[7]. Si le lendemain, la nourriture n'y est plus, cela signifie que le mort accepte que l'on prenne ses ossements, ce qui est fait au cours de la nuit suivante. Les initiés récupèrent sur le cadavre exhumé les « parties essentielles » qui servent à fabriquer des fétiches : au premier titre, le crâne complet, mais aussi le tibia, les phalanges ou les os des bras, et, si cela est encore possible, des morceaux du cœur ou des viscères (qui valent pour le vampire *nzanga*)[8].

L'initié ne peut pas aller déterrer n'importe quel cadavre. Il faut impérativement que cela soit un parent lignager proche, qu'il a personnellement connu et qui l'aimait bien. Le plus souvent, ce parent avait de son vivant déjà choisi le descendant qui hériterait de son pouvoir (ou l'a révélé *post-mortem* par un message onirique). Comme me l'a précisé un initié, il dit alors à ce dernier avant de mourir : « *je ne veux pas rester en brousse, si tu veux que je continue à t'aider, viens me chercher* ». Les « parties essentielles » de son corps peuvent même avoir déjà été prélevées rapidement après sa mort et réservées de longue date pour l'occasion, ce qui rend inutile l'exhumation ultérieure. Il s'agit fréquemment d'un grand-parent, la relation entre grand-parent et petit-fils étant une relation privilégiée de bienveillance et de protection. On dit ainsi que les grands-parents sont les dieux de leurs petits-enfants – « *koko a nde Nyambe* » – et même leurs esclaves car les petits-enfants peuvent tout se permettre avec leurs grands-parents qui ne sauraient en aucun cas leur vouloir du mal. Eu égard à la succession des générations et à l'espérance de vie, les grands-parents sont aussi

---

[6] Mais finalement lorsque les initiés disent "*bwete*" pour désigner le crâne nu plutôt que le fétiche, c'est encore une manière de taire sa nature exacte.

[7] Dans les sociétés initiatiques gabonaises, aller récupérer les *ritualia* la nuit au cimetière est sans doute le plus courant des modes de transmission. C'est une manière de mettre en scène un don direct des ancêtres, plutôt qu'une transmission des aînés aux cadets. Ainsi, dans le *Bilombo*, l'une des sociétés féminines de possession, la néophyte va chercher ses brassards rituels (*tsanga*) sur une tombe au cimetière.

[8] La putréfaction rapide sous un climat équatorial me fait pourtant douter de la possibilité de récupérer autre chose que des os, sachant que plusieurs années s'écoulent parfois entre inhumation et exhumation, et que le cadavre mis en terre était traditionnellement enroulé dans une simple étoffe. Mais il n'est pas impossible que des matières organiques issues de la décomposition soient également prélevées.

habituellement les ancêtres disponibles les plus proches. En définitive, les grands-parents représentent par synecdoque l'ensemble des aïeux bienveillants, tous ceux « *qui travaillent pour toi et ne peuvent pas t'abandonner* ». On choisit préférentiellement un grand-parent en lignée maternelle, étant donné la filiation matrilinéaire et la logique lignagère qui sous-tend encore largement la constitution des fétiches. En revanche, les avis divergent sur le sexe du grand-parent : selon certains, il faut prendre de préférence une femme, là encore afin de rester dans le lignage, et l'on ne peut choisir un homme que s'il s'agissait d'un excellent chasseur ; selon d'autres, l'homme s'impose car il est supérieur à la femme. Selon d'autres encore, le sexe importe peu. Les informations précises que j'ai recueillies auprès d'initiateurs sur l'identité du crâne dans leur *bwete* prouvent que le choix des deux sexes est de toute façon possible. Mais de toute façon, le choix du grand-parent n'est que préférentiel et non obligatoire. L'initié peut tout à fait prendre un oncle, un père, une mère, une sœur ou même une nièce. Il ne doit cependant jamais choisir quelqu'un qui s'est mal comporté de son vivant, qui lui était hostile, sous peine de voir le *bwete* se retourner contre lui. Il ne doit jamais non plus prendre un parent mort d'une « mauvaise » maladie, de crainte de se voir contaminer et d'empoisonner même toutes les personnes qu'il initiera et les protections qu'il fabriquera[9].

Un excursus comparatiste avec les reliques d'ancêtres du *Disumba* s'impose ici. En effet, le statut des reliques diffère sensiblement entre les deux branches principales du *Bwete*. Dans le *Bwete Disumba*, les reliques sont la propriété collective du village, du clan, voire de l'ethnie. Comme il n'y a aucune autorité centrale au niveau du clan ou de l'ethnie, elles sont réparties dans plusieurs villages et secrètement cachées au *nzimbe* en forêt ou dans une case réservée (*eba-a-maganga* – la maison des *maganga*). Les aînés de la communauté locale en ont la garde, mais ne peuvent les accaparer. Les reliques du fondateur du village restent généralement sur place et marquent ainsi l'appropriation clanique du territoire, le chef du village étant toujours du clan de son fondateur. Les reliques matérialisent donc efficacement l'autorité pérenne du clan dans une situation où le clan ne constitue aucunement un groupe local en raison du système dysharmonique. Ce lien entre reliques et autochtonie explique que les *bwete* ne peuvent pas être déplacés sans un rituel propitiatoire – on raconte même que cela exigeait autrefois un sacrifice humain. Mais, les *bwete* les plus importants des *mitsogo* ont une renommée qui dépasse largement le village pour atteindre la région (*ebiya*) et sans doute parfois toute l'ethnie[10]. Les aînés en connaissent le nom, l'origine clanique, le lieu de

[9] Il faut également éviter de prendre quelqu'un mort dans un accident violent, de peur de subir le même sort.
[10] Les *mabiya* correspondent au découpage du territoire traditionnel des *mitsogo* en plusieurs zones.

résidence et le champ d'action : par exemple, le célèbre *bwete* masculin *Kombe go Dibowa* – Soleil de *Dibowa* –, omnipotent, l'un des plus âgés, provenant du clan *nzobe* mais de si grande valeur qu'il est devenu propriété collective de tous les *mitsogo*, et résidant comme son nom l'indique dans un village de la région de *Dibowa* ; ou le *bwete* féminin *Bota ge dende* – ventre qui ne goutte pas – gardé dans la région d'*Eteke* et assurant la protection des enfants. Ces reliques, supposément d'origine très ancienne, sont en nombre limité et l'on ne peut que rarement en fabriquer de nouvelles. Seuls sont candidats les plus hauts dignitaires ou les personnalités les plus respectées – un grand juge coutumier *gevovi* par exemple. Comme me le disait un initié, les *bwete* du *Disumba* sont des « *reliques classées* » que l'on ne fait qu'entretenir sans véritablement les renouveler.

Dans le *Bwete Misoko*, la relique est au contraire la propriété individuelle du père initiateur. Certes, elle protège et assure la prospérité de toute la communauté locale réunie autour du père initiateur. Mais l'appropriation effective du *bwete* relève du segment lignager minimal qui forme le groupe de résidence autour du père initiateur et de sa femme. Et l'héritage se fait à l'intérieur du lignage, exemplairement de l'oncle maternel au neveu. Si la logique des reliques du *Disumba* est clanique (voire ethnique), celle du *Misoko* est donc plutôt lignagère. En cela, les *bwete* du *Misoko* ne diffèrent pas des reliques de l'ancien culte lignager des ancêtres qui était pratiqué en privé au domicile du chef de famille. Le crâne est celui d'un ascendant lignager et non d'un membre du clan. Les fétiches sont personnellement gardés au *mandaka*, pièce secrète de la case du père initiateur, et non pas dans le *nzimbe* collectif. Leur renommée ne dépasse pas la communauté locale du *mbandja*. Ils sont en beaucoup plus grand nombre et d'origine plus récente. En effet, chaque père initiateur veut posséder sa propre relique, source de son efficacité thérapeutique et preuve tangible de son pouvoir. Il y a donc dans le *Misoko* une prolifération incessante des *bwete* par comparaison au patrimoine classé du *Disumba*.

Cette demande d'ossements humains ne va évidemment pas sans problèmes. La conjonction d'une demande excédant l'offre et d'un affaiblissement de la logique lignagère, certes davantage sensible en milieu urbain, dévoie les critères de sélection : il devient alors possible de prendre le crâne d'un étranger du lignage pour confectionner un fétiche[11]. Ce qui ouvre la voie au pillage de cimetières et à une marchandisation des crânes. Des *mitsogo* m'ont ainsi raconté que des individus peu scrupuleux viennent parfois dans les villages pygmées, aux confins du pays *tsogo*, et s'entendent avec un autochtone complaisant pour obtenir de

[11] Ce qui est une aberration du point de vue traditionnel, puisque seul un parent peut aider un autre parent : les mânes d'un étranger sont inutilisables et ne sont d'aucun recours.

nombreux crânes pygmées. Ils les revendent ensuite fort chers à des initiés avides de fétiches mais privés de parents lignagers disponibles – et cela d'autant plus facilement que le pygmée symbolise le pouvoir initiatique et thérapeutique. Il se crée ainsi un véritable marché où le crâne humain, sorti de la logique de reproduction lignagère, devient une sorte d'équivalent général du pouvoir.

L'exhumation d'ossements humains dans le cadre initiatique se rapproche alors dangereusement de la sorcellerie pure et simple. L'initié qui part nuitamment déterrer un cadavre en catimini pour fabriquer un *bwete* et devenir ainsi père initiateur n'est alors symboliquement pas si éloigné du sorcier qui assassine quelqu'un et en récupère les parties essentielles afin de fabriquer (pour lui ou un commanditaire) un fétiche destiné à accaparer un pouvoir le plus souvent politique. Il y a pourtant une différence quant à la nature de ce qui est prélevé. Alors que l'initié cherche avant tout un crâne, les sorciers semblent plus intéressés par les organes – cœur, langue, sexe[12]. D'où l'avantage indéniable d'un corps fraîchement tué pour l'occasion par rapport à un cadavre enterré depuis de nombreuses années. Mais, dans les deux cas, le prélèvement est perçu comme injustifié. Dans les deux cas également, la fin est identique : obtention par des moyens occultes d'un pouvoir, qu'il soit initiatique, thérapeutique, politique ou économique. D'où la méfiance de pères initiateurs persuadés d'être en permanence guettés par d'innombrables sorciers cherchant à les assassiner pour « travailler avec leur corps ».

Cependant, la clandestinité nocturne du rituel et le principe d'un pouvoir initiatique occulte font que le voisinage du *Bwete* avec la sorcellerie préexistait largement à son dévoiement marchand. Il y a déjà dans le *Disumba* une certaine ambiguïté quant à la provenance des ossements qui composent les *bwete*. En effet, si les fétiches majeurs contiennent bien les reliques d'ancêtres récupérées après leur mort, d'autres fétiches incorporeraient plutôt des ossements provenant de sacrifices humains. Lorsqu'un problème précis rend nécessaire la confection d'un fétiche *ad hoc* (plantations, stérilité féminine, protection du village, etc.), les initiés, avec l'aval de l'oncle maternel, choisissent une jeune fille du lignage ou du clan et la sacrifient[13]. Ses ossements sont ensuite prélevés pour fabriquer le *bwete*. Pour éviter de trop amoindrir les forces reproductives du clan, on peut

---

[12] D'innombrables affaires de trafic d'organes défraient ainsi les chroniques, notamment en période électorale. C'est tout le folklore macabre de ce que les Gabonais appellent les « pièces détachées ». Tel candidat détiendrait une pleine glacière de clitoris, tel autre fait démembrer littéralement ses victimes, tel autre enfin circule avec des corps d'enfants dans le coffre de sa voiture.

[13] Par des moyens occultes, c'est-à-dire détournés, pour ne pas être directement soupçonnés et tenus responsables de la mort : les initiés se retirent au *nzimbe* pour chanter une chanson spécifique et la jeune fille meurt « par hasard » au même moment.

sacrifier un pygmée à la place. En outre, la puissance des fétiches s'affaiblit avec le temps ; il faut donc les recharger périodiquement par de nouveaux sacrifices humains. Un autre moyen de recharger la puissance des fétiches aurait été inventé afin d'épargner les vies humaines (sans doute la substitution par un sacrifice animal). Il n'empêche pas moins que, y compris dans le *Bwete Disumba*, la confection des fétiches hésite entre récupération *post-mortem* et sacrifice *ad hoc*, entre reliques lignagères et extra-lignagères[14]. C'est cette proximité inquiétante avec le sacrifice sorcellaire qui conduit les communautés initiatiques réformées à abandonner délibérément l'usage de l'os humain, par exemple dans le *Bwiti fang* mais aussi, comme j'ai pu m'en apercevoir, dans quelques communautés urbaines du *Misoko.*

Une fois récupérés au cimetière le crâne et les autres os utiles, il faut encore leur faire subir un traitement secret en forêt. Il est en effet impossible d'amener tel quel un crâne au village : ce serait conjoindre indûment les morts et les vivants, la forêt et le village. Le petit groupe d'initiés emporte donc d'abord les ossements dans un *bwenze* en brousse afin de les purifier et d'en faire un mort acceptable. Comme me le disait l'un d'eux, il faut encore que le crâne « *devienne bwete* ». Pour cela, on commence par le faire bouillir dans une marmite en terre cuite (le canari où les femmes faisaient la cuisine) en y ajoutant kaolin rouge, liqueur, parfum et feuilles *kalo*[15]. Puis il est rincé dans une cuvette contenant le savon végétal *mukwisa*, du kaolin rouge, de l'huile de *mwabi* (*Mimusops djave*) et du parfum rituel. On pose ensuite la tête sur une pièce neuve de raphia tissé. Et l'on sacrifie un coq dont on fait couler le sang sur la relique – le sang du volatile étant sa principale nourriture. Ainsi purifié, le crâne « *redevient innocent comme lors de la naissance* » : il n'est plus mauvais et ne risque plus de contaminer les vivants.

Vient ensuite le moment du partage du crâne (*bongola mongonda*). A l'aide de l'herminette rituelle *kweto*, le père initiateur casse de petits fragments d'os et les distribue à chacun des initiés présents en contrepartie de leur participation à cette opération délicate. Le parent du mort reçoit la plus grande partie du crâne (au moins toute sa partie supérieure). En outre, les dents du crâne sont soigneusement retirées car elles sont dangereuses. Les laisser transformerait le fétiche *bwete* en un monstre dévorateur incontrôlable, tuant la famille de son propriétaire au lieu de la protéger : « *tu ne casses pas le crâne, tu le gardes au grand complet.*

[14] Certes, on ne choisit pas des ennemis ou des étrangers pour les sacrifices. La jeune fille appartient bien au lignage ou au clan. Mais le pygmée se situe aux limites du lignage : en effet, les esclaves pygmées, résidant à la lisière du village bantu, constituent un groupe de dépendants également dans une position liminale socialement parlant.

[15] Feuille dont le revers est naturellement enduit d'une poudre blanche qui marque la peau, et constitue pour cela le « premier kaolin blanc ».

Tu enlèves juste les dents. Si tu laisses les dents, il devient mbumba et se retourne contre toi ». En effet, les dents, qui déchiquètent la viande, constituent bien la partie agressive de la tête. Elles sont intimement liées à la dévoration, c'est-à-dire au cannibalisme et à la sorcellerie[16].

L'initié qui traverse le *Bwete* ne récupère véritablement le crâne de son parent que lors de la veillée rituelle. Cette cérémonie se déroule comme n'importe quelle veillée de remise de *bwete*, les initiés enchaînant simplement les séquences génériques. Pour l'occasion, le récipiendaire doit prendre une dose importante d'*eboga* – pas aussi massive cependant que la dose initiatique, mais bien plus que ce que les initiés prennent habituellement lors des veillées ordinaires. C'est en tout cas largement suffisant pour être de nouveau dans un état de confusion perceptive et cénesthésique et obtenir quelques flashes visionnaires. L'initié doit alors notamment voir par lui-même le maquillage qui deviendra dès lors son maquillage personnel. En effet, jusqu'à présent, il n'avait le droit de porter pour tout grimage que le badigeon de kaolin blanc, avec tout au plus un trait au kaolin rouge du nombril à la bouche pour figurer le trajet du *motoba* et de sa parole. La traversée du *Bwete* l'autorise à arborer désormais un maquillage spécifique, le plus souvent fait de mouchetures et de zébrures, à l'image d'une livrée animale. Ce maquillage est censément celui de son *mokuku* (esprit ancestral) personnel, effectivement associé à un animal (le plus souvent la panthère ou la genette). L'initié doit donc disposer d'un *mokuku* singulier pour passer de l'indifférenciation du kaolin blanc au maquillage individuel. L'esprit *mokuku* est ainsi un facteur de singularisation rituelle : *banzi* parmi d'autres *versus* aîné singulier.

La remise du *bwete* a lieu au milieu de la nuit lorsque le récipiendaire sort danser en position de premier *nganga* ou bien de premier *mobele*. Muni de la torche *mopitu*, il va jusqu'au *bwenze* chercher son crâne devenu *bwete*. Là-bas, les vieux initiés l'attendent. L'obscurité et les effets de l'*eboga* aidant, l'initié voit un mort lui remettre en main propre le crâne enveloppé dans une pièce de raphia, la canne *mopango*, le miroir de consultation et une racine d'*eboga*. Ce mort n'est autre que son *mokuku* personnel qui lui donne finalement son propre crâne. Un initié m'a ainsi décrit cette rencontre effrayante : le *bwete* lui-même se trouve assis au *bwenze* ; c'est un cadavre avec la tête et le torse en décomposition, le reste du corps étant situé dans une corbeille. Cette description est intéressante car elle conjoint dans une seule image la forme classique du panier reliquaire (statuette anthropomorphe surmontant un paquet placé dans une corbeille) que l'on fait parfois effectivement fixer à l'impétrant et

[16] Le langage le plus répandu de l'agression sorcière est celui du cannibalisme : le sorcier mange sa victime.

les scènes antiques d'exposition du cadavre[17]. Cela prouve bien l'association intime entre le *bwete* et la mort. Cela illustre également l'importance de l'ostension rituelle : si l'initié sait désormais que le *bwete* est un mort, c'est bien parce qu'il l'a vu de ses propres yeux – ou l'a halluciné, peu importe ici la différence. Les vieux initiés peuvent même profiter de l'occasion pour redoubler l'ostension en ouvrant leurs propres fétiches pour en exhiber les crânes au récipiendaire.

Ayant reçu ses accessoires rituels au *bwenze*, l'initié peut alors retourner au corps de garde. Il tient le crâne soigneusement emballé dans un pagne, afin de le dissimuler aux cadets et aux profanes qui ignorent ce dont il s'agit. Il importe qu'il le soutienne de ses deux mains : en effet, le *mongonda* est le plus important des *bwete*, et donc le plus « lourd ». Comme n'arrêtent pas de le répéter les initiés, le *bwete* est une chose lourde qu'on ne peut pas déplacer n'importe comment[18]. Lorsqu'il se rassied enfin à sa place derrière le *geliba*, l'initié prononce le nom de son *bwete*, c'est-à-dire le nom de son *mokuku*, cet esprit personnel qui l'assistera désormais dans toute son activité rituelle. J'ai déjà souligné au chapitre 10 l'ambiguïté problématique du statut des *mikuku* au cours d'une veillée ordinaire. Lors de la traversée du *Bwete*, cette ambiguïté est de nouveau manifeste, alors même que le collectif générique des *mikuku* laisse ici la place à un *mokuku* singulier. L'identité de ce *mokuku* demeure en effet équivoque. Il est un double invisible du crâne et donc de l'ancêtre lignager. Mais, il est aussi un animal invisible : sa parure rituelle aperçue en vision dessine une livrée animale. Et le rapport que l'initié entretient avec son *mokuku* personnel n'est pas non plus dénué d'ambivalence. L'initié possède un *mokuku* qui l'accompagne : il peut le voir en vision ; il s'en sert comme d'un auxiliaire divinatoire. Mais, l'initié semble par moments se confondre purement et simplement avec le *mokuku*. Il entre alors dans un rapport d'identification : à travers son maquillage personnel, l'initié endosse la livrée animale du *mokuku*. Un aîné maquillé et en habit *est* un *mokuku*. Le *mokuku* est en définitive une sorte de double animalisé à la fois de l'ancêtre lignager et de l'initié.

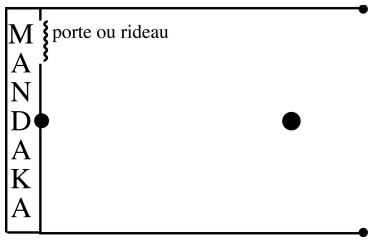
Après la veillée, le *bwete* restera posé au *mandaka* et ne sera déplacé que pour les veillées. Le *mandaka* désigne la pièce strictement privée où sont rangés les objets rituels du père initiateur, au premier titre son *bwete*. Il est la « maison la plus secrète du *Bwete* » ou la

---

[17] Le cadavre d'un notable était ainsi placé au fond du corps de garde derrière une mince cloison de feuillage ne le dissimulant qu'à moitié. Là, maquillé, assis sur un tabouret, il restait exposé des jours durant à la vue du public, jusqu'à ce que son état de putréfaction avancée interdise de différer plus longtemps l'inhumation. Cf. A. Raponda-Walker, *Au pays des tsogo*, 1998, pp.23-25.

[18] C'est pour cette même raison que les femmes qui installent les corbeilles rituelles au corps de garde pour une veillée les transportent toujours avec leurs deux mains.

« maison des *maganga* ». C'est donc une sorte de *bwenze* de village à usage privé. Il s'agit soit d'un petit appentis à l'arrière du corps de garde, soit plus communément d'une pièce réservée à l'intérieur de la case du père initiateur.



Mandaka en appentis

Le *mandaka* est le lieu de référence de la traversée du *Bwete*, d'ailleurs parfois appelée "traversée du *mandaka*", puisque seule cette étape initiatique permet d'en posséder un pour ses propres *maganga* et d'entrer dans celui des autres quand les rituels les plus secrets s'y déroulent : après la traversée, c'est en effet le *bwete* lui-même qui se trouve assis au *mandaka*, comme un chef coutumier assis sur son siège *kwanga*. Le crâne ne peut toutefois pas être exhibé tel quel. Puisqu'il va désormais résider avec les hommes, le mort ne peut pas « rester nu ». Si le *bwete* est nu au *bwenze*, il est habillé au *mandaka.* Il doit donc être encore apprêté pour devenir véritablement *bwete*. Les initiés soulignent bien l'importance de cette dimension esthétique : le *bwete* doit être richement paré et décoré quand il est assis parmi les hommes. Il est enveloppé dans des pièces de raphia et de pagne ligotés par des liens, maquillé de kaolin, placé dans une corbeille de rotin que l'on peut orner de plumes, de perles, de peau, de fragments de miroir, de cauris. Une statuette anthropomorphe de bois surmonte éventuellement le tout. Enfin, on a pu rajouter à l'intérieur du paquet, outre le crâne, d'autres fragments d'os, humains ou animaux, ainsi que des pièces de métal ou des écorces afin de renforcer son pouvoir[19]. Cette riche parure du *bwete* a finalement autant pour fonction de donner à voir la valeur de la relique que de dissimuler le fond de la corbeille – le fait que le *bwete* ne soit rien d'autre qu'un crâne lignager. Elle cache le secret en l'exhibant.

[19] Les radioscopies de reliquaires gabonais présents dans les musées occidentaux révèlent communément, outre les crânes et ossements humains, des hameçons, bracelets, pièces de métal, pointes de flèche, monnaies, carapaces de tortue ou dents de panthère (cf. C. Falgayrettes (éd.) *The way of the ancestors,* 1986, p.62).

Maganga posés au *mandaka*

3. L'ostension rituelle du crâne : *Bwete* et *Byeri*

La traversée du *Bwete* s'organise donc autour d'une monstration rituelle du *Bwete* lui-même, sous la forme du crâne humain. Le récipiendaire assiste à la confection de son *mongonda* ; il voit son *mokuku* personnel ; les aînés exhibent éventuellement les ossements contenus dans leurs propres reliques. Les initiés insistent abondamment sur cette dimension ostensive, car elle constitue le cœur même du rituel. Selon les expressions en usage, quand un initié traverse le *Bwete*, on lui ouvre le paquet du *mongonda* et on lui montre ce qui est dedans, on lui ouvre le sac *penge* et il voit le *Bwete* en personne devant lui. La traversée du *Bwete* n'offre ainsi rien moins que la révélation visuelle du secret central de la société initiatique, celui dont l'initié entend parler depuis qu'il est *banzi*, celui qu'il ne faudra jamais livrer aux profanes et aux femmes car il concerne la nature réelle du *Bwete*. Cette révélation prend la forme d'un déballage de ce qui était dissimulé au fond des corbeilles, à l'intérieur des paquets fétiches, au plus profond des besaces rituelles. L'initié voit que le fond du sac du *Bwete* contenait en fait le crâne d'un parent lignager.

Il est essentiel que cette divulgation passe par une révélation visuelle et pas uniquement un savoir théorique. L'initié pouvait déjà savoir que le *bwete* n'est rien d'autre qu'un crâne, puisque le fait d'être initié au *Mwiri* suffit pour que les vieux acceptent de divulguer les secrets et les linéaments du rituel de la traversée du *Bwete*. Comme la parole d'un initié du *Mwiri* est désormais une parole sûre, assermentée, ses aînés ne peuvent en droit plus rien lui cacher. Mais, les initiés soulignent sans cesse que savoir n'est pas voir. Tant qu'on n'a pas vu de ses propres yeux le crâne du *Bwete*, tant qu'on n'a pas assisté aux étapes de sa fabrication, tant qu'on ne possède pas soi-même un tel *bwete*, on reste fondamentalement ignorant. Il s'en faut de loin que tout le "savoir" initiatique provienne d'une perception visuelle ou même visionnaire : sa majeure partie repose uniquement sur les dires des aînés. Néanmoins, les étapes initiatiques les plus importantes placent toutes l'impétrant en posture de témoin visuel. C'est à mon avis le sens réel de l'opposition entre

mweneke et *mosodwe*. R. Sillans y voit deux types de discours différents. J'ai montré au chapitre 8 que cette distinction n'était pas plausible. Selon O. Gollnhofer, le terme "*mweneke*" viendrait de *enaga* (voir) et *mwene* (soi-même). Si le *mosodwe* désigne l'usage cryptique du langage qui oblige à recourir à l'interprétation des aînés, le *mweneke* désignerait alors plutôt la saisie visuelle – celle des visions initiatiques ou celle des scènes d'ostension. *Mweneke* et *mosodwe* ne sont donc pas deux types de discours ou d'usage rituel du langage, mais deux types de rapport au "savoir" initiatique, c'est-à-dire deux types de relation aux aînés. Et le savoir de type ostensif est systématiquement survalorisé, quand bien même il est statistiquement minoritaire. C'est là un des traits constitutifs de l'idéologie initiatique : les informations que l'on possède au sujet de l'initiation, aussi précises soient-elles, ne valent rien comparées à l'épreuve personnelle. Cette idéologie permet de maintenir efficacement la barrière entre profanes et initiés, alors même que les premiers sont loin d'être ignorants des pratiques rituelles des seconds.

En définitive, la découverte du rôle du crâne humain après l'initiation au *Mwiri*, loin de la rendre inutile, appelle directement la traversée du *Bwete*. La traversée rituelle reste nécessaire : on ne connaît pas le *Bwete* tant qu'on ne l'a pas vu de ses propres yeux. Elle seule permet de combler le décalage qu'avait instauré l'initiation du *Mwiri* entre savoir et voir, entre l'information confiée par un tiers et la saisie visuelle en première personne. On pourrait donc dire que la satisfaction de la pulsion épistémique passe nécessairement par la satisfaction de la pulsion scopique. Quand les initiés parlent de cette étape initiatique, c'est en effet le verbe "voir" qui revient sans cesse. Selon l'expression consacrée, traverser le *Bwete*, c'est « voir la nudité du *Bwete*, voir le sexe du *Bwete* ». Or, si la nudité ne fait pas problème entre personnes de même sexe, il en va tout autrement entre personnes de sexe opposé où elle fait l'objet d'une prohibition particulièrement forte[20]. De même, un enfant ne doit pas voir la nudité de ses parents, car ce serait associer sa propre origine à leurs parties génitales. L'exhibition volontaire de ses organes sexuels par l'un des géniteurs qui ajoute « regarde, c'est là d'où tu viens ! » constitue d'ailleurs une malédiction et une humiliation cuisante pour l'enfant. La nudité sexuelle est donc ce qui doit normalement rester caché. Voir le sexe du *Bwete* implique ainsi que la traversée rituelle constitue le comble du dévoilement, une révélation visuelle de nature transgressive. Cela implique également qu'il n'y a rien au-delà de ce dévoilement maximal, puisque le *Bwete* s'offre dans sa nudité. L'initié peut raisonnablement penser qu'il voit cette fois-ci le fond des choses, la vérité nue enfin dépouillée des innombrables déguisements des énigmes initiatiques qui cachaient autant

[20] Cela ne concerne cependant que les parties génitales et pas du tout la poitrine féminine.

qu'elles divulguaient les secrets. Si la traversée du *Bwete* est une étape initiatique tant importante, c'est donc parce qu'elle constitue une saisie visuelle de la nudité du *Bwete* à travers l'ostension rituelle d'un crâne[21].

Il est fondamental que cette ostension rituelle coïncide avec la compréhension du terme "*Bwete*". Tant qu'on ne le lui a pas montré, et donné cérémoniellement, au cours de la traversée rituelle, l'initié ne sait pas exactement ce que signifie "*Bwete*" : « *avant l'étape de la traversée, le Bwete, on ne sait pas vraiment ce que c'est. Ce qu'on fait jusqu'alors, c'est de la rigolade* ». De même que pour l'acquisition de l'*evur* (organe de sorcellerie des *fang*) selon Pascal Boyer, le processus d'acquisition du terme *Bwete* s'identifie avec le trajet rituel nécessaire pour devenir spécialiste[22]. Pour des profanes, *Bwete* est d'abord une notion totalement indéterminée, un noyau de mystères initiatiques. Et pour les initiés, cette indétermination persiste en bonne partie, touchant tant la référence que la signification du terme. Ainsi, jusqu'à la traversée rituelle, *Bwete* ne dénote aucun référent matériel précis pour l'initié. Certes, les fétiches pourraient faire de bons candidats à la référence. Cependant, avant d'avoir franchi la dernière étape initiatique, l'initié ne sait pas en quoi un fétiche est un *bwete,* ni pourquoi par-delà leur diversité de forme et d'aspect, ils sont tous des *bwete*. Il est ainsi incapable d'identifier leur ingrédient commun, caractère qui permettrait de les ranger tous comme autant d'exemplaires d'une même classe appelée *bwete*, et donc d'en donner une véritable définition en compréhension et non pas simplement en extension.

Cependant, par son implication dans la société initiatique, l'initié apprend progressivement à employer le terme *Bwete* dans divers contextes rituels. Mais il n'acquiert pas pour autant une connaissance précise de ce que recouvre la notion. Il a « vu le *Bwete* » le jour de son initiation mais sans pouvoir l'identifier à un personnage bien défini. Il a « posé le *Bwete* », « secoué le *Bwete* », « soulevé le *Bwete* », « fait chauffer le *Bwete* » et « fait rentrer le *Bwete* » de nombreuses fois lors des veillées, mais sans pouvoir préciser où le *Bwete* intervient dans ces gestes rituels. La séquence rituelle de la rentrée du *Bwete* constitue l'exemple le plus révélateur. Au cours de cette séquence, les esprits *mikuku* et le *Bwete* lui-même sont censés accompagner les initiés. Mais ces entités restent parfaitement invisibles et intangibles – leur statut et leur nature étant de toute façon hautement incertains. Cependant, la densité expérientielle de la séquence au cours de laquelle tous les initiés, maquillés et habillés pour la première fois de la veillée, dansent ensemble en file serrée ou en groupe compact, au

[21] Et le crâne est effectivement nu au *bwenze*, avant d'être habillé au *mandaka.*
[22] P. Boyer, "The empty concepts of traditional thinking: a semantic and pragmatic description", *Man*, n°1, 1986, pp.50-64 ou P. Boyer, *Tradition as truth and communication*, 1990.

son des premiers battements des tambours, suffit à faire *éprouver* la présence des esprits. Le *Bwete* est bien là même s'il n'est localisable en aucun lieu. L'action rituelle parvient ainsi à donner une certaine consistance (esthétique, émotionnelle, relationnelle) à des entités invisibles et mal définies, sans pour autant contribuer à leur détermination conceptuelle.

En sus de ces règles d'action, l'initié a également appris les règles de déclinaison du terme *Bwete*. Il a appris que *Bwete* se décline au possessif (« mon *Bwete* me dit que… », « je fais mon *Bwete* »), au pluriel (les différents fétiches sont autant de *bwete*), au singulier abstrait (le *Bwete* comme entité spirituelle indéterminée), sans bien comprendre la logique de cette grammaire. Il a même appris faire un usage ludique du terme, en exploitant cette indétermination. Enfin, sur la scène rituelle, il a vu que le *Bwete* déjouait les assignations car il était à la fois associé à la femme, à l'homme viril, au nouveau-né, à la mère, au cadavre, à l'ancêtre. Tout au long du parcours initiatique, *Bwete* reste donc une notion mal définie alors même que ses contextes d'usage sont eux bien définis[23]. Le terme acquiert ainsi un sens pragmatique sans néanmoins posséder de signification précise. C'est finalement une notion non pas vide mais insuffisamment déterminée, un terme incomplet.

Ce n'est qu'au terme du parcours rituel que l'initié acquiert une compréhension véritable du terme *Bwete* et que son indétermination sémantique se résorbe dans une signification référentielle. La traversée éponyme constitue une expérience personnelle au cours de laquelle l'initié voit le *Bwete* sous la forme d'un crâne nu et assiste aux différentes étapes de sa transformation en fétiche. La détermination complète du terme implique donc nécessairement une situation rituelle marquante qui met en scène une ostension de son référent. La signification de la notion n'est donc pas abstraite mais ostensive, puisqu'elle est irrémédiablement attachée à des occurrences rituelles. La définition du terme se résume finalement à la méthode de fabrication de son référent : on ne peut parler convenablement du *Bwete* que lorsqu'on a assisté aux étapes rituelles de sa fabrication. Et puisque le fétiche *bwete* en question lui est destiné, ce n'est que lorsque l'initié possède effectivement un *bwete* qu'il en "possède" également le concept.

Il vaut la peine de se livrer ici à un excursus comparatif avec le culte du *Byeri*. En effet, entre le *Byeri* du nord Gabon et le *Bwete* du sud Gabon, les homologies sont

---

[23] Carlo Severi montre comment, chez les *Cuna* du Panama, le terme « *purpa* » (habituellement traduit par âme), notion mal définie quoique d'usage quotidien, acquiert un sens pragmatique précis dans le rituel chamanique où elle permet de décrire l'expérience de la douleur. Le discours rituel du chamane génère donc du sens à partir d'une notion insuffisamment déterminée. Cf. C. Severi, "Talking about souls: the pragmatic construction of meaning in Cuna ritual language" in Boyer (éd.), *Cognitive aspects of religious symbolism*, 1993, pp.165-181.

suffisamment importantes et les différences suffisamment précises et marquées pour que les deux sociétés initiatiques nous apparaissent comme les transformations d'un même patron. Disparu sans doute au cours de la première moitié du XX^{ème} siècle, le *Byeri* était pratiqué par les *fang*, vaste groupe ethnique occupant le nord du Gabon et le sud du Cameroun[24]. Le *Byeri* est un culte rendu aux mânes des ancêtres lignagers. Strictement interdit aux femmes, il est dirigé par le seul chef de famille ou *nda bot* – chef de maisonnée qui a autorité sur tout le segment lignager, les *fang* étant patrilinéaires contrairement aux populations gabonaises au sud de l'Ogooué. Le *Byeri* se pratique en privé à l'intérieur de la case familiale dans une chambre retirée (alors que le *Bwete* conjoint *mandaka* privé et *mbandja* public).

Tout le culte repose sur la possession et l'entretien des reliques, crânes des ancêtres lignagers. Ce sont ces crânes, indifféremment masculins ou féminins mais appartenant toujours au patrilignage, qui constituent à proprement parler les *byeri*. Ils sont ordinairement dissimulés dans un reliquaire, grande boîte cylindrique d'écorces appelée *nsek byeri* (boîte à *byeri*). Surplombant le couvercle du reliquaire, une statuette anthropomorphe appelée *nlo byeri* – la tête du *byeri* – ou bien *mwan byang* – l'enfant du *byang*, ce dernier terme désignant tout objet rituel efficace et correspondant très précisément aux *maganga* du *Bwete*. Ces statuettes sont fréquemment féminines : même en situation patrilinéaire, la pérennité du lignage reste en effet à la charge de la fécondité féminine alliée au pouvoir du *Byeri*. En outre, par confusion entre le contenant et le contenu, notamment chez les profanes qui n'ont jamais vu les crânes, les réceptacles ou les statuettes sont parfois eux-mêmes appelés *byeri*. On retrouve donc exactement la même configuration sémantique que dans le *Bwete* : le terme désignant le crâne sert aussi par métonymie à nommer le fétiche qui le dissimule et la société initiatique qui en fait usage.

Un chef de famille peut posséder dans sa boîte à *byeri* jusqu'à une dizaine de crânes d'ancêtres, crânes qu'il doit nourrir par des sacrifices réguliers et avec lesquels il doit s'entretenir afin d'attirer sur sa famille leur protection et leur bienveillance. Chaque segment lignager possède ainsi ses crânes, et la scission d'un lignage en deux segments impose le partage des reliques. De ce fait, plus un lignage est hiérarchiquement important, plus il détient de crânes dans son *Byeri*. Étant donné que le chef de famille connaît le nom de chacun des ancêtres dont proviennent les reliques ainsi que la filiation qui les relit, le *byeri* constitue une véritable mémoire matérielle de l'organisation lignagère. Dans le *Bwete*, les ancêtres sont au

[24] A propos du *Byeri*, on peut consulter Günter Tessmann qui a encore pu y assister et l'a relaté dans *die Pangwe* (1913) dont de larges extraits ont été publiés dans P. Laburthe-Tolra (éd.) *Fang,* 1991. On peut également consulter J.W. Fernandez, *Bwiti*, 1982, pp.253-267 ; A. Raponda-Walker & R. Sillans, *Rites et croyances des peuples du Gabon*, 1962, pp.146-150 ; S. Swiderski, *La religion Bouiti. Volume 1. Histoire*, 1990.

contraire bien plus indifférenciés et les reliques ne mettent pas en jeu une véritable mémoire généalogique, du moins pas d'une telle profondeur temporelle. Le rôle social considérable de la généalogie lignagère constitue d'ailleurs un trait marquant des *fang* qui les différencie des populations matrilinéaires du sud Gabon. La formule de présentation la plus ordinaire consiste chez eux à réciter publiquement sa généalogie en lignée paternelle, en passant par l'ancêtre mythique fondateur du clan pour remonter finalement jusqu'à Dieu lui-même (*Nzame*). Chez les populations matrilinéaires du sud de l'Ogooué, le lignage ne remonte pas à plus de trois générations et se dissout rapidement dans les origines mythiques du clan, sans que les liens qui les unissent puissent être précisément établis. Mais cela vaut surtout pour le commun, dans la mesure où la transmission d'une histoire lignagère et clanique plus détaillée relève exclusivement des sociétés initiatiques les plus fermées (*nzego* des *bavove* et *masangu*, *evovi* des *mitsogo*) – la généalogie ne saurait donc faire l'objet d'une récitation publique.

La connaissance et la garde des *byeri* sont transmises par le père à son fils aîné qui sera amené à lui succéder comme chef du segment lignager. L'initiation a lieu lorsque le fils est déjà marié et père (ou en passe de le devenir). Le rite de passage est appelé *melan*, du nom de la plante hallucinogène utilisée à des fins visionnaires, l'*alan* (*Alchornea floribunda* – l'*eando* des *mitsogo*, parfois mélangé à l'*eboga* pour l'initiation au *Bwete*). La cérémonie se tient dans un enclos de brousse construit pour l'occasion, divisé en deux compartiments. Dans l'un d'entre eux, ont été amenés les *byeri* du lignage. L'initiation, qui se déroule dans l'autre, commence par une purification du néophyte, suivie par la manducation de l'*alan* (*adzi* ou *nku melan*) qui lui « ouvre la tête en deux ». Cela constitue une quasi-mort qui permet à l'initié d'entrer en contact avec les *bekon* (ombres ou fantômes) des défunts, avant de revenir parmi les vivants. Pour favoriser ses visions, on oblige également le novice à fixer le soleil et on lui instille un collyre irritant d'*ayang* (*Elaeophorbia drusipere*). Dans un état comateux, on le laisse à ses visions, près des boîtes à *byeri* cachées derrière lui. Le lendemain, le néophyte doit raconter ses visions, ordinairement un voyage au village des ancêtres.

Vient ensuite le moment solennel de l'exhibition rituelle des crânes que l'on a extraits des reliquaires et badigeonnés de poudre rouge de padouk[25]. Soit on retire alors brusquement la cloison de feuillage qui séparait les deux compartiments de l'enclos initiatique, de telle sorte que l'initié se retrouve nez à nez avec les crânes. Soit on fait danser crânes et statuettes comme des marionnettes au-dessus de la cloison[26]. Soit encore on assied le novice dos aux crânes et face à un miroir qu'il doit fixer, puis par pivotement du miroir, on fait apparaître les

[25] Le novice ne peut voir que les crânes de ses propres ancêtres patrilinéaires.
[26] G. Tessmann donne deux photographies de ce dispositif in P. Laburthe-Tolra (éd.) *Fang*, 1991, p.285 & p.287.

crânes à la place de son propre visage. Au spectacle des *byeri*, on associe toujours la récitation de leurs noms et leur filiation, généalogie que doit mémoriser le récipiendaire. Le rite de passage se termine par un sacrifice de volailles sur les *byeri* et les novices. Mentionnons encore que l'on profitait parfois de l'initiation pour ajouter un nouveau crâne dans la boîte à *byeri*. La procédure était alors sensiblement la même que dans le *Bwete* : exhumation du cadavre, purification du crâne, badigeonnage au kaolin rouge, sacrifice d'un coq.

Comme l'analyse justement Pascal Boyer, l'initiation *melan* du *Byeri* constitue une révélation : d'une part, la masse indistincte des fantômes *bekon* acquiert le statut défini d'ancêtres lignagers ; d'autre part, ces ancêtres prennent la figure visible des crânes[27]. Certes, le novice pouvait déjà savoir que le *byeri* contenait des crânes d'ancêtres, mais l'important est bien qu'il ne les avait auparavant jamais vus[28]. De même que la traversée du *Bwete*, l'initiation au *Byeri* s'organise donc autour d'un rituel d'ostension de crânes lignagers qui constituent les référents exemplaires d'un terme jusque-là indéterminé et servant à désigner la société initiatique.

Il y a cependant une différence essentielle entre *Byeri* et *Bwete*. Dans le *Byeri*, initiation et exhibition des crânes coïncident : le novice voit les crânes le jour où il mange l'*alan* et devient initié (pour être exact, ce n'est qu'au lendemain de la manducation). Dans le *Bwete Misoko*, les deux moments sont au contraire nettement dissociés. La disjonction est même maximale, puisque initiation et traversée rituelle constituent les deux extrémités du parcours initiatique. Il peut ainsi s'écouler de nombreuses années entre le jour où le *banzi* mange l'*eboga* pour aller dans le monde du *Bwete* et celui où il voit effectivement le *Bwete* sous l'aspect d'un crâne[29]. Et c'est la possibilité même du parcours initiatique qui repose sur cette disjonction extrême entre initiation et ostension. Par-delà les homologies, il y a donc une différence capitale de temporalité initiatique entre *Byeri* et *Bwete*. Dans le *Byeri*, qui reste de toute façon un simple culte familial privé, il n'y a pas à proprement parler de carrière initiatique possible : une fois que l'on est initié, il n'y a plus rien d'autre à faire que d'entretenir les reliques dont on a la garde. Le *Byeri* est essentiellement un rite de passage. Au contraire, dans le *Bwete Misoko*, lorsqu'on se fait initier, les choses sérieuses ne font véritablement que commencer. La temporalité initiatique ne s'y résume plus à la simple

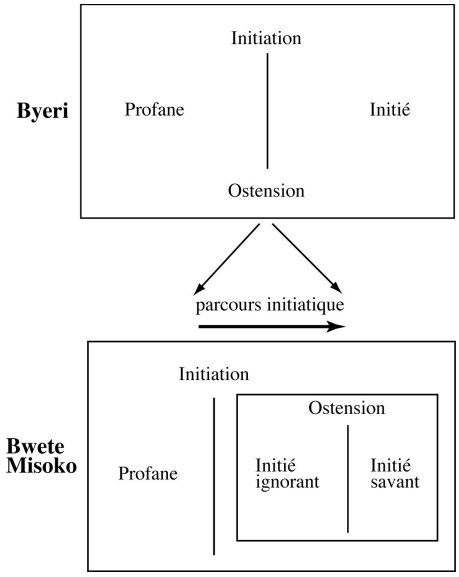
---

[27] P. Boyer, *Barricades mystérieuses et pièges à pensée*, 1988, pp.92-97, qui s'appuie entièrement sur la description de J.W. Fernandez.

[28] Ce que remarque André Raponda-Walker : « *d'après des informations fournies par un vieux Fang, le jeune homme n'ignore pas ce qu'est le culte du Byeri, ni que la boîte contient des crânes humains, mais il n'a encore jamais vu ces derniers. La cérémonie rituelle consiste donc à les lui faire voir* » in *Rites et croyances des peuples du Gabon*, 1962, pp.147-148.

[29] Il se peut même que l'initié ne franchisse jamais l'étape de la traversée rituelle.

discontinuité d'un unique rite de passage. C'est une temporalité scandée par le franchissement des multiples étapes rituelles et le processus indéfini de l'enseignement initiatique. Le *Bwete Misoko* est une société initiatique à parcours rituel long. Et sa temporalité est orientée par le décalage constitutif entre être initié et comprendre à quoi l'on est initié, puisque seule la traversée du *Bwete* permet une détermination ostensive du terme *bwete*, notion jusque-là indéterminée alors même qu'elle sert à désigner la société initiatique. L'initié du *Byeri* est depuis le début un initié savant, tandis que l'initié du *Bwete* est jusqu'à la fin un initié ignorant. L'apprentissage progressif du terme "*bwete*", depuis l'entité flottante des visions initiatiques jusqu'à l'ostension finale du crâne, coïncide ainsi avec le parcours initiatique. Et ce n'est que lorsqu'il a finalement lui-même participé à la fabrication d'un *bwete* à partir d'un crâne nu que l'initié sait véritablement à quoi s'en tenir.



Bwete et *Byeri*

4. Mort et paradoxe

La traversée rituelle a donc valeur de révélation ultime qui vient mettre un terme aux incertitudes ouvertes par l'initiation. Et pourtant, elle s'accompagne d'un paradoxe fort intéressant qui remet finalement en cause cette révélation. L'étape s'appelle la traversée du *Bwete*, ou encore traversée du *mandaka* ou traversée des *maganga*. Le *bwete* est ici le plus éminent des objets rituels *maganga* ; et le *mandaka* est le lieu de garde de ces *maganga*. Les trois termes ne sont donc que des transformations métonymiques du même signifié (prototype / classe, contenu / contenant). De plus, le verbe "traverser" s'entend ici au sens de "passer à travers" ou plutôt "par-dessus". L'idée directrice est donc l'enjambement des objets

rituels. Or, c'est l'une des règles les plus élémentaires du rituel qu'il ne faut jamais enjamber les *maganga* : celui qui traverse les objets rituels au *bwenze* ou les corbeilles lors d'une veillée est passible d'une petite amende ou risque même l'impuissance. Le rituel ne semble pourtant pas comporter de séquence au cours de laquelle le récipiendaire enjamberait réellement les *maganga*[30]. Mais il est notable que l'intitulé même de l'étape initiatique soit paradoxal dans la mesure où il semble indiquer un comportement rituel transgressif.

En outre, pour exprimer que le *Bwete* ne finit et ne finira jamais, les initiés répètent à l'envi les mêmes formules : « la mer du *Bwete* ne se traverse jamais » ou « on ne peut pas traverser le *geliba* ». *Stricto sensu*, le vocable *geliba* signifie une étendue d'eau vaste et profonde comme un large fleuve ou un lac ; par exagération, il en vient à désigner la mer ou l'océan, une étendue d'eau infranchissable. Or, le *geliba* désigne aussi par métaphore la portion du corps de garde occupée par les *maganga* – corbeilles et autres objets rituels – posés sur des nattes lors des veillées. Il y a là une forte cohérence sémantique : l'impossibilité de la traversée du *geliba* signifie à la fois l'impossibilité d'enjamber les objets rituels et d'en finir avec le *Bwete*. L'étape initiatique implique finalement un paradoxe plus grand encore que la transgression de l'enjambement : traverser le *Bwete* signifie finir quelque chose qui ne possède pourtant pas de fin. La traversée du *Bwete* se contredit donc elle-même : elle est l'étape ultime, mais, en tant que telle, elle est impossible, et donc n'est pas vraiment l'étape finale.

De manière significative, un initié a conclu la description qu'il me faisait du rituel de la traversée du *Bwete* par l'exclamation suivante : « *personne ne peut traverser le Bwete, c'est seulement une étape. Celui qui traverse le Bwete, c'est la mort* ». Le fond du paradoxe a ainsi à voir avec la mort. Si le *Bwete* ne peut jamais finir, c'est parce que la seule vraie fin est la mort. On comprend alors pourquoi la traversée du *Bwete* est une étape initiatique paradoxale. Elle clôt le cycle de la reproduction initiatique, puisqu'elle donne au récipiendaire le droit de devenir à son tour père initiateur. Elle s'organise autour d'une ostension rituelle qui lève le secret central du *Bwete*. Et pourtant elle stipule ironiquement que la clôture n'en est pas vraiment une et que l'ostension dissimule quelque chose de plus essentiel qui reste soustrait. Cette déception a pour effet de placer dans l'ambivalence la révélation de ce qui se cache au fond du sac initiatique : au moment où il voit enfin le *bwete* de ses propres yeux, l'initié est amené à suspecter qu'il s'agit peut-être encore d'autre chose. La dernière étape initiatique, alors même qu'elle s'organise autour d'une vision en première personne et constitue ainsi une

[30] Nettement plus au nord, chez les *douala* du Cameroun, Éric de Rosny rapporte pourtant que la dernière étape initiatique des *nganga* locaux (étape qu'il a lui-même franchie) implique entre autres d'enjamber neuf fois les objets rituels (cf. *Les yeux de ma chèvre,* 1981, p.377).

promesse de révélation finale et indubitable, reconduit en réalité l'inachèvement du savoir initiatique et reproduit le caractère déceptif de l'enseignement oral dispensé par les aînés.

Le secret du *Bwete* échappe ainsi à la traversée rituelle et n'est en vérité levé que le jour de la propre mort de l'initié. J'ai montré au chapitre 8 le rôle constitutif que joue la mort dans le paradoxe du secret : pour ne pas être dévalorisé, le secret le plus profond ne doit être divulgué qu'à l'agonie. Dans la traversée du *Bwete*, la mort est également au cœur d'un paradoxe similaire quoique sans doute plus frappant encore : on ne peut véritablement voir le *Bwete* qu'à l'instant de mourir, en un rapide éclair, avant d'aller rejoindre ses aïeux. Voici en effet l'inestimable réponse que m'a faite un initié lorsque je le questionnais à propos de l'inachèvement du *Bwete* : « *on ne va jamais finir. Tu n'arriveras jamais au fond au fond. Tant que tu vis, tu ne pourras pas vraiment définir le Bwete. C'est le jour de la mort où tu verras carrément toute la Bible du Bwete comme ça. Dès que tu vois ça, il faut que tu te dises que c'est fini. Tu vas voir vraiment le fond du Bwete. Personne ne peut voir ça vivant, au grand jamais. Signé par eux-mêmes les aïeux qui ont envoyé ça. Le vieux lui-même, il n'a pas fini le Bwete. Parce que finir le Bwete, c'est la mort. C'est significatif pourquoi on dit ça* ». C'est dire que le *Bwete* relève d'une appréhension impossible : il ne se dévoile que lorsqu'il n'est plus possible de le voir. Et tout le paradoxe du *Bwete* se concentre dans cet éclair instantané du dernier souffle. La carrière initiatique ne trouve donc son véritable terme que dans la mort de l'initié. De son vivant, l'initié, aussi expérimenté soit-il, ne peut pas savoir ce qu'est en définitive le *Bwete*. Il doit toujours suspecter qu'il subsiste un secret décisif qu'il ignore.

La traversée du *Bwete* ne suffit donc pas à la détermination complète de la notion éponyme. La mort est alors le nœud du rituel, *à la fois* contenu du secret *et* raison pour laquelle son ostension et sa divulgation restent incomplètes. La traversée du *Bwete* est bien une mise en scène autour de la mort : exhumation du cadavre, vision du *mokuku* sous les effets de l'*eboga*. Le secret principal s'y montre sous l'aspect du crâne d'un ascendant lignager. Mais justement parce que, bien vivant, il ne se trouve pas à la place du mort, l'initié ne peut avoir qu'une appréhension irrémédiablement partielle du *Bwete*. D'où le caractère effectivement paradoxal de la traversée du *Bwete*, censée livrer les secrets les plus lourds et les plus profonds de la société initiatique : détenir un savoir total sur le *Bwete* exigerait d'occuper une place impossible, celle du mort. La détermination complète du terme exige une situation inaccessible. La traversée rituelle ne donne pas une compréhension pleine et entière du *Bwete* ; elle fait plutôt comprendre l'impossibilité de cette compréhension. Elle ne divulgue pas les derniers secrets ; elle révèle au contraire pourquoi ces derniers secrets restent

nécessairement celés. La traversée du *Bwete* n'en est donc pas une : le *Bwete* ne se traverse effectivement que le jour de sa propre mort.

Cette propriété contradictoire revêt une importante considérable et structure la société initiatique dans son ensemble. Toute l'identité rituelle tourne littéralement autour d'une place impossible à occuper et dont provient pourtant tout le savoir initiatique : il s'agit de la place du *Bwete* lui-même qui s'avère en définitive n'être pas autre chose que celle d'un mort, c'est-à-dire celle du crâne et de l'ancêtre. C'est pour cela que *Bwete* reste depuis le début du parcours initiatique une entité flottante partiellement indéterminée : il occupe une place vide car fondamentalement inaccessible. L'altérité radicale que constitue la mort joue ainsi un rôle décisif dans la définition du savoir initiatique et de l'identité rituelle. Un autre fait confirme cette interprétation. Les initiés apprennent rapidement que lorsqu'ils sont assis derrière le *geliba* au cours d'une veillée, ils sont en fait en train de pleurer un cadavre. J'ai rapidement évoqué au chapitre 10 les assertions ambiguës des initiés affirmant que ce cadavre, c'est un parent et le *Bwete* lui-même. Le sens exact de ces formules et l'identité de ce cadavre demeurent cependant jusqu'au bout l'un des grands mystères initiatiques. Avec la traversée du *Bwete* et l'ostension du crâne, l'initié comprend finalement qui est ce cadavre : ce mort est un ancêtre lignager, effectivement présent sous forme d'ossements dans les corbeilles rituelles qui forment le *geliba*. Mais ce n'est pas la seule réponse possible. En voici une autre particulièrement étrange et révélatrice : « *ce cadavre, c'est notre propre mort qu'on pleure. On demande aux mikuku [ancêtres], qui sont les morts qui travaillent pour nous, de nous garder une bonne place parmi eux* ». Cette citation illustre bien que l'initié occupe pendant le rituel une place paradoxale : assis devant son propre cadavre, il pleure par anticipation sa mort et s'identifie déjà aux ancêtres. La mort est ici l'altérité constitutive de l'identité rituelle.

Cette identification de l'initié au cadavre de l'ancêtre n'est en réalité pas étonnante si on garde en mémoire le postulat du *Bwete* qui stipule que le seul véritable initié, celui qui connaît le *Bwete* et l'a vu de ses propres yeux, c'est l'ancêtre lui-même. La société initiatique est en effet un legs des ancêtres. Le mythe d'origine raconte comment un orphelin reçoit de ses parents défunts les secrets de l'*eboga* et du crâne. Et tout le savoir initiatique est censé avoir été hérité des ancêtres : « tout ce que nous savons, nous l'avons appris de nos ancêtres ». Si le rituel est une série de gestes prescrits que l'initié doit accomplir même si leur sens lui échappe, c'est justement parce que ces gestes ont été prescrits par les ancêtres qui, eux, savaient pertinemment ce qu'ils faisaient : « c'est comme cela que les ancêtres faisaient le *Bwete* ». Les ancêtres sont donc les seuls personnages omniscients en matière de *Bwete*. On comprend alors pourquoi les initiés doivent s'identifier par anticipation au cadavre du *geliba* :

c'est leur statut d'initié qui tout simplement l'exige. On comprend également pourquoi traverser le *Bwete* pour de bon, c'est devenir un ancêtre, c'est-à-dire mourir. Le jour de sa mort, l'initié rejoint le village de ses aïeux, lui-même ancêtre parmi les ancêtres, et voit enfin véritablement ce qu'est le *Bwete*. La place paradoxale du mort, c'est donc la place paradoxale du maître – place nécessairement inaccessible dans le discours de la tradition. Ce qui confirme que la tradition (la parole des ancêtres) est moins un corpus stable d'énoncés qu'un type de relation, relation singulière où la place de référence reste inaccessible. La mort est donc le contraire d'un décès mettant accidentellement fin à un processus qui aurait pu autrement se poursuivre. Elle constitue bien plutôt l'achèvement du parcours initiatique, son dénouement véritable, son *telos* intime[31]. Ce que résume bien la formule initiatique « le *Bwete*, c'est la mort » – formule qui doit être prise au premier degré. La mort, c'est la place de la tradition, la place des ancêtres, c'est-à-dire la place de la vérité et de la totalité du savoir.

Preuve supplémentaire que tout ceci n'est pas une extrapolation personnelle, l'identification de la mort à la vérité est par ailleurs le thème de certains récits et énigmes initiatiques. Le rituel de bénédiction mobilise une série d'énoncés invariables possédant des significations cryptiques. L'officiant commence par invoquer les parents, les aïeux et les esprits (*iya*, *teta*, *maombe*, *myobe*, *migesi*, etc.). Puis tout le monde crache dans les mains du bénéficiaire, pour lui transmettre le souffle de la bénédiction. La bénédiction s'achève par les formules stéréotypées suivantes (l'assistance répond en écho) : « *– Mbunza dyo [en levant les bras en l'air]. – Mbunza dyo. – Ma [en baissant les bras]. – E ! – Tenane [c'est cela]. – Tenane. – Epando pando. – Epando. – ^{h}Aaayyye [c'est la fin]* ». Puis tout le monde s'exclame « *base !* » (« c'est bien, c'est vrai ! »). Or, toutes ces dernières formules évoquent secrètement la mort et son dernier souffle, comme le confirme cette explication d'un initié :

« *Le premier qui a dit "base !", c'est l'asticot. L'homme meurt. C'est d'abord les asticots qui viennent. Ensuite, c'est les mouches. Mbunza dyo… Cela indique qu'il y a quelqu'un qui est mort. Epando pando, voilà la vérité. Quand tu dis "base !", ce n'est pas n'importe quoi. C'est la vérité. Ce sont les asticots qui disent la vérité. Les mouches, elles disent "venez, voilà un type mort". ^{h}Aaayyye, c'est déjà fini.* »

D'une part, la longue expiration sonore « *^{h}Aaayyye* » qui conclut la bénédiction, c'est le dernier souffle de l'agonisant[32]. Le souffle de la bénédiction, c'est donc le souffle du mort – ce qui garantit qu'il s'agit d'une bénédiction donnée directement par les ancêtres. D'autre part, selon une série d'énigmes initiatiques, le premier *nganga* qui a dit « *base !* », c'est

[31] Et il n'entre ici nulle fascination morbide : la mort ne vaut que comme seuil vers l'ancestralité.
[32] L'expiration sert également de réponse à tout salut rituel : *bwekaye ! – ^{h}Aaayyye… – base !*

l'asticot d'un cadavre. Cet asticot fut le premier *motoba* (auxiliaire divinatoire). Et le premier *nganga* qui a consulté, c'est fort logiquement le premier à avoir mangé ce *motoba* : c'est le coq qui picorait des asticots sur un cadavre. Cette série d'énigmes renvoie à un récit initiatique : un jour, un coq trouve le cadavre en décomposition d'un pygmée aux abords du village (mort pour avoir chuté du haut d'un arbre ou pour avoir voulu voler dans les plantations voisines). Le coq picore les asticots sur le corps, puis retourne au village. Mais il ne peut pas parler et indiquer aux hommes qu'il y a un cadavre. Un chien flaire également le pygmée mort. Il repart au village et tourne autour des pieds de son maître, en pointant du museau le coin en brousse. Il arrive ainsi à signifier à l'homme qu'il doit le suivre. Les hommes ont ainsi découvert le cadavre du pygmée grâce au chien. Le premier *nganga* qui a consulté, c'est donc le coq picorant l'asticot puis le chien grâce à son flair. Résumons cette série d'associations. La formule « *base !* » indique la vérité et est fortement liée au contexte divinatoire dont *motoba* est le nécessaire auxiliaire : pendant la consultation, le patient doit se contenter de répondre « *base !* » aux énoncés pertinents du *nganga-a-misoko*. Or, cette formule, c'est d'abord celle de l'asticot *motoba* qui constitue en quelque sorte la vérité du cadavre : « *ce sont les asticots qui disent la vérité* ». La vérité initiatique et divinatoire repose donc sur la mort.

5. Être père initiateur

La traversée du *Bwete* lève finalement les dernières restrictions rituelles qui étaient jusque-là encore imposées à l'initié. Elle lui ouvre l'accès aux derniers lieux secrets comme le *mandaka*. La dernière étape initiatique permet en effet le plein exercice de l'activité rituelle. Elle autorise ainsi à : participer à l'entretien et la réactivation des reliques (*mugungu*), initier à son tour des *banzi*, fabriquer soi-même des fétiches *bwete*.

Un père initiateur et son *bwete*

• *Mugungu* : l'entretien des reliques

Dès lors qu'il a traversé le *Bwete*, l'initié a pleinement le droit d'assister au *mugungu* (ou « lavage de *Bwete* » dans le français local), cérémonie au cours de laquelle les reliques sont secrètement ouvertes et purifiées par le sacrifice d'un coq afin de conjurer un événement malheureux. Il s'agit là du dernier type spécifique de veillée du *Bwete Misoko* que je n'avais pas encore décrite.

Lorsque, pour une raison quelconque (décès dans la famille, accident sanglant, maladie grave, etc.), un initié se retrouve en état d'impureté, il doit organiser une veillée de *mugungu* afin de se purifier et de purifier son *Bwete*. Tant qu'il ne l'a pas fait, il ne peut théoriquement pas participer à une cérémonie rituelle de manière active, n'ayant pas le droit de manipuler les *maganga*. La souillure risquant de contaminer toute la communauté locale des initiés et le *Bwete* dans son ensemble, l'initié concerné subit la pression collective de ses pairs pour qu'il accomplisse au plus tôt la veillée rituelle. Mais le *mugungu* doit également être répété périodiquement, y compris en l'absence de tout accident réel, afin de « nourrir le *Bwete* » sans quoi celui-ci risque de se retourner contre son propriétaire et la communauté des initiés. Il s'agit donc d'un entretien des reliques, de la part proprement cultuelle du *Bwete*, destinée à réactiver son pouvoir pour qu'il puisse continuer de conjurer le malheur et attirer le bonheur[33]. Il faut en principe avoir déjà traversé le *Bwete* pour être autorisé à participer aux séquences secrètes du *mugungu*. En effet, on doit idéalement y ouvrir tous les fétiches *bwete* afin de les purifier, et donc exhiber et manipuler les crânes et ossements des ancêtres lignagers. En pratique, on se dispense généralement de l'ouverture fastidieuse des paquets. Il n'en demeure pas moins qu'un simple *banzi* encore profane du *Mwiri* ne peut assister au *mugungu*, mais surtout que les *mabundi* sont strictement tenues à l'écart, y compris lorsque c'est au bénéfice de l'une d'elles qu'on lave le *Bwete*. En effet, les femmes ne sont pas autorisées à traverser le *Bwete* car elles ne doivent jamais apprendre que l'os humain est la pièce maîtresse des objets rituels, et surtout elles ne peuvent le manipuler en aucun cas.

Une veillé de *mugungu* comporte deux séquences spécifiques, qui ont toutes deux lieu en secret au *bwenze* : d'abord le sacrifice du coq et la purification des *maganga*, puis la consommation de la volaille sacrifiée. Au début de la veillée, dès la tombée de la nuit, les initiés autorisés se retirent au *bwenze* pour le sacrifice du coq et la purification secrète du

[33] Certaines communautés – plutôt urbaines – décident à chaque nouvelle année de faire un *mugungu* afin de laver les souillures de l'année passée et de réactiver le pouvoir de leur *Bwete* pour l'année à venir.

Bwete. Toutes les corbeilles des initiés et les objets rituels y ont été rassemblés[34]. L'officiant principal du *mugungu* est maquillé d'un unique trait au kaolin rouge du nombril à la bouche. Il a préalablement préparé dans des assiettes blanches la pommade purificatrice, mélange de savon *mukwisa*, de diverses écorces, de parfum rituel, de kaolin rouge, de vin et autres boissons. Il frotte de cette mixture tous les *maganga*, en commençant par ceux du bénéficiaire du *mugungu* (qui est tenu à l'écart de cette séquence secrète s'il n'est pas suffisamment avancé dans le parcours initiatique). C'est à ce moment que tous les *ritualia* sont sortis des corbeilles où ils demeurent habituellement, et que le *mongonda* peut être ouvert afin d'oindre directement le crâne qui y est contenu. Puis l'officiant frictionne les mains de tous les *nganga* présents, afin de les purifier également[35].

Cette pommade n'est toutefois pas suffisante pour purifier pleinement le *Bwete*. Il y faut encore le sacrifice d'un coq. D'une part, la volaille prend sur elle l'impureté de l'initié. D'autre part, son sacrifice est une façon de payer la dette des hommes envers le *Bwete*, c'est-à-dire envers les ancêtres. Si cette dette est infinie et donc inacquittable, il faut néanmoins sacrifier périodiquement un coq au *Bwete*, afin de se concilier ses grâces et de rétablir l'équilibre menacé par une souillure. Le *Bwete* n'aime pas la « saleté » et risquerait de se retourner contre les initiés restés trop longtemps impurs. Le *mugungu* n'est donc pas seulement un acte individuel permettant de laver la souillure qui touche un initié après un incident sanglant, c'est aussi un acte collectif qui concerne toute la communauté locale, un rituel par lequel les initiés réaffirment le pouvoir protecteur de leur *Bwete*. Ce sacrifice propitiatoire du *mugungu*, replacé dans le contexte d'une dette aux ancêtres, est à mon sens la séquence qui illustre le mieux que le *Bwete* provient effectivement du culte des ancêtres lignagers. On trouve d'ailleurs dans le *Disumba* les mêmes sacrifices périodiques aux reliques collectives afin de ranimer leur pouvoir. Certes, il n'y a aucune adoration des ancêtres en tant que tels. Mais, tout le *Bwete* repose sur la propitiation rituelle des ancêtres et le remboursement de la dette contractée à leur égard.

Le sacrifice du coq du *mugungu* se déroule comme suit. L'officiant commence par frotter le coq autour des flancs, des jambes et de la bouche de chaque initié. Il semble que ce geste soit une façon de transférer la souillure des hommes sur le coq, afin que le travail rituel sur l'animal ait bien une efficacité purificatrice sur les hommes. Ensuite, à plat ventre devant

---

[34] Refuser que sa corbeille soit purifiée avec les autres sera perçu comme une volonté suspecte de s'exclure de la communauté.

[35] En outre, lors d'une veillée de lavage de *Bwete*, le *mososo* – séquence générique du bain – sera accompli plus soigneusement qu'à l'accoutumée, et l'on y ajoutera d'autres ingrédients végétaux purificateurs. Enfin, je suppose que si le bénéficiaire du *mugungu* est une femme, elle se purifie par un bain à un moment de la veillée, puisqu'elle n'est pas présente lors du lavage de *Bwete* au *bwenze*.

le coq empoigné par les pattes, l'officiant lui parle à voix basse, lui demandant d'accepter d'être sacrifié pour le bien des initiés. A la suite de quoi, il frappe l'animal contre les parois du *bwenze* et lui enlève quelques plumes pour les jeter sur la natte où sont disposées les corbeilles rituelles. Il arrache alors la langue du coq – toujours vivant – afin de la donner avec un peu de sang au *mongonda*, dont c'est la nourriture préférée. La langue est évidemment une métonymie de la parole. Or, le *mongonda* – en fait les ancêtres et le *Bwete* à travers lui – a pour principale fonction de parler à son propriétaire. Il s'agit donc par ce geste de réactiver la parole du *Bwete*[36]. Enfin, l'officiant tue la volaille en lui tordant le cou, puis lance le cadavre derrière lui et pose le pied dessus. Ces derniers gestes signifient la souillure rejetée derrière soi et vaincue. A l'issue de cette séquence sacrificielle, le *Bwete* est lavé et l'initié purifié va pouvoir de nouveau participer normalement aux veillées rituelles.

Si avec le sacrifice purificateur du coq, l'essentiel du *mugungu* a été fait, il reste encore à accomplir une dernière séquence spécifique : la consommation du coq. La volaille est plumée, grillée et décortiquée. Ses abats sont, comme il se doit, réservés aux esprits *mikuku*. On fait cuire la chair dans une sauce d'huile de palme à la marmite (et non pas au paquet comme pour le *edika*). Accompagnée de bananes bouillies, cette chair est partagée entre les initiés ayant participé à la séquence précédente. Cela se fait toujours en privé au *bwenze* (vers 21 heures). Cependant, ce repas collectif n'a pas l'importance qu'il revêt dans le cas d'une veillée d'*edika*, car manger le coq du *mugungu* ne confère aucun pouvoir particulier. C'est simplement un plat collectif qui permet aux initiés de partager entre eux et avec les ancêtres le sacrifice au *Bwete*.

Comme pour toutes les autres pratiques sacrificielles du *Bwete*, notamment celle d'*edika*, le sacrifice du coq répète le sacrifice d'une personne, le plus souvent une femme ou un enfant du lignage. Mais par souci d'épargner des vies humaines, l'animal a été substitué à la personne. Cette équivalence sacrificielle est transparente lorsqu'on dit que, si la bénéficiaire féminine d'un *mugungu* n'est pas autorisée à être physiquement présente au *bwenze*, le coq qu'elle a fourni est néanmoins là pour la représenter[37]. Dans le *Disumba*, on entretient d'ailleurs soigneusement la rumeur selon laquelle les reliques les plus importantes ne sauraient se contenter de volailles ou même de cabris pour leur réactivation, mais imposent toujours un véritable sacrifice humain.

---

[36] Contrairement au *Ngonde*, dans la branche *Sengedya* du *Bwete Misoko*, la langue n'est pas offerte au *mongonda*, car il semble bien que les modalités rituelles de la parole du *Bwete* n'y soient pas exactement les mêmes.

[37] On n'affirme pas cela d'un bénéficiaire masculin non présent au *bwenze* – le sacrifice n'étant jamais un sacrifice de soi. C'est dire que les *mabundi* sont perçues comme des victimes sacrificielles plutôt que comme de véritables initiées.

Pour les malheurs les plus graves (décès d'un proche parent, décès dans la communauté), il faut encore ajouter au *mugungu* d'autres purifications pour laver la souillure. On appelle alors *mumbindu* ce type de veillée (ce qui signifie "saleté" en *yisangu*). En sus de la purification des *maganga* et du sacrifice du coq, cela exige un *mososo* en brousse : le bénéficiaire de la veillée est baigné à la rivière puis badigeonné de kaolin rouge (procédure identique à la purification des cérémonies de deuil). En outre, le corps de garde est purifié par une grande fumigation, puis soigneusement balayé. Toutes les « saletés » seront ensuite enterrées en brousse.

• Donner et arracher l'*eboga*

La traversée du *Bwete* consacre également le passage du statut d'initié à celui d'initiateur, puisque l'initié accompli est celui qui peut à son tour initier autrui. Certes, une simple cérémonie de bénédiction suffit théoriquement pour obtenir des anciens l'autorisation de donner l'*eboga* initiatique aux *banzi*. Toutefois, pour être un bon père initiateur, il faut posséder soi-même un corps de garde et un *bwete* qui le protège, lui donne son âme et sa force. Il faut avoir mis de son côté la puissance des ancêtres. En effet, la fondation d'un nouveau corps de garde exige l'enterrement sous le poteau central d'un fétiche de protection *mbando* contenant un fragment du crâne lignager. On comprend ainsi pourquoi le poteau mitan est bien l'*axis mundi* du *mbandja*. Être un initiateur digne de ce nom exige donc d'avoir déjà traversé le *Bwete*. Cette lourde responsabilité rituelle requiert également le plein exercice de la responsabilité sociale : il faut donc déjà être chef de famille (marié, père et propriétaire d'une maison). Un initié m'expliquait ainsi qu'on lui avait laissé un crâne dans sa famille, mais que l'affaire était encore trop « lourde » pour lui car il ne possédait pas encore de corps de garde pour pouvoir faire asseoir ce crâne quelque part où il soit posé une fois pour toutes. Avant de passer père initiateur et d'utiliser les pouvoirs du crâne dont il avait hérité, il attendait donc d'avoir un terrain à lui et une famille bien installée.

Mais passer père initiateur peut également se faire à la mort de son propre père initiateur, grâce à une cérémonie de succession. Une telle cérémonie de passation *post-mortem* de pouvoir ressemble en plusieurs points à la traversée rituelle du *Bwete*. A la mort du père initiateur, une veillée de *Bwete* est organisée, au cours de laquelle celui de ses enfants initiatiques qu'il préférait et avait désigné comme son successeur doit aller « arracher le bois sacré des mains du mort ». Le successeur du père initiateur sera alors le nouveau dirigeant de la communauté locale réunie autour du corps de garde. Le choix de cet héritier obéit à des

critères de parenté : tout comme pour les biens et le statut social, l'héritage se fait communément de l'oncle maternel au neveu. On dit ainsi qu'ego peut participer librement au *Bwete* de ses pères (communautés initiatiques du patrilignage ou du patriclan) mais est amené à commander dans le *Bwete* de ses oncles (communautés initiatiques du matrilignage ou du matriclan). Cependant, l'héritage peut également passer du frère aîné au cadet, du fils au père ou du grand-père au petit-fils – cette dernière succession constituant une ligne préférentielle de transmission du pouvoir spirituel[38]. Dans le cadre lignager, la transmission des statuts de parenté se fait avec une relative liberté de choix, puisqu'un homme possède généralement de nombreux neveux et petits-fils, et qu'il existe de toute façon de nombreux "calculs de parenté" possibles (façons de spécifier en termes de parenté la relation qui unit deux individus). La parenté initiatique étant en outre partiellement décrochée de la parenté lignagère, cela multiplie encore les choix de succession dans le *Bwete* : un fils initiatique qui a secondé respectueusement son père initiateur et montré de bonnes capacités rituelles peut tout à fait lui succéder sans pour autant être un véritable parent lignager[39].

La veillée rituelle de passation de pouvoir se déroule comme suit. Le cadavre, installé au corps de garde, est déplacé jusqu'au *bwenze* pour la cérémonie. Dans la main droite du défunt, on place des racines d'*eboga* (on peut aussi les disposer sur son cœur dans une petite corbeille). Au cours de la veillée rituelle, l'initié choisi comme héritier sort danser en position de premier *nganga* ou de premier *mobele*. Juste avant de se lever, il appelle son père initiateur au cours de la prière du *mwago*[40]. Il doit alors réussir à le voir, aidé en cela par la prise d'une dose d'*eboga* plus corsée qu'à l'accoutumée. Muni de la torche *mopitu*, il part ensuite seul jusqu'au *bwenze* de brousse. Là, il doit arracher les racines d'*eboga* directement des mains du cadavre[41]. Il est tout à fait notable que les initiés ne parlent pas de « prendre » mais bien d' « arracher » le bois sacré. En effet, le père initiateur risque d'emporter le *Bwete* (son pouvoir et ses derniers secrets) dans la mort, laissant ses orphelins entièrement démunis car privés de tout secours rituel. Il faut donc l'en empêcher en arrachant véritablement l'*eboga* de ses mains : « *la nuit, on dit à l'enfant aimé, tu vas arracher le bois sacré avec ton père pour qu'il ne t'emmène pas le Bwete* ». Il s'agit donc de conjurer le péril d'une mort qui mettrait un terme à la transmission du *Bwete* des aînés aux cadets. L'héritier récupère aussi au cours de la

[38] Dans tous les cas, la succession n'est possible que sous réserve que le père initiateur ait de son vivant effectivement initié puis formé auprès de lui le parent concerné.
[39] Il faut encore ajouter que si le défunt n'avait pas clairement désigné son successeur, déterminer qui va aller arracher l'*eboga* fait l'objet de palabres d'autant plus âpres que l'enjeu est important.
[40] Le défunt étant en passe de devenir le dernier ancêtre de la lignée initiatique, les initiés peuvent désormais l'inclure parmi les ancêtres invoqués.
[41] Ensuite, à chaque fois qu'il se réapprovisionnera en *eboga*, l'initié mélangera à son nouveau stock un peu des racines arrachées des mains de son père, afin de perpétuer son pouvoir.

veillée la première peau de genette *mosingi* de son père initiateur, la plus importante car c'est avec elle que ce dernier avait lui-même été initié. Enfin, il prend également les fétiches *bwete* de son père initiateur, notamment son *mongonda* : « *et pour le Bwete, s'il est capable, il prend et il mélange avec le sien* ». Ce qui apparente alors la passation de pouvoir à une traversée rituelle du *Bwete*. D'ailleurs, le crâne et les ossements utiles du père défunt seront eux-mêmes prélevés et s'ajouteront bientôt aux autres reliques du *Bwete*.

Cette thématique des orphelins arrachant le bois sacré à un cadavre pour pallier la mort d'un père répète dans une certaine mesure un des récits mythiques de la découverte de l'*eboga*. Ce récit, déjà livré dans son intégralité au chapitre 8, raconte comment un orphelin, resté misérable à la mort de ses deux parents, voit en rêve ces derniers qui l'enjoignent d'aller sur leur tombe pour y arracher puis manger les racines de l'arbuste qui y aura poussé. L'orphelin accomplit dès le lendemain les ordres parentaux et mange ce qui s'avère être un pied d'*eboga* qui avait poussé au-dessus de la tombe de ses parents, au niveau de la vésicule biliaire ou du cœur. Grâce au pouvoir divinatoire et thérapeutique du bois sacré, il peut désormais survenir à ses besoins et échapper ainsi à la détresse matérielle et morale à laquelle est condamné l'individu sans parentèle pour le soutenir. La leçon à tirer est que grâce au bois sacré, les parents peuvent continuer d'aider les vivants par-delà leur mort. Tant dans le récit mythique que dans la séquence rituelle, l'*eboga* constitue donc un expédient rituel à la perte d'un parent : résurrection végétale dans le premier cas, vecteur de la transmission du pouvoir rituel dans le second.

• Confectionner des *bwete*

La traversée rituelle octroie enfin le droit de confectionner les fétiches du *Bwete* – de la simple protection au *kombi na misingi*, en passant par le *tsombi* ou le *benga na benga*. En effet, tant qu'on ne possède pas soi-même un véritable *bwete*, on n'est pas autorisé à manipuler le crâne et l'os humains, pièce maîtresse de tout fétiche. Pour ce travail rituel, le père initiateur réserve un peu des ossements de son propre *bwete*, généralement sous forme d'une poudre mélangée à d'autres ingrédients (ossements animaux, écorces) : « *quand tu montes le mongonda, tu gardes une partie de côté pour travailler avec. A chaque bwete que tu fabriques, tu coupes une petite partie que tu mets dedans. C'est ça la clef du Bwete* ». Chacun des *maganga* qu'il fabrique pour ses propres enfants initiatiques incorpore donc un peu de ces fragments d'ossements humains, sans quoi il n'aurait strictement aucune efficace et resterait inerte.

Le crâne humain est donc la pièce maîtresse du *Bwete* et même plus fondamentalement l'ingrédient indispensable de tout travail rituel, et par conséquent de tout pouvoir : « *le crâne de ta mère, c'est ce qui fait ton bonheur, ta puissance. Il n'y a pas un puissant sur cette terre qui va te dire qu'il n'a pas le crâne de sa mère, de sa grand-mère ou de sa sœur* ». Les initiés ne manquent d'ailleurs pas de faire remarquer que le pouvoir des prêtres provient ultimement d'une relique dissimulée sous l'autel : « *même les prêtres blancs, ils ont ça [le crâne d'un parent] sous l'autel lorsqu'ils prient. Quand on te donne le pouvoir des prêtres, tu vas prendre ça* ». Il est effectivement avéré que les reliques de saints ont joué un rôle déterminant dans le christianisme antique, au Moyen-Âge et plus tard à la Contre-Réforme[42]. Au cours des premiers siècles du christianisme, les ossements de saints sont déplacés des cimetières vers les églises et installés sous les autels dans le sépulcre. Installer une relique afin de consacrer une église devient rapidement une obligation, exigée par les fidèles et imposée par le second concile de Nicée (787). La fondation d'une église repose sur le pouvoir des reliques, puisque le saint est le *patronus* invisible de la communauté chrétienne. Au Moyen-Age, en raison d'une demande excédant l'offre, se développent alors un véritable commerce et même un trafic touchant les ossements de saints mais aussi les "reliques de contact" (linges ou objet ayant appartenus au saint, ou même ayant simplement été en contact avec ses ossements). Et les exhibitions ou les translations de reliques (comportant différentes étapes obligatoires – translation, authentification, élévation), avec leurs cortèges de miracles, marquent les temps forts de la *communitas* chrétienne. La comparaison de mon interlocuteur initié n'était donc pas sans pertinence. Certes, le parallèle entre christianisme et *Bwete* s'opère au prix de la méconnaissance d'une différence essentielle : ce n'est pas du tout la parenté mais la sainteté qui préside à la sélection des ossements pour la relique chrétienne. Le pouvoir de cette dernière ne provient donc pas des ancêtres mais de la perfection chrétienne de la vie du saint. Le rapprochement n'en demeure pas moins intéressant. Il révèle que selon les initiés, *Bwete* et christianisme puisent leur pouvoir rituel à la même origine. Il stipule également que dans les deux cas, ce pouvoir n'existe que si sa source reste cachée : le prêtre qui officie derrière l'autel est en effet le seul à voir la relique, qui demeure donc invisible pour la masse des fidèles. Autre signe de cette conception qui place le crâne des ancêtres à la source de tout pouvoir et de toute richesse, un initié m'a un jour affirmé que le cadavre sous terre se transforme en minerai précieux ou en pétrole : les immenses richesses minières et pétrolières du sous-sol gabonais proviendraient donc encore du pouvoir des ancêtres.

[42] Sur les reliques saintes dans le christianisme antique, cf. P. Brown, *Le culte des saints*, 1984.

Certains des *maganga* comprennent des fragments indifférenciés d'os : c'est par exemple le cas de la tête du *mbumba* (pour la coupure de corde), du *tsombi* (premier fétiche de l'initié), du *mbando* (protection enterrée), de l'assiette du *mososo* (pour la purification), de la torche *mopitu*. D'autres incorporent des fragments d'os provenant d'une partie précise du corps. La logique de l'association est alors simplement métonymique. Il y a ainsi un fragment du tibia dans la canne rituelle *mopango*, car elle constitue une prothèse de jambe pour les anciens. Il y a de même un fragment de phalange dans le fétiche *nyimbi* car on le porte à la main. Dans le flacon du *dwago*, lotion protectrice, on verse l' « eau du cadavre » (soit effectivement les sanies du cadavre, soit plus simplement le liquide issu du bouillon et du rinçage purificateurs du crâne)[43]. Et surtout dans la corne fétiche *kombi na misingi* ou sur le petit silure *motoba*, on place de la poudre provenant de la mâchoire : ce sont en effet les deux principaux *maganga* qui servent à la consultation et dont la fonction est de parler à leur possesseur. Si le *motoba* est un auxiliaire de la parole divinatoire, c'est en fait parce que le *nganga* avale avec l'alevin de silure un peu de poudre de mâchoire humaine[44].

[43] André Raponda-Walker rapporte de son voyage en pays *mitsogo* de 1907 que lors des funérailles, l'assistance vient parfois s'enduire des sanies du cadavre exposé en public, afin de s'attirer les bonnes grâces du défunt (A. Raponda-Walker & R. Sillans, *Rites et croyances des peuples du Gabon,* 1962, pp.111-112).

[44] O. Gollnhofer mentionne que dans le *Disumba*, on faisait « autrefois » manger aux *banzi* un peu de poudre d'os humain mélangée à l'*eboga* initiatique (*Les rites de passage de la société initiatique du Bwete chez les Mitsogho*, 1973, p.48). Je doute de l'exactitude de l'adverbe « autrefois » tant la pratique est actuelle et absolument décisive dans le *Misoko*.

Chapitre XV
L'ironie du *Bwete*

J'avais annoncé dans mon introduction que l'examen de l'identité rituelle constituerait l'axe problématique me permettant d'éclairer sous un jour singulier le parcours initiatique. En effet, ce parcours ne concerne pas au premier chef la divulgation d'un corpus mythologique ou la transmission d'une vision traditionnelle du monde. Ce qu'opère l'initiation, c'est avant tout la construction progressive d'une identité rituelle spécifique. Elle produit un sujet compliqué plutôt qu'elle ne dévoile un monde secret. Cette perspective s'impose avec d'autant plus d'évidence que je me suis essentiellement focalisé sur une branche du *Bwete* spécialisée dans la divination. Le *Misoko*, et notamment la sous-branche du *Ngonde*, forme des devins. L'identité et la compétence de ces personnages si singuliers dépendent à ce point du parcours initiatique que se poser la question "qu'est-ce qu'un devin ?" nécessite de répondre d'abord à la question "comment devient-on devin ?". J'ai décrit dans les chapitres précédents les diverses étapes de ce processus qui fait d'un profane un *banzi* puis un *nganga* et enfin un *nyima*, père initiateur et devin accompli. Maintenant que nous avons traversé le *Bwete* et parcouru avec les initiés ce long chemin rituel, il ne nous reste dans ce chapitre conclusif qu'à ressaisir pour les nouer ensemble tous les fils de l'identité de cet "homme compliqué" qu'est le *nganga-a-Misoko*. Pour bien mettre en lumière la cohérence d'ensemble et la spécificité du *Bwete Misoko*, je me propose d'examiner plus particulièrement les rapports entre l'identité rituelle et la parole divinatoire, afin de dégager la forme – ironique – de la relation initiatique.

1. Les *maganga* médiateurs de l'identité

L'infortune qui pousse un profane à se faire initier au *Misoko* représente une déstructuration du rapport à soi et à autrui. L'initiation et ses visions ne constituent alors pas directement un rétablissement de l'ordre corporel et lignager, un retour homéostatique à l'équilibre. Le parcours initiatique permet plutôt de réorganiser ce rapport à soi et à autrui par une série de médiations rituelles. Il s'agit ainsi d'une reconfiguration inédite de l'identité du *banzi*, reconfiguration qui passe par l'insertion dans de nouvelles relations. La dynamique actantielle des visions initiatiques, le décalage de la parenté initiatique par rapport à la parenté lignagère ou le rapport de sujétion au père initiateur en sont les premiers et les meilleurs

exemples. Mais rapidement, l'enjeu principal de l'implication personnelle dans la société initiatique cesse d'être le traitement de l'infortune et la protection contre la sorcellerie pour se déplacer vers la maîtrise de la parole du *Bwete*, parole divinatoire qui s'appuie sur un régime de communication et de vérité tout à fait singulier. La carrière initiatique dans le *Misoko* s'identifie ainsi complètement au processus d'élaboration rituelle d'une identité de devin.

Ce que le parcours initiatique fournit alors au devin, ce sont des entités médiatrices de sa personne et de son intentionnalité, médiations au fondement de sa parole divinatoire. En effet, le gésier d'*edika*, le silure *motoba*, le vampire *nzanga*, le paquet enterré *mbando*, la corbeille rituelle et les divers fétiches, depuis le *tsombi* ou le *kombi na misingi* jusqu'au *mongonda*, sont autant de doubles ou de relais de la personne de l'initié. Ce sont des prothèses rituelles qui font partie intégrante de sa nouvelle identité et assurent qu'il n'est plus un homme ordinaire mais bien un homme compliqué. La logique de cette subjectivation initiatique est tout entière placée sous le signe de l'accumulation et de la démultiplication. Le principe constitutif de l'identité initiatique est en effet celui de la complication maximale. Plus sa personne est démultipliée dans de nombreux fétiches et plus il y a de truchements entre les paroles énoncées et l'intentionnalité au principe de l'énonciation, plus le *nganga* est un initié complet, un devin accompli.

J'ai montré au chapitre 5 que cette complication de soi passait par deux types complémentaires de médiations : un double processus d'extrajection et d'introjection. D'une part, l'identité extériorisée sous forme de "fétiches" (corbeille, *bwete*, *mbando*). D'autre part, l'altérité incorporée sous forme de "médicaments" (*edika*, *motoba*). La première forme de médiation correspond à une projection de soi-même dans une altérité matérielle. C'est une fragmentation, une dispersion, un éparpillement dans des objets constituant des doubles analogiques de la personne. La seconde forme correspond à une introjection d'une altérité en soi. C'est une adjonction d'instances à l'intériorité, qui sont autant de "suppléments d'âme", de nouvelles composantes de la personne et de son intentionnalité. L'ensemble des rapports entre l'initié et ces multiples entités médiatrices forme l'espace transitionnel où se construit l'identité initiatique. Cet espace transitionnel n'est pas purement imaginaire. Lors des veillées rituelles, il est matérialisé par le *geliba*, l'étendue du corps de garde où sont posés les *maganga*. Le *geliba* est en effet un espace de relations – entre l'initié et les *maganga*, mais aussi entre initiés – où se joue la définition de l'identité du *nganga* : rapports d'identification avec les *maganga*, rapports hiérarchiques avec les autres initiés[1]. Cet espace transitionnel du

[1] La hiérarchie entre initiés étant redoublée par la hiérarchie entre fétiches et corbeilles.

geliba élargit ainsi l'horizon de la personne à la dimension du *mbandja*, bien au-delà des limites du corps propre – et il n'est pas innocent que le corps de garde figure un homme.

Nganga assis au *geliba* (fresque murale d'un *mbandja*)

Sur fond initial de désorganisation de la relation à soi et à autrui, tout le parcours initiatique consiste alors à transformer une attitude de peur, d'incrédulité ou de crédulité à l'égard de ces fétiches en un rapport constitutif de projection et d'identification. En effet, les profanes expriment communément un sentiment de défiance – oscillant entre la peur et le scepticisme – envers les *maganga.* Peu importe que cette défiance indique plutôt de la crédulité ou de l'incrédulité. L'important est que la relation du profane aux *maganga* soit d'abord un rapport d'exclusion. Sur le mode de la crainte, voici le témoignage éloquent d'un profane qui vient se faire consulter chez un *nganga* et se trouve nez-à-nez avec le parterre des *maganga* : « *quand je suis rentré au bwenze pour la première fois, j'avais vraiment peur de voir toutes les choses, les peaux de panthère, de mosingi. Mais qu'est-ce que je regarde là ? Toutes les amulettes que tu vois là, elles sont vivantes. Si je regarde ça trop, est-ce que je ne vais pas voir des choses ? Et est-ce que ces choses ne vont pas me prendre ?* ». L'homme exprime ainsi la crainte de se faire happer, ravir, envoûter par ces fétiches étrangers qui menacent son intégrité personnelle (à la manière d'une agression sorcellaire). Mais ce même homme se fera initier peu après et possèdera ses propres *maganga*. L'initiation marque alors une transformation du rapport aux fétiches. On pourrait dire qu'il s'agit toujours de se faire happer, de se faire prendre par ces choses étranges, mais sur un tout autre mode que celui de l'ensorcellement et de la peur. Par l'entremise des *maganga*, l'initié est happé dans un réseau de relations lui permettant de reconfigurer son identité personnelle : il est "pris" dans l'espace transitionnel des *maganga*. Les fétiches ne sont plus considérés comme une menace pour l'intégrité personnelle mais sont au contraire partie intégrante de la personne. Ce que dit bien

l'expression « les *maganga* sont mes parents » – et il y a d'ailleurs une parenté linguistique avérée entre les termes *nganga* et *maganga*[2].

Maganga

Le monde du *Bwete* est en définitive un monde peuplé non pas de choses inertes mais d'objets médiateurs (*maganga*) qui renvoient analogiquement les uns aux autres et ultimement au sujet initié. On ne peut donc pas exactement parler de personnification des fétiches. Certes, les initiés parlent de la plupart des *maganga* (torche, instruments de musique, poteau mitan, etc.) en disant « l'homme-là ». Mais c'est généralement sur le ton ludique de l'ironie rituelle. En effet, la personnification des *maganga* n'est rien sans le processus inverse par lequel la personne humaine se trouve elle-même objectivée dans les fétiches. Le système repose ainsi sur un jeu d'interminables renvois analogiques. Les fétiches ne valent donc jamais comme totalités individuelles et bien différenciées mais seulement comme fragments médiateurs renvoyant à d'autres entités. Le meilleur exemple de cela est sans doute le lien qui unit *edika* et *tsombi* : la "personne" du coq sacrifié, renvoyant à un sacrifice humain, se morcelle dans le gésier avalé avec *edika* et dans les os incorporés dans le *tsombi*. Le premier est l'adjonction d'une sorte de vampire à la personne de l'initié, tandis que le second est un double de la personne de l'initié. Et ce n'est pas un hasard si le terme *maganga* est un pluriel, le singulier ne s'employant jamais. La logique des fétiches est toujours plurielle : les fétiches ne sont jamais que des personnes partielles, de même que le *nganga* sans ses *maganga* n'est pour ainsi dire qu'un initié partiel. La personne ou l'identité initiatique ne se situe alors véritablement que dans l'intervalle relationnel qui unit *nganga* et *maganga*.

La relation de soi à soi passe donc par la médiation des *maganga* et se trouve ainsi entièrement reconfigurée. Mais la relation de soi à autrui passe également par la médiation de

[2] En vertu de la parenté initiatique, l'initié compte désormais parmi ses "parents" toute la famille du *Bwete* (*kinda-a-Bwete*), c'est-à-dire un collectif de co-initiés, d'ancêtres réels et mythiques, de fondateurs légendaires, d'animaux et d'objets rituels.

ces mêmes artefacts rituels. Ainsi, dans les rapports du *nganga* à ses *maganga* se jouent déjà les rapports qu'il entretient avec autrui (profane ou initié). Le miroir divinatoire constitue une médiation du rapport entre devin et patient : le devin est censé y voir l'image du patient (et de son infortune) alors qu'il n'y aperçoit en réalité que son propre reflet. De même, les fétiches constituent des médiations du rapport entre initiés. La disposition des corbeilles rituelles au *geliba* redouble en effet la hiérarchie spatiale des initiés. Plus profondément encore, c'est la constitution même des fétiches qui incorporent les relations entre initiés à travers leurs ingrédients. Contrairement au miroir divinatoire qui ne fait que médiatiser l'interaction entre deux acteurs présents, le fétiche garde une sorte de mémoire permanente de la relation à autrui, en l'absence même de cet autrui. De ce point de vue, le père initiateur joue un rôle éminent : tous les *maganga* matérialisent en effet l'assujettissement des initiés à leur père initiateur. Cette sujétion est manifeste dans l'incorporation obligatoire dans les fétiches, en sus des ingrédients métonymiques de l'initié (ongles et cheveux), de résidus identiques provenant du père initiateur ainsi que de fragments d'os humain d'un parent lignager de ce même père. Les fétiches sont donc des images de soi en tant qu'autre, hybrides où s'entremêlent les figures de l'initié, du père initiateur et des ancêtres. Selon Marc Augé, cette double dimension à la fois réflexive (double de soi) et aliénante (soi comme un autre) constituerait d'ailleurs une propriété générale du fétiche et plus largement des paganismes (notamment africains) : « *l'objet en tant qu'objet renvoie bien à chaque individu une image de lui-même mais cette image, à y regarder de plus près (à sonder l'objet comme contenant d'un contenu), est toujours celle d'un autre* »[3]. Le contenu des *maganga* prouve ainsi que subjectivation et assujettissement ne sont que les deux revers d'un seul et même processus. Le *Bwete Misoko*, malgré son caractère plus individualiste que le *Disumba*, n'est donc pas une marche vers l'autonomie personnelle : le *banzi* n'est rien sans son père initiateur, les cadets ne sont rien sans les aînés. Rapport à soi et rapport à autrui restent inextricablement mêlés. L'identité initiatique est ainsi doublement relationnelle : elle passe par une relation à des artefacts rituels qui incorporent déjà une relation à autrui.

2. Voix et intentionnalité : le *mongongo* et le crâne

Parfois, il semble que l'initié s'efface totalement derrière l'un des artefacts rituels, alors que c'est bien lui qui en réalité le manipule. Ce n'est plus le *nganga* qui est au principe de l'action rituelle, ce sont directement les *maganga*. L'intentionnalité humaine est escamotée

[3] M. Augé, *Le Dieu objet*, 1986, p.100.

au profit de l'intentionnalité putative des entités rituelles. C'est par exemple le cas avec les masques du *Disumba*. Lors de la sortie des *migonzi*, ce n'est pas un initié qui danse caché derrière un masque, c'est directement un esprit qui apparaît. On dit ainsi « le *mogonzi* danse ». Cette formulation grammaticale où l'initié est destitué de sa position de sujet actif au profit du *mogonzi* est nécessaire à l'exhibition : il faut que l'initié disparaisse pour que le *mogonzi* puisse apparaître. J'ai examiné au chapitre 13 le piège relationnel qui permet de donner toute sa consistance à cet énoncé. Cette forme est si prégnante que l'aveu de la mascarade se fait toujours sur le mode du "je sais bien mais quand même". Lorsque les hommes reconnaissent que le véritable sujet agissant est l'initié caché derrière le masque de bois, ils se sentent pourtant obligés d'ajouter que le *mogonzi* peut néanmoins réellement affecter celui qui le frôle.

Concernant les instruments de musique, on retrouve ce même type d'auto-récusation de l'intentionnalité humaine au profit de l'intentionnalité putative d'un artefact rituel. Les deux instruments majeurs du *Bwete* sont la harpe à huit cordes *ngombi* et l'arc musical *mongongo*[4]. Le *ngombi* est l'apanage du *Disumba*, tandis que le *mongongo* est la marque distinctive du *Misoko*, même si les initiés du *Disumba* en font également usage dans certaines séquences rituelles. Or, pour la harpe comme pour l'arc, on ne dira pas qu'untel est en train de jouer de l'instrument, mais plutôt que c'est directement l'instrument qui chante et parle. Les fondements musicologiques de ces énoncés sont suffisamment intéressants pour mériter une digression approfondie – d'autant que je n'ai jusqu'à présent presque rien dit du rôle de la musique dans le rituel.

• La voix du *mongongo*

L'arc musical est réputé être l'aîné des deux instruments. Cette filiation qui va de l'arc à la harpe s'entend en deux sens, chronologique et logique. D'une part, son utilisation aurait précédé celle de la harpe ; d'autre part, l'arc est un instrument plus simple qui aurait constitué le modèle élémentaire à partir duquel la harpe a pu être inventée (multiplication des cordes, ajout d'une caisse de résonance)[5]. Le *Misoko* ne faisant généralement pas usage de la harpe, je ne m'intéresse ici qu'à l'arc musical.

[4] Sur ces deux instruments, cf. P. Sallée, *L'arc et la harpe*, 1985.
[5] Comme il n'a qu'une corde unique, comparé aux huit de la harpe, l'arc musical est ainsi surnommé par les initiés *mongongo motimbo – motimbo* désignant un éléphant mâle solitaire.

Joueur de *ngombi*

La tige flexible du *mongongo* est un morceau de bois de *kuta* (*Carpolobia alba*). La corde vibrante attachée aux deux extrémités est une liane du palmier-rotang *geloko* (*Eremospatha*), séchée et amincie. Le joueur maintient l'arc de sa main gauche et le cale contre ses genoux et son visage de manière à placer la corde entre ses lèvres sans toutefois la pincer, comme l'on fait pour la languette métallique d'une guimbarde. De sa main droite et à l'aide d'une baguette de bois, fine et souple, il frappe la corde afin de produire une vibration. Dans sa main gauche, une baguette plus courte et rigide (ou bien le revers de la lame d'un couteau) vient appuyer éventuellement en un point de la corde, pour en modifier la longueur vibrante et donc la hauteur de la note produite. Le joueur place toujours cette seconde baguette au même niveau sur corde, si bien qu'il ne produit finalement que deux notes de base, espacées d'un ton environ. Mais cette technique simple de corde frappée ne constitue qu'une partie du jeu de *mongongo*. En effet, frappée à vide, la corde n'émet qu'un son faible et pauvre. C'est en fait la cavité buccale qui sert de véritable caisse de résonance. Le joueur peut ainsi amplifier et compliquer la musique par une variation de l'aperture buccale. Cette utilisation du résonateur buccal est capitale, car elle permet une modulation des sons simultanément à leur production rythmique à l'aide des baguettes et de la corde. Les mouvements de la mâchoire, des lèvres, de la langue et du larynx modifient la forme de la cavité buccale et donc sa fréquence propre de résonance, ce qui permet d'amplifier de manière sélective telle ou telle harmonique. Par cette technique, le joueur peut ainsi faire entendre tout le jeu des harmoniques des deux notes fondamentales obtenues par frappement, ce qui lui permet de produire de véritables mélodies.

Joueur de *mongongo*

L'exécution d'un morceau de *mongongo* comporte trois parties discernables. Tout d'abord, un court prélude de quelques secondes, au cours duquel l'instrumentiste « cherche » le morceau, selon le vocabulaire des initiés eux-mêmes. Le joueur exécute une série de notes afin de se mettre dans le ton, cherchant à composer le rythme des coups de baguette et le jeu d'harmoniques produit par les mouvements de sa bouche. Il n'y a d'ailleurs pas vraiment d'autre méthode de transmission et d'apprentissage du jeu de l'arc musical que d'essayer inlassablement de reproduire ainsi un morceau en tâtonnant jusqu'à réussir à en attraper les rythmes et les harmoniques. Suit le corps du morceau, à la durée variable mais pouvant aller jusqu'à une dizaine de minutes. Il s'agit d'une répétition indéfinie de courts motifs rythmiques et mélodiques. En fait, un petit nombre de motifs différents s'enchaînent pour composer une structure plus vaste qui fait elle-même l'objet d'une répétition. Le morceau peut évoluer au cours de son exécution par l'introduction de variations subtiles au sein des séquences. Il y a ainsi sans doute une part d'improvisation dans la répétition de séquences à partir d'un mode harmonique et rythmique de base. Mais les meilleurs musiciens arrivent à produire des morceaux très construits qui prennent la forme d'une ronde alternant refrains et couplets. En outre, la musique est entrecoupée de brèves phrases chantées. Le joueur continue de frapper la corde vibrante, mais cesse alors momentanément le jeu de résonance de sa bouche pour pouvoir chanter. On peut entendre des rythmes assez différents selon les branches du *Bwete* : ainsi, les initiés du *Disumba* et du *Misoko Myobe* jouent des morceaux sur un tempo beaucoup plus lent – et donc à la sonorité beaucoup plus mélancolique – que ceux du *Misoko Ngonde* pour qui la vélocité d'exécution est un trait distinctif, d'ailleurs tant pour les musiques que les danses. Enfin, lorsque le musicien décide de suspendre le morceau – celui-ci n'ayant aucune durée fixe, il est libre de le faire quand il le souhaite –, il ne s'interrompt pas brutalement, mais exécute une brève coda, supprimant progressivement rythme et harmoniques pour finalement terminer en point d'orgue sur la note fondamentale. Il

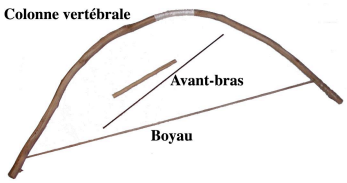
pousse alors un profond soupir pour signifier qu'il en a fini, et tout l'auditoire le salue par des « *base !* » appuyés.

De manière significative, les initiés ne parlent pas pour le *mongongo* d'air ou de musique mais plutôt de « chanson ». Le terme est approprié dans la mesure où les morceaux comportent quelques brefs passages effectivement chantés. Mais on peut interpréter cela autrement. Le *mongongo* est du point de vue des initiés moins une simple musique qu'une véritable parole musicale. Tout comme la harpe *ngombi*, l'arc musical est perçu comme une musique divine ou une musique des esprits. Selon un récit initiatique, c'est *Nzambe Kana* lui-même qui a donné l'arc musical à *Bosenge*, le premier joueur, pour qu'il puisse par ce moyen communiquer avec lui. Et lors des prières aux reliques du *Bwete Disumba*, on entend effectivement le *mongongo* qui joue la chanson *mitombo*. La musique de l'arc musical est donc avant tout une parole des esprits ou pour les esprits.

Dans le *Misoko*, c'est lorsque le *mongongo* joue que les *mikuku* parlent le mieux au *nganga*, surtout s'il a déjà pris une pincée d'*eboga*. La musique de l'instrument permet en effet de « mettre *motoba* debout », c'est-à-dire de l'activer afin qu'il puisse parler à son propriétaire. C'est pour cette même raison que l'on dit que jouer du *mongongo* peut s'avérer dangereux car cela chauffe le ventre : le *motoba* peut être tellement « chaud », suractivé, que sa puissance cesse de composer positivement avec le corps de l'initié pour au contraire devenir destructrice. C'est aussi pour cela que l'on affirme parfois qu'un initié ne doit jamais manger pendant que l'arc musical joue, sinon ce sont les génies qui phagocytent littéralement son repas. Cette alliance privilégiée du *mongongo* avec les esprits donne à sa parole musicale une efficacité propre. L'instrument est ainsi réputé posséder un pouvoir thérapeutique dans le *Misoko*. Et pendant la première veillée d'initiation, l'arc musical joue en solo en permanence pour ouvrir le chemin au *banzi* et le guider dans son voyage visionnaire. Sa musique entêtante résonne pour lui comme un appel des esprits à venir les rejoindre dans le monde du *Bwete*.

L'importance de cette parole musicale du *mongongo* dépasse même le cadre strictement cérémoniel du *Bwete*, puisque les initiés en jouent très souvent y compris en dehors de toute occasion de rituel collectif. Une façon simple de « faire son *Bwete* » lorsqu'on est seul chez soi, consiste en effet à prendre un peu d'*eboga* et à jouer de l'arc musical devant sa corbeille rituelle. Les initiés disposent même éventuellement d'enregistrements musicaux sur cassette, qu'ils écoutent inlassablement malgré la qualité souvent fort médiocre de la restitution, pour être en contact permanent avec les esprits. Parfois, afin d'inspirer leurs rêves, ils laissent même tourner la cassette toute la nuit jusqu'à épuisement des piles.

Le *mongongo* est donc pour les initiés une parole musicale leur permettant une proximité avec les esprits. Et cette parole émane de la voix propre de l'instrument : les initiés disent communément que *mongongo* parle et possède une voix comme une personne humaine. L'activité de l'instrumentiste est escamotée au profit de l'instrument lui-même. Une analogie et un récit viennent justifier cette personnification de l'arc musical. Le *mongongo* représente un vieil homme. Le bois flexible est sa colonne vertébrale, courbée par le poids de la vieillesse. La corde est constituée du plus long de son boyau, évidé et séché. Et les deux bâtonnets de frappement sont deux de ses os : le plus long est un os de son avant-bras droit, le plus court un os de son avant-bras gauche (ou de son tibia selon les interprétations). Cette analogie anthropomorphe se retrouve identiquement pour la harpe *ngombi*, au sexe près. La harpe est en effet réputée provenir du sacrifice d'une femme (le plus souvent *Dinzona*) : les huit cordes sont ses boyaux, le manche courbe – d'ailleurs souvent ornée d'une effigie anthropomorphe sculptée – est sa tête, la caisse de résonance est son ventre, et l'ouverture son sexe. Un récit initiatique vient en outre justifier la symbolique humaine du *mongongo*. Lors d'une sortie en forêt, un pygmée grimpe à un arbre *musigu* (*Pachylobus buttneri*) pour y cueillir des *atanga* sauvages. Mais par maladresse, il tombe de la branche où il était juché. Au cours de sa chute, une autre branche vient lui transpercer l'estomac, et il reste ainsi agonisant, suspendu dans les branchages. Ses boyaux s'écoulent lentement jusqu'au sol. Plus tard, sa femme, partie sa recherche, le retrouve mort. Elle alerte les hommes du village qui récupèrent les boyaux du cadavre, les vident et les font sécher. Ils laissent la dépouille aux animaux pour ensuite venir en récupérer les os blanchis. Avec ossements et boyaux, ils fabriquent alors le premier *mongongo*. Le pygmée a donc été le premier arc musical.



Arc musical *mongongo*

De ce fait, l'arc musical ne représente pas seulement un homme, il en était vraiment un à l'origine : « *mongongo, c'est un être humain qui est en train de pleurer. Avant ce n'était pas le bambou ou le bois courbé. C'était un vieillard. Maintenant, on a remplacé tout ça par le bois et la liane. Mais quand on joue, ce n'est plus ça. C'est maintenant un vieillard qui est train de parler* ». On peut relever ici une hésitation – d'autant plus ambiguë qu'elle provient des informations fournies par un seul et même initié. Tantôt, l'arc musical est le corps de

l'homme accidenté, tandis que la musique qui en sort exprime les pleurs de nostalgie de sa femme. Tantôt, l'instrument est un vieillard au dos courbé qui pleure son épouse partie avant lui, sans plus de référence à l'accident. Mais dans les deux cas, la musique du *mongongo* remémore les pleurs d'un conjoint laissé seul par la mort de l'autre. Une élaboration secondaire brode sur ce même registre : le prélude d'une chanson de *mongongo*, lorsque le joueur cherche encore son morceau, est l'évocation par le veuf de sa vie conjugale regrettée, alors que le morceau lui-même constitue les pleurs qui suivent le souvenir.

Je mentionne au passage un autre récit d'origine du *mongongo*, selon lequel la musique de l'arc musical imite en fait la nature et non pas une voix humaine. Un pygmée se trouve en forêt devant une chute d'eau appelée *Ngubwe* près du village *Gedemba*. Le bruit des gouttes d'eau qui tombent en cascade n'est rien d'autre que le son du *mongongo* lui-même. Et le coassement des grenouilles alentour, ou le chant des oiseaux tisserins d'après une autre version, est le modèle naturel du bruit des sonnailles qui accompagnent l'arc musical pendant les cérémonies. Enfin, lorsque le pygmée regarde l'endroit où retombe l'eau, il y voit de petits silures qui dansent au rythme des gouttes. Le *mongongo* est donc né d'une chute d'eau. Ce récit est d'une certaine façon pertinent dans la mesure où la musique de l'arc musical ressemble effectivement au rythme sonore et aux harmoniques de gouttes d'eau tombant en cascade.

Si le *mongongo* parle d'une voix propre, c'est en définitive parce que l'instrument est fait d'éléments humains et que sa musique exprime des pleurs humains. Mais il est possible de dégager une autre justification qui est à mon sens plus profonde car elle ne se situe pas sur le plan désincarné des significations symboliques mais sur celui, tout matériel, de la production du phénomène sonore. Il y a en effet quelque chose dans la façon même dont le *mongongo* fonctionne d'un point de vue purement acoustique qui légitime l'imputation à l'instrument d'une voix, d'une parole propre. Tout d'abord, la formation du son par la technique du résonateur buccal mobilise l'appareil phonatoire – lèvre, langue, larynx, etc. – exactement comme s'il s'agissait d'une parole articulée. A observer un joueur de *mongongo*, on a ainsi l'impression qu'il est en train de parler et pourtant ce n'est pas sa voix qui se fait entendre. En effet, le son ne provient pas à l'origine de la vibration des cordes vocales et du souffle de l'instrumentiste, mais de la vibration de la corde de l'arc. C'est comme si le musicien servait de porte-voix pour une voix qui n'est en fait pas la sienne. De plus, en jouant grâce au résonateur buccal sur les harmoniques des deux notes fondamentales de l'instrument et non pas seulement avec le son naturel de la corde frappée, l'exécutant donne à entendre un son qui était déjà virtuellement contenu dans la vibration de la corde de l'arc mais qui restait

pourtant parfaitement inaudible. Ce que l'on perçoit finalement n'est pas simplement le son des deux notes frappées mais aussi celui, amplifié et plus complexe, des harmoniques. Le dispositif acoustique du *mongongo* fait donc entendre une sorte de voix cachée, qui n'est ni exactement celle de la corde frappée ni exactement celle du musicien[6]. C'est ce qui donne à l'arc musical cette résonance étrange qui fait que l'on ne détermine pas bien d'où viennent les notes perçues. Sous l'effet de l'*eboga*, ce phénomène est encore amplifié : l'oreille du novice est comme captivée par la musique du *mongongo* qui semble envahir tout l'espace sans provenir de nulle part.

Il y a donc bien quelque chose dans la production même du phénomène acoustique qui justifie le statut singulier accordé à l'arc musical. L'instrumentiste semble s'effacer derrière son instrument pour laisser entendre une voix qui n'est pas vraiment la sienne. Le *mongongo* produit une voix complexe qui d'une part utilise le support de l'appareil phonatoire humain sans être une parole articulée normale, et d'autre part passe par un instrument de bois et de corde sans pourtant s'y réduire. Le résultat de ce couplage de la bouche et de l'arc est une voix à la fois humaine et inhumaine, qu'on peut effectivement penser comme une parole dissimulée à destination ou en provenance des esprits. La musique du *mongongo* met ainsi en œuvre un dispositif d'action singulier. Une part de l'intentionnalité du sujet humain est escamotée et déléguée à l'instrument : le *mongongo* parle. Le jeu de l'arc musical prouve donc une fois encore que le *Bwete* est une affaire de voix étranges, voix produites par la médiation d'objets rituels – ici le *mongongo*, en d'autres occasions le silure *motoba* ou les fétiches *bwete*. Et les artefacts rituels qui permettent cette production de voix étranges ne se trouvent pas en position de simples outils manipulés par un sujet, mais constituent eux-mêmes des quasi-sujets.

• La voix du *Bwete*

Le *mogonzi* danse, le *mongongo* parle. On retrouve ce même effacement du sujet humain dans la parole divinatoire. Le *nganga-a-Misoko* modalise chacun de ses énoncés en utilisant la tournure : « le *Bwete* me dit que P ». Le devin n'est ainsi que le porte-parole d'une voix qui n'est pas la sienne, puisque l'énonciateur diffère du locuteur. Lorsqu'il énonce la

[6] Dans son étude sur le *mvët* des *fang*, Pascal Boyer montre comment le joueur de harpe-cithare arrive à sortir de son instrument une voix cachée, produite par un rythme complexe, résultant de la composition des deux rythmes différents joués par la main droite et la main gauche. Là encore ce qui se fait entendre semble ne pas provenir de l'instrumentiste puisque le rythme perçu n'est celui d'aucune de ses deux mains (cf. *Barricades mystérieuses et pièges à pensée,* 1988). *Mongongo* et *mvët* parviennent tous deux à faire entendre une voix cachée, quoique par des techniques instrumentales différentes.

proposition P, il ne fait supposément que répéter ce que le *Bwete* vient de lui dire. Réduit à une sorte de psittacisme, l'initié récuse sa propre intentionnalité linguistique pour la déléguer au *Bwete*. Ce genre d'artifice verbal est très fréquent dans le champ de la divination. Il semble même que cela soit un réquisit essentiel de toute parole divinatoire. Pascal Boyer note ainsi que la divination – qu'elle soit inspirée ou contrainte, mentale ou mécanique – met en scène l'exclusion de l'intention du locuteur afin d'établir un rapport causal entre l'état de choses et le signe divinatoire[7]. Cette mise entre parenthèses du devin n'implique pas nécessairement le recours à une entité cachée (les ancêtres, les génies) bien que cela soit souvent le cas (et c'est bien le cas dans le *Bwete*) : la cartomancie par exemple ne recourt à aucun auxiliaire invisible ; elle n'a besoin que du support visible du jeu de cartes. L'important n'est pas tant de laisser apparaître un locuteur caché que de faire disparaître le locuteur humain. L'élimination de l'intention du devin garantit en effet que les énoncés sont les indices directs de l'état de choses à propos duquel les patients veulent savoir quelque chose. Cet artifice rituel est, selon les mots de l'auteur, une « *truth-making procedure* ». Il place la divination dans un régime de vérité singulier puisqu'il s'agit alors d'une « *truth without intention* ».

Au premier abord, il semble bien qu'il en aille pareillement dans le *Bwete Misoko*. Pourtant, si on y regarde de plus près, la situation est nettement plus compliquée qu'une pure et simple récusation du sujet. La mise entre parenthèses du locuteur humain qu'implique un énoncé du type « le *Bwete* me dit que P » est en effet pleine d'ambivalence. Ce *Bwete* à qui le devin semble attribuer l'origine de sa parole est une entité flottante. Nous l'avons découvert lors de la veillée initiatique de manducation de l'*eboga* (chapitre 2) : le *banzi* voit le *Bwete* mais ne sait pas exactement qui est ce personnage mystérieux ; le *banzi* modalise le récit de ses propres visions en disant « le *Bwete* me montre que… » sans pour autant que ce projectionniste caché n'ait un statut bien défini ; le *banzi* parle de la voix du *Bwete* sans que cela ne soit une possession. Toute la suite du parcours initiatique ne fait que confirmer et amplifier cette ambivalence. D'un point de vue linguistique, "*bwete*" est un terme à spectre large, qui ne possède pas de détermination conceptuelle précise (absence de définition en compréhension) mais est utilisé dans un grand nombre d'expressions rituelles, y compris des plaisanteries entre initiés (chapitre 10). Dans le rituel, le *Bwete* condense plusieurs identités. Il accumule sur lui les figures de la mère, du mort, du nouveau-né, de l'ancêtre, de l'esprit, etc., sans se décider pour aucune d'entre elles. Le *Bwete* se définit donc moins par une identité stable que par une capacité de métamorphose, un véritable syndrome des personnalités

[7] P. Boyer, *Tradition as truth and communication,* 1990, chapitre 4.

multiples (chapitre 10). Les initiés soulignent bien ce trait en déclarant souvent : « le *Bwete*, c'est tout le monde, c'est moi, c'est toi, c'est lui ».

Il en va de même des esprits *mikuku*, ces alliés des *nganga*. Selon O. Gollnhofer, les *mikuku* sont ainsi des « *formes oniriques passant continuellement de l'une à l'autre, changeant constamment de nature (êtres humains, animaux, végétaux, minéraux, météores, etc…)* »[8]. Et il donne pour traduction "personne rusée, maligne". L'auteur ne voit cependant dans ces *mikuku* que des entités fort mineures du *Bwete Disumba*, entités malicieuses qui n'interviennent qu'au début des visions du *banzi*[9]. Il me semble qu'il rate ici l'importance des *mikuku* en les dépréciant au profit des entités primordiales (*Kombe*, *Ngonde*, *Dinzona*). Il survalorise la fixité du mythe au détriment de la plasticité équivoque du rituel. Dans le *Misoko*, les entités cosmogoniques ne jouent de toute façon qu'un rôle de second plan et ce sont les *mikuku* qui occupent le devant de la scène rituelle. En effet, les *mikuku* sont les précieux auxiliaires de la consultation du *nganga*. C'est parce qu'il possède un *mokuku* personnel – qu'il a vu pendant la traversée du *Bwete* et dont il arbore le maquillage animal – que le devin peut consulter. On retrouve ici la thématique cynégétique. La divination est une chasse, car il faut prendre le patient au piège de la parole divinatoire comme on prendrait un gibier dans un lacet. Or, le *mokuku* est, entre autres, un animal auxiliaire de chasse, prédateur sauvage (panthère, genette, civette) mais pensé sur le modèle du chien domestique. C'est lui qui guide le *nganga* sur la piste de la consultation.

Mikuku ou *Bwete*, les entités invisibles de la société initiatique ont ainsi valeur de *tricksters* puisqu'elles échappent aux assignations fixes. Nombre d'ethnographies montrent que la divination est souvent associée à la figure d'un *trickster*. C'est ainsi le Renard pâle, figure emblématique des *tricksters* africains, qui est le patron de la divination chez les *dogon*. Il en va bien de même au Gabon, puisque ce sont les *mikuku* et le *Bwete* qui "patronnent" la divination des *nganga*. On voit finalement l'ambivalence de la récusation d'intentionnalité linguistique au principe de la divination du *Misoko*. Quand le devin dit « le *Bwete* me dit que P » ou « mon *Bwete* me dit que P », cela indique un déplacement de l'intentionnalité du locuteur vers une entité à la fois étrangère et proche, mais restant fondamentalement mystérieuse. Lorsqu'il délègue sa voix au *Bwete* dont il semble n'être qu'un porte-parole, le devin ne fait ainsi que la reporter sur un énonciateur dont la caractéristique principale est justement l'indétermination et l'équivocité – ce que j'ai appelé une voix flottante. Le *Bwete* n'est là que pour condenser et résumer à lui tout seul le jeu des renvois et des ambivalences de

[8] O. Gollnhofer, *Les rites de passage de la société initiatique du Bwete chez les Mitsogho*, 1973, p.17.
[9] Ce qui correspondrait effectivement aux premières visions où le visage du *banzi* dans le miroir se transforme continuellement, comme par *morphing*.

la parole divinatoire. La place éminente d'où provient la parole divinatoire est en réalité une place en forme de point d'interrogation, une place vide pour être trop pleine.

L'étape de la traversée rituelle semble pourtant nous apporter enfin une réponse simple et définitive à l'énigme du *Bwete* (chapitre 14). Le flottement et l'indétermination du *Bwete* paraissent se résorber finalement dans la révélation ostensive du crâne. Le crâne est en effet l'ingrédient universel de tous les fétiches, de tous les *maganga*, qui en contiennent nécessairement au moins quelques fragments sous forme de poudre. L'os humain est la pièce maîtresse du *Bwete*, dénominateur commun qui donne sa cohérence à la classe extensive des *maganga*. Le *Bwete*, les *bwete*, c'est le crâne. Ainsi, les profanes et la majorité des initiés croient que le *motoba* est un silure. Mais un banal poisson ne saurait inspirer la parole divinatoire. Ce qui fait le pouvoir du *motoba*, c'est en réalité ce « sel » que le père initiateur met discrètement sur le silure avant de le donner à avaler : la poudre de mâchoire humaine. C'est le crâne qui parle et non le silure[10]. Le crâne est ainsi le fond secret de toutes les médiations rituelles de l'identité du *nganga* et de sa parole divinatoire. On comprend alors pourquoi de tous les fétiches, c'est le *mongonda* – le seul véritable *bwete* – qui parle le plus et le mieux (et corrélativement pourquoi seul un père initiateur est un devin accompli). Seul ce fétiche contient un crâne complet, alors que les autres n'en incorporent que d'infimes fragments. Les seconds ne donnent à entendre que des échos assourdis de la voix forte et claire du premier.

Il y a ainsi un lien consubstantiel entre crâne et divination, entre la traversée rituelle et la maîtrise de la parole du *Bwete*. La consultation du *nganga* s'appuie sur les voix émanant de ses *maganga*. Si les *maganga* parlent à leur propriétaire, c'est parce qu'ils sont des « personnes ». S'ils sont bien des personnes, c'est parce qu'ils contiennent effectivement un peu d'une personne humaine, sous forme de fragments d'os. Derrière le crâne, il faut donc voir l'ancêtre. Si un crâne peut parler, c'est parce qu'il est un ancêtre. La révélation du fond du *Bwete* au cours de la traversée rituelle apprend ainsi à l'initié que la parole du *Bwete*, parole vraie et efficace, tire tout son pouvoir des ancêtres lignagers, à travers leurs ossements, seuls éléments matériels qui subsistent après leur mort. Le contexte singulier de communication qui définit la parole divinatoire du *nganga* repose donc fondamentalement sur

[10] *Le crâne qui parle* est le beau titre d'un ouvrage de C.-H. Pradelles de Latour sur les *bamileke* du Cameroun (1997). Excepté la commune loquacité des crânes, il y a cependant d'immenses différences entre la chefferie *bamileke* et les sociétés acéphales du Gabon, entre la divination par la mygale et la divination du *Misoko*. Le crâne qui parle est de toute façon un thème classique des contes africains – cf. par exemple l'extraordinaire récit du nigérian A. Tutuola, *The palm-wine drinkard,* 1952, pp.21-31.

la parole des ancêtres : confectionner un *bwete* consiste à faire revenir l'esprit d'un mort dans le monde des vivants, par le biais du traitement rituel de son crâne, afin qu'il devienne le support d'une parole efficace[11].

Le *Bwete* fabrique des personnes – telle était mon hypothèse de départ. Cette hypothèse initiale exigeait donc de répondre à la double question : quel type de personnes le *Bwete* fabrique-t-il ? Et avec quoi fabrique-t-il des personnes ? Pour s'en tenir à un niveau de généralité presque caricatural mais permettant des comparaisons simples, on peut repérer plusieurs grands modèles anthropologiques de construction de la personne, modèles qui correspondent peu ou prou à des aires culturelles. Le point commun de tous ces systèmes est qu'ils mobilisent à chaque fois une certaine forme d'altérité à partir de laquelle de l'humain est fabriqué. La variable porte sur la nature de cette altérité constitutive[12]. Ainsi, en Amazonie, on fabrique de la personne à partir de l'altérité animale. De là, les devenirs animaux du chamane. En Nouvelle-Guinée, on fabrique de la personne à partir de l'altérité sexuelle. Ainsi, les initiations masculines destinées à expurger la part féminine de l'homme ou au contraire à la mettre en scène. En Occident, pendant longtemps, on a construit de la personne à partir de l'altérité divine. Ainsi, le modèle d'un Dieu transcendant qui crée l'homme à son image. En Afrique, on fabrique de la personne à partir de l'altérité de la mort et des ancêtres. D'où les nombreux "cultes des ancêtres" qui sont en réalité moins des cultes religieux que des façons de mobiliser l'ancestralité dans la constitution de l'identité. Je reconnais bien volontiers que ce tableau comparatiste est une généralisation outrageusement abstraite et réductrice[13]. Je ne m'en sers ici que pour situer la construction singulière de la personne opérée dans le *Bwete*.

Au terme de notre parcours, il semble bien que nous ayons enfin une réponse simple à nos questions de départ. A travers la manipulation de l'os humain, le *Bwete Misoko* fabrique des devins avec des ancêtres. L'identité initiatique est arc-boutée à l'ancestralité. Le *Bwete* relèverait bien ainsi du "modèle africain" de la construction de la personne. Ce rôle décisif de l'altérité de l'ancestralité dans la constitution de la personne n'est d'ailleurs pas surprenant. J'ai montré au chapitre 10 que le rituel se focalisait essentiellement sur le cycle de la reproduction de la vie humaine, de la naissance à la mort en passant par la conception. Le *Bwete* se heurte alors *tout naturellement* à l'altérité de la mort et des ancêtres, et en fait le

---

[11] La traversée du *Bwete* donne ainsi un sens rituel précis à l'adage populaire maintes fois répété selon lequel « les morts ne sont pas morts ».

[12] Ce tableau comparatiste n'est pas de mon invention. Il a été élaboré au cours du Séminaire collectif de l'EHESS (2002-2003) "Qu'est-ce qu'un corps ?" par Stéphane Breton, Michèle Coquet, Michael Houseman, Anne-Christine Taylor, Eduardo Viveiros de Castro & Jean-Marie Schaeffer. La participation à ce séminaire a été une source stimulante de réflexions pour mon travail.

[13] En retraçant à si grands traits cette comparaison, je ne rends pas justice à la complexité des réflexions des auteurs du séminaire. La caricature est donc de mon fait.

pivot décisif de la société initiatique. Mais, et c'est là où j'apporterais une nuance au "modèle africain", sur ce chemin de la vie et de la mort, le *Bwete* se heurte également et tout aussi naturellement à une seconde altérité : l'altérité sexuelle[14]. Le *Bwete* reste une société initiatique essentiellement masculine, malgré parfois l'inclusion des femmes. Et ce *Bwete* masculin tourne inlassablement autour du pouvoir procréateur détenu par les femmes. J'ai montré, notamment à travers l'examen du rôle capital de l'initiation complémentaire au *Mwiri*, que le *Bwete* organisait l'appropriation rituelle de la capacité féminine de procréation (chapitres 12 et 13). Le sexe féminin joue ainsi un rôle aussi important que l'ancêtre. A travers le crâne, la voix du devin est celle de l'ancêtre. Mais la parole masculine des initiés s'appuie également sur le pouvoir du sexe féminin, par des jeux ambivalents d'inversion, de conjonction ou de dénégation parfois à demi avouée (prohibition du cunnilingus, insémination du *motoba*, scarifications féminines du *Mwiri*). Derrière la voix du devin se cache donc également le sexe féminin. En définitive, dans le *Bwete*, l'altérité constitutive de la personne est double. On fabrique un devin masculin à partir des altérités de l'ancêtre et du féminin[15].

3. De l'art de mentir

L'étape rituelle de la consultation (i.e. l'étape qui donne le pouvoir de consulter) est le plus souvent conjointe à la traversée du *Bwete*. En effet, à l'issue de la traversée rituelle, le *nganga* reçoit le *mongonda* – un crâne complet qui parle – mais également le petit miroir divinatoire qui a séjourné au moins une nuit en brousse sur la tombe du parent défunt. L'initié a alors mis le pouvoir des ancêtres de son côté et peut donc consulter de manière autonome. La confection rituelle du miroir incorpore dans son revers un peu de poudre d'os, voire un bout de viscère humain représentant le *nzanga*[16]. Cette opération est censée garantir que l'initié verra bien dans le miroir. On lui instille également dans les yeux le collyre rituel irritant qui l'aveugle mais doit en fait lui « ouvrir les yeux » (le même collyre que lors de l'initiation). Il doit enfin prendre une dose moyenne d'*eboga* et fixer le miroir ou la grosse torche centrale afin d'avoir quelques visions et de réactualiser ainsi son pouvoir visionnaire. C'est généralement au cours de cette veillée que, pour tester ses nouvelles compétences, on

---

[14] Françoise Héritier soutient d'ailleurs que la différence des sexes constitue le « *butoir ultime de la pensée, sur lequel est fondée une opposition conceptuelle essentielle : celle qui oppose l'identique au différent* » (*Masculin / Féminin*, 1996, p.20).

[15] En revanche, l'animal ne joue qu'un rôle somme toute mineur, et le Dieu créateur transcendant (*Nzambe*) n'intervient pour ainsi dire jamais.

[16] Souvent, on colle également des cauris au revers du miroir, ce qui rappelle incidemment que le sexe féminin se dissimule derrière la parole du *nganga* (le cauri dessinant clairement l'organe génital féminin).

demandera à l'initié de consulter lui-même les patients. Le miroir, associé aux autres fétiches et au *motoba*, vient donc clore le dispositif rituel des objets médiateurs de la consultation. La divination repose en définitive sur une série complexe de médiations rituelles censées en assurer la véracité et la pertinence : *motoba*, *edika*, les fétiches, le miroir, les *mikuku*, le *Bwete*. La traversée rituelle révèle que la multiplicité de ces voix n'est en réalité que la voix diffractée de l'ancêtre. La délégation d'intentionnalité aux multiples entités rituelles cachait une délégation d'intentionnalité à l'ancêtre. La seule parole pleinement assurée, c'est en effet la parole des ancêtres. Ces derniers sont les seuls véritables maîtres omniscients : maîtres du savoir initiatique et du rituel (chapitre 8) et maîtres de la parole divinatoire.

Nous pourrions alors raisonnablement penser que le crâne de l'ancêtre met un terme définitif aux renvois analogiques et aux médiations rituelles. Mais il n'en est rien – le *Bwete* est bien trop rusé pour se laisser enfermer, même dans un crâne ancestral. J'ai montré au chapitre 14 que la traversée du *Bwete* était en réalité une étape paradoxale : on ne traverse pas vivant le *Bwete* puisque traverser, cela signifie devenir un ancêtre. L'ancêtre est à la fois la solution et l'échec de la solution – un piège de plus sur le chemin initiatique. Tout le *Bwete* repose sur le paradoxe d'une place inaccessible. Cette ultime ruse n'est pas sans conséquence pour la parole divinatoire. Certains commentaires ironiques des initiés eux-mêmes révèlent en effet que la parole du devin reste fondamentalement ambivalente : elle repose sur une circularité sans fin entre ses diverses instances productives. Mais laissons ici la parole à ce père initiateur qui m'a fait ces très belles confidences sur le secret de la consultation[17] :

« *Je te divulgue le secret de la consultation. La consultation, c'est l'art de mentir. Mais c'est la vérité.*

On regarde le miroir quand on consulte. Cela, c'est seulement pour embrouiller les gens, les non-initiés ou même les initiés qui ne sont pas encore à ce niveau-là. Ils croient que tout ce qu'on dit, on le voit dans le miroir. Mais non. On ne voit rien dans le miroir. On ne voit que soi-même. Mais le miroir est en contact avec le motoba. Tu vois ta figure. C'est ta figure, bien sûr. Mais c'est le Bwete. C'est pourquoi on dit que le Bwete, c'est toi-même. Le Bwete, c'est toi-même. Donc ce que le cœur te dit, ce que le motoba te dit, tu le dis et c'est la vérité.

[17] J'ai déjà cité un extrait de cette confidence à propos des ruses de la consultation (chapitre 6.5). Je n'ai pas repris ici cette portion qui aurait dû s'insérer entre les paragraphes 3 et 4.

Quand tu dis quelque chose à quelqu'un qui est en face de toi, que tu consultes, tu le regardes, tu dis, "Monsieur ou Madame, tu es comme ça ou comme ça". C'est un mensonge. […portion déjà citée…]

Voici le secret de la consultation. Les autres nganga vont dire, "Est-ce que ton père, il t'a donné la consultation ?" - Oui. Ils vont te demander, "Est-ce qu'il t'a donné le mukemu pour la consultation ?" – ce qu'on met aux yeux [le collyre irritant]. Mais le mukemu, c'est pour fermer les yeux aux non-initiés et à ceux qui ne savent pas le secret de la consultation. Pour consulter, il faut le mukemu, le bois sacré, bien sûr. Il y a des gens, je leur ai donné la consultation, mais je ne leur ai pas donné le secret. Je leur ai donné le miroir, le mukemu. Mais c'est des mensonges. C'est l'art de mentir.

Tout père spirituel va te dire que la consultation, c'est l'art de mentir. Mais on dit la vérité. Quand toi-même, tu consultes, tu vois que tu es en train de mentir, mais malgré cela tu n'es pas en train de mentir. Et ça tombe à pic. En même temps, c'est le mensonge, en même temps, c'est la vérité. Voilà pourquoi je disais que la consultation est l'art de mentir. Malgré cela, tu dis la vérité. L'art de mentir, parce que nous sentons quelque chose qui te dit "Dis ça" et quand tu le dis, c'est la vérité. Quelle est cette chose ? C'est le Bwete, c'est ce que tu as dans ton ventre, le motoba. Mon kombi [fétiche de la corne] que je regarde pendant la consultation ou le miroir, quand tu regardes, ce que tu vas parler, c'est vrai. Si la personne se fait initier, elle va voir exactement ce que tu lui avais dit.

Voici le secret de la consultation. Il n'y a plus autre chose. On peut monter, descendre, partir loin, loin, loin. Il n'y a que ça. »

Chaque phrase de cette confidence mériterait une explication détaillée. Essayons plutôt d'en donner une synthèse afin d'éviter un commentaire linéaire trop fastidieux. Le père initiateur confie que la divination, c'est l'art de mentir. La consultation repose en effet sur une série de subterfuges. Les patients profanes en sont les premiers dupes. Ils croient que le devin scrutant son miroir y voit des images comme l'on regarde un film à la télévision. Ils croient que le devin disant « le *Bwete* me dit que P » entend effectivement une voix lui parler comme au téléphone. Ces naïvetés amusent beaucoup les initiés avertis[18]. Mais les subterfuges de la consultation concernent également les initiés eux-mêmes. La plupart croient que le collyre leur ouvrira les yeux et leur donnera le don de clairvoyance. Cependant, fort logiquement, un collyre irritant aveugle plutôt qu'il ne dessille les yeux. Selon la belle expression ironique du

[18] Il n'est pas innocent que les initiés fassent ici référence à deux artefacts techniques occidentaux comme la télévision ou le téléphone : media de communication à distance qui permettent de rendre audible l'inaudible et visible l'invisible.

père initiateur, le collyre, « *c'est pour fermer les yeux* » – ce que tous ceux qui ont déjà enduré une fois la cruelle brûlure du liquide devraient pourtant bien savoir. Les initiés sont donc abusés par leurs propres pratiques rituelles. Et le père initiateur souligne qu'il a fait franchir l'ultime étape de la consultation à bien des *nganga* sans leur en confier les ruses. Mais nombre de ces petits mensonges vont sans dire. Et je suis certain que passée la désillusion, ces *nganga* une nouvelle fois abusés, ont bien vite réussi à trouver leur voie sur ce chemin pavé de mensonges et font aujourd'hui d'excellents devins.

Certains initiés croient en outre que le miroir ou le crâne font toute la consultation. Les mensonges portent donc fondamentalement sur l'origine de la parole divinatoire. D'où viennent les pensées inspirées et les images visionnaires du *nganga* ? A quelle intentionnalité faut-il les attribuer ? Les confidences du père initiateur révèlent que le mensonge tient ici à un jeu de renvois ironiques. Dans son miroir divinatoire, le *nganga* dit voir l'infortune du patient qui se trouve en face de lui. Mais il n'y voit en réalité que le reflet de son propre visage : « *on ne voit que soi-même* ». Le subterfuge est du même genre que celui du collyre. On affirme qu'on ouvre les yeux avec un collyre. On déclare qu'on voit des scènes étranges dans un miroir. Mais il faut bien avouer finalement qu'un collyre aveuglant ne peut qu'aveugler et qu'un miroir ne peut que refléter la figure de celui qui s'y mire.

« *On ne voit que soi-même* »

Les confidences du père initiateur évoquent également un autre jeu de renvois : du silure *motoba* vers le cœur du *nganga*. Le *motoba* inspire la consultation en envoyant au *nganga* des signaux divinatoires. Mais le silure n'est en fait qu'un masque dissimulant la poudre de mâchoire humaine, seul fondement du pouvoir divinatoire. La parole du *Bwete* est celle des ancêtres. Et ultimement, nous découvrons que peut-être le crâne n'est pas si important que cela, puisque c'est en réalité le propre cœur du *nganga* qui inspire sa

consultation. Les initiés soulignent abondamment qu'un *nganga* doit toujours obéir à son cœur et dire ce qu'il lui enjoint de dire. Comme je l'ai montré au chapitre 11, le cœur est intimement couplé au *nzanga*. Sans le *nzanga*, le cœur resterait impuissant. Le *nzanga* fort et actif de l'initié permet de transformer le désir en action, et dans le registre divinatoire, la pensée en parole efficace. Or, au dos du petit miroir de consultation, on place communément un bout de *nzanga* (supposément un résidu de viscère humain – l'important étant de toute façon une présence symbolique). Ainsi, ce qui se fonde le pouvoir divinatoire du miroir, ce n'est pas autre chose que le cœur ou le *nzanga.*

Ce renvoi significatif du miroir et du *motoba* vers le cœur du *nganga* équivaut à un déplacement de l'autre (*motoba* comme altérité incorporée) vers soi (le cœur comme organe inné). Le secret de la consultation révèle donc que derrière l'ensemble des artefacts rituels qui inspirent la divination, derrière le miroir, *motoba* ou le crâne, se cache en réalité le cœur du devin. Nous sommes alors en mesure de comprendre l'expression énigmatique « le *Bwete*, c'est soi-même ». La parole du *Bwete* vient du cœur du *nganga*, c'est-à-dire de lui-même. Le *Bwete*, c'est l'os humain d'un parent défunt, mais par identification lignagère, c'est encore soi-même. Le *Bwete*, c'est ce qu'on voit dans le miroir, mais dans le miroir, on ne voit que soi. Donc le *Bwete*, c'est toujours soi-même. Le *Bwete*, ce n'est en effet que la seule et unique figure de l'initié diffractée et réfléchie dans toutes les médiations rituelles. Le jeu des projections et introjections successives, des délégations d'intentionnalité et des éparpillements de la personne initiée dans la série des médiations rituelles, ce jeu se boucle finalement en faisant retour sur lui-même. En définitive, la parole du *nganga* est bien sa propre parole, puisque affirmer « le *Bwete* me dit que P » s'avère n'être qu'une formulation synonyme de « *je* dis que P ». C'est ce que j'appelle la circularité ironique du *Bwete*. Si cette circularité ne s'éclaircit véritablement que maintenant, la solution était pourtant déjà là sous nos yeux dès le début du parcours rituel, dans la concentration obstinée du *banzi* sur sa propre figure réfléchie dans le miroir initiatique et dans la métamorphose progressive du reflet.

Les confidences ironiques des initiés nous permettent donc de boucler la boucle du *Bwete* sur l'image réfléchie de l'initié dans un miroir. Mais il faut bien voir qu'une boucle n'est pas une fin ou un achèvement. Le bouclage de la série des équivalences analogiques (*Bwete* = *motoba* = miroir = crâne = cœur = soi-même = *Bwete*) n'annule aucun des termes intermédiaires. L'important n'est pas le dernier élément, mais bien la réflexivité générale de l'ensemble des équivalences. La circularité ironique, loin d'abolir définitivement l'ambivalence de la parole divinatoire, la perpétue au contraire dans une relance indéfinie. Elle contribue à faire de l'énonciation divinatoire un problème sans solution simple : le

parcours initiatique est une problématisation de la parole divinatoire. Le père initiateur ne dit en effet jamais que le *motoba*, le miroir ou le crâne ne sont rien[19]. Il les met plutôt en relation les uns avec les autres et les rapporte au cœur. D'où cette impression troublante que sa confidence ne fait que tourner en rond : le *Bwete*, c'est le mensonge, donc c'est la vérité, donc c'est le mensonge… Lorsque le devin attribue l'origine de ses énoncés au *motoba*, il ne récuse pas complètement sa propre intentionnalité. Inversement, lorsqu'il les attribue à son cœur, il n'efface pas non plus totalement le pouvoir des *maganga*. La divination repose ainsi sur une fort singulière mise entre parenthèses du sujet humain. Il ne s'agit pas d'un simple escamotage du locuteur mais de la production d'un énonciateur équivoque. Prise dans le jeu interminable des délégations circulaires, l'origine de la parole divinatoire reste fondamentalement indécidable et semble flotter en suspens entre les multiples médiations rituelles. Cette *regressio ad infinitum* au principe de la parole divinatoire est d'ailleurs tout à fait conforme aux canons du savoir initiatique. Comme je l'ai montré aux chapitres 8 et 9, tant la transmission que la production du savoir initiatique s'appuient en effet sur le schème de la régression à l'infini (inachèvement du secret, régression interminable vers l'origine, relance indéfinie des correspondances analogiques). Une seule et même cohérence formelle est donc à l'œuvre dans le *Bwete*, dans le champ du savoir initiatique comme dans celui de la divination.

La divination s'appuie en définitive sur une relation de soi à soi, relation qui, par un jeu circulaire de médiations rituelles, a perdu son évidence et son immédiateté pour laisser la place à une réflexivité ironique. C'est pour cette raison que j'ai choisi pour titre de ce travail "le Miroir et le Crâne". Il ne s'agissait pas de placer une opposition dualiste au frontispice du *Bwete*, mais bien de pointer la réflexivité au principe du parcours initiatique. Comme la photographie de couverture le montre, ce qui compte, c'est bien l'image du crâne réfléchi dans le miroir[20]. C'est là sans doute la meilleure image qu'on puisse donner du *Bwete* et finalement de l'initié lui-même. James Fernandez raconte d'ailleurs que lors des rites de passage du *Byeri fang* (en bien des points comparables au *Bwete*), le néophyte est assis dos aux crânes lignagers face à un miroir qu'il doit fixer ; puis, par un pivotement habile du miroir, on fait apparaître les crânes *à la place* de son propre visage[21].

---

[19] Déboussolé par sa confidence vertigineuse, je lui demande à la fin comment il peut connaître à l'avance l'affliction dont souffre le patient afin de choisir entre tous les mensonges possibles. Il me répond : « - *C'est le motoba qui te dit ça. - Donc le motoba, c'est vrai, ce n'est pas le mensonge ? [ma question] - Oui, c'est vrai* ».

[20] La photographie ne montre toutefois pas un crâne humain mais un simple crâne de gorille.

[21] J.W. Fernandez, *Bwiti*, 1982, p.264. Les Grecs auraient employé un dispositif similaire dans les initiations dionysiaques. Dans son étude sur la catoptromancie (divination par le miroir), A. Delatte reproduit une peinture murale de la Maison Homérique à Pompéi où l'on voit un jeune homme scruter le fond réfléchissant d'une coupe, tandis qu'un homme tient derrière lui le masque d'un satyre grimaçant (*La catoptromancie grecque et ses dérivés*, 1932).

Depuis le début, dès la consultation préalable, les *nganga* ne cessent de clamer que « les *nganga* sont des menteurs » (chapitre 1). Ces confidences ironiques permettent de prendre ce paradoxe très au sérieux. La divination, et conséquemment tout le parcours initiatique, reposent en effet sur une série de subterfuges : mensonges du miroir, du collyre, du *motoba*, de la parole divinatoire et même du crâne. Nous pourrions nous en tenir à cette première lecture démystificatrice pour conclure après d'autres que l'initiation ou la divination est une vaste supercherie qui ne satisfait son monde qu'en raison d'un consensus culturel reposant sur la crédulité des uns et l'hypocrisie des autres. Cela ne marche que parce que tout le monde y croit ou trouve un intérêt à feindre d'y croire. Mais s'arrêter là serait à mon sens manquer l'essentiel du *Bwete*. Que raconte en effet la confidence du père initiateur ? Elle ne dit certainement pas que le *Bwete* n'est qu'une supercherie et la divination un tissu de mensonges. Le père initiateur ne cesse de clamer le contraire : le *Bwete*, la divination, c'est la vérité. Il soutient en définitive que malgré ou plutôt *grâce* à la série des mensonges, le devin dit vrai : « *la consultation, c'est l'art de mentir. Mais c'est la vérité* » ; « *en même temps, c'est le mensonge, en même temps, c'est la vérité* ». Le *Bwete* repose sur un dispositif rituel mensonger qui produit ultimement une parole vraie. Les énoncés du devin sont des mensonges et pourtant, ils tombent juste et piquent le malade jusqu'à le faire pleurer (« *ça tombe à pic* »). Donc, ils sont vrais. Et je soutiens que cette affirmation du père initiateur, loin d'être un vulgaire tour de passe-passe, est parfaitement fondée. Il nous reste donc à comprendre comment des mensonges peuvent produire une vérité[22].

4. La topique du cœur

Pour comprendre ce lien entre mensonge rituel et vérité divinatoire, commençons par examiner de plus près le rôle du cœur dans la divination. Les mensonges portent sur les véritables lieu et auteur des productions psychiques et verbales du devin. Le devin les attribue au *motoba*, à ses fétiches ou à son miroir, alors qu'en réalité tout provient de son cœur, c'est-à-dire de lui-même : « *ce que le cœur te dit, ce que le motoba te dit, tu le dis et c'est la vérité* ». Effectivement, les paroles du devin sont inspirées par les images ou les pensées qui traversent son esprit. Elles viennent de son propre fond. Or, ce fond, c'est le cœur. Mais qu'est-ce que le cœur ? Indépendamment même des complications rituelles, l'intentionnalité

[22] Et si au terme de cette analyse, le lecteur restait convaincu que le *Bwete* n'est qu'un vaste mensonge orchestré par d'habiles charlatans, j'aurais l'impression d'avoir échoué à faire partager ce que j'ai pu saisir du *Bwete*, et donc d'avoir trahi les initiés.

humaine est d'emblée diffractée dans plusieurs instances qui sont les composantes ordinaires de toute personne : l'esprit *gedidi*, le cœur *motema*, le reflet *gedina-dina*, le vampire *nzanga*. Le cœur est la source originaire de la pensée, du désir et de la volition. Le *nzanga* est l'organe de l'action, le « propulseur » ou le « courage » permettant de réaliser ce que le cœur désire. Le reflet est un double spéculaire de la personne, le sujet actif du voyage visionnaire. Le statut de l'esprit *gedidi* est moins clair. Double incorporé à la personne (comme un homoncule), il est susceptible d'excorporation et se rapproche alors du reflet. Mais l'esprit est également une instance active de la pensée comme le cœur. Toutefois, le cœur désigne la source irrépressible de la pensée et du désir, alors que l'esprit est lié à une pensée consciente et contrôlée. Le cœur a ainsi une dimension nettement pulsionnelle, tandis que l'esprit a une dimension plus réflexive.

Le cœur se retrouve alors au premier plan dans la divination. Tous les *nganga* décrivent l'activité divinatoire comme un flot d'images et de pensées qu'ils se sentent poussés à exprimer en mots : « *nous sentons quelque chose qui te dit "Dis ça"* ». Or, ce flux irrépressible provient du cœur. Un individu ne peut pas faire autrement que d'avoir ces pensées que son cœur lui envoie. Elles s'imposent si fortement à lui qu'il se sent poussé à les verbaliser. La divination s'appuie ainsi sur une véritable pulsion psychique plutôt que sur la formation volontaire d'idées : les pensées sourdent du cœur. Les *nganga* disent en effet ressentir que ça parle à l'intérieur d'eux. Et l'usage régulier de petites doses d'*eboga* accentue encore ce phénomène. De l'avis de tous les initiés, en plus de permettre de tenir éveillé toute une nuit et d'avoir un corps léger, l'*eboga* « donne de bonnes idées » (sachant que « toutes les bonnes idées viennent du *Bwete* »). Grâce au bois sacré, les *mikuku* parlent mieux au *nganga*. J'ai pu moi-même faire l'expérience répétée que l'*eboga* est un puissant psychostimulant qui déchaîne un véritable flux irrépressible de pensées (et d'affects). Selon la dose ingérée et la maîtrise de chacun, ce flux irrépressible va du sentiment de lucidité intense à la confusion psychique[23]. Il y a en outre un très net effet de dédoublement réflexif qui fait que l'on perçoit comme à distance le flux de pensées sans pour autant être capable de l'inhiber (et ce dédoublement n'est pas du tout perçu comme une dissociation du corps et de l'esprit)[24]. L'*eboga* fait donc ressentir de manière très concrète que ça pense en nous. Les initiés qui en maîtrisent les effets à force de prises répétées s'en servent ainsi comme d'un accélérateur ou

[23] Ce n'est pas un hasard si les hommes – habitués à la concentration visionnaire – maîtrisent bien mieux l'*eboga* que les femmes – habituées aux crises de possession – : même avec de petites doses, la lucidité est plutôt masculine et la confusion plutôt féminine.

[24] Henri Michaux notait le même phénomène dans ses expériences mescaliniennes : « *une nouvelle vigilance inconnue auparavant est là, installée, observatrice, réfléchisseuse, à la fois en tiers et pourtant purement moi* » (*Misérable Miracle*, 1972, p.173).

d'un amplificateur de la pensée. J. Fernandez relève d'ailleurs que les orateurs du *Bwiti fang* usent souvent de faibles doses d'*eboga* pour se mettre dans un état mental optimum et produire ainsi des discours éloquents, pleins d'images et d'analogies. Il compare explicitement cela à la production d'associations libres ou au processus créatif préconscient de l'imagination[25]. Le procédé est identique dans le *Misoko* : grâce au bois sacré, le cœur, c'est-à-dire le *Bwete*, parle mieux et plus. Et c'est bien parce que l'*eboga* joue seulement le rôle d'amplificateur d'un phénomène préexistant que les devins accomplis peuvent aisément s'en passer. Le véritable principe de la divination, ce n'est donc pas l'*eboga* mais bien le cœur du devin, cette altérité irréductible logée à l'intérieur de la personne et d'où provient sa pensée. Le sujet est travaillé par une altérité au cœur du soi.

Lorsque son cœur lui envoie une pensée, c'est-à-dire lorsqu'il sent quelque chose à l'intérieur de lui qui le pousse à parler, le *nganga* doit exprimer cette pensée à haute voix. Ses interlocuteurs ne pourront rien faire d'autre qu'y acquiescer par des « *base !* ». Les initiés insistent bien là-dessus : tout *nganga* qui se respecte *doit* parler sans honte ni timidité et exprimer tout ce que son cœur le pousse à dire. Sa parole doit être forte et assurée grâce au courage de son *nzanga*. C'est cela la parole du *Bwete*. La verbalisation des pensées du cœur n'est donc pas uniquement l'aboutissement naturel de la pulsion qui cherche à s'exprimer. C'est aussi une obligation. Cet impératif de verbalisation est intéressant. D'une part, il évoque l'exigence de narration des visions initiatiques du *banzi*. D'autre part, il renvoie sous une forme inversée au rôle de censure dévolu à la pomme d'Adam. J'ai montré au chapitre 12 que le *Mwiri* constituait une assermentation de la parole de l'initié. La pomme d'Adam est un censeur interposé entre le cœur et la bouche qui retient les pensées du cœur qui ne demandent qu'à s'exprimer. Cette capacité de rétention verbale correspond à l'intériorisation d'un interdit communautaire : il ne faut pas trahir les secrets initiatiques. Or, la parole divinatoire fonctionne sur un mécanisme inverse : la censure de la pomme d'Adam est levée. Le devin ne doit jamais censurer les pensées de son cœur. Il faut bien voir que cela ne signifie nullement une émancipation des règles collectives. En effet, la levée de la censure correspond encore à une obligation. Certes, il ne s'agit plus d'une prohibition (obligation négative), mais c'est tout de même encore une obligation : il faut parler publiquement et surmonter la timidité ou la honte, car la vérité contenue dans la parole divinatoire n'appartient pas en propre au devin et concerne potentiellement toute la communauté.

Ce qu'on voit finalement se dessiner ici à travers les relations complexes entre le cœur, la pomme d'Adam et la parole, c'est une sorte de "métapsychologie indigène". Soyons

[25] J. Fernandez, *Bwiti*, 1982, chapitre XIX : *the Word in Bwiti*.

tout de suite très clairs. Je ne cherche pas à rendre compte de la divination du *Misoko* à partir du modèle de l'inconscient freudien. Il ne s'agit pas d'interpréter les matériaux ethnographiques de manière psychanalytique. J'affirme simplement que le lien dynamique entre cœur, pomme d'Adam, parole et objets médiateurs constitue bien le noyau problématique d'une identité rituelle singulière qui fait la part de l'inconscient. Cela pourrait constituer une sorte de métapsychologie, justifiable d'une comparaison avec la métapsychologie freudienne afin de dégager des ressemblances mais aussi des différences[26]. Or, on trouve dans la divination du *Misoko* des instances psychiques différenciées, une relation dynamique entre ces instances et le postulat de phénomènes inconscients. Certes, nous sommes ici assez loin de la configuration freudienne de l'inconscient : dans notre cas, il s'agit moins d'inconscient *stricto sensu* que du fait que le fond originaire de la pensée et du sentir échappe à notre contrôle. Une comparaison reste néanmoins possible avec la seconde topique freudienne (1923) qui distingue le Ça, le Moi et le Surmoi. Le Ça désigne le réservoir des pulsions inconscientes, tandis que le Surmoi (lui-même partiellement inconscient) est l'instance de la censure et renvoie d'abord aux interdits parentaux. Or, le cœur, comme fond inchoatif de la pensée, n'est pas sans ressemblance avec le Ça : les deux instances figurent le réservoir pulsionnel du psychisme. Et la pomme d'Adam, comme censeur, est analogue au Surmoi. Certes, la censure opère ici en aval au niveau de la verbalisation et non en amont dans la conscience. Mais cette censure correspond comme pour le Surmoi à l'intériorisation d'interdits (assumés ici par la communauté initiatique).

Il serait assurément abusif d'ériger en véritable théorie de l'inconscient les commentaires obscurs ou ironiques de quelques *nganga*. Les devins ne cherchent d'ailleurs pas à élaborer une métapsychologie. Leurs commentaires s'attachent simplement à essayer de décrire l'expérience de la divination. Et je ne crois pas les trahir en pointant ainsi le rôle paradoxal du cœur comme fond originaire de la parole divinatoire. Le devin s'appuie sur un flux psychique inchoatif mêlant images et pensées. Je ne pense pas que les remarques des *nganga* à propos de cette expérience troublante de l'afflux de pensées ne soient que des élaborations secondaires destinées à légitimer une parole divinatoire qui ne serait que pure supercherie et ne reposerait en réalité sur rien. Je ne pense pas non plus qu'il faille là ne déceler qu'une théorie symbolique de la personne, abstraite et arbitraire. D'après les *nganga* et à mon sens également, la divination repose sur une expérience qui est bien de l'ordre du ressenti, d'un affect de la pensée. Elle implique concrètement des états du corps et de l'esprit

[26] Sur les modes d'articulation entre anthropologie et psychanalyse, cf. le numéro spécial de *l'Homme* sur l'Anthropologie psychanalytique (1999, n°149). Pour un bel exemple ethnographique, cf. J. Galinier, *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomi*, 1997.

et touche intimement le rapport à soi. J'ai montré au chapitre 5 comment la parole du *motoba* repose sur une base sensorielle bien réelle : les tressaillements qui chatouillent l'épiderme, et plus largement les lapsus corporels (éternuements, faux-pas, etc.). Il semble en définitive y avoir une cohérence profonde qui unit lapsus corporels et afflux de pensées pour en faire la source originaire de la divination. Les deux phénomènes sont à la fois immanents au corps et involontaires. Tant l'afflux des pensées du cœur que les lapsus corporels impliquent un ressenti immanent qui échappe cependant à tout contrôle. A travers eux, la divination semble ainsi provenir d'un autre que soi qui agit pourtant à l'intérieur de soi. La divination doit donc être envisagée du point de vue de la personne incarnée, d'un sujet parlant qui est d'abord sentant et pensant, ce que l'anthropologie anglo-saxonne de l'*embodiment* appelle une *embodied speaking person*[27]. Mais le rôle éminent du cœur et des lapsus corporels prouve qu'au principe du penser et du sentir de ce sujet incarné, il y a une altérité qui le travaille de l'intérieur[28]. Et c'est sur cette altérité interne que repose la divination.

Il est tout à fait remarquable qu'Evans-Pritchard avait repéré le même rôle sensible du cœur dans la divination *zande*. Le devin danse « sur » le nom des personnes suspectes de sorcellerie. Ses médecines magiques (ingérées) lui indiquent alors le coupable en passant justement par le cœur : « *généralement par l'association de l'idée et du nom du sorcier avec un trouble physiologique, principalement avec une accélération soudaine des pulsations du cœur qui commence à battre violemment, toc-toc, toc-toc, toc-toc* » ; « *si cet homme voit un sorcier, que son cœur frémisse en prenant connaissance de la sorcellerie* »[29]. Devin *zande* et *nganga* du *Misoko* s'accordent pour situer l'origine sensible de la divination dans le cœur.

C'est autour de cette altérité constitutive que s'opère le pivot entre mensonge et vérité : « *l'art de mentir, parce que nous sentons quelque chose qui te dit "Dis ça" et quand tu le dis, c'est la vérité* ». Quand le cœur du devin parle, c'est la vérité qui s'exprime. Afflux de pensées et lapsus corporels sont "vrais" car lorsque le devin les traduit en paroles, ils tombent juste et piquent le patient jusqu'à le faire pleurer. Les *nganga* ne vont pas au-delà de cette preuve par les effets qui est ici effectivement bien suffisante : la parole divinatoire est vraie puisqu'elle est efficace et pertinente. Les réactions des patients sont les meilleures preuves de la véracité divinatoire. Mais les *nganga* ne peuvent pas affirmer tout de go aux profanes que la divination ne repose que sur les pensées et images inspirées par leur propre

---

[27] T.J. Csordas (éd.), *Embodiment and experience,* 1994.
[28] Cf. M. Augé, *Le Dieu objet*, 1986, p.108 : « *les systèmes fétichistes explicitent d'emblée l'intuition du poète et la découverte du psychanalyste : que le je soit un autre, c'est ce qu'ils ne cessent de répéter et d'imaginer* ».
[29] E.E. Evans-Pritchard, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, 1972, p.219 & p.256.

cœur. Le miroir, les fétiches, *motoba*, *edika*, le crâne sont alors des supercheries indispensables. Il s'agit donc de mensonges nécessaires, un peu comme ces faux dards empoisonnés que les chamanes extraient du corps de leurs patients afin de leur donner à voir la réalité de l'agression sorcière. Le chamane reconnaît bien volontiers qu'il ne s'agit que d'un simulacre qu'il avait préalablement caché dans sa bouche. Mais comment faire comprendre à des ignorants la réalité de fléchettes invisibles autrement que par un leurre ? La mise en scène est donc à la fois mensongère et nécessaire[30].

Il y a quelque chose de semblable à l'œuvre dans le *Bwete*. La parole divinatoire s'appuie sur une altérité au cœur du soi (lapsus corporels, afflux de pensées). Par une série de déplacements, cette altérité intime est diffractée dans des altérités rituelles. Les divers artefacts mobilisés dans la divination sont en effet supposés parler au *nganga* ou lui montrer des images visionnaires. Leur est ainsi imputée une forme d'intentionnalité : « mon miroir me montre que… », « mon *motoba* ou mon *kombi na misingi* me dit que… ». Ces artefacts renvoient tous les uns aux autres et ultimement à l'initié. Ce sont des médiations de l'intériorité du *nganga*. La diffraction et la délégation de l'intentionnalité de l'initié dans ses *maganga* constituent en définitive une mise en scène du rôle de l'altérité au cœur de la parole divinatoire. Notons que si cet ensemble relationnel d'instances définit bien une sorte de topique de la parole divinatoire, cette dernière se trouve donc partiellement extériorisée dans les *maganga*. Alors que la topique freudienne concerne un appareil psychique et des instances abstraites, la topique divinatoire est incarnée dans des organes (cœur, pomme d'Adam) et objectivée dans des artefacts (*maganga*). En outre, la topique freudienne concerne des instances fixes et bien différenciées, alors que la topique divinatoire mobilise des instances sans cesse démultipliées et se répondant par échos.

Cette diffraction de l'altérité intime du cœur dans les artefacts rituels est une supercherie nécessaire à la vérité divinatoire. En effet, ces délégations mensongères mettent en scène la vérité de la parole divinatoire en lui donnant une consistance. Le devin dit la vérité parce qu'il ne s'appuie pas sur son seul cœur mais qu'il est capable de mobiliser ces alliés mystérieux que sont les *maganga*. Le devin dit la vérité parce que, s'appuyant sur une série de médiations rituelles, il est un énonciateur complexe. Ces médiations constituent autant de mensonges qui pointent tous vers l'altérité constitutive du cœur. Ils permettent à l'initié de se montrer et de se voir lui-même comme un autre. De ce fait, ces subterfuges sont sans doute autant nécessaires aux initiés qu'aux profanes : les *nganga* ont besoin de se duper eux-mêmes et de se laisser prendre au piège de leur propre parole. Il faut donc nécessairement en passer

[30] Sur les fléchettes *tsentsak* du chamane *achuar*, cf. P. Descola, *Les Lances du crépuscule*, 1993, pp.364-365.

par un certain nombre de supercheries pour garantir la vérité de la divination. La parole du devin est une parole vérace car elle a de son côté tous les mensonges du rituel.

Et de tous ces mensonges, le *motoba* et le miroir sont sans doute les plus efficaces et les plus intéressants. Gober un alevin vivant met en scène l'incorporation d'une altérité à l'intérieur de soi. Tout se passe donc comme si les initiés avaient besoin de cette supercherie pour s'approprier les pouvoirs de l'altérité intime du cœur. Le *motoba* s'ajoute en effet aux composants normaux de la personne et entre en relation avec le cœur, le *nzanga*, l'esprit, la pomme d'Adam et la bouche. L'afflux irrépressible des pensées ou les lapsus corporels peuvent alors être attribués de manière fort convaincante au *motoba* et, du même tenant, devenir pertinents pour la divination. Le *motoba* manifeste ainsi de manière fort simple que l'initié dispose à l'intérieur de lui d'un autre doué d'intentionnalité. Il permet de soutenir raisonnablement des énoncés paradoxaux tels que : « d'un côté, c'est toi-même, de l'autre cela ne dépend pas de toi ». Il constitue en définitive un mensonge incomparable pour produire une identité en suspens. En outre, la parole du *motoba* donne une épaisseur sensorielle bien tangible à la parole du *Bwete* qui se fait sentir à travers des tressaillements épidermiques. Enfin, le *motoba* renvoie conjointement aux principaux registres thématiques liés à parole divinatoire : au pouvoir du crâne (la poudre de mâchoire humaine déposée sur l'alevin), au *Mwiri* et à sa parole assermentée (le monstre *mwiri* est le chef des silures), à la procréation féminine et à son appropriation rituelle (gober l'alevin correspond à l'insémination d'un esprit).

Le miroir est un artefact rituel non moins efficace que le *motoba*. Grand miroir initiatique, petit miroir divinatoire, fragment de miroir sur la corne fétiche *kombi na misingi*, tous donnent à voir le dédoublement réflexif au principe de l'identité initiatique. Le miroir manifeste que l'identité initiatique repose sur une relation de soi à soi diffractée dans une série d'images. Cette réflexivité se boucle ironiquement dans la reconnaissance finale que l'image spéculaire n'est rien d'autre que l'image de soi, c'est-à-dire dans une identification de l'autre et du soi. L'emploi bien visible du miroir pendant la séance de consultation reflète ainsi la position complexe de l'énonciateur à l'intérieur même du contexte d'énonciation. Le devin est littéralement mis en abîme dans la divination[31]. Le miroir constitue une sorte de commentaire silencieux sur la situation de communication : en le brandissant aux yeux de tous, le devin donne à voir la singularité de la parole divinatoire. Le miroir ou l'emploi de formules telles que « *le Bwete me dit que…* » confèrent finalement à la divination une

[31] Carlo Severi met au jour dans le chamanisme *cuna* une réflexivité similaire au sein même du langage rituel ("Memory, reflexivity and belief. Reflections on the ritual use of language", *Social Anthropology*, n°1-2, 2002, pp.23-40).

dimension sui-référentielle[32]. Par ce biais, l'énonciation (ses caractéristiques verbales et non-verbales) produit et met en scène un énonciateur complexe et ambigu, conférant par-là même à ses énoncés une valeur illocutoire singulière.

5. La relation ironique

Les médiations rituelles sont ainsi les mensonges nécessaires à la vérité divinatoire. Les *maganga* constituent un pivot autour duquel basculent vérité et mensonge : « c'est un mensonge, donc c'est la vérité ». Trait essentiel, ce pivot se fait sur le mode de l'ironie. Le collyre qui ouvre les yeux sert en fait à fermer les yeux. Le miroir ne reflète en réalité que l'image de celui qui s'y mire. Tout le *Bwete* et sa parole singulière mettent en œuvre cette ironie circulaire : c'est moi, donc ce n'est pas moi, donc c'est moi. Cette ironie organise la relation de soi à soi (le devin devant son miroir, les rapports entre *motoba* et cœur) mais elle orchestre également la relation de soi aux autres (le collyre, les rapports entre devin et patient). C'est sur elle que repose en définitive la vérité singulière ou l'efficacité de la parole divinatoire. Plus largement, c'est encore elle qui constitue la forme générale de la relation initiatique : l'implication dans la société initiatique s'appuie sur une série d'interactions de type ironique.

L'ironie doit par conséquent être envisagée du point de vue de son effet sur le destinataire, de sa valeur illocutoire. La rhétorique distingue classiquement figures de mots et figures de pensée – et l'on débat depuis des siècles pour déterminer si tel trope est du premier ou du second genre. Dans le premier cas, il s'agit d'un fait de signification (un transfert conceptuel) relevant de la sémantique. Dans le second cas, il s'agit d'un fait d'interprétation qui engage l'intentionnalité et le contexte d'énonciation, et relève donc plutôt de la pragmatique. L'ironie appartient à cette seconde classe[33]. Je fais donc l'hypothèse que l'ironie dans le *Bwete* vaut moins comme simple figure de style que comme relation[34]. L'ironie implique trois actants : un locuteur (celui qui émet l'énoncé ironique), un destinataire (celui qui reçoit l'énoncé ironique), une cible (celui sur qui porte l'ironie)[35]. Ces actants peuvent être

---

[32] O. Ducrot (*Dire et ne pas dire*, 1991, pp.279-305) fait d'ailleurs de la sui-référentialité la marque essentielle de l'acte illocutoire : l'énoncé fait allusion à sa propre énonciation. La force illocutoire est donc une question de positionnement de l'énonciateur par rapport à son énonciation (expression d'intentions et de prétentions).

[33] J. Searle rapproche ainsi l'ironie (dire une chose et vouloir dire le contraire de ce qui est dit) et l'acte de langage indirect (dire une chose et vouloir dire encore autre chose que ce qui est dit). Cf. *Sens et expression*, 1979, pp.161-166.

[34] « *Le style, c'est la relation* » (D. Sperber, *La pertinence*, 1989, p.326).

[35] Sur l'ironie d'un point de vue linguistique, cf. Linguistique et sémiologie, *L'ironie*, n°2, 1976 (notamment les articles de C. Kerbrat-Orecchioni et de P. Bange) et L. Perrin, *L'ironie mise en trope*, 1996. On peut également

partiellement confondus, ce qui permet d'obtenir par combinaison les différentes espèces de l'ironie. Quand les trois sont distincts, le locuteur raille la cible aux oreilles du destinataire. Le locuteur se trouve donc dans une relation sarcastique avec la cible, mais dans une relation de complicité avec le destinataire (ou plutôt il cherche à créer cette complicité par son énoncé ironique). Si le destinataire est directement pris pour cible, la moquerie se fait plus agressive et la dimension complice s'amenuise jusqu'à disparaître. Si le locuteur est sa propre cible, c'est de l'auto-ironie.

Or, l'ironie du *Bwete* n'est ni exactement ironie sarcastique ni exactement auto-ironie. La cible de l'ironie n'est en effet pas nécessairement une personne. Dans le *Bwete*, il est tout à fait patent que le locuteur initié fait habituellement porter l'ironie sur le contexte de sa propre énonciation : c'est par exemple le *nganga* qui déclare « les *nganga* sont des menteurs »[36]. La cible, c'est donc le contexte de communication (ou d'interaction) de l'énonciation ironique. Délibérément, l'énoncé ironique renvoie de manière contradictoire à son propre contexte. Toute ironie possède une dimension paradoxale. Mais ce type d'ironie circulaire exploite plus particulièrement les ressources du paradoxe énonciatif. C'est ce que W. Booth appelle une "*unstable irony*" car elle remet en cause sa propre énonciation[37]. Cela correspond à la belle définition de l'ironie donnée par A. Berrendonner : « *s'inscrire en faux contre sa propre énonciation, tout en l'accomplissant* »[38]. Cette ironie dépasse alors la simple raillerie pour redevenir sérieuse : elle met en péril la possibilité même d'une interprétation stable de l'énoncé car on ne peut plus assigner au locuteur un point de vue fixe. D'où l'usage typographique des guillemets ou des points de suspension pour marquer l'ironie : mise entre guillemets qui renvoie au niveau métacommunicatif de l'énonciation (énoncé en mention plutôt qu'en usage) ; points de suspension qui expriment le suspens de l'interprétation.

Telle est bien l'ironie du *Bwete* : ironie instable et circulaire qui prend au sérieux le paradoxe énonciatif. Et en donnant ainsi un tour paradoxal à l'ironie, les initiés instaurent la singularité du cadre rituel. La valeur illocutoire de cette ironie est en effet remarquable. Sa tonalité n'est pas sarcastique mais au contraire complice. Elle ne correspond pas à une

---

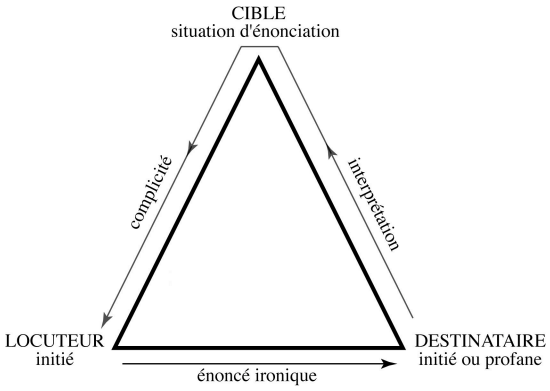
consulter D. Sperber & D. Wilson (*La pertinence*, 1989) qui soutiennent que l'ironie n'est qu'un genre complexe de citation (l'ironie comme mention).

[36] Et ce n'est pas un hasard si, plus au nord chez les *fang*, les orateurs-musiciens des épopées du *mvët* déclarent exactement la même chose : « *les chanteurs de mvët se proclament eux-mêmes de grands menteurs, et ce paradoxe initial donne le ton de l'ensemble de leur activité* » (P. Boyer, *Barricades mystérieuses et pièges à pensée,* 1988, p.24). Ce n'est pas non plus un hasard si c'est dans le domaine de la fiction qu'on peut trouver chez nous des énoncés équivalents. Ainsi, Orson Welles ou F. Fellini aimait à déclarer : « je suis un grand menteur ». Cf *F for fake* (1973), vrai-faux documentaire d'O. Welles sur un faussaire hongrois.

[37] W. Booth, *A rhetoric of irony*, 1974 (cité dans L. Perrin, *L'ironie mise en trope*, 1996, p.164). L. Perrin préfère la qualifier de "cynique", mais je ne reprendrai pas ce qualificatif pour le *Bwete*.

[38] A. Berrendonner, *Eléments de pragmatique linguistique*, 1982, p.216 (repris dans L. Perrin, *L'ironie mise en trope*, 1996, p.165).

situation de conflit (comme la raillerie), mais à une situation de coopération. C'est là toute sa puissance : elle engage le destinataire dans une coopération en faisant de lui un complice du locuteur. En effet, identifier l'ironie comme telle et savoir en saisir la portée implique de la part du destinataire une inférence complexe qui dépasse l'interprétation du seul contenu sémantique de l'énoncé et exige la prise en compte du contexte singulier de l'énonciation[39]. Le destinataire est amené à reconnaître avec le locuteur la validité du contexte de communication dans lequel ils se trouvent tous deux. L'ironie l'oblige ainsi à rentrer dans un cadre rituel qui repose sur des prémisses paradoxales. Être capable de ne pas prendre les énoncés au pied de la lettre exige en effet une relation de complicité avec le locuteur. Les initiés parviennent ainsi à faire de leurs interlocuteurs des complices en décrivant la situation rituelle de manière ironique.



L'ironie du *Bwete*

La relation ironique du *Bwete* permet finalement de comprendre l'efficacité de la parole divinatoire et son ambivalence fondamentale. Les jugements sur la valeur de vérité de la divination sont monnaie courante. Les acteurs impliqués dans le champ de la divination à un titre ou un autre (ou pouvant être amenés à l'être) ne se privent jamais de porter dessus des jugements de valeur : ils sont loin d'être crédules sans pourtant être mécréants. Le pouvoir des devins donne lieu à des évaluations fort divergentes et fait communément l'objet de débats véhéments. Tout le monde s'accorde à reconnaître l'existence de nombreux imposteurs qui officieraient principalement en ville et exploiteraient la détresse des citadins à des fins lucratives. Mais tout le monde concède également que s'il y a de faux devins, il y en a aussi de vrais – tout comme on postule qu'il y a de vieux initiés qui opèrent au village d'authentiques miracles. Ces jugements de valeur impliquent évidemment les devins eux-

[39] Ou de l'interaction, car il y a une communication ironique qui se passe de mots et repose simplement sur la posture et l'action (par exemple le jeu du miroir dans la divination).

mêmes qui sont prompts à dénigrer leurs rivaux ou louer leurs alliés. Ces différends trouvent un relais tout naturel dans l'opposition entre communautés ou branches initiatiques. Par exemple, les initiés de la branche du *Myobe* décrient habituellement les initiés du *Ngonde* en mettant en cause le bien-fondé de leur pouvoir divinatoire sous prétexte que « voir, c'est bien ; mais soigner, c'est mieux ». Il existe même un proverbe qui affirme : « la voyance, c'est comme un coq qui picore en aveugle ». Ces persiflages se comprennent aisément si l'on sait que le *Myobe* est spécialisé dans les soins plutôt que la divination, alors que c'est l'inverse pour le *Ngonde*.

On observe en définitive une saine divergence d'opinions à propos de la divination, de ses imposteurs et de ses virtuoses. L'attitude la plus commune est celle d'une confiance relative, ou d'un scepticisme tempéré par la nécessité du recours à la divination quand frappe l'infortune. Et l'on peut d'ailleurs penser que cet hybride de confiance et de doute est certainement le degré de croyance le plus partagé par l'humanité, partout et de tout temps[40]. D'où la méprise de l'anthropologie qui n'a le plus souvent envisagé la croyance que sous l'angle du tout ou rien, de l'alternative binaire entre l'adhésion crédule et le rejet total. Pour en revenir au *Bwete*, c'est généralement l'implication effective dans le champ divinatoire ou initiatique qui constitue le levier d'un basculement possible de l'opinion. De là, ce verdict maintes fois entendu : « moi, je ne croyais pas à ces choses-là avant de… », suivi du récit d'une histoire où le narrateur s'est trouvé personnellement impliqué. Mais la consultation ou l'initiation peuvent tout aussi bien, quoique sans doute plus rarement, engendrer au contraire la déception. Il semble donc que l'on se situe toujours à propos du *Bwete* dans un entre-deux labile et ambivalent où croyance et incroyance sont promptes à s'échanger. Et ce scepticisme ordinaire ne s'est pas surajouté récemment, comme sous l'effet naturellement démystificateur d'une modernisation de la société gabonaise. Le scepticisme ne me semble pas constituer une inévitable force entropique de désagrégation contre laquelle lutteraient les vieux initiés et les devins pour sauvegarder leurs pouvoirs traditionnels. Loin d'être l'ennemi du rituel, le doute en fait au contraire intimement partie. Il en est la ressource la plus féconde[41].

Or, si le scepticisme n'est pas une menace conjoncturelle mais un trait structurel inhérent à la société initiatique, c'est encore à cause du rôle central de l'ironie dans la

---

[40] Par exemple, pour la mythologie dans l'Antiquité grecque, cf. P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, 1983.

[41] C'est le thème central du numéro spécial de *Social Anthropology* intitulé "*Religious reflexivity*" (vol.10, n°1-2, 2002) : ambivalence, doute et scepticisme sont inséparables de toute croyance religieuse. Je souscris entièrement à cette analyse qui a le mérite de renverser la trop simple opinion selon laquelle les "sociétés traditionnelles" ont la propriété d'être conservatrices et non-réflexives (opinion soutenue entre autres par R. Horton, *Patterns of thought in Africa and the West*, 1993).

divination. En effet, l'ironie entraîne moins l'adhésion crédule qu'une sorte de scepticisme ambivalent, car l'ambiguïté est l'un de ses traits constitutifs. L'ironie est une sorte de mise en question faite pour être perçue dubitativement (et l'ironie socratique était bien un mode d'interrogation). La vérité singulière de la divination ne repose pas sur une stricte adéquation entre le discours et les faits, mais sur une relation de type ironique entre devin et patient. La valeur de vérité des énoncés divinatoires n'est pas une propriété sémantique des énoncés. Elle ne réside pas exclusivement dans leur rapport d'adéquation au réel, mais plus largement dans l'énonciation et son contexte. Je ne veux pas dire par là que la vérité divinatoire tient seulement au statut social du devin : le devin est un maître de vérité, donc ses énoncés sont vrais. Une telle explication fonctionnaliste est trop sommaire pour être pertinente. Si la vérité divinatoire est bien attachée à un statut, il faut encore déterminer les conditions rituelles d'acquisition et d'exercice de ce pouvoir statutaire : d'un côté, l'ensemble des dispositifs rituels du parcours initiatique ; de l'autre, un type singulier d'interaction entre devin et patient.

J'ai montré au chapitre 6 que si les énoncés du devin constituent de son point de vue des mensonges, ce sont au moins des mensonges très bien calibrés et qui ont pour eux l'appui des médiations rituelles : ruse du miroir, ruse des signes corporels au kaolin, ruse de la consultation orale. Le mensonge n'est donc pas un échec de la consultation mais un aspect central de toute divination réussie. Et la vérité singulière des supercheries divinatoires se vérifie dans les pleurs réels du malade. On comprend alors pourquoi le *nganga* doit "deviner" les symptômes et l'origine de l'infortune de son patient, même si cela exige d'en passer par des mensonges. Le malade pourrait pourtant fort bien exposer lui-même son problème. Le *nganga* se contenterait alors de le guérir, après une éventuelle auscultation. Et tout irait beaucoup plus vite ainsi. Mais, la relation entre *nganga* et patient ne serait alors plus du tout la même. Le *nganga* est en effet devin-guérisseur et non simple guérisseur. Or, il importe que le devin parle et que le patient se taise pendant la consultation. C'est une affaire de piège relationnel et non d'efficacité médicale. La parole mensongère du devin pique le patient comme l'aiguille rituelle pique la langue : le devin parvient à "saisir" quelque chose de l'expérience du patient dans son discours. Et ce saisissement est avant tout une affaire de place dans l'énonciation. Le patient écoute le discours d'un tiers qui objective crûment sa propre infortune. Il ne peut y répondre que par l'acquiescement rituel « *base !* », ce qui est une manière de valider non seulement les énoncés mais également le contexte d'énonciation

lui-même. La vérité divinatoire repose ainsi sur une configuration spatiale et relationnelle singulière (positionnement par rapport au miroir et à la prise de parole)[42].

La consultation organise donc un véritable piège. Selon la métaphore explicite des initiés, consulter, c'est « bien mentir » afin de piéger le patient comme un gibier. Cette comparaison, loin d'être arbitraire, me paraît tout à fait heureuse. Qu'est-ce en effet qu'un piège de chasse sinon un artefact mensonger qui orchestre une relation entre piégeur et gibier ? Le piégeur repère la piste habituelle du gibier. Il barre les alentours d'une barrière de feuillage afin d'obliger l'animal à passer là où il veut. Et dans la petite ouverture, il place un lacet avec la gâchette mobile et le baliveau ployé formant ressort. Cette référence cynégétique ne renvoie donc pas à la prédation (manger ou être mangé) – idiome qui est plutôt celui de la sorcellerie – mais à la ruse technique. Pour la chasse comme pour la divination, le piège est ainsi une question d'interaction[43]. La métapsychologie sur laquelle s'appuie la divination n'est donc pas indépendante d'une pragmatique : elle mobilise avant tout des tiers et des objets, des interactions et des énoncés.

J'ai montré au chapitre 1 comment le doute mène le patient à la consultation, puis comment le devin entretient subtilement ce doute en laissant entendre qu'il est un menteur. Dans la consultation divinatoire, le mensonge n'est ainsi pas le contraire de la vérité. Il n'en est que le revers ironique qui permet de reconduire le doute. En effet, l'énoncé paradoxal « les *nganga* sont des menteurs » appelle directement l'initiation du patient qui apporte une vérification visionnaire de la divination. La vérité mensongère de la consultation exige ainsi l'initiation. Mais cette initiation constitue moins une élucidation qu'une prolongation de l'ambivalence, puisqu'elle s'organise encore autour d'une interaction ironique entre le *banzi* et ses initiateurs (chapitre 2). Les mêmes ruses du miroir et des « *base !* » se retrouvent en effet dans l'initiation, mais sous une forme inversée par rapport à la consultation : c'est maintenant le *banzi* qui scrute sa propre image dans le miroir, et l'assistance des initiés qui acquiesce à ses récits visionnaires. A la passivité du patient pendant la consultation répond l'activation visionnaire du *banzi* pendant l'initiation – d'où l'inversion d'attitudes à propos

---

[42] M. Détienne (*Les maîtres de vérité en Grèce archaïque,* 1967) a bien montré comment un régime de discours et de vérité ne se définit pas hors d'une configuration spatiale et relationnelle. Il oppose ainsi l'asymétrie de la Grèce archaïque (la perspective hiérarchique opposant l'oracle ou le roi de justice à la foule – ce qui correspond à une vérité assertorique s'exprimant par une parole efficace) à la symétrie de la Grèce classique (le cercle de l'agora de la cité isonomique où chacun est par rapport aux autres dans une position réversible – ce qui correspond à une vérité-adéquation élaborée dans le dialogue), la transition passant par l'assemblée circulaire des guerriers qui déposent au milieu (i.e. mettent en commun) leur butin afin de le partager.

[43] Dans "*Vogel's net. Traps as artworks and artworks as traps*" (in *The art of anthropology*, 1999), Alfred Gell écrit ainsi à propos du piège de chasse : « *the trap is therefore both a model of its creator, the hunter, and a model of its victim, the prey animal* » (p.202). C'est un « *dramatic nexus that binds these two protagonists together* » (p.202).

des pleurs. L'implication initiatique repose ainsi sur un jeu de permutation de places dans l'action et la parole, permutation qui s'opère autour du pivot du miroir. Cette circularité adosse ainsi la vérité de la parole du *Bwete* à la relation entre deux parties qui se prennent mutuellement au jeu. La meilleure preuve de la consultation, c'est l'initiation subséquente. Et les meilleures preuves de sa propre initiation, ce sont les initiations ultérieures d'autres *banzi.*

Ainsi, ce « *base !* » qui pourrait passer au premier abord pour une formule anodine constitue en réalité un redoutable piège relationnel au principe de la communication rituelle. Les « *base !* » des initiateurs face au *banzi* font écho aux « *base !* » du patient face au devin : cette circularité entre consultation et initiation permet aux différents protagonistes de se piéger réciproquement dans le *Bwete*. Mais la formule de l'approbation n'est pas restreinte à la seule situation divinatoire ; elle s'étend en réalité à toute situation rituelle. En effet, au cours d'une veillée, les initiés font encore entre eux un usage abondant du « *base !* ». Ils emploient constamment la formule de manière exclamative pour saluer une performance rituelle réussie (chants, danses, invocations, etc.). Et il est tout à fait remarquable que le destinataire du « *base !* » doit toujours y répondre par un autre « *base !* » sous peine d'une immédiate réprimande collective. La formule sert donc autant à approuver la situation qu'à exiger d'autrui cette même approbation. D'où encore cet usage – déjà évoqué au chapitre 3 – du « *base !* » proféré par l'aîné puis extorqué au cadet afin de juguler une dispute et la réserver au *bwenze* du matin après la veillée. L'impératif de réciprocité dans l'approbation marque bien la nécessité de la reconnaissance *mutuelle* de la validité du contexte interactionnel spécifique d'une cérémonie de *Bwete*. Que cela soit au cours d'une séance de consultation ou d'une veillée, la formule sert en définitive à exprimer l'acceptation réciproque de la pertinence de la relation rituelle. L'emploi généralisé du « *base !* » prouve ainsi que le piège relationnel qui se noue dans la consultation pour se poursuivre dans l'initiation continue encore tout au long du parcours rituel.

La relation ironique vaut donc autant entre initiés qu'entre profanes et initiés. De manière fort révélatrice, les initiés usent souvent entre eux d'antiphrases – l'antiphrase étant justement l'un des procédés favoris de l'ironie. Un petit nombre d'énoncés paradoxaux reviennent même comme des modèles du genre. Un initié dit « je suis assis » alors qu'il se met debout. Il dit « je ne suis pas là » pour signifier « je suis ici ». Il dit « je suis parti » alors qu'il reste sur les lieux. Il affirme « ce n'est pas moi » pour dire « c'est moi ». Il dit « je ne te coupe pas la parole » pour couper la parole à quelqu'un. Il dit « ce n'est pas moi qui parle » alors qu'il s'apprête à parler. Il dit « nous, les profanes » pour désigner les initiés, et « vous, les initiés » en montrant l'assemblée des spectateurs profanes. Il affirme « les *nganga* sont des

menteurs » pour évoquer la véracité et la pertinence de leur divination. Il appelle « bois sucré » l'*eboga* dont l'épouvantable amertume est pourtant la principale qualité gustative[44].

Il n'y a aucun contexte particulier et exclusif où s'imposerait l'usage de l'antiphrase. Cela peut se faire librement dans les conversations entre initiés, par exemple au détour d'une phrase lors des discours qui meublent les temps morts des veillées rituelles. Ces antiphrases se font toujours sur le ton de la plaisanterie (« *des blagues pour rire entre initiés* »). Cependant, elles revêtent à mon sens une importance tout autre que la simple boutade anecdotique. Leur fréquence élevée et leur extension large mais restreinte aux seuls initiés leur confèrent une valeur systématique plutôt qu'épisodique. Les plaisanteries antiphrastiques apparaissent ainsi comme des marqueurs distinctifs de l'appartenance au *Bwete*, au même titre que l'acquiescement rituel « *base !* » quoique dans un autre registre de sens. Au-delà du rire, elles placent les initiés dans un contexte singulier d'énonciation qui joue sur le paradoxe. Il n'est d'ailleurs pas innocent que les principaux thèmes de ces antiphrases concernent justement la parole initiée : la vérité (« les *nganga* sont des menteurs »), le locuteur (« ce n'est pas moi qui parle »), le statut d'initié (« nous, les profanes ») ou le jeu sur le visible et l'invisible (« je ne suis pas là »). Les antiphrases révèlent donc – à qui peut l'entendre – la nature exacte de la parole du *Bwete*. Sur le ton anodin de la plaisanterie, des contrevérités flagrantes énoncent en fait la vérité de la situation initiatique. Il est vrai que ce n'est pas l'initié qui parle lors de la consultation, puisque c'est le *Bwete* qui inspire directement ses dires. Il est également vrai que les *nganga* sont des menteurs, puisque initiation et consultation reposent sur une certaine forme de mensonge. Et quoi mieux qu'une antiphrase pourrait aussi bien donner à entendre que la parole des initiés est une parole radicalement différente. Par ses plaisanteries en forme de paradoxe, le locuteur amène son auditoire à reconnaître avec lui la validité du contexte singulier de la parole du *Bwete*. Les antiphrases réactivent ainsi la complicité ironique au principe de la relation initiatique, leur interprétation présupposant le parcours rituel qui les a rendues possibles.

Ce même type de complicité ironique se retrouve encore dans le *Mwiri* (chapitre 12) ou avec les *mabundi* (chapitre 13). Dans le *Mwiri*, puisque le serment initiatique manifeste que la capacité à dire le vrai (la parole assermentée des initiés) repose en réalité sur l'aptitude à taire un mensonge (le *mwiri* n'est pas un monstre mais un homme). Avec les *mabundi*, puisque l'inclusion des femmes dans le *Bwete* est une façon subtile de donner encore à voir

[44] Cette dernière antiphrase se double d'un jeu de mots. L'*eboga* est appelé en français soit "bois amer" d'après son amertume, soit "bois sacré" d'après son utilisation rituelle. "Bois sucré" contredit donc "bois amer" tout en étant un paronyme de "bois sacré".

leur exclusion initiatique[45]. En passant encore par les mensonges ambivalents du silure *motoba*, la relation ironique se poursuit enfin jusqu'à la traversée du *Bwete* qui ne saurait être qu'une fausse traversée (chapitre 14) pour s'achever dans l'ultime révélation du secret de la consultation. Par un dernier clin d'œil complice, le père initiateur finit par confier que ce qu'il affirmait déjà lors de la consultation préalable, au tout début du parcours rituel (« les *nganga* sont des menteurs », « le *Bwete*, c'est toi-même ») était la plus pure vérité. Ce qu'en stylistique, on appelle une implication rhétorique et qui est encore un procédé ironique : formule qui conduit le destinataire à comprendre autre chose que le contenu littéral, alors que tout était en fait déjà dit dans l'énoncé[46]. Il aura fallu parcourir tout un long chemin initiatique pour arriver à reconnaître la pertinence de ces énoncés paradoxaux.

Au fondement de tout le parcours initiatique, il y a donc une relation ironique, médiatisée par des dispositifs rituels et des objets. On pourrait alors presque affirmer qu'il entre de la traditionnelle relation à plaisanterie dans la parenté initiatique si par ailleurs les rapports entre aînés et cadets initiatiques n'étaient pas autant marqués par l'autorité et la soumission. L'implication initiatique ne repose donc pas sur la crédulité ou l'hypocrisie mais sur une forme de relation. La relation ironique constitue en effet un redoutable piège à pensée, à croyance et à action, piège qui permet de rendre compte de la complicité effective tout en faisant l'économie de la coûteuse hypothèse d'une adhésion crédule des acteurs. De plus, cette ironie touche autant le rapport à soi que le rapport à autrui, et se trouve ainsi au principe même de l'identité rituelle. En piégeant autrui dans le dispositif, on se piège soi-même. Chacun s'entre-capture dans le jeu rituel de la dépendance réciproque. Ces pièges ironiques maintiennent soigneusement jusqu'au terme du parcours initiatique doute, ambivalence et scepticisme[47]. Preuve que loin de constituer un danger de démystification destructrice, ils sont les meilleurs alliés du *Bwete*. L'ironie circulaire est en effet instable et finalement insoluble. La parole indécidable du *Bwete* repose donc sur la conjonction de deux prémisses contradictoires qui se répondent en écho : le *Bwete*, c'est le mensonge ; le *Bwete*, c'est la vérité. Et c'est finalement la reproduction initiatique – i.e. l'initiation éventuelle de la personne consultée – qui authentifiera *a posteriori* cette parole, mais, ce faisant, l'exposera de nouveau à un parcours rituel jonché de doutes.

---

[45] Mais les femmes ont l'habitude d'endosser le rôle de dupes pour mieux duper les hommes (cf. leur rôle ambivalent dans la sortie des *migonzi*). En tentant d'inclure leurs propres secrets féminins à l'intérieur du *Bwete*, les *mabundi* s'attachent ainsi à retourner le piège en leur faveur.

[46] Cf. B. Dupriez, *Gradus. Les procédés littéraires,* 1991, pp.248-250.

[47] Ambivalence qui ne se réduit jamais au vague ou au flou, puisqu'elle repose sur des pièges relationnels diaboliquement précis.

La relation ironique permet donc de rendre compte de l'implication initiatique sans avoir à tenir les initiés et les profanes pour des imposteurs ou des crédules. Il suffit de s'y laisser prendre soi-même pour en éprouver la redoutable efficacité. Et cela m'est arrivé plus d'une fois. A la reconsidérer, je m'aperçois d'ailleurs que cette confidence où le père initiateur me confiait les ruses du *Bwete* sur un ton éminemment ironique constituait elle-même une sorte de piège dans lequel je me suis laissé prendre. Sur le moment, j'ai immédiatement compris que la confidence revêtait une importance décisive pour la compréhension du *Bwete* et se situerait donc au cœur de mon analyse. Cependant, je n'en ai d'abord entendu que le contenu brut sans me soucier de saisir pourquoi ce père initiateur me le confiait à ce moment-là en ces termes-là. J'ai enregistré les énoncés sans prendre en compte l'énonciation, comme si un anonyme m'avait livré une information factuelle de plus sur le *Bwete*. Ce n'est que plus tard que j'ai saisi la valeur illocutoire de cette confidence ironique. En me confiant les derniers secrets initiatiques sur le mode de l'ironie, le père initiateur cherchait moins à m'instruire qu'à me faire entrer dans une relation de complicité avec lui. J'ai alors compris pourquoi il m'avait parlé ainsi à ce moment-là. La pleine saisie de la portée de cette confidence relevant plus de la pragmatique que de la sémantique, il convient de donner quelques précisions sur l'histoire de ma relation avec ce père initiateur.

La scène se tenait quelques semaines à peine avant que je ne rentre en France au terme de mon second séjour gabonais. Nous étions seuls, le père initiateur et moi. Et le ton était bien celui de la confidence d'un secret rarement avoué[48]. Cela faisait déjà une année que je fréquentais ce père initiateur. Depuis le début, il avait accepté de me parler ouvertement et jouait habituellement un peu moins que d'autres le jeu de la rétention des secrets. Il est sans aucun doute l'un de ceux qui m'ont le plus parlé et appris, et donc à qui ce travail doit le plus. Entre nous, une relation de confiance semblait bien établie. En réalité, cette confiance prenait souvent la forme d'un rapport de dépendance réciproque, rapport non exempt de tensions. Et à dire vrai, au moment de la confidence, nos relations étaient singulièrement troublées. Certains de ses comportements m'avaient profondément déçu et j'avais pris quelque distance au terme d'une discussion assez orageuse qui n'était cependant pas une rupture. Il craignait alors que je ne le délaisse définitivement au profit d'initiés rivaux qui me convoitaient – ce que j'ai d'ailleurs un moment été tenté de faire. C'est là où cette confidence intervient. Le père initiateur savait que j'attendais encore des précisions au sujet de la consultation et m'a

[48] Peu importe encore une fois que le secret ait été possiblement déjà éventé. C'est bien le ton confidentiel qui compte ici le plus.

explicitement présenté la révélation comme la levée des derniers secrets avant mon retour en France.

Les motivations et la portée de la confidence ironique apparaissent alors dans toute leur évidence. Le père initiateur avait perçu que, suite à notre brouille, les injonctions et son autorité ordinaire n'avaient plus de prise sur moi et risquaient au contraire de me cabrer davantage contre lui. Il lui fallait donc jouer un jeu plus subtil pour ne pas mettre en faillite notre relation. En me confiant alors ces troublantes histoires de mensonges, il me faisait le complice d'un secret censément peu avouable. En jouant de l'ironie, il cherchait ainsi à recréer avec moi un lien initiatique quelque peu distendu. En effet, de mon côté, savoir entendre l'ironie et la reconnaître comme telle, c'était inévitablement accepter de me replacer de son côté en position de complice. Être le dépositaire des secrets ironiques du *Bwete*, c'était donc être de nouveau pris au piège de la relation initiatique. Et cette confidence a effectivement permis une nette réconciliation entre nous. Preuve que l'ironie était, ici comme ailleurs, moins une innocente figure de style qu'un mode de relation fondé sur la dépendance réciproque.

Lorsqu'elle en vient à parler de tropes, l'anthropologie insiste généralement avant tout sur la métaphore et la métonymie. Ce sont en effet ces deux figures de style (ou plus exactement figures de mots) qui sont au principe du symbolisme au moins depuis J. Frazer et son analyse de la magie sympathique : similitude métaphorique de la magie homéopathique, contiguïté métonymique de la magie contagieuse[49]. Et ce sont elles que nous avons encore repérées à l'œuvre dans l'analogisme systématique du savoir initiatique. Pourtant, c'est bien l'ironie qui me semble devoir être placée au frontispice du *Bwete* à titre de trope principal. C'est en effet l'ironie qui nous a permis de sortir de la sémantique pour entrer dans la pragmatique. C'est l'ironie qui permet de s'extraire de l'abstraction de l'analogisme et des correspondances symboliques pour pénétrer dans la logique concrète de leurs usages[50]. Si la métaphore est un signifiant qui renvoie à un autre signifiant, l'ironie est un clin d'œil qui renvoie au contexte énonciatif : elle met en scène la relation de communication dans

[49] Cf. J. Frazer, *le Rameau d'or (t.1*), 1981 [1911], chap.III : "la Magie sympathique", pp.41-140.
[50] Dans ""We are parrots", "Twins are birds" : Play of tropes as operational structure" (in J.W. Fernandez (éd.) *Beyond Metaphor*, 1991, pp.121-158), Terence Turner montre à partir de la fameuse formule *bororo* « nous sommes des *arara* » que les tropes ne peuvent pas être envisagés abstraitement mais doivent être rapportés à leur contexte rituel d'énonciation. Il prouve ainsi que la formule repose sur une transformation rituelle qui mobilise dialectiquement tout un ensemble de tropes et non la seule métaphore. Il mentionne alors l'ironie parmi ces tropes rituels, mais étonnamment n'en dit ensuite presque rien.

l'interaction. L'implication initiatique n'est pas d'abord une affaire de croyance et de symbolisme mais plutôt de contextes et de relations.

6. Épilogue : ce qu'il y a au fond d'un sac

Deux scènes édifiantes, qui tournent identiquement autour du contenu mystérieux d'un sac, me serviront d'épilogue. La première scène se passe au lendemain matin d'une double initiation. La veille, un homme et une femme ont été initiés conjointement. Les deux *banzi*, encore sous les effets de l'*eboga*, sont assis dans la maison des *maganga*, la petite case réservée à proximité du corps de garde. A leurs côtés, épuisés de sommeil, le père initiateur, sa famille et les quelques initiés qui ne sont pas encore repartis chez eux. Le néophyte est maussade et silencieux, très visiblement mal à l'aise. Déçu par son initiation, il dit n'avoir rien vu alors même qu'il a raconté un certain nombre de visions pendant la nuit. Mais il n'a effectivement pas révélé son *kombo* (nom initiatique), nomination pourtant nécessaire à la validation de l'initiation. A l'exact opposé, la novice est extrêmement agitée et loquace. Elle continue d'avoir des visions et fait des révélations oraculaires à la cantonade, annonçant à toutes les femmes la venue de Blancs et de pirogues pleines de jumeaux. Elle rit, chante et est prise de crises de tremblements à la manière des initiées des sociétés de possession. Atmosphère typique de fin de veillée.

A un moment, la femme saisit le *penge* du père initiateur, le filet rituel qui contient ses *maganga*, et le tend au *banzi*. Elle veut que ce dernier l'ouvre et regarde à l'intérieur. Le père initiateur, déjà dans la torpeur de l'endormissement, laisse faire. Mais l'homme refuse avec véhémence d'attraper le *penge*. Comme pris de panique, il affirme que ce sac ne lui appartient pas, qu'il ne veut surtout pas savoir ce qu'il y a l'intérieur. La novice insiste, l'assure qu'il n'y a rien de dangereux dans ce *penge*, lui garantit que c'est une bénédiction qu'elle lui offre, que c'est son *bwete* qu'il doit lui-même chercher au fond du sac. Elle invente séance tenante une chanson, reprise en chœur par toute l'assistance, maintenant bien réveillée par l'incident : « *ouvre le sac ! tu vas prendre !* ». Comme la femme s'entête, l'homme se braque et la repousse brutalement. Dans la confusion de l'*eboga*, il est persuadé que tout le monde ici lui veut du mal. La novice, que l'*eboga* pousse également à l'obstination, ne comprend pas le désarroi du *banzi* et persiste. Dans l'hilarité la plus complète, l'assemblée des initiés prend le parti de la novice, se moque du pauvre homme et l'exhorte à ouvrir le *penge*. Excédé, ce dernier empoigne finalement le sac, l'ouvre et en répand violemment le contenu au sol. Le *penge* ne contenait évidemment rien d'autre qu'un fatras de boîtes à moitié vides et de

morceaux d'écorces. La scène s'achève ici, la femme happée par une autre lubie et l'homme maugréant dans son coin. Quelques jours plus tard, à peine remis des effets de l'*eboga*, le *banzi* s'enfuira sans demander son reste. Son initiation aura été un échec.

Cette scène tragi-comique pourrait n'être qu'un simple incident anecdotique. A mon sens, elle révèle pourtant quelque chose d'essentiel à propos du *Bwete* et de la relation initiatique. Le *banzi* refuse le *penge* car, terrifié, il croit *vraiment* que le sac contient un secret dangereux, le *Bwete* en personne qu'un simple *banzi* ne saurait regarder en face. Il est donc crédule, trop crédule car il prend les affirmations des initiés au premier degré. De son côté, la femme a tout de suite compris que l'implication initiatique reposait sur une relation ironique, jeu qui se focalise ici autour du sac et de son soi-disant contenu secret. Lorsqu'elle tend le *penge* à son jumeau d'initiation, c'est bien pour le faire entrer dans le jeu de la relation initiatique et le sortir de son mutisme obstiné. C'est une offre bienveillante de participation. Il aurait suffi que le *banzi* accepte le *penge* pour être enrôlé dans le *Bwete*. Qu'il reçoive le sac comme on reçoit une bénédiction. Qu'il scrute au fond du sac la vacuité du *Bwete*. Peut-être même y aurait-il trouvé son propre *kombo*, qui aurait enfin fait de lui un véritable initié. Mais l'homme est décidément trop sérieux, trop crédule et ne voit pas les clins d'œil complices des autres initiés. Refusant le sac, il refuse le jeu qui fonde la relation initiatique. Fort logiquement, l'assemblée des initiés se met immédiatement du côté de la *mabundi* pour rire du *banzi* et humilier sa naïveté. Incapable de se laisser prendre au jeu du *Bwete*, il est accablé des moqueries les plus sarcastiques – il devient lui-même la cible de l'ironie. Impitoyable sanction qui l'exclut encore un peu plus de cette communauté initiatique à laquelle il souhaiterait appartenir mais dont il ne comprend pas les règles du jeu. Conséquence de cet échec cuisant, il ne lui reste effectivement plus qu'à fuir quelques jours après. La scène confirme donc que le véritable initié est celui qui, ne prenant plus les énoncés initiatiques au premier degré, est capable de s'impliquer dans une relation ironique, faite de coopérations rituelles ambiguës. Être un bon initié dans le *Bwete*, ce n'est pas croire naïvement à la toute-puissance des sacs fétiches. Mais ce n'est pas non plus n'y pas croire un seul instant. C'est plutôt accepter de suspendre son jugement pour se laisser un jour prendre dans le jeu singulier d'une relation avec d'autres initiés, et ne plus jamais en sortir.

Autre scène, autre veillée. Nous sommes cette fois-ci au début d'un *mayaya*, une cérémonie de réjouissance. Deux vieux pères initiateurs s'y rencontrent pour la première fois, assis côte à côte au fond du corps de garde. Alors que le premier est venu avec sa corbeille de *Bwete*, tous ses fétiches et son attirail rituel, le second n'a pour tout bagage qu'un petit *penge*

porté à l'épaule. L'autre, curieux, lui demande avec insistance ce qu'il y a au fond de son sac[51]. Quels profonds secrets, quels fétiches puissants s'y cachent précieusement ? Le *nyima* sourit et réserve sa réponse au lendemain. Tenant parole, il déballe au matin dans le secret du *bwenze* le contenu de son *penge* : une vieille pipe ébréchée et quelques mèches de tabac. Les deux *nyima* s'esclaffent de concert, puis se séparent en promettant de se revoir bientôt. Et derrière cet éclat de rire complice – celui que n'avait pas su comprendre le pauvre *banzi* de la scène précédente et qui s'était alors transformé à ses oreilles en moqueries humiliantes –, il fallait entendre résonner les échos assourdis du rire du *Bwete*, tapi là-bas, tout au fond de son sac…

Penge

[51] Car, comme le rapporte R. Sillans (*Motombi*, 1967, p.25), si « *le sac du banzi [novice] ne peut manquer d'iboga, le sac du nima-na-kombo [aîné] ne peut manquer de mogonzi [génies]* ».

Annexe 1 : Visions initiatiques

Voici six relations de visions initiatiques de *banzi* du *Bwete Misoko*. Il ne s'agit pas de récits *a posteriori*, mais des notes prises directement lors de la veillée de manducation de l'*eboga*, au fur et à mesure des visions et d'après ce que le *banzi* en racontait à l'assemblée des initiés. Ces comptes-rendus constituent donc les retranscriptions les plus fidèles et les plus complètes possibles (mais donc aussi les plus décousues) des visions initiatiques.

J'ai choisi parmi mes données ces six exemples, parce qu'ils offrent des visions particulièrement représentatives, étoffées ou intéressantes.

Les passages entre crochets sont mes précisions ou mes commentaires personnels. Les passages en italiques sont les didascalies (gestes, etc.) ainsi que les interventions réelles de l'assistance des initiés (injonctions ou explications).

I.

Il s'agit d'un homme marié et chef de famille, la quarantaine, gravement atteint par un fusil nocturne qui lui a presque entièrement paralysé le pied – la douleur aiguë remontant jusque dans les jambes. Il a quitté son domicile pour venir se faire soigner avec sa femme chez le père initiateur, qui a également diagnostiqué une attaque du serpent invisible *mbumba*. Des suspicions de sorcellerie se portent sur son ex-femme et son voisin. Sa femme s'est déjà fait initier quelques mois auparavant par le même père initiateur. Les visions du mari vont confirmer en bonne partie les visions de la femme et les soupçons.

- Une femme et une hutte de Pygmées. *Il doit partir là-bas.*

- Il voit comment on fabrique les corbeilles en osier.

- Le père initiateur et moi [anthropologue] à ses côtés.

- Sa femme qui vient le voir avec la honte.

- Un homme qui prend des écorces afin de construire un corps de garde.

- Une femme avec un pagne blanc assise au bord de la mer. Elle l'embrasse. *C'est Ngonde elle-même.*

- Un éléphant et une panthère.

- Un homme qui le baigne avec l'eau d'une calebasse. C'est son père.

- Quatre corbeilles rituelles de Bwete.

- Il se lave et enlève un pagne sale.

- La torche, l'arc musical et le tambour.

- Un homme qui lui prodigue des conseils. Il lui dit qu'il faut être conciliant [ce sera la signification de son nom initiatique].

- Deux blancs sur la plage.

- Le portail d'une maison. *Il doit rentrer à l'intérieur.*

- Il explore la maison et voit sa première femme dans la cuisine qui vide la poubelle.

- Son pied est attaché par des feuilles. Il le détache.

- Sa première femme cuisine un poisson et prélève l'arête pour fabriquer un médicament [poison sorcier].

- Il fait du vin de palme avec son père.

- Près d'un corps de garde, une vieille femme et une petite fille tapent dans leurs mains puis les disposent pour recevoir la bénédiction. *Il doit faire comme elles.*

- Son chien attaché à une chaise.

- Quelqu'un joue de la harpe *ngombi.*

- Son voisin vient pisser devant chez lui et cherche à le saluer de la main. *Il doit refuser cette salutation.*

- Le père initiateur et moi en train de gratter des écorces. *Je suis en train de prendre le pouvoir de soigner et la bénédiction devant les esprits mikuku.*

- Au matin, reprise et interprétations.

- Son kombo [nom initiatique] signifie l'entente car on lui a dit qu'il fallait être conciliant. C'est ce défaut qui tue les Gabonais [sorcellerie].

- Son initiation confirme ce qu'avait déjà vu sa femme concernant les sorciers responsables de leurs problèmes : son voisin qui urine devant chez lui, sa première femme qui cherche à l'empoisonner.

- Mais il y a aussi des visions de bon augure. Son père le lave avec eau de calebasse : c'est une bénédiction ; il doit aller voir son père pour prendre cette bénédiction. La femme qui vient l'embrasser : c'est Ngonde en personne qui l'accueille.

II.

Il s'agit d'une jeune femme dont l'enfant est gravement malade, le corps presque entièrement paralysé. Le père initiateur a dressé le diagnostic d'une atteinte très sérieuse par le serpent invisible *mbumba.* La mère a accepté l'initiation dans le seul dessein de pouvoir aider son enfant, en trouvant en vision l'origine et la solution du mal. Ses visions, tragiquement empreintes de détresse maternelle, sont tendues vers la résolution de ce problème unique. Elles vont permettre d'identifier un sorcier coupable dans la famille.

- *Lorsque les initiés placent son fils devant elle pour qu'elle "voit" son corps*, elle voit un mauvais esprit avec les yeux qui brillent et elle recule de peur.

- La gueule du crocodile.

- Un homme qui vient donner quelque chose à une femme assise comme elle.

- Un noir, *alors que les initiés brûlent effectivement un bout de pagne noir devant elle.*

- Une figure menaçante. *Les initiés lui donnent une arme - un hochet musical sokè - pour qu'elle puisse se battre contre les mauvais esprits qu'elle rencontre.*

- Tout est fermé devant elle. Même le miroir a disparu. Elle a peur et pleure. *Elle doit avoir le courage d'affronter la vérité.*

- Elle a peur que sa route soit fermée. Elle cherche celui qui a son enfant [le sorcier].

- Son beau-père habillé en tenue rituelle de *Bwete.*

- La figure de son enfant.

- Elle demande un bout de bois pour le casser. *Les initiés le lui donnent, elle le casse.*

- Son enfant emballé dans un pagne noir.

- Elle demande pardon à genoux à sa famille. Elle supplie qu'on l'aide à sauver l'enfant, parce qu'elle n'y arrivera pas toute seule. Elle pleure.

- Elle voudrait que son mari mange aussi le bois sacré pour l'aider car elle ne se sent pas assez forte toute seule. *Les témoins de sa famille essaient de l'encourager et de la rassurer.*

- Son enfant est dans un trou. *C'est le ventre du serpent invisible mbumba qui a avalé l'enfant.*

- Son enfant est dans un avion. *Qui conduit l'avion ? Où va-t-il ?*

- Elle se sent découragée, mais elle doit continuer. Son enfant a besoin d'elle. Elle seule peut le sauver. Elle réclame encore de l'*eboga*. Elle « rouvre le testament » [?].

- Moi [anthropologue] en train de danser, et qui lui dis de ne pas se décourager.

- Elle voit que les cloques de l'enfant sont dues à la chaleur de la respiration du *mbumba*.

- Elle est à un carrefour. Elle laisse son frère et choisit une des deux routes. Elle finit par arriver là où elle voulait arriver et voit celui qu'elle voulait voir : c'est le père de son mari qui est le sorcier responsable de la maladie de l'enfant.

- Elle voit l'avion dans lequel est son enfant. Il y a là toute la famille du père et le sorcier (son beau-père). Le carburant de l'avion est le sang de l'enfant. Heureusement, l'avion n'est pas encore arrivé à destination [ce qui signifierait la mort de l'enfant]. Elle a donc encore l'espoir de sauver son fils.

- Elle retrouve confiance : « lorsqu'il y a le mouton, mon fils est sauvé » [le mouton exigé par le *nganga* pour les soins rituels].

- Au matin, reprise et interprétations.

- Le trou où est l'enfant, c'est la gueule et le ventre du mbumba. La vision de la gueule du crocodile signifie qu'il s'agit d'un vieux mbumba qui a déjà mangé beaucoup de gens.

- Pour sortir l'enfant de là, il faut conclure un échange avec le mbumba : un mouton contre l'esprit de l'enfant.

- Son kombo [nom initiatique] signifie "réussite".

III.

Il s'agit de la sœur cadette de la femme du père initiateur. Ses visions sont un bon exemple représentatif de ces nombreux voyages visionnaires assez décousus mais pleins de rencontres avec des parents, qui semblent finalement ne se focaliser sur aucun sujet précis (contrairement à la forte focalisation du cas II.).

- Maman E. doit bien garder Se. [fils de maman E.]. Il fallait baigner l'enfant lorsqu'on était en brousse [bain rituel purificateur].

- Tonton N. se met à la gronder parce qu'elle a mangé le bois sacré. Il veut que sa nièce lui demande pardon. Il lui reproche de ne pas l'avoir tenu au courant. Si elle l'avait prévenu, il lui aurait ouvert la route. Il la traite d'orgueilleuse.

- Elle prend l'avion et se retrouve à bord avec son père. Celui-ci regrette de ne pas avoir vécu assez longtemps et de l'avoir laissé bébé. D'autant que les gens qui l'ont gardé ne l'ont pas fait convenablement.

- Elle se retrouve à bord d'un bateau à destination du village de la famille de son mari.

- Elle revoit le père de son mari.

- Elle se met à danser avec son père à un carrefour à Tchibanga.

- Les *mabundi* lui souhaitent une bonne arrivée dans le *Bwete*. Elles lui assurent que ce n'est pas un esprit de jalousie qui règne.

- Elle est de nouveau dans un avion, mais ne sait pas qui en est le pilote.

- Se. est le conducteur des *mabundi* ce soir. C'est d'ailleurs lui qui lui ouvre la route.

- Du. se fâche parce qu'elle a mangé le bois sacré chez son beau-frère. Il traite ce dernier de bandit.

- Sa mère lui assure que ses enfants vont réussir malgré les blocages.

- Une sirène sort de l'eau et vient s'asseoir sur un rocher sous une nuit étoilée.

- Elle voit que les affaires du *nganga* [celui qui se fait initier en même temps qu'elle] sont sur la bonne voie.

- Elle porte deux plumes de perroquet sur la tête.

- Elle prend le train pour Koulamoutou pour aller chez son oncle N. Ce dernier lui tend une corbeille rituelle et lui demande d'énumérer ce qu'il y a à l'intérieur [séquence rituelle de l'initiation des sociétés féminines de possession].

- La main du père initiateur est percée, c'est pourquoi il ne peut pas garder de l'argent. Il ne fait que des dépenses inutiles.

- Sa sœur [maman H.] se moque du Bwete de son mari [le père initiateur].

- Elle voit encore beaucoup d'enfants pour sa sœur H.

- De nombreux enfants viennent jouer au ballon sous le manguier. Elle les chasse.

- Quelqu'un vient lui donner de l'argent.

- Elle se retrouve chez elle. Madame S. possède un singe qui marche sur les toits des maisons.

- Elle prend un bain, accompagnée de la sirène.

- Elle voit l'initié D. portant un masque.

- J. arrive en courant pour embrasser sa mère.

- La propriétaire de la maison est mauvaise.

- Elle est dans un fleuve plein de poissons qui lui montrent leur queue.

- Son nom initiatique signifie "génie aquatique" (sirène).

- Ly. a un vampire terrible. D'ailleurs sa visite de la veille au soir était à titre d'espionnage. Elle promet de rompre avec elle.

- Tonton N. est enfin d'accord avec sa nièce. Il lui a cédé le passage en lui présentant une corbeille rituelle.

- Elle remercie Se. qui lui a apporté le bonheur depuis la brousse et lui a ouvert la route.

- Le sac qui a disparu a été pris par les génies de maman Ny. [mère initiatrice des *mabundi*].

- Le corps de garde sera dirigé par nous-mêmes et non pas par les hypocrites qui ne font que lancer des mauvais sorts.

- Maman Hé. et les autres font de la politique à maman Vi. : elle a beaucoup d'enfants, mais où est la fortune que ses filles lui apportent ?

- Quelqu'un a l'habitude de frotter ses fesses contre le poteau central du corps de garde [incident qui s'est réellement passé peu auparavant]. Cette personne doit faire attention car on pourrait l'attacher au centre du *mbandja*.

- Son père Ko. lui a pris son stylo en complicité avec sa nièce Mb [sans doute pour fabriquer un fétiche sorcier].

IV.

Il s'agit d'un jeune homme, déjà père, qui ressent un fort sentiment de blocage général dans sa vie. Il cherche à découvrir l'origine de cette infortune massive qui l'accable pour se

sortir de l'impasse. Ses visions mettront effectivement en scène l'identification du sorcier et la libération de la situation d'enfermement.

- Une femme habillée comme lui, un chasse-mouche à la main. *C'est une initiée mabundi.*

- Sa figure se transforme continuellement. A un moment, elle est celle d'un vieux avec une barbe blanche et une moustache.

- Sa figure continue de changer : il se transforme en gorille, en femme. *C'est son mauvais côté, celui qui lui pose les problèmes.* Mais il se rend compte que ce n'est pas vraiment sa figure. Derrière ces films, quelque chose ou quelqu'un se cache qu'il n'arrive pas encore à identifier. *C'est le mauvais esprit qui le tourmente.*

- Une femme qui ressemble à sa grand-mère morte en 1964.

- Un personnage masqué dont il n'arrive pas à découvrir le visage. *Le masque est la protection du sorcier.*

- Il sent quelque chose derrière lui. *Lorsqu'il tape le chasse-mouches, cette chose disparaît.*

- Le ciel et la terre se sont inversés.

- *Lorsque le père initiateur fait passer la torche derrière lui*, il voit une personne dont il n'arrive à identifier ni le visage ni le nom.

- Tonton K. J-M. qui est au village [c'est lui le sorcier]. L'oncle, bien habillé, se cache en plusieurs endroits et porte plusieurs figures avec des masques. Mais il arrive à le trouver caché au fond d'une grotte dans une forêt et à découvrir finalement sa figure.

- Il est dans une rivière, enchaîné avec seulement un bras de libre [attrapé par le *mbumba*]. Il se débat et la chaîne se coupe. Elle finit par disparaître [coupure de corde].

- Il est assis dans une salle de réception avec beaucoup de blancs. Il y est le seul noir. *C'est positif, les blancs sont des génies.*

- Il y a une personne attachée dans un grand trou. Il la détache et la personne prend la fuite sans s'arrêter. Il n'a pas pu identifier cette personne.

- Beaucoup de jeunes femmes, de bébés et de blancs viennent vers lui. *C'est la chance, la femme blanche est sa bonne étoile.*

- Sa mère qui se plaint de lui car elle affirme qu'il l'a abandonnée. Elle prie Dieu pour qu'Il touche son cœur et le ramène à elle. *Ce n'est pas mauvais, cela signifie que sa mère l'aime encore et tient à lui.*

- Une personne morte enveloppée dans une bâche. Des gens la transportent pour la mettre dans une machine à faire des spaghettis, comme ils ont l'habitude de le faire.

- Des gens, noirs et blancs, sont attachés et lui demandent de les détacher. Il fait tout pour les libérer.

- Un bébé qui est sur lui, en même tenue que lui, maquillé au kaolin blanc. C'est son propre bébé P.

- Le petit M. qui est mort [fils d'une parente]. *C'est une vision du passé, lorsque le petit M. était gravement malade* [mais le père initiateur avait réussi à le guérir].

- Le petit M. est devenu grand. Il joue au ballon. Ensuite, il vient à ses côtés, habillé comme lui. *C'est une vision du présent.*

- Un monsieur, une chaîne à la main, donne une sorte de gourmette à son oncle K. J-M. *Ce monsieur est un sorcier, complice de l'oncle et la gourmette représente un serpent invisible mbumba.*

- Sa petite sœur N. avec beaucoup d'enfants. Les enfants sont attachés à une chaîne qu'elle tient. *Les enfants sont attachés par le mbumba, mais ce n'est pas N. la responsable.*

- Une porte vitrée s'ouvre. Une lumière l'éclaire. Il est dans un sous-sol et prend un escalier pour ressortir. *La vitre et la lumière, c'est le miroir. Le passage du sous-sol à la sortie signifie qu'il était presque enterré et qu'il est maintenant libéré, retourné à la lumière. L'escalier représente à la fois le chemin de cette libération et les étapes du Bwete à franchir pour y arriver*. C'est là que le *Bwete* lui donne son nom initiatique qui signifie "miroir". *Il est passé du flou à la clarté.*

- Le visage de son oncle K. J-M. n'arrête pas de se transformer, tantôt noir, tantôt blanc.

- L'oncle se cache derrière lui.

- L'oncle se trouve derrière des rochers qui menacent de lui tomber dessus.

- L'oncle se retrouve là où lui-même était auparavant attaché et ligoté par des chaînes. *C'est un retour à l'envoyeur* [c'est un renversement complet de situation : l'oncle sorcier se retrouve maintenant en position de victime, pris par son propre *mbumba*].

- Il est au village avec les enfants de sa sœur. Sa mère refuse que les enfants viennent l'embrasser. Elle refuse aussi qu'il l'embrasse, car il l'a abandonnée.

- Des gens à l'Église lors de son mariage.

- Une jeune fille qui se maquille.

- Il est dans une salle vitrée où il y a de l'eau. *L'eau, c'est le miroir. C'est aussi Ngonde elle-même.*

V.

Il s'agit d'une jeune femme, mariée mais encore sans enfant. Son mari est un militaire parti en stage au loin. Pour éviter l'isolement, elle est donc allée vivre chez son frère aîné (le *banzi* du cas I.), mais se languit de son mari. De plus, elle n'a pas encore réussi à avoir d'enfants et souffre grandement de cette infortune. C'est le motif principal de son initiation.

Elle avait déjà été initiée au *Mabandji* [société féminine de possession] des années auparavant pour le même problème d'infécondité. Au cours de cette nouvelle veillée d'initiation, elle est plusieurs fois prise de crise de tremblements, comme les femmes en transe du *Mabandji*. C'est l'expression d'un conflit entre *Mabandji* et *Mabundi* : son génie du *Mabandji* répugne à l'initiation dans les *Mabundi*. Elle a choisi de laisser venir ce génie, pour tenter de lui expliquer la nécessité de l'alliance entre les deux voies initiatiques.

Ses visions sont particulièrement intéressantes, à la fois pour leur profusion peu commune, pour le nombre fort élevé des protagonistes, pour la complexité – quasi-indémêlable – de l'implication de la sorcellerie dans les relations familiales, et pour sa propension – particulièrement marquée au matin – à consulter l'assistance en donnant diagnostics et conseils.

- Un panier *mitsogo* à l'angle d'une maison. *Il faut fouiller dedans.*

- Un visage qui se transforme en panthère. *C'est le père initiateur.*

- Le mari de sa sœur J. en combinaison de travail avec un livre en main.

- Des corbeilles de *Bwete* alignées au *geliba*.

- Une femme en pagne noir le visage maquillé au kaolin blanc. C'est maman Ny. [la mère *mabundi* qui a donné au père initiateur le pouvoir d'initier les femmes en 1985].

- Son grand frère [décédé] assis sur un fauteuil.

- Une personne assise, une autre couchée, la tête posée sur une pierre.

- Un singe grimpant à un arbre.

- Un homme barbu, aux cheveux blancs, coiffé d'un chapeau, avec un raphia sur le dos.

- Son père au corps de garde qui regarde les moutons dans la cour. *Il faut lui demander la bénédiction.*

- Une femme couchée qui montre ses pieds.

- Une basse-cour.

- Papa Y. [père nourricier décédé] qui sort de la maison pour aller se promener.

- Son mari qui est monté en grade.

- Un panier rempli d'écorces

- Les enfants de sa sœur qui jouent dans la cour.

- *Lorsque les initiés lui font regarder dans le feu central*, un chat noir, une boîte avec la noix de cola, le gingembre et les graines de *nzingo* à l'intérieur.

- Elle demande à papa Y. ce qu'il fait dans la maison puisqu'il est mort. Il répond que le secret ne se dévoile pas. C'est No. [sœur aînée décédée de papa Y.] et sa famille qui veulent avoir [tuer] la veuve de papa Y. pour la marier à son mari défunt.

- Tonton A. [neveu de papa Y.] gère les affaires de la veuve et les enfants en sont fâchés.

- Tonton A. a un œil crevé. Il va partir [mourir] bientôt.

- Un mari malien est drogué par F. [petite sœur d'A.] afin qu'il chasse sa femme.

- Madame D. [mère de F.] est une sorcière complice de Madame No.

- La marâtre [femme de papa Y.] est un chez un *nganga* et porte un pagne noir à la taille.

- Son frère Mu. rentre de la brousse en portant un paquet au dos.

- Son père, à Mouila, mange à table des tubercules que sa femme a préparés.

- K. est couché, une casquette sur la tête [son frère aîné, initié le mois précédent, présent à la veillée et encore en cours de traitement chez le père initiateur]. Ses pieds sont maintenant guéris.

- Son frère D. est malade : c'est une femme qui est responsable en lui donnant de la mauvaise nourriture.

- Une harpe *ngombi* posée sur la natte. C'est sa propre harpe, qui garde sa corbeille de *Bwete*. Maman Ny. la lui a donnée.

- Pi. [fils de la sœur J.] est malade au ventre. Le père et sa première fille, qui couchent ensemble, sont responsables.

- Da. [frère cadet de Pi.] a au niveau du front une touffe de cheveux blancs qui s'illuminent. C'est la torche mystique qui éclaire les sorciers lorsqu'ils sortent en vampire. C'est lui le chef de la bande des sorciers.

- Ib. [frère cadet] est épileptique.

- Un petit panier traîné par quelque chose caché dessous.

- *A son frère K. :* le petit Ib. est très malade.

- Une femme initiée du *Mabandji.* C'est le génie qu'elle a reçu lors de son initiation au *Mabandji* : il s'appelle *Mungisimo* [ce qui signifie la richesse]. C'est sa grand-mère, elle-même initiée.

- Un couple sur un lit avec un bébé de sexe masculin dans un couffin. C'est elle et son mari.

- Maman I. [rivale de sa mère] est dans la cuisine. Elle a un œil crevé. Elle cherche une femme pour son mari décédé [pour donner en mariage à son fantôme].

- Une tortue passe.

- Une femme couchée au *geliba*.

- Ses maux de tête sont dus au fait que sa tête est coupée et posée sur un morceau de bois en feu. C'est Ma., la sœur de son père qui est responsable.

- Elle récupère sa tête qui était sur le morceau de bois en feu. *Elle fait le geste de récupérer quelque chose au sol*.

- Son frère Mu. s'est fait initier mais il n'a pas fini de payer les frais de sa veillée. Il doit repartir.

- Sa sœur Sy. joue avec un ballon contre le mur de la maison.

- Le père initiateur parle aux jumeaux. Il porte une natte à la main.

- Sa mère, à Mouila, se cache le visage avec une planche.

- *A son frère K. :* Maman et Mu. sont dans un trou mystique sous le cocotier [ils sont vivants mais No. les a mis dans un trou].

- On envisage de la tuer lors du retrait de deuil de No. afin de la donner en mariage à un fantôme [celui de papa Y.].

- Son père avec un mort [son grand frère] derrière lui.

- Il n'y a pas de problème avec son mariage.

- Lorsqu'on lui aura coupé la corde, il n'y aura plus de problème.

- *A son frère K. :* le mari de maman est chez les neveux à Lambaréné [c'est lui qui par jalousie est à l'origine du problème de ventre qui l'a jusqu'à présent empêché d'avoir des enfants].

- Son frère K. ne doit accepter aucun enfant à la maison ni pour les vacances ni pour l'année scolaire [les enfants de sa grande sœur car ils sont tous malades].

- Pe., le neveu de tonton.

- La grand-mère des enfants de la grande sœur a un bâton de la nuit [sexe mystique]. Elle entre dans la chambre de ses petits-enfants pour les séduire avec ce bâton.

- Le beau-frère a un serpent mystique aux toilettes.

- Le serpent fait la navette entre la mère à Libreville et son enfant à Franceville. La mère avale souvent le serpent.

- La mère et l'enfant couchent ensemble.

- Elle aura des enfants.

- *A son frère K. :* il faut satisfaire ta femme car tu n'en auras pas d'autre si jamais elle partait.

- *A son frère K. :* tu n'as qu'une seule sœur, c'est moi. L'autre est méchante.

- *Lorsque le père initiateur pose devant elle une assiette d'eboga et lui demande de bien la scruter :* l'assiette de bois sacré est sale, il faut la jeter. C'est à cause de la jalousie des *nganga*.

- Il faut faire le traitement des vers et des filaires à sa mère.

- Il faut lutter contre la rivale de sa mère.

- Il ne faut pas que K. parte à Gamba. Il ne faut plus qu'il se confie à son autre sœur qui est une langue de vipère.

- Le beau-frère possède deux serpents mystiques, l'un pour l'argent [il accumule l'argent en l'avalant], l'autre qui navigue entre ses parents.

- La belle-mère de K. est fâchée.

- K. doit bien garder le beau-frère qui doit vomir et éviter les balades.

- Maman El. a mal aux dents.

- Le *nganga* Ma. doit arrêter d'embrouiller tout le temps les enfants.

- Gi., la fille d'El., doit avoir une bouteille [de médicaments].

- Gi. doit être soignée. Elle est suivie par un chien [mystique] qui prend ses feuilles de cahier. Ce chien appartient à la mère du mari.

- Ak., le mari de Bl., a le kaolin blanc au visage et porte une peau de genette. Il a peur.

- Maman H. [femme du père initiateur] doit respecter son mari.

- Sa mère, à Lambaréné, a pris sa pirogue d'enfants. Elle reprend sa pirogue. Elle prend un garçon puis des jumeaux [annonce de la naissance tant espérée d'enfants].

- *A son frère K.* : tu ne dois plus partir chez maman à Lambaréné.

- Le frère de K. a une femme *nganga*. Il a abandonné son enfant à Lambaréné.

- Un cercueil avec K. à l'intérieur. C'est Ke. [le voisin de K.] qui est coupable. Elle sort K. du cercueil.

- Heureusement que le père initiateur a soigné K.

- Il faut traiter l'enfant de K. contre le rhume.

- Il faut faire une cuvette de bain pour le bébé de K.

- *A son frère K.* : évite ton frère El., il est de mèche avec Ke.

- *A son frère K.* : au niveau de la porte de la cuisine pour aller à la douche se trouve un serpent. C'est là où Ke. urine. Derrière la porte de la cuisine, il y a un trou à l'intérieur duquel ton ex-femme mettait le médicament [le poison].

- Le petit frère de son mari la cherche. Il pleure chez ses parents et veut revenir chez elle.

- Une photo de son mari qui lui était destinée a été prise par sa rivale.

- Sa rivale avait mis un fusil nocturne dans une pièce de 100 cent francs CFA qu'il avait laissée sous le fauteuil. Heureusement, son mari ne l'a pas prise.

- La grande sœur de maman [décédée] est triste. Elle est enterrée à côté du poulailler du village à Mouila [on l'a tuée pour qu'elle garde mystiquement le poulailler].

- Le père initiateur doit lui soigner le pied, parce que en nettoyant le village, elle a marché sur de la saleté. Il faut faire un déclenchement du pied gauche [traitement contre les fusils nocturnes].

- Son nom initiatique signifie "orpheline". C'est maman Ny. [mère initiatrice *mabundi*] qui le lui donne.

- Le père initiateur est debout à la porte. Il regarde les *nganga* danser.

- La protection de gauche – l'un des deux fétiches qui appartiennent au père initiateur et qu'elle porte en bandoulière pour son initiation – est à Ju., celle de droite à Di. [les fils jumeaux du père initiateur].

- Elle va soigner ses jumeaux avec l'herbe qu'elle porte en bandoulière.

- Il faut lui faire un seau de médicament et un lavement.

- Des bandits avaient agressé son mari. A cause des coups reçus, il a mal au dos.

- Le premier fils de K. est malade. Il a mal à la tête.

- Ib. est malade. Il a un morceau de viande qui lui a été donné quand il était petit [on lui a fait manger à son insu de la chair humaine].

- La marâtre [maman I.] a deux maris : l'un vivant, l'autre mort. Elle veut donner celui qui est mort à sa mère [mariage avec un fantôme].

- Elle est au village. Il y a un gros caillou devant l'échoppe du neveu de papa. Les enfants viennent y veiller en vampire.

- Mi. [grande sœur] est la complice de sa marâtre.

- Le mari de sa grande sœur couche avec sa fille aînée.

- Elle est avec maman Ny. [mère initiatrice]. C'est elle qui la guide et qui lui donne son pouvoir.

- Sa rivale a fait un médicament pour reprendre son mari. Mais elle a détruit ce médicament.

- Il lui faut un lavement après la coupure de corde.

- *Au matin, elle continue de consulter tout le monde et de prodiguer des conseils à chacun.*

VI.

Il s'agit d'un homme, marié et chef de famille, parti vivre en France depuis quelques années, et qui est revenu au Gabon pour un court séjour suite au décès de son père. Il profite de cette occasion malheureuse pour se faire initier au *Bwete* afin de régler certains problèmes familiaux. Ces problèmes tournent autour de l'héritage disputé du père (héritage au sens large et pas seulement patrimonial), et de sa situation particulièrement difficile à cause de son éloignement du pays alors que ses parents et certains de ses propres enfants sont restés au Gabon.

Il n'en est pas à sa première initiation, mais les autres ont été de son point de vue des expériences inabouties. Cette fois-ci, ses visions sont remarquablement abondantes avec des scènes fort élaborées et très démonstratives concernant le sort funeste qu'il fait subir sans pitié au cousin (fils de sœur de père) qu'il a identifié comme étant son principal sorcier, le rival jaloux touchant la question de l'héritage du père. Cette rivalité illustre bien les tensions existant dans cette société matrilinéaire entre le fils et le neveu (fils de sœur) à propos de la succession.

- Plusieurs visages qui défilent et disparaissent. Ce sont tous des blancs qui sont des collègues de travail.

- Le visage d'un homme noir qui porte deux traits blancs sur le visage.

- Un homme en costume-cravate qui ferme les yeux. C'est son cousin O. Il dit qu'il vient pour le surveiller. Il se met dans une forte colère parce qu'il ne voulait pas qu'il [le *banzi*] vienne de France pour la mort de son père. Il crie en disant que le corps de son oncle lui appartient.

- Le cousin O. est reparti chez lui avec sa voiture. Il est dans une pièce en train de prier en disant : « mon Dieu, pourquoi est-il venu ? » Il se met en colère à nouveau, hurlant et disant que tout est fichu. De colère, il casse son autel de prières. Tout s'effondre et il se retrouve sous les débris, le sang lui coulant de la tête. Il dit qu'il ne va pas se laisser faire. Mais il [le *banzi*] l'achève en le frappant à la tête avec un chevron.

- Sa tante, la mère du cousin O., se lamente à genoux : « mon Dieu, je vais mourir seule ».

- Il sort de la maison, soulagé, et prend un taxi.

- Il va chez sa sœur dans le quartier Ak. Elle le reçoit au portail en disant : « regarde ta mère. Je suis obligé de la garder chez moi. Si c'était moi seule, elle serait déjà morte, mais elle a une longue vie et depuis que je cherche à l'éliminer, je n'y arrive pas. Voilà. Fais ce que tu veux d'elle. »

- Sa mère se lève et lui dit : « Tu as bien fait de parler à ta sœur. Si tu me laisses encore comme cela pendant deux mois, je vais mourir. Si on me soignait, je serais déjà guérie. » Elle ajoute : « regarde. Depuis que tu as parlé à ta sœur, je peux déjà m'asseoir. »

- Lorsqu'il sort de la maison de sa sœur, la toiture prend feu. Sa mère sort de la maison par la porte sur un lit à roulettes. Mais la sœur refuse de sortir et préfère mourir dans sa maison. Les enfants sortent par la fenêtre.

- Sa sœur lui montre le *iwenga* [lieu initiatique du *Ndjembe*, société initiatique féminine] en disant que cela lui appartenait et que comme il avait des filles, il aurait pu le leur transmettre. Elle avoue qu'elle a mis le feu à sa maison afin que personne ne puisse rester avec ce bien.

- Sa sœur est tuée par un gros serpent noir qui était sorti du *iwenga*.

- Plusieurs petits hommes sortent de la forêt en disant qu'ils l'attendaient et qu'ils avaient mis une grande affiche sur des poteaux. Ils disent qu'ils appartiennent à la maison de sa sœur qui était partie les chercher au village E. Ils ajoutent qu'ils sont avec elle depuis le commencement.

- *Les initiés l'enjoignent de demander à ces petits hommes quel est son nom initiatique*. Son premier *kombo* était Ng. Le second était Et. Le troisième est Mb. Ce nom lui a été donné à cause de sa personnalité. Il signifie le "pouvoir en personne", parce qu'il est né pour cela. Ce nom lui plaît.

- Les petits hommes lui demandent de venir avec lui. Il dit qu'il habite en France. Ils lui répondent qu'ils l'attendront, parce qu'ils ne veulent pas bouleverser sa vie.

- Son père près de Lambaréné. Ensuite, son père est au village à Nt. Il l'embrasse.

- Dans une chambre de la maison, il trouve dans le troisième tiroir d'un meuble une chemise contenant des papiers, appartenant à son cousin O.

- O. avait fait hospitaliser son oncle [le père du *banzi*] à l'hôpital Schweitzer à Lambaréné au lieu de l'envoyer à Libreville. Il voulait en fait qu'il meure à Lambaréné pour être seul avec le corps à la morgue afin de lui ouvrir le ventre et le crâne pour lui prendre les organes et appeler ensuite ses amis pour une grande fête. Mais l'oncle a été plus fort que lui.

- Son père lui dit que son cœur et son crâne lui sont réservés [transmission au fils et pas au neveu].

- Un homme noir en veste qui cache son visage. C'est toujours le cousin O. qui lui dit : « tu es plus fort que je ne le croyais. Je t'ai cherché partout : dans la Franc-Maçonnerie, dans la Rose-Croix et même dans le *Bwete*. » Puis il part avec sa voiture, mais en reculant, il renverse sa mère. Cette dernière dit : « mais tu veux me tuer ! » Il répond : « je m'en fous ! »

- En France, dans le hall d'une grande maison. Les personnes présentes sont toutes habillées en bleu. Elles lui remettent les clefs en lui disant que cette maison lui appartient. Sa femme et ses enfants arrivent ensuite.

- Il prend un hors-bord qui s'envole et atterrit sur l'Ogooué.

- Il voit un homme avec des lunettes qui lui dit qu'il s'appelle Commandant et que son rôle est d'espionner. Quand il enlève ses lunettes, il reconnaît son oncle maternel.

- Deux hommes lui donnent des jumelles pour qu'il puisse voir. Le premier est en noir et s'appelle Or. Le second est en gris et s'appelle Ma. Ils disent être les envoyés du Ciel.

- Son cousin O., toujours en costume, mais cette fois-ci sans cravate, crie qu'il a tout raté.

- Il voit l'origine de la maladie de sa mère. Tout a commencé au village Dé., lors d'un retrait de deuil. Sa mère est debout. Devant elle, il y a un *tata Mpolo* [masque de l'*Okukwe* chez les *Galwa*] qui lui montre son visage. Elle perd alors connaissance. *Tata Mpolo* s'approche et trace autour d'elle un carré en disant que c'est sa tombe. Il prend une corde pour ligoter les pieds de la mère, des orteils aux genoux en disant que comme cela, elle ne pourra aller nulle part.

- Il arrive à Nt., le village de son père. Il y a sa femme et ses enfants qui vivent en France. Un des enfants lui dit : « vas-y papa. Ils ne peuvent plus rien contre toi. Tu es le plus fort. »

- Avant l'enterrement du père, le cousin O. appelle quatre hommes et leur dit : « on va quand même essayer, on va faire ce qu'on a prévu, même si ça ne peut pas marcher. » J., le dernier de ses fils, rampe vers les quatre hommes et leur prend leur mallette. Avec l'aide de son grand frère, il ouvre la mallette et perce les sachets de poudre blanche qui se trouvaient à l'intérieur. Ils remplissent la mallette d'eau en disant : « comme ça, leur plan est tombé à l'eau. » Un des quatre hommes a remarqué la disparition de la mallette, mais le cousin O. l'empêche de faire un scandale. O. va de lui-même se jeter dans l'eau. Ses comparses le suivent. Ils sont dévorés par des crocodiles.

- La voiture de son grand frère qui a fait l'accident. Il n'y a que sa tête ensanglantée qui sort de la voiture. Deux Blancs descendent et disent : « ce n'est pas la peine, il ne fait pas le poids, on ne peut pas le garder. » Ils ajoutent : « nous sommes connus dans le monde entier. Nous, c'est la Rose-Croix. Ton frère nous avait promis de te donner en sacrifice, mais il n'a pas honoré son contrat. Pour nous, il ne vaut plus rien. C'est une loque. Il a signé un contrat qu'il n'a pas pu respecter. » Ils lui montrent ensuite le contrat où il voit son propre nom bien calligraphié. Il le déchire et le brûle. Les hommes de la Rose-Croix lui expliquent que son frère n'était rien, qu'il ne pouvait même pas toucher à ses enfants parce que la mère avait mis les verrous.

- Les rosicruciens le déposent chez sa mère qui l'attendait avec ses valises pour partir en France. Elle lui dit que chez lui, elle sera traitée comme une mère et non comme un fardeau comme chez sa fille. Même ses petits-fils qu'elle a pourtant gardés et élevés la maltraitent de la même façon. Elle cite ensuite un proverbe : « quand tu n'as pas encore fait caca et pipi, tu ne connais pas encore la vie ».

- Il reçoit la visite de W., le mari d'une amie, qui est initié au *Bwete* et qui lui dit qu'il est entre de bonnes mains [celle du père initiateur].

- Il se retrouve au quartier O. à Libreville, dans un cimetière, devant la tombe de son frère sur laquelle il y a une grosse croix rouge, parce qu'il était rosicrucien. Il prend une craie blanche et écrit sur la tombe : « mon frère, au revoir ». Ce dernier lui dit, avant de se taire pour toujours : « à toi la longue vie, au revoir ». Il voit ensuite sa belle-sœur qui pleure et dit que même si son mari n'était qu'un vaurien, il aurait quand même dû mourir plus tard.

- Son oncle déjà mort au sol.

- Un homme qui est son *Bwete*, qui dit s'appeler *Vengo na Vengo* et qui ajoute qu'il est ici entre de bonnes mains, avec de bons gardiens.

- Une femme qui lui dit que sa femme *fang* [sa première femme, restée au Gabon] continue de prier contre lui. Mais elle ajoute que prier, c'est normalement pour demander quelque chose et non pas pour tuer.

- Sa femme *fang* a donné deux vampires – un bon et un mauvais – à leur fils qui vit en France. Il doit tout faire pour le soigner, enlever le mauvais vampire de son fils. Elle dit que les deux autres enfants n'ont pas de problèmes, que sa femme aura du travail quand elle le voudra, qu'il y a deux jumelles qui attendent devant sa porte et que le lieu où il travaille est un bon établissement. Elle ajoute que la maladie de sa mère peut se soigner mais que ce ne sera cependant pas facile parce que c'est une maladie donnée par les hommes [sorcellerie], par le *tata Mpolo*. Mais elle promet de faire de son mieux pour aider dans les soins. Elle lui dit de penser à changer les protections de sa maison, parce qu'elles se sont trop battues contre les sorciers [affaiblissement des fétiches protecteurs].

- Il voit la tête de sa fille N. [restée au Gabon] enfermée par des gens. Quand celle-ci était chez sa tante, on lui bandait la tête toutes les nuits. Mais il prend des ciseaux et coupe le

bandeau autour de la tête de N. Il met ce bandeau au milieu d'un papier et brûle le tout. *Il fait les gestes*. Du bandeau sortent des bébés qui pleurent.

- Sa sœur sort de sa chambre en colère, en disant qu'il fallait qu'il reste en France au lieu de venir gâcher tous leurs plans ici. Elle prend la Bible et la jette contre le mur en disant qu'elle est fatiguée de prier sans que cela ne marche.

- Le *Bwete* lui dit de demander au père initiateur s'il n'a pas une sœur qui est malade, avec des problèmes au pied ou au ventre.

- Il doit faire très attention à la nourriture et à la boisson lorsqu'il sera à Nt. pour les obsèques de son père, parce qu'on prépare un autre coup contre lui, qui risque d'être mortel s'il ne se protège pas bien. Mais ses adversaires ont d'avance perdu la partie, et le poison risque de tuer quelqu'un d'autre que lui. Sa fille N. doit toujours rester derrière lui, lorsqu'il sera là-bas.

- Papa J., son père nourricier, lui dit bonjour et ajoute qu'il est malheureux car il n'a pas de maison et erre dans la nature. Il lui demande de faire quelque chose pour lui et se met à pleurer. Il dit qu'il [le *banzi*] doit récupérer ses affaires pour lui laisser la maison et le terrain de Lambaréné sans réclamer un seul centime. Il [le *banzi*] avait un bon terrain à Lambaréné, mais les autres l'ont récupéré parce qu'il est resté trop longtemps en France.

- Papa J. le conduit au cimetière où il lui montre une petite tombe dans laquelle ses frères et sœurs qui ne voulaient pas qu'il vive l'avait mis depuis longtemps. Mais il en est ressorti.

- *A l'un des initiés présents :* « tu attends un bébé ou tu as un bébé de six mois. - *Base !* On t'as proposé un travail que tu as refusé ou négligé. - *Peut-être, cela arrivera*. »

- Un grand lac avec des cocotiers au fond.

- A son retour en France, il doit faire attention à l'aéroport car on va envoyer des gens pour chercher à l'empoisonner.

- Une dame rentre dans un bureau avec une mallette bleue. On l'a envoyée pour déposer la mallette. Elle ne veut pas parler de ce qu'elle est venue faire. C'est un secret. Il insiste. Elle dit que c'est une femme qui l'a envoyée, mais elle-même n'est pas responsable de cette affaire. Dans la mallette, il y a des documents où il est écrit ce qu'il faut faire pour l'atteindre lui.

- Un homme qui change sans arrêt de visage. Il finit par reconnaître son cousin O. qui affirme qu'il va toujours essayer [de tout faire pour lui nuire]. Il fait cela à cause de son père, car il n'a jamais pu faire ce qu'il voulait dans sa vie [jalousie]. O. lui rend la mallette. Il prend une hache et la fend en deux. Il récupère les papiers, les déchire, jette le tout à la corbeille et y met le feu. *Il fait les gestes.*

- Son grand frère C. vient lui dire : « comment fais-tu pour nous voir alors que nous ne te voyons plus ? Je t'ai cherché partout, mais je n'arrivais pas à te joindre. C'était pour parler de notre famille. » Il répète avec insistance : « de notre famille ». Il lui sert deux verres de soda, mais les renverse accidentellement et dit : « j'avais l'intention de mettre du poison dans ton verre. Ma sœur et moi, on est ensemble contre toi seul. » Il les frappe si bien qu'ils s'enfuient en courant.

- Il voit en France un neveu qu'il n'avait pas vu depuis dix ans. Celui-ci enlève sa ceinture la brandit et le provoque en duel. Il lui dit qu'il le cherchait. Il [le *banzi*] répond qu'il était venu le voir. Ils se battent. Il [le *banzi*] prend le fétiche *bwete* qu'il porte en bandoulière : celui-ci lance des lumières qui transpercent son neveu qui tombe à la renverse. La femme et les deux enfants de ce neveu sont en pleurs.

- Le neveu se relève et dit qu'il ne meurt pas si facilement car il est dans la Rose-Croix. Mais une énorme masse de fer lui tombe soudain dessus et l'écrabouille complètement.

- Il rentre dans la propriété de son beau-père en France. Il tient un bâton pointu à la main. Il voit que le beau-père a placé quelque chose sous terre à gauche de la barrière du portail. C'est une boîte renfermant quelque chose. C'est de la magie. Il demande à son beau-père pourquoi il a fait cela. Ce dernier lui répond que c'est pour contrôler tous ceux qui rentrent chez lui. Avec le bâton, il transperce la boîte et la déterre. Il l'ouvre et y met le feu. *Il fait les gestes*.

- Un escalier sur le toit de la maison, avec des gens qui descendent dessus. Ces gens disent qu'ils sont les invités qui viennent pour danser à la veillée prévue pour le lendemain [sa propre veillée de *edika*]. Ce sont des génies.

Annexe 2 : Consultations

Voici neuf relations de séances de consultation de malades par des *nganga-a-misoko*. Elles ont été enregistrées dans les mêmes conditions de fidélité que les récits visionnaires de la précédente annexe (prise de notes sur le moment ou enregistrement sonore). Les passages en caractères normaux sont les révélations du *nganga*. Les passages en italiques sont les réponses du malade.

I.

La patiente est une jeune fille, sans doute entre quinze et vingt ans. Elle n'est visiblement venue consulter qu'à contrecœur, conduite par sa mère qui a d'ailleurs déjà été soignée par ce même *nganga*. Tout au long de la séance, la fille, très timide, ne dit presque rien et c'est sa mère qui répond la plupart du temps à sa place. La mère s'exclame à chaque révélation du *nganga*, alors que la fille se contente d'acquiescer mollement par quelques « *base !* ». Il apparaît assez vite qu'il y a un litige entre les deux parents à propos de leur fille, conflit qui transparaît dans l'opposition entre Libreville où vit la mère et Tchibanga (au sud du pays) où vit le père.

- Tu as déjà consulté à l'indigénat.

- *Base, à Tchibanga.*

- Tu dois faire un examen du sang à l'hôpital car ton sang est faible et insuffisant.

- Tu es fatiguée. C'est dur de se lever.

- *Base !*

Le *nganga* entoure les deux pieds de la fille d'un trait au kaolin blanc.

- Il faut faire attention aux voyages. Il faut protéger le corps avant de faire un voyage.

- Tu as peur. Tu vois des mauvaises choses en rêve [symptôme de la tête ouverte].

- Quelqu'un t'a tendu un piège [présomption de sorcellerie].

- *C'est un parent paternel ou maternel ?*

- Il y a une mésentente entre les deux côtés.

- *Base !*

Le *nganga* trace un trait le long du bras droit de la fille.

- Le mal vient du côté paternel [la mère accompagnant sa fille, il vaut en effet mieux dénoncer les absents !].

- *C'est un homme ou une femme ?*

- Des femmes et des hommes sont impliqués du côté paternel [refus d'identification précise du sorcier].

- La fille est touchée au ventre.

- *On l'avait déjà soigné à cause de ça à Tchibanga chez les nganga.*

- Elle voit quelqu'un en rêve. Mais il n'y a personne quand elle se réveille.

- Elle prend du retard à l'école.

- *Base ! Elle a abandonné depuis trois ans.*

- Elle a le sperme d'un homme mort dans son ventre [grossesse mystique]. C'est cet homme qui la persécute en rêve [mauvais esprit qui est le fantôme d'un parent décédé].

Le *nganga* trace un cercle au niveau de la poitrine de la fille.

- Ton cœur bat la chamade.

- Quelqu'un t'appelle, mais tu ne vois pas qui c'est.

- *Base !*

- Tout vient de Tchibanga. Car des gens sont jaloux du père. Lui est innocent, même s'il parle beaucoup [disculpation du père, d'abord accusé].

- Elle aura des jumelles [signe de bonheur].

- *Base !*

- Tu vois les serpents en rêve [symptôme de l'atteinte par le serpent invisible *mbumba*].

- *Base !*

A ce moment de la consultation, le *nganga* propose l'initiation à la jeune fille, afin qu'elle n'ait aucun doute sur le bien-fondé de ce qui vient d'être dit.

- *Ce n'est pas nécessaire, la famille ne doute pas un instant de la consultation.*

- Pour les soins, on va faire un bain de vapeur, un bain de cuvette, un *mbando*, une coupure de corde, un lavage de cerveau.

La mère avoue ensuite qu'elles étaient déjà allées voir un jeune *nganga* qui avait dressé le même diagnostic. Mais elle ajoute qu'elle préfère recourir à des gens qu'elle connaît, comme elle s'est déjà fait soigner ici.

- Elle a aussi mal aux yeux. Qu'est-ce qu'on peut faire ?

- *C'est à cause du mauvais cerveau. Un produit dans le nez va faire sortir la saleté.*

II.

Le patient est un homme qui est venu seul et qui paraît angoissé. Le *nganga* commence par tracer des signes au kaolin blanc sur le corps de l'homme : des cercles à l'épaule droite, aux deux mains, au dos, des traits au bras droit et autour de la taille. Le patient répondra vivement « *base !* » à quasiment toutes les affirmations du *nganga*.

- Tu fumes et tu bois trop.

- Le problème vient du côté paternel [d'où le trait au bras droit].

- Il y a un problème avec les femmes et tes enfants.

Le patient précise qu'il est ici éloigné de sa femme.

- Elle réclame ta présence.

- Tu es désorienté dans ta vie.

- Il y a eu une perte dans ta famille ?

- *Un cousin et la femme du grand frère.*

- Tu as mal au ventre.

- Les choses ne marchent plus comme avant, notamment dans le travail. L'argent ne reste pas [d'où les cercles aux mains].

- Un vers te bloque au niveau du foie [métaphore de l'atteinte par un serpent invisible *mbumba* – d'où le trait autour de la taille]. C'est un blocage de ta machine économique.

- Tu t'énerves facilement. Il y a un risque de tension.

- Tu rêves de lutte avec des personnes que tu ne vois pas [symptôme d'un mauvais esprit – d'où le trait dans le dos].

- Tu n'as pas de problème avec la justice ?

- *Non.*

- Mais tu risques de te faire empoisonner dans le futur.

- Il y a une mésentente entre le côté paternel et le côté maternel.

- Le *Bwete* me montre la perte d'un frère. Il me montre la mort d'un parent par noyade à la pêche.

- *Base ! Mais ce n'était pas à la pêche.*

- Ce n'était pas une mort naturelle mais une élimination. Maintenant l'esprit de ce mort se venge.

- On t'accuse toi alors que ce n'était pas vrai. Les témoins de l'accident ont menti. Le motif du meurtre est la jalousie.

- On a espoir en toi au village, mais tu n'as pas encore satisfait ces espoirs.

- Il y a eu une dispute à propos d'un véhicule avec un ami. Il y a un risque d'accident si tu ne fais pas une protection du corps. Il faut un blindage du corps en brousse, une purification et un retour à l'envoyeur.

A ce moment de la consultation, le patient, estimant que le *nganga* a touché juste, livre un peu son problème. Il s'est effectivement disputé avec un ami pour un camion. Il a perdu la face et l'ami a réussi à récupérer le véhicule. Six mois après la dispute, l'ami en question a fait un accident avec le camion et est mort noyé. Il y a deux mois, le patient lui-même a fait un accident similaire mais s'en est sorti indemne. Son patron lui a demandé de conduire le camion ces jours prochains. Il a très peur de cette éventualité et c'est pour cela qu'il est venu consulter.

Le *nganga* redonne alors ses consignes pour le traitement à suivre : pour parer au plus urgent et éviter un nouvel accident, il faut une protection et un vaccin pour le voyage en camion. Le patient déclare n'avoir pas les moyens pour payer ces soins (il s'arrangera quand même pour obtenir le vaccin rituel). Mais il est terrorisé à l'idée de voyager « comme cela » (sans protection rituelle). Il raconte avoir rêvé d'un oiseau qui l'a mis en garde en ces termes : « *fais attention. Tu vas mourir. Va te soigner* ». Il a très peur du patron du camion qui lui demande de faire la route et qu'il suspecte de vouloir le tuer.

Le patient, avant de quitter les lieux, lâche : « *je suis content parce que vous avez touché ce qui est au fond de moi* ».

III.

La patiente est une femme mariée.

- Tu es bien posée, mais tu as deux problèmes : le foyer (les hommes ne restent pas) et le travail (ni travail, ni revenu).

Le *nganga* trace des signes au kaolin sur le corps de la patiente et les commente au fur et à mesure. Un cercle aux deux mains : l'argent ne reste pas. Un cercle au sternum : des accès de colère. Un cercle à l'abdomen : une boule de sang qui occasionne des douleurs au ventre. Un cercle qui entoure la taille : un vers qui suce le sang de l'enfant qui se forme [serpent invisible *mbumba*]. D'où les problèmes de fécondité.

Le *nganga* ajoute que la responsabilité est plus paternelle que maternelle. Et mentionne qu'il faudrait traiter également le mari avec sa femme.

La patiente dit avoir des doutes sur la consultation, mais refuse l'initiation qu'on lui propose. Elle voudrait seulement qu'on résolve ses problèmes.

IV.

La patiente est la toute jeune fille (entre cinq et dix ans) de l'un des *nganga*. Mais celui-ci refuse de la consulter lui-même et confie la tâche à ses confrères. Il ne s'agit toutefois ici que du début de la consultation au milieu du *mbandja* au matin d'une veillée, la suite ayant eu lieu en privé au *bwenze*. L'enfant, très impressionnée, répond « *base !* » à toutes les affirmations et se met à pleurer.

- Tu dors mal. Tu as quelque chose dans le ventre que tu as avalé, qui te pique comme une aiguille. Tu sens des fourmis dans les pieds. La tête cogne, tu as mal aux yeux. Tu entends des voix qui t'appellent. Tu étais brillante avant. Tu sens des odeurs bizarres. Tu perds des choses.

Le diagnostic, adressé au père, est le suivant : elle a l'étoile [chance] ; il y a un animal dans la famille qui vient la perturber la nuit [animal invisible persécuteur] ; le problème de la fille vient en fait du problème des mères.

V.

La patiente est une jeune femme, amenée par une parente qui a déjà été initiée dans cette même communauté. Trois *nganga* la consultent ensemble. La patiente répond invariablement « *base !* » à toutes les affirmations péremptoires et se met à pleurer. Les principales affirmations des *nganga* sont :

- Une fatigue générale et des insomnies. Une sensation de lourdeur. Des maux de ventre et de dos. Des échecs amoureux. Des difficultés financières. Des mauvais rêves. Des obstacles à l'école. Un cœur noir. Tu t'énerves facilement. Un enfant avorté (la jeune femme précise que l'enfant est en fait mort en fausses couches). La tête ouverte. Le serpent invisible *mbumba* est responsable. On t'a volé un cahier ; quelqu'un l'a amarré pour te faire du mal [sorcellerie à partir d'un objet appartenant à la victime]. Ton ventre est dans une boîte qui a été enterrée dans un arbre.

Ils donnent l'étiologie sorcellaire suivante : la culpabilité est du côté paternel et elle est partagée par trois personnes. Puis prescrivent le traitement suivant : il faut aller rechercher cette saleté, couper la corde, faire vomir, coincer le mal.

VI.

La patiente est une femme. Tout au long de la consultation, et notamment lorsqu'on trace les signes au kaolin sur son corps, elle rit de manière gênée. Elle répond néanmoins « *base !* » à toutes les affirmations des *nganga* et est visiblement troublée par la justesse de ce qu'on lui dit. Les principales affirmations sont les suivantes :

- Tu ne comprends pas ce qui arrive à ton corps. L'argent est difficile à gagner. Quelqu'un est derrière toi que tu n'arrives pas à voir [mauvais esprit]. Ton corps est sale. La malchance est autour de toi. Cela bouge dans ton ventre. Tu te lamentes à cause de tes problèmes. Un mauvais esprit rôde autour de toi. Tu ignores ton propre corps. Mal au dos. Mal aux reins. Fatigue générale. Insomnie. Perturbation générale. Peur de quelque chose que tu ignores.

Les *nganga* ajoutent qu'une consultation plus approfondie est nécessaire car il y a des choses lourdes dans la famille [affaires de sorcellerie]. Ils dressent un diagnostic final et prescrivent le traitement suivant : un serpent noir tourne autour d'elle [*mbumba*]. Il faut couper la corde. Il faut la faire vomir car elle a le ventre bloqué. Elle doit éviter la famille car les coupables de son mal vivent encore.

VII.

Le patient est un tout jeune enfant, atteint gravement par un mal qui lui a déjà paralysé à moitié le corps. Sa mère et une autre parente l'ont amené à la consultation. En proie à un grand désarroi, elles répondent vivement « *base !* » au diagnostic du *nganga* qui est le suivant : l'enfant est atteint par le serpent invisible *mbumba* et un mauvais esprit. Il a aussi la tête ouverte et voit son propre sorcier. Les femmes veulent que le *nganga* dénonce le coupable. Celui-ci refuse et déclare qu'il faut d'abord soigner le malade avant de dénoncer le sorcier. Il ajoute que toute la famille est dans le *mbumba* [atteinte par le mal]. Le verdict est le suivant : le cas est très grave, il faut initier deux femmes pour qu'elles puissent aider l'enfant.

VIII.

Le patient est un homme marié, qui est venu accompagné par sa femme. Ils sont tous deux très mal à l'aise, perturbés par la situation. Mais la séance n'est qu'une ébauche de consultation, les *nganga* se contentant pour le moment de quelques affirmations :

- Tu es perturbé. Maux de ventre. C'est toute ta vie qui ne va pas. Tu n'arrives pas à faire ce que tu veux faire. Ta femme en souffre. C'est un mal mystique. Le mal de ventre vient de quelque chose qui te travaille de l'intérieur. Ton corps est sale. Tu as mangé pendant ton enfance quelque chose que tu n'aurais pas dû manger [empoisonnement].

IX.

Le patient est un jeune homme qui se décide à venir consulter suite à une série rapprochée d'accidents (chutes dont une luxation du bras). Le *nganga* établit le diagnostic général suivant :

- Tu es blessé de partout. Tu es vidé de ta force vitale. Deux mauvais esprits sont sur toi. Ils te fragilisent les membres (d'où les chutes à répétition). D'autres morts dans la famille rendent le cas suspect. Tu es atteint des deux côtés, maternel et paternel (mais le *nganga* refuse de donner plus de précision quant à la culpabilité).

Voilà la version rétrospective du patient lui-même :

« *Je me suis dit : je vais voir, une consultation. J'arrive. Je trouve le vieux. Le vieux a commencé à parler. C'était la consultation. Des choses vraiment, je ne comprenais rien. C'est quoi ça ? D'abord il a remonté le temps, des choses qui se passent dans ma famille, comme s'il était un membre de ma famille. Voilà ce qui se passe dans ta famille maternelle, voilà ce qui se passe dans ta famille paternelle. Tel est mort, tel a souffert de ceci, etc. Puis il vient à moi. Tout ce qui t'arrive à toi, c'est parce qu'on a cité ton nom, comme on dit. Un sorcier a cité ton nom. C'est toi qui vas y passer. Et tous ces accidents, c'est pour t'affaiblir. Généralement, si on tue quelqu'un, le fantôme, il vient pour servir la personne. Si on t'affaiblit, c'est pour que tu ne sois pas un fantôme méchant. Le vieux m'a dit ça.* »

Annexe 3 : Énigmes initiatiques

Voici la soixantaine d'énigmes initiatiques d'origine, sur le modèle générique *« quel est le premier qui… ?* », que j'ai pu collecter. Elles sont classées par rubriques thématiques et le plus souvent accompagnées de leur explication. Les passages entre crochets sont mes commentaires.

La première personne.

•La première personne qui a bu le vin, c'est le colibri. Car il s'enivre du suc des fleurs.

•La première personne qui a fumé le tabac, c'est le crapaud [peut-être à cause des mouvements de sa bouche][1].

•La première personne qui a tressé, c'est le mille-pattes. Car le mouvement de ses pattes imite la technique du tressage.

•La première personne qui a balayé le corps de garde, c'est le coq. Car il gratte le sol avec ses pattes comme s'il balayait.

•La première personne à s'asseoir, c'est l'ombre. Car elle précède toujours la personne.

Le premier *nganga*.

•Le premier *nganga* qui a avalé *motoba*, c'est le coq qui avale l'asticot d'un cadavre [association implicite de la divination et de la mort].

•Le premier *nganga* qui est arrivé sur terre, c'est l'asticot [?].

•Le premier *nganga* qui a consulté, c'est le chien. Car il repère le gibier au flair.

•Le premier *nganga* qui est sorti en *dibadi*, c'est la luciole. Car elle brille dans la nuit comme la torche du *nganga*.

•Le premier *nganga* qui a dit "*base !*", c'est l'asticot. Car quand quelqu'un meurt, c'est lui dit qui "c'est fini !" [l'asticot prolifère sur un cadavre]. Or, le terme "*base !*" renvoie symboliquement au dernier souffle d'un mourant.

•Le premier *nganga* qui a porté une gourmette [protectrice], c'est le coq. Car il a les yeux cerclés de rouge.

•Le premier *nganga* qui a dansé le *mobisa*, c'est le coq. Car il tourne sur lui-même comme le *nganga* qui exécute la danse *mobisa*.

•Le premier *nganga* qui a dansé le *mwenge*, c'est la tortue. Car la tordue *kudu* dame la terre [récit cosmogonique] comme semble le faire le *nganga* qui danse le *mwenge* [pourtant, la tortue est un animal lent alors que le *mwenge* est une danse extrêmement rapide].

•Le premier *nganga* qui a dansé le *mongongo*, c'est le chien. Car le danseur ressemble à un chien qui cherche quelque chose autour de lui en flairant truffe à terre.

•Le premier *nganga* qui a porté le raphia, c'est le palmier *mbondokadi* [il s'agit peut-être justement du palmier-raphia].

•Le premier *nganga* qui a parlé, c'est le perroquet.

•Le premier *nganga* qui a mangé les feuilles de l'*eboga*, c'est le mandrill [récit de découverte].

•Le premier *nganga* qui a mangé les racines de l'*eboga*, c'est le porc-épic [récit de découverte].

•Le premier *nganga* qui a mangé *edika* en brousse, c'est la genette *mosingi* [récit d'origine].

[1] Entre crochets, mes propres commentaires.

•Le premier *nganga* qui a mangé *edika* au village, c'est le chien [récit d'origine].
•Le premier *nganga* qui a mangé *edika*, c'est la fourmi qui ne dort jamais [récit d'origine].

Objets, objets rituels.
•La première pirogue, c'est la feuille *mbongo na mututu* [sans doute *Setaria chevalieri*]. Car elle est en forme de pirogue.
•Le premier couteau, c'est une herbe coupante.
•Le premier kaolin blanc, c'est la feuille *kalo*. Car son revers est enduit d'une poudre blanche qui marque la peau.
•La première natte, c'est la terre. Car c'est là où le nouveau-né tombe à sa naissance [c'est aussi la dernière natte, car c'est là où retourne le cadavre].
•Le premier miroir divinatoire, c'est l'eau. Car la surface de l'eau est réfléchissante.
•La première corbeille rituelle (ou le premier *penge*), c'est le ventre du *nganga*. Car c'est là que toute la nourriture ingérée va.
•La première corbeille rituelle (ou le premier *penge*), c'est le creux de la main. Car on peut y cacher quelque chose.
•La première corbeille rituelle (ou le premier *penge*), c'est le cœur. Car c'est le réceptacle des pensées et des paroles.
•Le premier sac rituel *penge*, ce sont les testicules. [D'où implicitement : les fétiches sont des spermatozoïdes].
•Le premier chasse-mouches, c'est la queue du porc-épic. Car elle imite par sa forme et son bruissement, la forme et le son du chasse-mouches qu'on agite.
•Le premier corps de garde, c'est le ciel. Car il couvre tous les hommes comme le *mbandja* couvre les initiés.
•Le premier corps de garde, c'est le nez. Car vues du dessous, les ailes et la cloison du nez dessinent le même agencement que les parois et le poteau central du corps de garde.
•Le premier poteau central du corps de garde, c'est la cloison nasale.
•Le premier poteau central du corps de garde, c'est l'araignée *dibobe* sur son fil vertical. Car c'est elle qui fait la navette entre le ciel et la terre pour acheminer les esprits des morts et des nouveaux-nés [récit cosmogonique].
•Le premier poteau central du corps de garde, c'est le sexe masculin en érection. Car le poteau central a une forme phallique.
•Le premier *bwenze*, c'est la plantation de bananiers où va se cacher une femme pour accoucher. Car c'est un lieu secret.
•Le premier banc, c'est la terre sur laquelle tombe le nouveau-né à sa naissance.
•Le premier banc, c'est le haut du pied du père sur lequel tombe le nouveau-né à sa naissance.
•Le premier banc, c'est l'arbre *mwabi* [récit mythique].
•La première nourriture, c'est le fruit du *mwabi* [récit mythique].
•Le premier médicament sur terre, c'est l'eau. Car sans elle, les hommes ne peuvent survivre.

Homme nu, homme vêtu.
•Le premier boubou, c'est le placenta. Car c'est lui qui habille le nouveau-né à sa naissance.
•Le premier pagne féminin, c'est la toison pubienne. Car c'est ce qui cache le sexe.
•Le premier pagne, ce sont les mains. Car c'est comme cela que l'homme cachait sa nudité.
•Le premier pagne, ce sont les poils du chimpanzé. Car c'est ce qui cache la nudité de l'animal.
•Le premier pagne, ce sont les feuilles de bananier (qui servent aujourd'hui à emballer le manioc). Car c'est ce que les ancêtres portaient avant de maîtriser la technique du tissage.

•Le premier raphia, c'est le cordon ombilical. Car il ceint le nouveau-né, comme le raphia porté à la ceinture par les initiés.
•Le premier raphia, c'est la peau. Car la peau habille le nouveau-né.
•Le premier chapeau, c'est une large feuille de parasolier. Car pliée en cône, elle servait aux ancêtres à se protéger du soleil et de la pluie.
•Le premier soulier, c'est une large cosse plate à bouts recourbés. Car elle ressemble à une babouche.

Autres.
•Le premier *mbuna* [néophyte du *Mwiri*], c'est le parasolier [récit de découverte].
•Le second *mbuna*, c'est le lézard [récit de découverte].
•Le troisième *mbuna*, c'est le pygmée [récit de découverte].
•La première bête que Dieu a créée, c'est la genette *mosingi* [récit mythique].
•La première tâche du *mosingi*, c'est celle qu'il porte au nez [récit mythique].
•La première maladie sur terre, c'est la faim. Car elle fait souffrir l'homme dès sa naissance.
•La première parole, c'est le vent. Car le sifflement du vent est comme une parole [association implicite du souffle et de la bénédiction].

Bibliographie

Cette bibliographie comptabilise 237 références. Les références précédées du symbole • comportent des données ethnographiques de première main sur le *Bwete* ou le Gabon.

Adler, A.
1972 *Le bâton de l'aveugle : divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tchad*, Paris, Hermann.

Alexandre, P.
1968 "Le bantu et ses limites" in A. Martinet (éd.), *Le langage. (Encyclopédie de la Pléiade vol.25)*, Paris, Gallimard, pp.1388-1413.

Alexandre, P., Binet, J.
•1958 *Le groupe dit Pahouin (fang-boulou-beti)*, Paris, PUF.

Althabe, G.
1969 *Oppression et libération dans l'imaginaire*, Paris, F. Maspero.

Andersson, E.
•1953 *Contribution à l'ethnographie des Kuta*, Uppsala, Studia ethnographica Upsaliensia VI.

Augé, M.
1975 *Théorie des pouvoirs et idéologie*, Paris, Hermann.
1986 *Le Dieu objet*, Paris, Flammarion.
1997 *La guerre des rêves. Exercices d'ethno-fiction*, Paris, Seuil.

Augé, M., Herzlich, C. (éds.)
1984 *Le sens du mal. Anthropologie, histoire, sociologie de la maladie*, Paris, Éditions des archives contemporaines.

Austin, J.L.
1970 *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil.

Balandier, G.
•1963 *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF.

Barabe, P.
•1982 "La religion d'iboga ou le Bwiti des Fangs", *Médecine tropicale*, vol.12, n°3.

Barth, F.
1975 *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*, New Haven, Yale University Press.
1987 *Cosmologies in the making. A generative approach to cultural variation in inner New Guinea*, Cambridge, Cambridge University Press.

Bateson, G.
1971 [1936] *La cérémonie du Naven*, Paris, Minuit.
1977 *Vers une écologie de l'esprit (t.1)*, Paris, Seuil.

Berrendonner, A.
1982 *Eléments de pragmatique linguistique*, Paris, Minuit.

Binet, J.
•1972 *Sociétés de danse chez les Fang du Gabon*, Paris, ORSTOM.

Binet, J., Gollnhofer, O., Sillans, R.
•1972 "Textes religieux du Bwiti-fang et de ses confréries prophétiques dans leurs cadres rituels", *Cahiers d'études africaines*, vol.XII, n°46, pp.197-253.

Birinda, P.
•1952 *La Bible secrète selon les noirs*, Paris, Champs-Elysées.

Bloch, M.
1974 "Symbols, song, dance and features of articulation. Is religious an extreme form of traditional authority ?" *European Journal of Sociology*, vol.XV, n°1, pp.55-81.

Bongoatsi-Eckata, W.
•2001 *Ebwémà: "il est allé tuer". Le phénomène cynégétique et sa dynamique dans la société hòngwe (Gabon)*, mémoire de maîtrise en anthropologie, Université Omar Bongo, Libreville.

Bonhomme, J.
2001 "A propos des usages rituels de psychotropes hallucinogènes (substances, dispositifs, mondes)", *Ethnopsy*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond / Le Seuil, n°2, Drogues et remèdes, pp.171-190.

Booth, W.
1974 *A rhetoric of irony*, Chicago, University of Chicago Press.

Bourdieu, P.
1972 *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Droz.
1982 *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard.

Boyer, P.
1980 "Les figures du savoir initiatique", *Journal des Africanistes*, n°50, pp.31-57.
1986 "The empty concepts of traditional thinking: a semantic and pragmatic description", *Man*, vol.21, n°1, pp.50-64.
1986 "Tradition et vérité", *l'Homme*, Paris, vol.XXVI, n°97-98, pp.309-329.
1988 *Barricades mystérieuses et pièges à pensée. Introduction à l'analyse des épopées fang*, Paris, Société d'ethnologie.
1990 *Tradition as truth and communication*, Cambridge, Cambridge University Press.
1993 *Cognitive aspects of religious symbolism*, Cambridge, Cambridge University Press.

Brown, P.
1984 *Le culte des saints*, Paris, Cerf.

Bureau, R.
•1972 *La religion d'eboga. (1.Essai sur le Bwiti fang. 2.Lexique du Bwiti fang)*, thèse de doctorat, Université de Lille III, Lille.
•1996 *Bokayé! Essai sur le Bwiti fang du Gabon*, Paris, L'Harmattan.

du Chaillu, P.
•1868 *L'Afrique sauvage. Nouvelles excursions au pays des Ashangos*, Paris, Michel Lévy frères.
•1996 [1867] *Voyages et aventures en Afrique équatoriale*, Libreville/Paris, CCF St-Exupéry/Sépia.

Chaumeil, J.-P.
1983 *Voir, savoir, pouvoir. Le chamanisme chez les Yagua du Nord-est péruvien*, Paris, EHESS.

Cinnamon, J.
•1997 ""Quand Mademoiselle nous a saisis". Pouvoir politique national, sorcellerie et identités locales dans le Nord-Est du Gabon", *Cahiers gabonais d'anthropologie*, n°1.

Clist, B.
•1995 *Gabon, 100 000 ans d'histoire*, Libreville/Paris, CCF Saint-Exupéry/Sépia.

Collomb, G.
•1981 "Quelques aspects techniques de la forge dans le bassin de l'Ogooué", *Anthropos*, n°76, pp.50-66.

Csordas, T.J. (éd.)
1994 *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*, Cambridge, Cambridge University Press.

Delatte, A.
1932 *La catoptromancie grecque et ses dérivés*, Paris, Droz.

Descola, P.
1993 *Les Lances du crépuscule*, Paris, Plon.

Détienne, M.
1967 *Les maîtres de vérité en Grèce archaïque*, Paris, François Maspéro.

Devereux, G.
1980 *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Flammarion.

Dobkin de Rios, M.
1984 *Hallucinogens: cross-cultural perspectives*, Albuquerque, University of Mexico Press.

Douglas, M. (éd.)
1970 *Witchcraft confessions and accusations*, London, Tavistock Publications.

Ducrot, O.
1984 *Le dire et le dit*, Paris, Minuit.
1991 *Dire et ne pas dire*, Paris, Hermann.

Dupriez, B.
1991 *Gradus. Les procédés littéraires*, Paris, UGE.

Durkheim, É.
1968 [1912] *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.

Evans-Pritchard, E.E.
1972 [1937] *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard.

Fabian, J.
1990 *Power and performance*, Madison, The University of Wisconsin Press.

Falgayrettes, C. (éd.)
•1986 *The way of the ancestors*, Paris, Éditions Dapper.

Favret-Saada, J.
1977 *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard.
1990 "Être affecté", *Gradhiva*, n°8, pp.3-9.

Favret-Saada, J., Contreras, J.
1981 *Corps pour corps. Enquête sur la sorcellerie dans le bocage*, Paris, Gallimard.
1985 "L'embrayeur de violence. Quelques mécanismes thérapeutiques du désorcèlement" in M. Mannoni (éd.), *Le Moi et l'Autre*, Paris, Denoël, pp.95-125.

Fernandez, J.W.
•1977 "The performance of ritual metaphors" in J.D. Sapir & J.C. Crocker (éds.), *The social use of metaphor. Essays on the anthropology of rhetoric*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp.100-131.
•1982 *Bwiti: ethnography of religious imagination in Africa*, Princeton University Press.
•1986 "The argument of images and the experience of returning to the whole" in V.W. Turner & E.M. Bruner (éds.), *The anthropology of experience*, Chicago, University of Illinois Press, pp.159-187.
1991 *Beyond Metaphor: the theory of tropes in anthropology*, Stanford, Stanford University Press.
•1991 "Embodiment and disembodiment in Bwiti" in A. Jacobson-Widding (éd.), *Body & Space. Symbolic models of unity and division in African cosmology and experience*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International, pp.315-334.

Fortes, M.
1974 *Œdipe et Job dans les religions ouest-africaines*, Paris, Maison Mame.

Frazer, J.
1981 [1911] *Le Rameau d'or (t.1). Le Roi magicien dans la société primitive*, Paris, Robert Laffont.

Freud, S.
1988 [1905] *Le mot d'esprit et sa relation à l'inconscient*, Paris, Gallimard.
1988 [1901] *Sur le rêve*, Paris, Gallimard.
1995 [1927] *L'avenir d'une illusion*, Paris, PUF.
1995 [1930] *Le malaise dans la culture*, Paris, PUF.

Fromaget, M.
•1986 "Contribution du bwiti mitsogho à l'anthropologie de l'imaginaire : à propos d'un cas de diagnostic divinatoire au Gabon", *Anthropos*, vol.81, n°1-3.

Furst, P.T. (éd.)
•1974 *La chair des dieux: l'usage rituel des psychédéliques*, Paris, Seuil.

Galinier, J.
1997 *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomi*, Paris, PUF.

Gaulme, F.
•1979 "Le Bwiti chez les Nkomi. Associations cultuelles et évolution historique sur le littoral gabonais", *Journal des Africanistes*, n°49, pp.37-87.

Gell, A.
1999 *The art of anthropology. Essays and diagrams*, London, The Athlone Press.

Genette, G.
1972 *Figures III*, Paris, Seuil.

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

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

Goffman, E.
1991 *Les cadres de l'expérience*, Paris, Minuit.

Gollnhofer, O.
•1973 *Les rites de passage de la société initiatique du Bwete chez les Mitsogho. La manducation de l'iboga*, thèse de doctorat en Sciences humaines, Sorbonne, Paris.
•1986 "Contrôle social et sanctions chez les Mitsogho", *Droit et cultures*, Paris, CNRS éditions, n°11, pp.148-158.

Gollnhofer, O., Sillans, R.
•1973 "Aspects du phénomène de consensus dans la psychothérapie ghetsogho" in G. Dieterlen, *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, CNRS, pp.545-563.
•1974 "Phénoménologie de la possession chez les Mitsogho", *Psychopathologie africaine*, vol.X, n°2, pp.187-209.
•1975 "Cadres, éléments et techniques de la médecine traditionnelle tsogho. Aspects psychothérapiques", *Psychopathologie africaine*, vol.XI, n°3, pp.285-321.
•1976 "Aspects phénoménologiques et initiatiques de l'état de déstructuration temporaire de la conscience habituelle chez les Mitsogho du Gabon", *Psychopathologie africaine*, vol.XII, n°1, pp.45-75.
•1978 "Le symbolisme chez les Mitsogho. Aspects de l'anthropomorphisme dans la société initiatique du Bwete" in *Systèmes de signes. Textes réunis en Hommage à Germaine Dieterlen*, Paris, Hermann, pp.223-241.
•1978 "Symbolisme et prophylaxie chez les Mitsogho (Gabon)", *Anthropos*, vol.73, n°3-4, pp.449-460.
•1978 "Tsâmbo, texte rituel de guérison chez les Mitsogho", *l'Ethnographie*, n°1, pp.45-53.
•1979 "Aperçu sur les pratiques sacrificielles chez les Mitsogho. Mythes et rites initiatiques", *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n°4, pp.168-174.
•1979 "Phénoménologie de la possession chez les Mitsogho (Gabon). Rites et techniques", *Anthropos*, vol.74, n°5-6, pp.737-752.
•1981 "Le mythe de la découverte du génie de l'eau chez les Mitsogho", *l'Ethnographie*, vol.LXXVII, n°84, pp.37-46.
•1983 "L'iboga, psychotrope africain", *Psychotropes*, vol.1.
•1984 "Pratiques sacrificielles ches les Mitsogho du Gabon", *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n°7, pp.175-186.
•1987 "Essai d'approche du concept et du mécanisme des "objets-médiateurs" chez les Mitsogho (Gabon)" in S. de Ganay *& alii* (éds.), *Ethnologiques. Hommages à Marcel Griaule*, Paris, Hermann, pp.157-165.
•1995 "Thanatopraxie et inhumation chez les mitsogo", *Thanatologie*, Paris, Société de thanatologie, vol.29, n°103-104, pp.149-162.
•1997 *La mémoire d'un peuple. Ethno-histoire des Mitsogho, ethnie du Gabon central*, Paris, Présence Africaine.

Gollnhofer, O., Sillans, R., Sallée, P.
•1975 *Art et artisanat tsogho*, Paris, ORSTOM.

Goody, J.
1997 *Representations and contradictions: ambivalence towards images, theatre, fiction, relics, and sexuality*, Oxford, Blackwell Publishers.

Goutarel, R., Gollnhofer, O., Sillans, R.
•1992 *Pharmacodynamique et applications thérapeutiques de l'iboga et de l'ibogaïne*, CNRS, Gif-sur-Yvette.

Griaule, M.
1948 *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli*, Paris, Les éditions du Chêne.

Harner, M. (éd.)
1973 *Hallucinogens and shamanism*, Oxford, Oxford University Press.

Hell, B.
1999 *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*, Paris, Flammarion.

Héritier, F.
1996 *Masculin / Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob.

de Heusch, L.
1971 *Pourquoi l'épouser ? et autres essais*, Paris, Gallimard.

Horton, R.
1993 *Patterns of thought in Africa and the West*, Cambridge, Cambridge University Press.

Houseman, M.
1984 "Les artifices de la logique initiatique", *Journal des Africanistes*, vol.54, n°1, pp.41-65.
1986 "Note sur quelques propriétés générales de la transformation initiatique", *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, n°6, pp.31-40.
1999 "Quelques configurations relationnelles de la douleur" in F. Héritier (éd.), *De la violence II*, Paris, Odile Jacob, pp.77-112.
2002 "Dissimulation and simulation as forms of religious reflexivity", *Social Anthropology*, vol.10, n°1-2, pp.77-89.

Houseman, M., Severi, C.
1994 *Naven ou le donner à voir. Essai d'interprétation de l'action rituelle*, Paris, CNRS Éditions.

Humphrey, C., Laidlaw, J.
1994 *The archetypal actions of ritual. A theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship*, Oxford, Clarendon Press.

Idiata, D.F.
•2002 *Il était une fois les langues gabonaises*, Libreville, Éditions Raponda-Walker.

Izard, M., Smith, P. (éds.)
1979 *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard.

Jamin, J.
1977 *Les lois du silence. Essai sur la fonction sociale du secret*, Paris, F. Maspéro.

Jaulin, R.
1967 *La mort sara*, Paris, Plon.

Kwenzi Mikala, J.T.
•1996 *Parémies d'Afrique centrale*, Libreville, Éditions Raponda-Walker.
•1997 *Mumbwanga*, Libreville, Éditions Raponda-Walker.

L'Homme (revue).
1999 *Anthropologie psychanalytique*, n°149.

La Fontaine, J.S.
1977 "The Power of Rights", *Man*, vol.12, n°3-4, pp.421-437.
1985 *Initiation. Ritual drama and secret knowledge across the world*, Manchester, Manchester University Press.

Laboratoire Universitaire de la Tradition Orale
•2000 *Le Bwiti du Gabon. Séminaire interdisciplinaire du 8 au 13 mai 2000*, Université Omar Bongo, Libreville.
•2001 *Racines, masques et vision. Un voyage initiatique à travers le Gabon*, Libreville, Éditions du LUTO.

Laburthe-Tolra, P.
1985 *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun. Essai sur la religion bëti*, Paris, Karthala.
•1991 *Fang*, Paris, Éditions Dapper.

Latour, B.
1996 *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Le Plessis-Robinson, Synthélabo.

Le Testu, G.
•1918 *Notes sur les coutumes bapounou de la circonscription de la Nyanga*, Caen, Haulard la Brière.

Leach, E.
1961 *Rethinking anthropology*, London, The Athlone Press.

Leiris, M.
1948 *La langue secrète des Dogons de Sanga*, Paris, Institut d'ethnologie.
1996 [1958] "La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar" in *Miroir de l'Afrique*, Paris, Gallimard.

Lévi-Strauss, C.
1958 *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.

Lewis, I.M.
1971 *Ecstatic Religion. An anthropological study of spirit possession and shamanism*, Harmondsworth, Penguin Books.

Leyimangoye, J.-P.
•1976 *Olende*, Montréal, Beauchemin.

Linguistique et sémiologie. Travaux du Centre de Recherches linguistiques et sémiologiques de Lyon (revue).
1976 *L'ironie*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, n°2.

Mabaza, G.
•1999 *L'identité culturelle du groupe Hongwe*, mémoire de maîtrise en anthropologie, Université Omar Bongo, Libreville.

MacLatchy, A.
•1945 "L'organisation sociale des populations de la région de Mimongo (Gabon)", *Bulletin de l'Institut d'études centrafricaines*, Brazzaville, vol.I, n°1, pp.53-86.

Malinowski, B.
1974 [1935] *Les jardins de corail*, Paris, F. Maspero.

Mallart Guimera, L.
1981 *Ni dos ni ventre. Religion, magie et sorcellerie Evuzok*, Paris, Société d'ethnographie.
1989 "Initiations collectives, initiations individuelles" in Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (éd.), *Singularités : les voies d'émergence individuelle. Textes pour Éric de Dampierre*, Paris, Plon, pp.291-312.

Mannoni, O.
1969 "Je sais bien mais quand même" in *Clefs pour l'imaginaire ou l'Autre scène*, Paris, Seuil, pp.9-33.

de Maret, P.
•1980 "Ceux qui jouent avec le feu: la place du forgeron en Afrique centrale", *Africa*, vol.50, n°3, pp.263-79.

Maria Sabina
1979 *La sage aux champignons sacrés*, Paris, Seuil.

Mary, A.
•1983 "L'alternative de la vision et de la possession dans les sociétés religieuses et thérapeutiques du Gabon", *Cahiers d'études africaines*, n°91, pp.281-310.
•1983 *La naissance à l'envers*, Paris, l'Harmattan.
•1988 "Le schème de la naissance à l'envers: scénario initiatique et logique de l'inversion", *Cahiers d'études africaines*, n°110.
•1993 "Le travail symbolique des prophètes d'eboga : logiques syncrétiques et entre-deux culturel", *Cahiers d'études africaines*, vol.33, n°4.
•1998 "Le voir pour y croire: expériences visionnaires et récits de conversion", *Journal des Africanistes*, vol.68, n°1-2, pp.173-196.
•1999 *Le défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'eboga (Gabon)*, Paris, EHESS.

Massounga Moussavou, D.
•2000 *Pratiques et représentations liées aux jumeaux chez les Gisir du Gabon*, mémoire de maîtrise en anthropologie, Université Omar Bongo, Libreville.

Mauss, M., Lévi-Strauss, C.
1997 *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.

Mayer, R.
•1984 "Mariages préférentiels dans les sociétés matrilinéaires du Gabon", *Annales de l'Université nationale du Gabon*, n°5, pp.67-71.
•1992 *Histoire de la famille gabonaise*, Libreville/Paris, CCF St-Exupéry/Sépia.

Mba Bitome, J.
•1986 *Influence de la religion iboga sur la médecine traditionnelle et les soins de santé au Gabon,* thèse de doctorat en anthropologie, Université Lyon II, Lyon.

Mbah, J.-F.
•1997 *Spectacle et idéologie dans la posthectomie au Gabon*, Libreville, CERGEP/Éditions Udégiennes.

Mbot, J.-É.
•1975 *Ebughi bifia. "Démonter les expressions". Énonciation et situations sociales chez les Fang du Gabon,* Paris, Institut d'ethnologie.

Merlet, A.
•1990 *Le pays des trois estuaires (1471-1900). Quatre siècles de relations extérieures dans les estuaires du Muni, de la Mondah et du Gabon*, Libreville/Paris, CCF St-Exupéry/Sépia.
•1990 *Légendes et histoire des Myene de l'Ogooué*, Libreville/Paris, CCF St-Exupéry/Sépia.

•1990 *Vers les plateaux de Masuku (1866-1890). Histoire des peuples du bassin de l'Ogooué, de Lambaréné au Congo, au temps de Brazza et des factoreries*, Libreville/Paris, CCF St-Exupéry/Sépia.
•1991 *Autour du Loango (XIV-XIXème siècle). Histoire des peuples du sud-ouest du Gabon au temps du royaume de Loango et du "Congo français"*, Libreville/Paris, CCF St-Exupéry/Sépia.

Michaux, H.
1990 *Misérable miracle*, Paris, Gallimard.

Monfouga-Broustra, J.
1976 "Phénomène de possession et plante hallucinogène", *Psychopathologie africaine*, n°3.

Needham, R.
1972 *Belief, language and experience*, Oxford.

Nietzsche, F.
1971 [1887] *La généalogie de la morale*, Paris, Gallimard.

Nzamba-Nzamba, T.P.
•2001 *Bungang: pratiques de santé chez les Bapunu du Gabon. Pistes pour une recherche*, mémoire de maîtrise en anthropologie, Université Omar Bongo, Libreville.

Obeyesekere, G.
1981 *Medusa's hair*, Chicago, University of Chicago Press.

Okoumba-Nkoghe
•2001 *Nzebi. Une épopée d'Afrique centrale*, Libreville, Éditions Raponda-Walker.

Peek, P.M.
1991 *African divination systems*, Bloomington, Indiana University Press.

Perrin, L.
1996 *L'ironie mise en trope*, Paris, Kimé.

Perrois, L.
•1968 "La circoncision Bakota (Gabon)", *cahiers ORSTOM (série sciences humaines)*, vol.V, n°1.
•1969 *Le Bwete des Kota Mahongwe du Gabon. Note sur les figures funéraires des populations du bassin de l'Ivindo*, Libreville, ORSTOM.
•1992 *Les chefs-d'œuvre de l'art gabonais au Musée des arts et traditions de Libreville*, Libreville, Rotary Club de Libreville-Okoumé.

Pinçon, B., Dupré, M.-C.
•1997 *Métallurgie et politique en Afrique centrale*, Paris, Karthala.

Pouillon, J.
1946 *Temps et roman*, Paris, Gallimard,.

Pradelles de Latour, C.-H.
1997 *Le crâne qui parle*, Paris, EPEL.

Raponda-Walker, A.
•1967 *Contes gabonais*, Paris, Présence Africaine.
•1993 *3000 proverbes du Gabon*, Versailles, Classiques africains.
•1996 [1937] *Éléments de grammaire ébongwé (langue des pygmées)*, Libreville, Éditions Raponda-Walker.
•1996 [1937] *Éléments de grammaire ghetsöghö*, Libreville, Éditions Raponda-Walker.
•1998 [1910] *Au pays des tsogo*, Libreville, Éditions Raponda-Walker.
•1998 *La mémoire du Gabon*, Libreville, Fondation Raponda-Walker.
•1998 [1937] *Les langues du Gabon*, Libreville, Éditions Raponda-Walker.
•2002 [1960] *Notes d'histoire du Gabon*, Libreville, Éditions Raponda-Walker.

Raponda-Walker, A., Sillans, R.
•1962 *Rites et croyances des peuples du Gabon*, Paris, Présence Africaine.
•1996 [1961] *Les plantes utiles du Gabon*, Libreville-Paris, CCF St-Exupéry/Sépia.

Ratanga-Atoz, A.F.
•1999 *Les peuples du Gabon occidental (1839-1914)*, Libreville, Éditions Raponda-Walker.

Revue Gabonaise des Sciences de l'Homme (revue).
•1990 *Actes du séminaire des experts "Alphabet scientifique des langues du Gabon" du 20 au 24 février 1989*, Libreville, Publications de l'Université Omar Bongo, n°2.

Rey, P.-P.
•1971 *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme. Exemple de la "Comilog" au Congo-Brazzaville*, Paris, François Maspéro.

Richards, A.
1982 [1956] *Chisungu. A girl's initiation ceremony among the Bemba of Zambia*, London, Tavistock Publications.

Rosny (de), E.
1981 *Les yeux de ma chèvre. Sur les pas des maîtres de la nuit en pays douala (Cameroun)*, Paris, Plon.
1996 *La nuit, les yeux ouverts*, Paris, Seuil.

Rouget, G.
1980 *La musique et la transe*, Paris, Gallimard.

Sallée, P.
•1978 *Deux études sur la musique du Gabon*, Paris, ORSTOM.
•1985 *L'arc et la harpe. Contribution à l'histoire de la musique du Gabon*, thèse de doctorat, Paris X-Nanterre, Paris.

Schultes, R.E., Hofmann, A.
1993 *Les plantes des dieux : botanique et ethnologie*, Paris, Lézard.

Searle, J.R.
1972 *Les actes de langage*, Paris, Hermann.
1979 *Sens et expression. Études de théorie des actes de langage*, Paris, Minuit.

Severi, C.
1993 "Talking about souls: the pragmatic construction of meaning in Cuna ritual language" in P. Boyer (éd.), *Cognitive aspects of religious symbolism*, Cambridge, Cambridge University Press, pp.165-181.
2002 "Memory, reflexivity and belief. Reflections on the ritual use of language", *Social Anthropology*, vol.10, n°1-2, pp.23-40.

Sillans, R.
•1967 *Motombi: récits et énigmes initiatiques des Mitsogho du Gabon central*, thèse de doctorat en Études africaines, Faculté des lettres et sciences humaines de Paris Sorbonne, Paris.

Simmel, G.
1996 [1908] *Secret et sociétés secrètes*, Circé.

Smith, P.
1984 "Le "mystère" et ses masques chez les Bedik", *l'Homme*, vol.24, n°3-4, pp.5-33.
1991 Article "Rite" in P. Bonte & M. Izard (éds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF.

Sperber, D.
1974 *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann.
1982 *Le savoir des anthropologues*, Paris, Hermann.

Sperber, D., Wilson, D.
1989 *La pertinence*, Paris, Minuit.

Swiderski, S.
•1965 "Le Bwiti, société d'initiation chez les Apindji du Gabon", *Anthropos*, vol.60, pp.541-576.
•1966 "Les agents éducatifs traditionnels chez les Apindji", *Revue de psychologie des peuples*, Le Havre, vol.21, n° du 2ème semestre, pp.194-220.
•1970 "La harpe sacrée dans les cultes syncrétiques du Gabon", *Anthropos*, vol.65, n°5-6, pp.833-857.
•1971 "Notes sur le Ndeya Kanga, secte syncrétique du Bouiti au Gabon", *Anthropos*, vol.66, pp.81-119.
•1972 "L'Ombwiri, société d'initiation et de guérison au Gabon", *Studi e materiali di storia delle religioni*, Bari, Dedalo libri, vol.1, pp.125-205.
•1978 "Le rite de la renaissance spirituelle dans la religion Bouiti (Gabon)", *Anthropos*, vol.73, pp.845-886.
•1981 "Les visions d'iboga", *Anthropos*, vol.76, pp.393-429.
•1982 "Le rite mortuaire pour un initié au Bouiti", *Anthropos*, vol.77, pp.741-754.
•1984 "Ekang Ngoua, réformateur religieux au Gabon", *Anthropos*, vol.79, pp.627-635.
•1990 *La religion Bouiti. Volume 1. Histoire*, Toronto, Legas.

Tambiah, S.J.
1968 "The Magical Power of Words", *Man*, vol.3, n°2, pp.175-208.

Taylor, A.-C.
1993 "Des fantômes stupéfiants. Langage et croyance dans la pensée achuar", *l'Homme*, n°126-128, pp.429-447.

Tedlock, D.
1983 *The spoken word and the work of interpretation*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Terrain (revue).
1996 *Rêver*, n°26.

Testart, A.
1993 "Des rhombes et des tjurunga. La question des objets sacrés en Australie", *l'Homme*, vol.XXXIII, n°125, pp.31-65.

Tonda, J.
•2002 *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala.

Turner, V.W.
1967 *The forest of symbols*, Ithaca, Cornell University Press.
1972 *Les tambours d'affliction*, Paris, Gallimard.
1974 *Dramas, Fields and Metaphors*, Cornell University Press.
1982 *From ritual to theatre. The human seriousness of play*, New York City, Performing Arts Journal Publications.
1985 *On the edge of the bush. Anthropology as experience*, Tucson, University of Arizona Press.
1990 [1969] *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*, Paris, PUF.

Tutuola, A.
1952 *The palm-wine drinkard*, London, Faber and Faber.

Tuzin, D.
1980 *The Voice of the Tambaran*, Berkeley, University of California Press.
1997 *The cassowary's revenge. The life and death of masculinity in a New Guinea society*, Chicago, University of Chicago Press.

Van Gennep, A.
1969 [1909] *Les rites de passage*, Paris, Mouton.

Vansina, J.
•1990 *Paths in the rainforests : toward a history of political tradition in equatorial Africa*, Madison, University of Wisconsin Press.

Veyne, P.
1983 *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, Seuil.

Wagner, A.
•1986 *Aspects des médecines traditionnelles du Gabon*, Toulouse, Éditions universelles.

Weber, M.
1971 *Économie et société*, Paris, Plon.

Winnicott, D.W.
1975 *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, Paris, Gallimard.

Zempléni, A.
1976 "La chaîne du secret", *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n° sur "le Secret", pp.313-324.
1984 "Secret et sujétion. Pourquoi ses "informateurs" parlent-ils à l'ethnologue?" *Traverses*, Paris, Centre Georges Pompidou / Minuit, n°30-31, n° sur "le Secret", pp.102-115.
1985 "La maladie et ses causes", *l'Ethnographie*, Paris, vol.LXXXI, n°96-97, n° sur "Causes, origines et agents de la maladie chez les peuples sans écriture", pp.13-44.
1996 "Savoir taire. Du secret et de l'intrusion ethnologique dans la vie des autres", *Gradhiva*, n°20, pp.23-41.

Glossaire

Lorsque aucune indication d'origine linguistique n'est donnée, les termes rituels sont ceux de la langue initiatique du *Bwete*, c'est-à-dire le plus souvent en *getsogo*.

Abambo Société initiatique féminine *myene*, à vocation thérapeutique et reposant sur la possession.

Abandji Société initiatique féminine d'origine *myene*, à vocation thérapeutique et reposant sur la possession. Elle se retrouve chez les *merye* sous le nom *Mabandji*.

alan *Alchornea floribunda*. Plante hallucinogène, anciennement utilisée dans l'initiation du *Byeri fang*. Sous le nom *eando* (*getsogo*), elle se retrouve parfois dans le *Bwete*, à titre d'auxiliaire de l'*eboga*.

bakè Tringle musicale.

bakota Ethnie du nord-est du Gabon, habitant autour de Makokou qui, avec les *mahongwe*, les *obamba* et les *shamaye*, possédaient jusqu'au début du XX^{ème} siècle, des reliquaires d'ancêtres surmontés de statuettes serties de cuivre et appelés *bwete*.

banzi Novice du *Bwete* en cours d'initiation ou récemment initié.

bapunu Ethnie du groupe linguistique *merye*, parlant *yipunu*, habitant traditionnellement entre Mouila et Tchibanga. Les *bapunu* (sing. *mupunu*) pratiquent aujourd'hui beaucoup le *Bwete Misoko*, mais peu le *Bwete Disumba*.

base Formule de l'acquiescement rituel dans le *Bwete Misoko*.

bavove Ethnie du groupe linguistique *membe*, parlant *gevove*, habitant traditionnellement l'Ogooué-Lolo autour de Koulamoutou. Ils ont pris le *Bwete* aux *mitsogo* et aux *masangu* et ont particulièrement développé la branche du *Misoko Ngonde*. On trouve souvent l'orthographe *pove* ou *puvi* (sing. *muvove*).

benga na benga Fétiche du *Bwete Misoko* qui sert pour la consultation.

bisanza Sonnailles constituées de graines (de l'arbre *mwabi*) qui s'entrechoquent. On dit aussi *boseke*.

bota Fusil. Par extension, *bota-a-pitsi*, fusil nocturne, un des principaux modes d'agression sorcellaire, qui touche le pied et la jambe.

Bulipa mwana ya Paga *Bulipa* fils de *Paga* (mère). Personnage des récits du *Bwete Misoko Ngonde*, sans doute *musangu* d'après son nom.

buluma Invocation du *Bwete Misoko*, plus courte que le *mwago*.

bwekaye Salut rituel des initiés du *Bwete*.

bwenze Site défriché en brousse, qui sert de lieu réservé aux initiés du *Bwete Misoko*. Équivalent du *nzimbe* du *Bwete Disumba*. Par métonymie, réunion privée entre initiés où l'on discute des choses initiatiques et effectue les rituels secrets.

Bwete Société initiatique masculine reposant sur l'absorption de la racine hallucinogène *eboga*. Le terme désigne également l'entité spirituelle ainsi que les reliques et fétiches de la société initiatique. Le *Bwete* se ramifie en plusieurs branches.

Byeri Ancien culte lignager des ancêtres des *fang*, disparu au début du XX^{ème} siècle. Par métonymie, reliquaire d'ancêtres. L'initiation, exclusivement masculine, nécessitait l'absorption de la plante hallucinogène *alan*.

dibadi Séquence rituelle du *Bwete Misoko* au cours de laquelle le *nganga* danse une torche en main et effectue un aller-retour entre le corps de garde et le *bwenze*.

Dibenga Personnage récurrent des récits initiatiques du *Bwete Misoko*, le plus souvent l'enfant sacrifié dans le plat rituel *edika*.

dibobe Araignée qui transporte les esprits à la naissance et à la mort.

dikundu Organe de sorcellerie chez les *merye*. C'est grâce à lui que le sorcier s'excorpore pour aller attaquer ses victimes. C'est l'équivalent de l'*evu fang*.

Dinzona Figure féminine centrale du *Bwete*. Dans les récits initiatiques, elle est généralement sacrifiée. Dans le *Disumba*, elle se métamorphose dans l'arbre sacré *motombi*.

dipepa Argent. Comme paiement de la dette initiatique, il joue un rôle plus important dans le *Bwete Misoko* que dans le *Bwete Disumba*.

Disumba Branche originelle du *Bwete*, née chez les *mitsogo* et les *gapinzi*. *Disumba* est la mère originelle qui accouche des novices.

dwago Décoction rituelle du *Bwete Misoko* servant à régler les palabres.

eago *Dilago* en *yipunu*. Offrande de nourriture ou de boisson aux ancêtres.

ebando Commencement, origine. Séries des chants du *Misoko* relatant les "débuts" du *Bwete*.

eboga *Tabernanthe iboga*, arbuste dont les racines hallucinogènes sont consommées à des fins visionnaires lors de l'initiation au *Bwete* notamment. On utilise souvent la forme plurielle *maboga*.

edika Plat rituel du *Bwete Misoko*, se présentant sous la forme d'un paquet cuit au feu contenant un coq et d'autres viandes. C'est un esprit auxiliaire qui sert notamment à protéger l'initié contre les attaques des sorciers. L'ingestion d'*edika* constitue la seconde étape initiatique après la manducation de l'*eboga*.

egodo Organe de sorcellerie en *getsogo*. C'est grâce à lui que le sorcier s'excorpore pour aller attaquer ses victimes. L'autopsie permet de le révéler. C'est l'équivalent du *dikundu* des *merye*.

ekasi Mixture à base de plantes diverses, ingérée à des fins rituelles (par exemple le *tangimina* aide-mémoire). On trouve aussi *dikasi* (*merye*).

Elombo Société initiatique féminine d'origine *myene*, à vocation thérapeutique et reposant sur la possession. Elle se retrouve chez les *merye* sous le nom *Bilombo*.

etema Profane du *Bwete*.

etengo Fantôme d'un défunt, au service d'un vivant, le plus souvent un sorcier. On dit *ditengu* chez les *merye*. C'est l'équivalent du *kon* des *fang*.

evitsi Obscurité, milieu naturel des sorciers.

fang Ethnie la plus importante démographiquement au Gabon, occupant majoritairement le nord du pays (Woleu-Ntem et Estuaire). Les *fang* pratiquent un *Bwete* syncrétique fort différent du *Bwete* traditionnel du centre-sud du Gabon.

gapinzi Ethnie du groupe linguistique *membe*, habitant la Ngounié, entre Mouila et Saint-Martin. Ils sont à l'origine du *Bwete Disumba* avec les *mitsogo*.

gebenda Retrait de deuil qui marque le départ définitif de l'esprit du défunt.

gekadi Palmier au rôle symbolique important, au pied duquel on enterre certaines protections *mbando*. Il représente une femme.

geliba *Geliba* en *gevove*, *gediba* en *getsogo*. Étang, eaux profondes. Lieu privilégié des génies et symbole de fécondité. Par métaphore, espace du *mbandja* où sont disposées les corbeilles des initiés et les *maganga* (ritualia) lors d'une veillée de *Bwete Misoko*.

geno Miroir (du verbe voir *enaga*), accessoire essentiel de la consultation dans le *Bwete Misoko*. Il a remplacé la surface de l'eau.

geonga Statuette d'ancêtre du *Bwete Disumba*.

gepepe Vent, au rôle fécondant. Il est l'équivalent du souffle vital.

gepobwe Personnification de la mort violente dans le *Bwete Disumba*.

gesibo Antilope.

getete Arbre (plur. *etete*). Les initiés du *Bwete Misoko* ont une connaissance pointue des différents arbres dont les écorces constituent la base de leur pharmacopée.

getsika Corne d'antilope-cheval, soufflée pour appeler les ancêtres et les esprits au cours d'une veillée de *Bwete*.

gevovi Juge et historien traditionnel *tsogo* (plur. *evovi*).

gima Ou *wuma*. Séquence du murmure rituel dans le *Bwete Misoko Ngonde*.

gisira Ethnie du groupe linguistique *merye*, qui habite le centre ouest du Gabon, entre Fougamou, Mandji et Ndougou. Les *gisira* pratiquent le *Bwete Disumba* qu'ils ont pris chez les *gapinzi*.

ifulu Fumigation purificatrice, couramment employée dans les soins des *nganga*.

itsamanga Grosse torche posée au sol dans le *Bwete Misoko*, devant ou autour de laquelle les initiés dansent. Elle symbolise le sexe féminin.

iya Mère. Classificatoirement, les sœurs de la mère sont des mères.

kadi Sœur. Dans les récits mythiques, les thèmes de l'inceste avec la sœur, de son sacrifice ou de celui de ses enfants, jouent un rôle déterminant.

kanga Pintade, autrement appelée poule de brousse. Elle tient le rôle du coq dans l'*edika* des femmes *mabundi*.

katsi Frère de mère. Dans les sociétés matrilinéaires (donc tous les *membe* et les *merye*), son rôle est central. Il représente le matrilignage d'ego et y détient l'autorité. C'est de lui qu'hérite ego. L'oncle, qui a droit de vie et de mort sur les enfants de sa sœur, est également le sorcier préférentiel.

kendo Cloche à manche recourbé, symbole d'autorité, jouant un rôle central dans le *Mwiri*.

kivi On trouve aussi *mangongo*. Jurement du *Mwiri*, signifiant "je le jure, c'est vrai".

koko Grands-parents (et symétriquement petits-enfants). Ego entretient une relation privilégiée de plaisanterie avec eux. Défunts, ils sont les ancêtres privilégiés.

koko Kombi L'aïeul *Kombi*. Par métaphore, vieil initié du *Bwete*.

Kombe Soleil. Masculin, il est associé au rouge. Entité mythique centrale dans le *Bwete*.

Kombi Fondateur du *Bwete Disumba* chez les *mitsogo*.

kombi na misingi Fétiche important du *Bwete Misoko*, constitué d'une corne munie d'une clochette, remplie de *maganga*, et souvent recouverte d'un bout de miroir. Il sert à la consultation et à la coupure de corde. Équivalent de la corne *ngonga* du *Disumba*, fétiche traîné par le personnage rituel appelé *Gepongo.*

kombo Nom initiatique du *Bwete* que reçoit tout novice lors de son initiation. Il est généralement assorti d'une devise.

kombo Grade supérieur du *Bwete*.

kombo Chasse-mouches. Il symbolise l'autorité de la parole.

Kono Société initiatique masculine *tsogo*, nécessitant l'initiation préalable au *Mwiri*. Sa thématique est avant tout guerrière. Le mythe d'origine renvoie aux sacrifices de femmes du clan pour fabriquer des fétiches lors de la guerre contre les *bakele*.

kosi Technique rituelle des *bapunu* pour détecter un sorcier en confectionnant un piège magique. C'est l'apanage du *nganga kosi*.

kudu Tortue. Elle joue un rôle important dans la cosmogonie : c'est elle qui a damé les terres fermes.

kumu Chef. *Kumu-a-mboka*, chef de village.

kweto Herminette (terme *gapinzi*). *Omako* en *getsogo*. Objet rituel d'importance dans le *Bwete Misoko*.

mabondo On dit aussi *digoba*. Respect dû aux aînés, notamment dans le cadre initiatique.

Mabundi Pagnes noirs de deuil (sing. *ebundi*). Par dérivation, nom de la seule branche féminine du *Bwete Misoko*. On trouve les initiées *mabundi* associées lors des veillées de *Bwete Misoko Ngonde* ou *Sengedya*, mais pas dans la branche *Myobe*. C'est la seule société initiatique féminine reposant sur la vision et non la possession.

mabunza Feuilles (sing. *ebunza*) que les initiés réunissent en bottes et dont ils se parent au cours des veillées de *Bwete.*

maduko Vin de palme. Par extension, alcool.

maganga Souvent traduit par médicaments, cela désigne plus généralement tous les objets rituels efficaces du *Bwete*. Le terme ne s'emploie pas au singulier et possède la même racine linguistique que le mot *nganga*. Équivalent du *byang* des *fang*.

magelenge Clochettes ou grelots portés par les initiés du *Bwete Misoko*.

magogo Signes divinatoires que le *nganga-a-misoko* trace au kaolin sur le corps de son patient.

makembe Scarifications rituelles du *Mwiri* (au poignet et au coude du bras gauche). On trouve aussi *makimba* (*merye*).

mandaka Case où sont secrètement gardés les objets rituels et fétiches du *Bwete*. Par métonymie, dernière étape initiatique du *Bwete Misoko*, qui donne accès à ce lieu.

masangu Ethnie du groupe linguistique *merye*, parlant *yisangu*, habitant dans la région du massif du Chaillu, autour de Mimongo et Mbigou. C'est sans doute la première ethnie *merye* à avoir pris le *Bwete* chez les *mitsogo*.

mata Grade des jumeaux dans le *Mwiri*, qui leur évite les brimades subies par les simples novices *mbuna*, car les jumeaux sont les génies du *Mwiri.*

mavasa Jumeaux (sing. *evasa*). Ils sont considérés comme des génies et jouent un rôle particulier dans le *Mwiri*.

mayaya Réjouissances. Veillée de *Bwete* sans autre but que de réjouir les esprits.

mbandja Ou plus exactement *ebanza* en *getsogo*. Corps de garde, maison des hommes et temple du *Bwete*.

mbando Protection contre les sorciers, contenant des restes corporels (ongles, cheveux, etc.) et enfouie sous terre.

mbea Aigle. Prédateur aérien sans rival, et donc équivalent de la panthère.

mboka Village. Unité sociologique de base.

mbomo Python. Nom d'une séquence importante du *Bwete Disumba.*

mbondo On trouve l'orthographe *mbundu* chez les *merye*. *Strychnos icaja*, dont l'écorce sert de poison ordalique. On l'administre soit aux individus directement, soit par substitution à des poules.

mbongo Pirogue. Symbole de fécondité.

mbumba Nom merye du *nongu tsogo*, python arc-en-ciel, auxiliaire magique d'un sorcier. Pour être délivré de l'affliction d'un *mbumba*, il faut une coupure de corde.

mbumba Nom *yisangu* des reliques du *Bwete*.

Mbumbayano Ou parfois plus simplement *mbumba*. Société initiatique féminine d'origine *myene*, à vocation thérapeutique, reposant sur la possession et spécialisée dans les problèmes de stérilité.

mbuna Novice du *Mwiri*.

mbwande Chien en *gevove* (*inzwa* en *getsogo*), auxiliaire essentiel à la chasse. On lui attribue des pouvoirs divinatoires grâce à son flair.

melan Rite de passage du *Byeri fang*, par dérivation du terme *alan*, la plante hallucinogène employée lors de l'initiation.

membe Groupe linguistique comprenant les langues *getsogo*, *gepinzi*, *gevove*, *kande*, *geviya*, *gehimbaka* (*simba*). La plupart des branches du *Bwete* y trouvent leur origine.

merye Groupe linguistique, comprenant notamment les langues *yipunu*, *yisangu*, *gisira*, *givungu*, *gilumbu*, *givarama*, *ngubi*.

migesi Génies ancestraux, généralement aquatiques, des sociétés féminines de possession, comme *elombo*, *abandji*, *ombudi* (sing. *mogesi*). On trouve aussi *bayisi* ou *bagisi* chez les *merye* (sing. *muyisi*, *mugisi*).

migonzi Esprits ancestraux, généralement féminins, qui apparaissent lors des sorties de masques du *Bwete Disumba* (sing. *mogonzi*).

mikadi Éclair. Il joue un rôle important dans la cosmogonie du *Bwete*.

mikuku Esprits ancestraux du *Bwete Misoko* (sing. *mokuku*).

minanga Étoiles (sing. *monanga*). Ce sont les enfants du Soleil et de la Lune. Elles représentent également les initiés.

Misoko Branche thérapeutique du *Bwete*. Elle se ramifie en sous-branches, principalement *Myobe*, *Ngonde* et *Sengedya*. Ses initiés sont des *nganga-a-misoko*. Le terme dérive du verbe *sokogo* (découvrir). De là *sokeo* (divination).

mitimbo En *gevove*, langue secrète du *Bwete*, incompréhensible aux profanes, et en réalité également peu compréhensible aux initiés.

mitsogo Ethnie du groupe linguistique *membe*, parlant *getsogo* et habitant traditionnellement la province de la Ngounié, autour d'Eteke (sing. *motsogo*). Ils sont avec les *gapinzi* à l'origine du *Bwete*.

mobele *Nganga* qui danse muni du kaolin et du miroir afin de consulter. Cette séquence a lieu vers la fin d'une veillée de *Bwete Misoko*.

mobongo Pygmée du centre et sud Gabon (plur. *abongo* ou *babongo*). Les pygmées sont les seuls autochtones que les populations bantu ont trouvés lors de leur arrivée au Gabon. Nombre de récits font des pygmées les fondateurs du *Bwete*, ou en tout cas les découvreurs de l'*eboga* et les maîtres incontestés de la pharmacopée végétale. On leur confère également un pouvoir d'invisibilité.

modanga Clair de lune. Second nom des femmes initiées *mabundi*.

mogodo Sorcier en *getsogo*.

mogombo *Musanga cecropioides*, ou parasolier, dont l'écorce joue un rôle important dans le *Bwete Misoko*, notamment pour la confection d'*edika*. *Mosenge* en *gevove*, *dibala* en *yipunu*

moguba Forgeron, au rôle symbolique important dans le *Bwete* et le *Mwiri*.

mokiki Petit tambour à membrane des initiées du *Ndjembe* et repris par les *mabundi* du *Bwete Misoko*.

mondonga Interprète du *Mwiri*.

mongala Équivalent *kota* ou *kele* du *Mwiri*.

Mongo mwana ya Pindo *Mongo* fils de *Pindo* (mère). Fondateur présumé du *Bwete Misoko Ngonde*. Il serait d'origine *masangu*.

mongonda *Pterocarpus soyauxii*, ou padouk, qui sert à fabriquer la poudre rouge *tsingo*. *Mbira* en *yipunu*.

mongonda Fétiche majeur du *Bwete Misoko Ngonde*. Il se présente sous la forme d'une corbeille de rotin contenant le crâne d'un ancêtre lignager. Sa possession exige d'avoir franchi la dernière étape initiatique du *mandaka*.

mongongo Arc musical à résonateur buccal. Instrument majeur du *Bwete Misoko*. Il symbolise un vieil homme courbé.

mopango Canne, détenue seulement par les grands initiés du *Bwete*. Pour les juges *evovi*, on dit plutôt *motunga*.

mopeto On dit plutôt *mopitu* en *gevove*. Torche du *Bwete Misoko*, à base de résine d'okoumé. Elle symbolise le sexe masculin et la lumière qui protège contre les sorciers.

mosema Invocation des initiées *mabundi*.

mosingi Genette. Sa peau, symbolisant le pénis, est portée à la taille par les *nganga*.

mosomba Tambour à membrane de taille moyenne.

mososo Bain de rivière, rituel nécessaire lors de toute initiation au *Bwete*, *Disumba* comme *Misoko*.

motamba Le terme signifie racine. Avec *bika*, grade supérieur dans la société initiatique *Mwiri*.

motendo Masse-enclume de forge. Il joue un rôle central dans le *Mwiri*. On prête serment en tapant dessus. Taper le *motendo* est une épreuve ordalique.

motoba Petit alevin de silure, avalé rituellement dans le *Bwete Misoko Ngonde*. C'est un esprit auxiliaire qui parle à l'initié et lui permet de consulter.

motombi *Copaifera religiosa*, arbre sacré majeur du *Bwete Disumba*.

motutu Fumée, qui joue un rôle symbolique important.

mubamba *Croton oligandrum*, arbre dont l'écorce odoriférante possède un rôle propitiatoire dans l'*Elombo* ou l'*Abandji*.

Mugulu Société initiatique féminine *gisira*, à vocation thérapeutique et reposant sur la possession.

mugungu Veillée du *Bwete Misoko*, au cours de laquelle on purifie les initiés et les objets rituels. Sa séquence décisive consiste en un sacrifice d'un coq aux reliques d'ancêtres. En français local, on dit "lavage de Bwete".

mukemu Collyre en *yipunu*. On l'injecte notamment dans les yeux du novice pour qu'il puisse bien voir lors de son initiation.

Mukuyi Équivalent *bapunu* de l'*Okukwe* des *myene*. Les masques sont souvent montés sur échasses.

mukwisa Ou *mokosa*. *Costus lucanusianus*, plante dont le jus sert de savon rituel dans le *Bwete*.

mulosi Sorcier dans les langues *merye*.

mwabi *Mimusops djave*, arbre au rôle symbolique important.

mwago Invocation des ancêtres du *Bwete Misoko*. Dérive du terme *eago* (offrande aux ancêtres).

mwenge Dans le *Bwete Disumba*, veillée lors d'un deuil ou d'un retrait de deuil. Dans le *Bwete Misoko Ngonde*, séquence de danse des trois premiers *nganga*, qui symbolise un enterrement.

Mwiri On trouve aussi l'orthographe *Mwei* (*getsogo*) ou *Mweli* (*gevove*). Société initiatique masculine très répandue chez les *membe* et les *merye*, ayant pour tâche d'assurer l'ordre social. L'initiation, ayant généralement lieu au début de l'adolescence, constitue un rite de passage à l'âge adulte.

myene Groupe linguistique de la côte occidentale du Gabon, comprenant les six dialectes *orungu*, *nkomi*, *galwa*, *mpongwe*, *enenga*, *adjumba*. La société initiatique féminine *Ndjembe* viendrait d'eux, ainsi que la plupart des sociétés féminines de possession.

Myobe Branche thérapeutique du *Bwete*, venant des *mitsogo*.

Ndea Branche "guerrière" du *Bwete*, née du *Disumba*.

Ndjembe Société initiatique féminine, sans doute d'origine *myene*, mais également très répandue chez les

membe et les *merye*. L'initiation, ayant généralement lieu au début de l'adolescence, est un rite de passage à l'âge adulte. On trouve aussi l'orthographe *Nyembe*.

Ndjobi Société initiatique masculine répandue dans la partie orientale du Gabon, notamment chez les *obamba*, ayant pour rôle de déceler et contrer les sorciers.

ndongo Aiguille généralement piquée dans la plume de perroquet et qui symbolise la parole du *nganga* qui tombe toujours juste. Elle intervient dans de multiples séquences rituelles du *Bwete Misoko*.

ndoti Rêves, le plus souvent significatifs ou prémonitoires. C'est un moyen de communication avec les ancêtres. Chez les initiés du *Bwete Misoko*, les rêves ont la même valeur que les visions et sont des vecteurs reconnus d'innovation individuelle.

ngadi Foudre. Elle joue un rôle important dans la cosmogonie du *Bwete*.

ngando Crocodile. Il joue un rôle important dans le *Mwiri*, puisque le monstre *mwiri* lui ressemble et gronde comme lui.

nganga Guérisseur. Initié au *Bwete Misoko*, il est devin-guérisseur (*nganga-a-misoko*).

ngiya Gorille.

ngomba Porc-épic. Ingrédient important du plat rituel *edika*.

ngombi Harpe à huit cordes. Instrument majeur du *Bwete Disumba*. Il symbolise une femme sacrifiée.

ngomo Gros tambour à membrane.

Ngonde Lune. Féminine, elle est associée au blanc. Branche thérapeutique du *Bwete*, spécialisée dans la divination, notamment à l'aide du miroir.

ngonga Sagaie. On trouve aussi un autre type de sagaie, appelée *ekongo*. La sagaie est un objet rituel d'importance dans le *Bwete*. Elle a également un rôle divinatoire.

ngonga Corne fétiche du *Bwete Disumba.*

ngoso *Koso* en *gevove*. Perroquet gris à queue rouge. Sa plume caudale, que les *nganga* portent toujours au front, symbolise la parole du *Bwete*.

Ngoye Société initiatique masculine des *bakota*. Ses initiés sont réputés détenir le pouvoir de se transformer en panthère.

nokeo Ultime étape initiatique du *Mwiri* chez les *mitsogo*, au cours de laquelle on tresse les cheveux de l'initié.

nongu Serpent arc-en-ciel, associé au python. Auxiliaire d'un sorcier qui l'envoie sucer le sang et étouffer sa victime. On dit la "corde" en français local. Le seul remède est une "coupure de corde" par des *nganga* du *Bwete Misoko*.

nyama Viande, gibier.

nyima Grade supérieur du *Bwete* (on trouve aussi *nyima na kombo*).

nyimbi Fétiche du *Bwete Misoko Ngonde* que l'on tient à la main.

Nzambe On trouve aussi *Nzambe Kana* ou *Nyambi*. Désigne le plus souvent le dieu créateur, mais il y a parfois hésitation entre dieu et un ancêtre primordial.

nzanga Organe de sorcellerie en *gapinzi* et *gevove*. En réalité, cela désigne plus largement l'organe de la puissance efficace, nécessaire à toute action, bénéfique ou maléfique. Ne pas le posséder condamne à l'impuissance. Il fait l'objet d'un traitement rituel complexe dans le *Bwete Misoko*. C'est l'équivalent de l'*evu* des *fang*.

nzanga Site de brousse entouré d'une barrière de feuilles, servant d'enclos initiatique du *Mwiri*.

Nzego Panthère. Prédateur terrestre sans rival. Société initiatique masculine, répandue chez les *masangu* et les *bavove*. Ses initiés sont les détenteurs du savoir généalogique et historique des clans et de l'ethnie.

nziba Étendue boueuse devant l'enclos initiatique du *Mwiri*.

nzigo Chimpanzé.

nzimbe Zone rectangulaire débroussée en forêt qui sert de lieu secret aux initiés du *Bwete Disumba*.

nzingo *Monodora myristica*, dont on mâche puis crache les graines sur les objets rituels afin de les activer. Les cosses ont également un rôle divinatoire.

nzobo Civette, animal souvent associé à la malchance sorcellaire en raison de son odeur nauséabonde.

nzogo Éléphant. Plus gros des gibiers. Le corps de garde représente un éléphant protecteur.

o b a k a *Guibourtia tessmannii*, communément appelé kévazingo. Arbre sacré des jumeaux et lieu d'une étape initiatique du *Bwete Misoko*.

obongo Pagne de raphia, porté par les initiés du *Bwete*.

o g u m a *Ceiba pentadra*, ou fromager. *Mufuma* en *yipunu*. Arbre très important, au pied duquel on enterre certains fétiches protecteurs *mbando*.

O k u k w e Société initiatique masculine *myene*, reposant sur des sorties de masques habillés de raphia, ayant pour tâche de faire respecter l'ordre social.

okume *Aucoumea klaineana*, ou okoumé, arbre dont, entre autres, on utilise la résine pour fabriquer les torches du *Bwete*.

O l o g o Société initiatique féminine *myene*, à vocation thérapeutique et reposant sur la possession. *Ologo* est un génie particulièrement agressif.

Ombudi Équivalent *tsogo* des sociétés initiatiques féminines de possession d'origine *myene*. On trouve aussi le pluriel *Dimbudi*.

O m b w i r i Génie aquatique *myene* (plur. *imbwiri*). Équivalent des *migesi*. Par métonymie, société initiatique féminine, à vocation thérapeutique et reposant sur la possession.

pemba Kaolin blanc, servant de maquillage.

penge Sac en fibres végétales porté sur l'épaule par les initiés du *Bwete* et contenant des objets rituels. On trouve aussi *gebembe*.

pèsi Cimetière, traditionnellement simple lieu en forêt.

p i n d i Forêt. Lieu essentiel pour les *nganga-a-misoko*, puisqu'ils vont régulièrement y chercher les ingrédients de leur pharmacopée.

pitsi Nuit. Règne des sorciers.

povi Initié du *Bwete Disumba* spécialiste des récits initiatiques.

Sengedya Ou *Tsengedya*. Sous-branche du *Bwete Misoko*, à vocation thérapeutique.

s i m b a Ethnie du groupe linguistique *membe* (dont ils forment avec les *bakande*, la partie la plus septentrionale), habitant la région de la Lopé. Ils ont particulièrement développé la branche du *Bwete Misoko Ngonde* et sont réputés pour leur *Mwiri*.

sokè Hochet musical, formé d'un manche de bois et de petites calebasses remplies de graines.

taba Cabri. Animal sacrificiel de plus grande valeur que le coq.

tangimina Feuille servant rituellement d'aide-mémoire afin de ne pas oublier l'enseignement initiatique oral du *Bwete*.

t e s a Technique rituelle du *Bwete Misoko Myobe* visant à protéger contre les sorciers une femme dont des enfants sont morts en bas âge.

t e t a Père. Classificatoirement, les frères du père, mais aussi les sœurs du père et leurs enfants, sont des pères.

tsingo Poudre rouge obtenu en râpant le bois de padouk et servant de maquillage. Il représente le sang menstruel. Aussi appelé kaolin rouge.

tsobula Le terme signifie achever. Séquence de clôture d'une veillée de *Bwete Misoko*.

t s o m b i Ou *sombi*. Dans le *Bwete Disumba*, mât que l'on plante devant le corps de garde et qui symbolise la présence de nouveaux initiés. Dans le *Bwete Misoko*, premier fétiche que reçoit le novice et qu'il porte en bandoulière.

tsoso Coq. Animal sacrificiel par excellence. On lui attribue des pouvoirs divinatoires. *Koku* chez les *merye*.

wanga obaka Étape initiatique du *Bwete Misoko* qui se déroule au pied de l'arbre *obaka* et sert à la consultation.

Table des illustrations

Scène de *Disumba* 10
Ville et village 18
Paysage de forêt 18
Novice *banzi* 35
En brousse 53
Gratter les écorces 55
Protection enterrée *mbando* 57
Fumigations *ifulu* 58
Bain *mososo* 59
Arbuste et écorces d'*eboga* 61
Manducation d'*eboga* 62
Chasse-mouches *kombo* 63
Banzi et miroir 66
Réflexivité visionnaire 70
Corps de garde *mbandja* 114
Poteaux mitan 115
Intérieur d'un *mbandja* moderne 115
Portion du *geliba* 121
Nganga 133
Rentrée du *Bwete* 136
Balayage rituel *mogombo* 137
Danse *mwenge* 140
Danse des *mabundi* 143
Confection du fétiche *tsombi* 165
Deux fétiches *tsombi* 166
Corbeille de *Bwete* 168
Sirène 176
Nganga 190
Nganga scrutant son miroir 195
Imposition des marques divinatoires 197
Tête du serpent *mbumba* 222
Malade ligotée par le serpent *mbumba* 223
Fumigations du déclenchement 225
Consultation du coq 234
Père initiateur *nyima* 331
Torches *itsamanga* et *mopitu* 334
Genette *mosingi* 352
Cloche *kendo* 405
Canne & poteau 422
Plume de perroquet 433
Esprits *migonzi* 435
Croquemitaine *Motende* 436
Femmes *yombo* 439
Scène d'*Ombudi* 442
Attitude soumise d'une *mabundi* 447
Initiée *mabundi* 448
Fétiches *kombi* & *benga* 455
Fétiche *mongonda* 456

Maganga posés au *mandaka* 468
Un père initiateur et son *bwete* 480
Nganga assis au *geliba* 491
Fétiches *maganga* 492
Joueur de harpe *ngombi* 495
Joueur d'arc musical *mongongo* 496
Arc musical *mongongo* 498
« *On ne voit que soi-même* » 508
Sac rituel *penge* 531

Table des figures

(dessins & diagrammes)

Carte administrative du Gabon 5
Carte ethnique du Gabon 6
L'arbre du *Bwete* et ses branches 12
Zones d'enquête 17
Étapes initiatiques du *Bwete Misoko* 24
Reproduction initiatique 25
Malade ou néophyte ? 45
Dynamisme visionnaire 82
L'inversion des places 86
Schéma actantiel du scénario visionnaire 96
Les péripéties du scénario visionnaire 96
Triangle initiatique 101
Plan d'un *mbandja* 114
Orientation du *mbandja* 116
Organisation spatiale d'une veillée 118
Disposition hiérarchique 121
Rentrée du *Bwete* 135
Positions de la torche 139
Paquet d'*edika* 152
Le problème épistémologique de la divination 198
La médiation des marques divinatoires 199
Triangle divinatoire 210
Arrimer un mauvais esprit 230
Héritage du *Bwete* 314
Diffusion du *Bwete* 314
Correspondances analogiques du *mbandja* 319
Les énigmes d'origine 326
Mbandja : procréation & parenté 336
La circularité de l'existence 350
L'englobement nocturne 380
Enclos initiatique du *Mwiri* 388
Scarifications du *Mwiri* 389
Les deux modèles d'inclusion des *mabundi* dans le *Bwete* 454
Mandaka en appentis 467
Bwete et *Byeri* 475
L'ironie du *Bwete* 520

Table des matières

Remerciements **2**
Note sur l'orthographe **3**
Cartes administrative et ethnique **5**
Introduction **8**
1. Le *Bwete* et ses branches 8
2. État de la littérature ethnographique sur le *Bwete* 14
3. Objet et terrain : une logique rituelle 16
4. Problématique et plan 23
5. L'implication ethnographique 29

Première partie : de *banzi* à *nganga*

I. Le chemin de l'infortune : avant l'initiation **36**
1. Le chemin de l'infortune 36
2. La consultation du *nganga-a-misoko* 42
II. L'initiation : la manducation d'*eboga* **51**
1. Phase préliminaire en forêt 52
2. Dispositif initiatique 62
3. Typologie des visions 68
4. Interactions et activation 78
5. Acquiescement rituel et vérité visionnaire 83
6. Cohérence et scénario visionnaire 90
7. Guérison initiatique ? 97
8. Dispositif ambigu, sujet complexe : l'identité initiatique 101
III. Une nuit de *Bwete* : l'organisation rituelle **108**
IV. *Edika* et son double **149**
1. *Edika* 149
2. *Tsombi* 163
3. Interdits initiatiques 169
V. *Motoba* ou la parole du *Bwete* **172**
1. La veillée rituelle de *motoba* 173
2. *Motoba*, vigile nocturne 175
3. *Motoba*, génie loquace 178
4. La parole corporelle de *motoba* 181
5. Les médiateurs de la personne : fétiches et médicaments 184

Seconde partie : le travail du *Bwete*

VI. Le *nganga* comme devin : la consultation **191**
1. Les contextes de la séance divinatoire 192
2. Les signes divinatoires au kaolin 195
3. Le diagnostic divinatoire 201
4. L'étiologie divinatoire 206
5. Les ruses divinatoires 209
VII. Le *nganga* comme guérisseur : maux et soins **215**
1. Maladies naturelles, maladies sorcellaires 215
2. Pratiques thérapeutiques 219
3. Schèmes opératoires et efficacité symbolique 235
4. La relation thérapeutique 244

VIII. Les secrets du *bwenze* : savoir et enseignement initiatiques 247
1. « Les ancêtres ont toujours fait comme cela » 248
2. Langue secrète et formalisme rituel 252
3. Le *bwenze* : les contextes de l'enseignement initiatique 264
4. Les bribes du *Bwete* : le non-savoir initiatique 276
5. « Le *Bwete* ne finit jamais » : relance et inachèvement 287
6. Le paradoxe du mort : transmission et valeur du secret 297
IX. « *Le premier qui…* » : la forme des énoncés initiatiques 300
1. *Go ebando* : l'obsession de l'origine 300
2. Les récits initiatiques : les débuts du *Bwete* 304
3. Les correspondances analogiques 317
4. Les énigmes initiatiques 321

Troisième partie : de *nganga* à père initiateur

X. Un théâtre de la vie et de la mort : l'accumulation des identifications rituelles 332
1. La procréation rituelle 333
2. Le cadavre du *Bwete* 337
3. Les ancêtres 340
4. Renaissance, circularité, ancestralité 345
5. Condensation et identifications rituelles 351
XI. Le vampire du *Bwete* : sorcellerie et ambivalence 359
1. Le *Bwete* contre la sorcellerie 359
2. Rumeurs et blindages 362
3. Le vampire du *Bwete* 365
4. « Donner un parent » : l'idéologie sacrificielle du *Bwete* 374
XII. *Mwiri* : l'assermentation de la parole 382
1. La société initiatique du *Mwiri* 382
2. Les rites de passage 387
3. Jumeaux et femmes : le génie de la fécondité 392
4. La justice ordalique du *Mwiri* : enclume et poison 403
5. Jurement, secret, serment 411
6. *Wanga obaka* : la sagaie et la parole 420
XIII. Le sexe du *Bwete* : l'appropriation rituelle du pouvoir féminin 422
1. « Le *Bwete*, c'est la femme » 422
2. L'ambivalence du sexe féminin : la prohibition du cunnilingus 428
3. Les femmes, profanes du *Bwete* 434
4. De la profane à l'initiée : les *mabundi* au sein du *Bwete* 440
XIV. La traversée du *Bwete* : le crâne au fond du sac 455
1. « Le *Bwete*, c'est le crâne » 455
2. La traversée du *Bwete* 458
3. L'ostension rituelle du crâne : *Bwete* et *Byeri* 468
4. Mort et paradoxe 475
5. Être père initiateur 480
XV. L'ironie du *Bwete* 489
1. Les *maganga* médiateurs de l'identité 489
2. Voix et intentionnalité : le *mongongo* et le crâne 493
3. De l'art de mentir 505
4. La topique du cœur 511
5. La relation ironique 518
6. Épilogue : ce qu'il y a au fond d'un sac 529

Annexe 1 : Visions initiatiques **532**
Annexe 2 : Consultations **546**
Annexe 3 : Énigmes initiatiques **551**
Bibliographie **554**
Glossaire **563**
Table des illustrations **570**
Table des figures **572**
Table des matières **573**

RESUME

Ce travail décrit le parcours rituel du *Misoko*, corporation de devins-guérisseurs (*nganga*) constituant la branche thérapeutique de la société initiatique *Bwete* (originaire du Gabon central). Suite à une infortune sorcellaire, un profane est amené à franchir les rites de passage qui imposent la manducation des racines hallucinogènes d'*eboga* à des fins visionnaires. Cette initiation amorce un long parcours jalonné d'étapes rituelles. Au terme de celui-ci, l'initié pourra à son tour initier des novices et exercer le métier de devin-guérisseur. Afin de dégager la logique de la reproduction initiatique du *Bwete Misoko*, l'étude se focalise sur les contextes d'élaboration de l'identité rituelle. Le franchissement des étapes initiatiques opère une transformation rituelle de la personne, à travers un triple processus d'acquisition dont les ancêtres sont le dénominateur commun. 1) Acquisition d'un savoir secret et proprement interminable car détenu par les ancêtres – type spécifique de discours et d'interaction entre aînés et cadets initiatiques. 2) Acquisition et maîtrise des pouvoirs de la parole divinatoire grâce à la mobilisation des ancêtres – type spécifique de discours et d'interaction entre devin initié et patient profane. 3) Acquisition de fétiches qui sont des représentants hybrides des ancêtres et de l'initié – type spécifique de médiations de la personne et de son intentionnalité, permettant de maintenir dans l'ambiguïté l'identité rituelle et l'origine de la parole divinatoire. L'identité initiatique se construit ainsi à travers un jeu complexe de configurations rituelles d'interaction et d'énonciation. Ces configurations spécifiques sont autant de "pièges à pensée", pièges relationnels garantissant l'implication effective dans la société initiatique et organisant le type de croyance propre au rituel. Cette croyance, au plus loin de l'adhésion crédule, fait la part belle au doute et à l'ambivalence réflexive.

Mots-clés : rituel / initiation / divination / culte thérapeutique / secret / ancêtres / hallucinogènes / sorcellerie / Gabon (Afrique)

ENGLISH ABSTRACT

The Mirror & the Skull. The ritual stages of the *Bwete Misoko* initiation cult (Gabon)

This work describes the ritual stages of *Misoko*, a corporate group of witch-doctors (*nganga*) which forms the therapeutic branch of the *Bwete* initiation cult (originating in central Gabon). When afflicted with a witchcraft-related misfortune, individuals undertake a rite of passage, which involves eating the hallucinogenic root barks of *eboga* in order to have visions. This is the first stage of a long ritual path at the end of which the apprentice will himself be able to initiate other neophytes and practice as a witch-doctor and diviner. To elucidate the logic of initiatory reproduction in *Bwete Misoko*, the analysis focuses on the contexts in which ritual identity is elaborated. Going through the stages of initiation brings about a ritual transformation of the person, through three kinds of acquisition, centered on the figures of the ancestors. 1) Acquisition of a secret knowledge, endless because held by the ancestors – a specific type of speech and interaction between initiatory youngers and elders. 2) Acquisition and mastery of the powers of divinatory speech thanks to the involvement of the ancestors – a specific type of speech and interaction between diviners and patients. 3) Acquisition of fetishes which are hybrid doubles of the ancestors and the initiates – a specific type of embodied mediation of the person and his intentionality, allowing the ritual identity and the origin of divinatory speech to remain ambiguous. The initiatory identity is thus built up through a complex process of shifting ritual frames of interaction and enunciation. Those configurations constitute "traps for thought", relational tricks which assure extensive involvement in the initiation group and establish the mode of belief peculiar to the ritual. In *Bwete*, belief and membership do not require unquestioning faith ; on the contrary, they leave room for doubt and ambivalent reflexivity.

Keywords : ritual / initiation cult / divination / healing cult / secret / ancestors / hallucinogens / witchcraft / Gabon (Africa)

Thèse préparée dans le cadre du :
LABORATOIRE D'ANTHROPOLOGIE SOCIALE
(UMR 7130. CNRS, EHESS, Collège de France)
52, rue du Cardinal Lemoine 75005 Paris Tel. 01.44.27.17.31