

ÉTUDES ET ESSAIS

JACQUES BINET

Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer

OTTO GOLLNHOFER et ROGER SILLANS

Centre National de la Recherche Scientifique

Textes religieux du Bwiti-fañ et de ses confréries prophétiques dans leurs cadres rituels*

En février 1966, M. le Doyen L.-V. Thomas — qui collectait des textes religieux d'Afrique noire, en vue d'une publication commune dans les Annales de l'Université de Dakar — avait demandé à J. Binet, sociologue, directeur de recherche à l'ORSTOM, de collaborer à cette entreprise en apportant des documents provenant du Gabon.

C'est alors que J. Binet sollicite le concours d'O. Gollnhofer et R. Sillans qui avaient recueilli, au cours de leurs missions de 1963 et 1964, des documents, absolument inédits, sur l'enseignement ésotérique dispensé par des adeptes et un prophète du Bwiti-fañ résidant à quelque soixante kilomètres de Libreville. Ces informations leur permirent d'apporter leur aide à J. Binet qui avait, de son côté, commencé à réunir divers textes religieux du Bwiti-fañ.

La publication en a été retardée en raison de difficultés matérielles et typographiques.

N. d. l. R.

*

INTRODUCTION

L'étude que nous présentons ici ne concerne que certains aspects du *Bwiti-fañ*, société initiatique mixte qui tend de plus en plus à devenir une véritable religion et que nous avons eu l'occasion d'étudier en diverses régions occupées par les Fañ du Gabon. C'est ainsi que, d'une part,

* Textes collectés et traduits par J. Binet et son équipe ; étude et commentaires de R. Sillans et O. Gollnhofer (travaux du Laboratoire des Religions de l'Afrique noire, EPHE - V^e Section).



FIG. 1. — Plan général des lieux des sources d'informations.

l'enquête menée par J. Binet concerne des textes émanant d'informateurs originaires de la région de l'Estuaire et du Nord-Gabon, et, d'autre part, des investigations entreprises par O. Gollnhofer et R. Sillans traitent de la région de Ntoum (village de Nzobermitang), à quelque soixante kilomètres de Libreville, sur la route de Kango.

Les textes réunis ci-dessous sont, les uns extraits de cahiers manuscrits écrits par des initiés de divers grades du *Bwiti-fan*, et les autres recueillis de la bouche même de certains adeptes particulièrement qualifiés. Il convient toutefois d'introduire des distinctions et de bien mettre en évidence, dès maintenant, que les informations, qu'elles proviennent de cahiers manuscrits ou d'enquêtes verbales, concernent des documents relatifs ou aux rites publics et privés, ou au messianisme et au prophétisme. Cependant quel que soit le type des informations obtenues, ce sont toujours des initiés du *Bwiti*, ou qui l'ont été avant d'adhérer à une confrérie prophétique, qui nous les ont fournies.

Mais alors pourquoi différencier ces deux types d'informations ? Les promoteurs des mouvements messianiques et prophétiques, bien qu'étant des adeptes du *Bwiti*, ont leur propre confrérie, soit au sein du *Bwiti* lui-même, soit à part. Toutefois, depuis peu, une nette tendance se dessine : à savoir que certains prophètes n'ont pas été initiés au *Bwiti*, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas gravi la voie hiérarchique régulière et n'ont pas reçu l'enseignement initiatique du *Bwiti* proprement dit. La connaissance que possèdent ces prophètes procède de celle du *Bwiti*, mais par une voie indirecte et très acculturée au départ. Et cet enseignement, ils l'ont acquis au sein d'une confrérie prophétique quelconque qui ne s'inspire que des grandes lignes de la pensée religieuse *bwiti*. Ce rite de

passage — au sein de l'une de ces confréries, dont ils se sont séparés par la suite pour fonder leur propre mouvement prophétique — a consisté, pour eux, uniquement en l'absorption de l'*iboga* (*Tabernanthe iboga* Baillon), plante hallucinogène de la famille des Apocynacées, qu'ils consomment à la fois sous forme de râpure et de macération d'écorce de la racine¹. Bien qu'étant commune aux rites de passage de l'*Ombwiri*², du *Bwiti* et des confréries prophétiques, elle ne représente pas un critère suffisant pour déduire une appartenance au *Bwiti*, même si cette confrérie porte le nom d'une des branches du *Bwiti*, car l'enseignement et le rituel en sont sensiblement éloignés.

Il convient de bien distinguer le *Bwiti* proprement dit — avec ses diverses voies parallèles de la connaissance, qui ne sont pas des sectes — des mouvements messianiques et prophétiques. Leur origine ne réside, en effet, qu'accidentellement dans le *Bwiti* lui-même. Ce schisme ne provient pas d'un désaccord dans l'interprétation de l'enseignement initiatique, mais tout simplement de la multiplication des visions successives dues au renouvellement de l'absorption de l'*iboga* se faisant initialement, soit au sein du *Bwiti* lui-même, soit dans une autre société initiatique (*Ombudi* par exemple). Mais quel que soit le point de départ dans la voie de l'adeptat (*Ombudi* ou *Bwiti*), l'individu sera essentiellement marqué par l'enseignement initiatique du *Bwiti* en raison de la supériorité de son niveau de connaissances métaphysiques par rapport à celui des autres sociétés. Ce qui revient à dire qu'une certaine identité demeure, tant sur les plans rituel que conceptuel, entre tous ces mouvements prophétiques et le *Bwiti* lui-même.

Et c'est précisément cette identité partielle qui nous autorise à exposer et à commenter les textes prophétiques dans le contexte du *Bwiti* proprement dit, sans cependant le confondre, comme le font à tort certains auteurs, avec les confréries prophétiques. Néanmoins c'est un fait que le *Bwiti* proprement dit a été peu à peu largement pénétré par des mouvements ainsi créés qui se trouvent être en conflit latent avec la société initiatique au sein de laquelle ils se sont installés.

Tout porte à croire que cet antagonisme conduira à des séparations et à une forme particulière de schisme, séparations résultant de l'interdiction — faite par des adeptes orthodoxes — du rite prophétique au sein de la société du *Bwiti*, de laquelle se sont détachés certains initiés (pour s'affilier définitivement à la confrérie prophétique devenue ainsi indépendante) : ces derniers, avant leur dissidence, se considéraient

1. Chez les Faṅ, l'extraction de la racine d'*iboga* (les Faṅ prononcent *ibôa*) est réservée aux hommes initiés et la préparation du breuvage, aux femmes initiées.

2. Société initiatique féminine connue de la plupart des tribus du Gabon. C'est un culte de possession, au cours duquel les initiées, mises en condition par diverses substances hallucinogènes, deviennent les interprètes des génies. Cette société initiatique est appelée *Ombwiri* chez les Faṅ, les Nkomi, les Orungu, les Mpongwe, les Galoa, les Adyumba, les Enenga ; chez les Mitsogho, elle est appelée *Ombudi*. Il convient de ne pas confondre les noms des génies (*ombwiri* par exemple) avec la société qui les évoque au cours des pratiques rituelles.

avant tout comme des militants du *Bwiti* et, seulement en second lieu, comme des disciples du prophète. Ce n'est qu'à partir de ce moment-là que nous pourrions valablement parler de sectes. Mais, ici encore, il convient de préciser ce que nous entendons par là, car il ne s'agira pas de sectes du *Bwiti* proprement dit. Ainsi, nous citerons comme exemple le cas du réformateur Aloys Avélé et de ses disciples, qui se sont détachés du *Bwiti* proprement dit, auquel ils avaient appartenu dans la branche du *Ndea* et dont ils continuent à pratiquer certains rites (communion par l'*iboga*, présence d'enfants de chœur, etc.) ; c'est-à-dire dans une optique toute différente — bien qu'offrant des points communs — de celle de la branche dans laquelle ils avaient milité.

Et ce sont précisément ces divergences, dans le rituel notamment, qui sont à la base de la séparation de ces branches avec, par exemple, le *Bwiti-Ndea* d'origine faṅ. Aussi convient-il de ne pas confondre la branche initiale du *Bwiti-Ndea* avec celle d'Aloys Avélé, qui prend nettement le caractère d'une secte, sans être pour autant une secte, *stricto sensu*, du *Bwiti-Ndea* et bien qu'Aloys Avélé prétende que sa confrérie représente le *Bwiti-Ndea*.

En réalité cette question est infiniment plus complexe si nous tenons compte du fait que les confréries prophétiques ne dérivent pas toutes directement du *Bwiti* lui-même. Certaines sont, en effet, issues — par schismes successifs — d'autres confréries déjà existantes et qui toutes gardent la dénomination d'une des branches du *Bwiti* (*Ndea*, *Disumba*, etc.), à laquelle s'ajoute souvent une appellation supplémentaire : par exemple *Orówani-Ntchangó* (cf. T₁¹). Mais ces dénominations sont fallacieuses, car elles sont loin de correspondre aux branches du *Bwiti* ainsi appelées. Chaque schisme apporte, en effet, de profondes modifications à l'enseignement et au rituel dont il dérive.

Ainsi le prophète Paul Békalé a reçu son premier enseignement chez le prophète Hilaire Biyoghe — fondateur de la confrérie de l'*Erenzi* (portant surtout sur des pratiques médico-religieuses) — dont il s'est séparé. *A fortiori*, il serait donc absolument inadmissible de comparer à des sectes les branches (*mandemba* des Mitsogho [15]) du *Bwiti*, c'est-à-dire ces voies parallèles de la connaissance dont nous avons parlé. Car celles-ci ne reposent que sur des nuances dans l'interprétation de certains aspects de la science du *Bwiti*, d'une part, et sur des variantes dans le rituel, d'autre part. Dans les deux cas, c'est dans les visions dues à l'*iboga* qu'il faut rechercher l'origine de ces différences d'interprétation, qui ne sont nullement contradictoires, car elles rejoignent toutes un symbolisme commun.

Avant de clore ce préambule, soulignons bien que l'actuel *Bwiti-faṅ* n'est cependant pas, dans sa totalité, noyauté par le messianisme et le prophétisme ; toutefois ce processus est en voie de développement et

1. Nous avons employé le symbole T_x pour désigner les textes présentés dans le corps de cette étude.

de structuration. Mais, bien qu'il s'agisse de deux mouvements initialement distincts, retenons cependant qu'ils ne peuvent, sous leur forme actuelle au Gabon, être traités séparément.

A. — GÉNÉRALITÉS

Avant d'exposer quelques textes du *Bwiti-fañ*, nous présenterons des considérations générales sur le *Bwiti* tel que J. Binet, O. Gollnhofer et R. Sillans l'ont observé au Gabon après bien d'autres, notamment P. Alexandre, G. Balandier, H. Deschamps, J. W. Fernandez, G. Lasserre, J. Millot, H. Pepper et A. Walker¹.

I. — CARACTÉRISTIQUES DU « BWITI-FAN »

Il est impossible de dégager valablement les structures du *Bwiti-fañ* — rituel et enseignement initiatique — sans connaître au préalable le *Bwiti* initial qui est le *Bwiti-ghetsogho* (que les Mitsogho appellent *Bwete*) actuellement étudié par O. Gollnhofer et R. Sillans.

1. *Le Bwiti-fañ par rapport au Bwiti initial ghetsogho*

Les Fañ ont, en effet, procédé à une adaptation de ce *Bwiti* à leurs structures sociales² et culturelles en y intégrant certains aspects des conceptions religieuses occidentales et de leurs rituels (catholicisme et protestantisme), mais en conservant en grande partie le *ghetsogho*, plus ou moins déformé, comme langage rituel.

On saisit donc toute l'importance que revêt la connaissance du *Bwiti-ghetsogho* quand on estime l'extension prise par le *Bwiti* sur une grande partie du territoire du Gabon et de la Guinée équatoriale. Mais cette connaissance n'est cependant pas suffisante pour dégager la part qui revient à chacun dans le *Bwiti-fañ* et les diverses confréries prophétiques qui en dérivent plus ou moins et qui se sont, ou non, détachées de celui-ci, car les interpénétrations avec diverses tribus (Bapinzi, Eshira, Masango, etc.) ont été trop nombreuses sur les plans linguistique, social et religieux. A cela s'ajoutent les formes archaïques des divers idiomes qui sont demeurées en partie dans le langage *bwiti* et les multiples transpositions sémantiques de la langue des adeptes qui rendent celle-ci totalement incompréhensible aux non-initiés.

Si l'on veut donner, en quelques lignes, les caractéristiques générales du *Bwiti-fañ*, nous dirons que c'est un syncrétisme poussé à l'extrême

1. Nous ne mentionnons ici que les principaux observateurs qui ont relaté récemment, dans des études, le fruit de leurs investigations.

2. La filiation est patrilinéaire chez les Fañ. Elle est matrilineaire chez les Mitsogho (fait qui transparaît dans le *Bwiti-ghetsogho*).

où tout est, contrairement aux apparences, parfaitement et logiquement ordonné. Les éléments d'origine sont simplement transposés et restructurés dans un nouveau contexte où le culte du *Byeri* (culte d'ancêtres) — tout comme le *mombe* chez les Mitsogho — est particulièrement valorisé depuis la découverte de l'*iboga*.

2. *Éléments constitutifs du Bwiti-fañ*

Chaque élément constitutif du *Bwiti-fañ*, qu'il soit d'origine occidentale ou africaine, mais extérieur à la tribu, est si remarquablement et intelligemment intégré qu'il se trouve être ainsi un véritable élément de la culture fañ. Dans ce syncrétisme, aucune incompatibilité n'existe, tant sur le plan rituel que conceptuel, entre ces divers éléments.

On retrouve, en effet, Jésus-Christ, Marie, Adam, Ève, le Saint-Esprit, etc., assimilés à des entités spirituelles purement fañ, entités que l'Être Suprême présente au visionnaire au cours de ses extases dues à l'absorption de la drogue.

C'est ainsi que le prophète Ekan-*Ngwa* de *Nzobermitang* — assisté de ses secrétaires, dont le plus connu est *Gabriel Mba*, qui écrivent et dessinent ses visions — nous a signalé dix-sept entités sacrées visitées régulièrement par le prophète : saint Michel-Archange (*Madan-Ondon*), saint David (*Engon-Essolo*), saint Cantique (*Obame-Eko*), saint Mirville (*Ndjiangi*), saint Laurent (*Angon-Nzok-Mba*), etc. Certaines de ces entités, d'après les visions du prophète, n'ont eu qu'une existence purement spirituelle et n'ont, de ce fait, jamais vécu sur terre, comme *Mbaria* (*Eman-Evié*), saint Cantique, etc.

Une des grandes caractéristiques du *Bwiti-fañ* est l'unité (fonds commun de traditions) sans uniformité ; elle peut laisser supposer, de prime abord, que les rites n'y sont fixés ni dans leur forme ni dans leur fond. En effet, outre la très grande diversité des chants, prières, etc., la pluralité des branches du *Bwiti* dérouté l'observateur. Mais n'oublions pas que chacune d'elles a toujours les mêmes rites et la même interprétation de la science du *Bwiti*, et que ces rites ne varient qu'en fonction des cérémonies périodiques (Saint-Michel, 15 août,...) et occasionnelles (décès, naissance).

Pour étudier le *Bwiti-fañ* nous ne saurions donc trop recommander la plus extrême prudence dans les méthodes et techniques d'approche. Il convient, tout d'abord, de savoir à quelle branche on a affaire et à quel rite on assiste. Sans ces précautions élémentaires il est impossible de s'y retrouver, et c'est ainsi que l'on conclut hâtivement qu'un certain désordre règne dans le *Bwiti*.

Les croyances y sont bien précises, et les seules divergences de vue qui existent sont celles qui opposent les adeptes orthodoxes à ceux affiliés à un mouvement messianique et prophétique, car leurs promoteurs interprètent leurs visions dans un autre contexte conceptuel. Mais ces mouvements ne font pas réellement partie du *Bwiti* : ils n'y

sont présentement que tolérés bien que jouant un rôle, parfois même prépondérant, dans le rituel. C'est ainsi que nous avons observé au village de Nzobermitang, à une année d'intervalle et à plusieurs reprises, l'importance — au cours des rites publics et privés du 15 août — du rôle du prophète et de sa confrérie qui, tout en suivant l'orthodoxie du *Bwiti*, donnent pourtant libre cours à leurs rites propres, auxquels les adeptes non disciples du prophète participent également, bien que mettant en doute les diverses interprétations auxquelles il se livre au sein du *Bwiti*. Il y a donc, en quelque sorte, deux cérémonies distinctes mais qui suivent cependant, toutes deux, l'orthodoxie initiale faᅇ. Ainsi, lorsque le prophète se dresse avec la croix du Christ dans la maison de culte (*mbanja*) ou en fait le tour, tous les adeptes du *Bwiti*, quels qu'ils soient, le suivent, parce que les diverses étapes de ce rite correspondent à la Passion, à la mort et à la résurrection de Jésus, entité qui fait partie intégrante du *Bwiti-faᅇ*¹.

II. — HISTORIQUE

Selon toute vraisemblance, le *Bwiti* initial a pris naissance chez les Mitsogho, quand d'après leur tradition orale, ils atteignirent l'actuel territoire du Gabon. A cette époque, le *Bwiti* initial était lui-même issu d'un syncrétisme qui devait ses origines au culte d'ancêtres (*mombe*) revalorisé par la découverte de l'*iboga*, d'une part, et par l'apport culturel acquis au cours des migrations des Mitsogho d'autre part [10].

1. Les fondateurs du *Bwiti-faᅇ*

En ce qui concerne les Faᅇ du Gabon — selon les informations du chef de village Ntutume-Ndong, de Lucien Meyo et de Okolongo, tous trois dignitaires du *Bwiti* —, le premier de la tribu qui fit connaître le *Bwiti* aux autres Faᅇ de Libreville, au temps de Brazza, fut Ndong-Obame-Eyen (clan Esingi). Le premier village faᅇ où l'on a pratiqué le *Bwiti* serait l'ancien village Nzeng-Ayong. A Nzobermitang, ce fut Ndong-Obame-Eya² (clan Efak), fondateur du village et premier prophète du *Bwiti*, qui a « apporté l'*ibôa* ». A Cocobeach, ceux qui firent connaître cette société initiatique furent successivement Medege, Bekala (clan Efak), Undo Biyogho, Ndong et Ndong-Obame-Eya. Ceux qui fondèrent des *mbanja* ou « corps de garde »³ furent successivement, le long de la

1. Notons encore que les messianistes-prophétistes, à l'encontre des orthodoxes, n'admettent pas la conservation des reliques (crânes notamment) qui sont à la base du culte du *Byeri* chez les Faᅇ.

2. Dont le nom initiatique est Nzungi et le nom chrétien Ambroise.

3. Cette expression vient du fait que ce type de construction servait à la fois, au début de la pénétration intensive, de lieu de réunion des hommes et de position stratégique. Dans chacune de ces constructions se tenait un homme armé d'un fusil, qui surveillait les environs.

route de Kango principalement : *a*) en 1935 : Ekurane (au km 36 : Bissoubinam) ; *b*) en 1945 : Nkole-Ntangha (km 33) ; Nkok (km 27) ; Nzogho-Mitangha (km 24) ; Ndjong (km 56) ; Kuguru (km 60, dans le district de Kango) ; Messe (km 86) ; Meba (km 7, en partant de Ntum, sur la route de Cocobeach). Bien entendu, depuis, les *mbanja* se sont multipliées le long de toutes les routes du pays Faŋ. Notons encore, en ce qui concerne la Guinée espagnole, que Essi-Ndong (clan Yemisen) y fit connaître le premier le *Bwiti* en 1927, au temps de Banister.

Nous ne pouvons malheureusement nous étendre ici sur les origines et le développement du village de Nzobermitang où s'exercèrent les activités des premiers prophètes du *Bwiti*, dont le plus célèbre fut Ndong-Obame-Eya, auquel on attribue des pouvoirs demeurés inexplicables et que nous ont même confirmés des personnalités faŋ particulièrement lettrées et n'ayant jamais appartenu au *Bwiti*. Les hauts faits de ce prophète et les mérites des premiers fondateurs de ce village ont été enregistrés par nos soins sur de nombreuses bandes magnétiques, ce qui montre bien la continuité de cette tradition et l'intérêt que lui portent tous les adeptes du *Bwiti*.

2. Les « martyrs »

Si le *Bwiti-faŋ* a ses saints, et nous en avons précédemment cité quelques-uns, il aurait aussi, toujours selon les mêmes informateurs, de nombreux « martyrs » dont les principaux sont :

- Nkomba (natif de Ntum), « martyrisé » vers 1932.
- Ngema-Bibang, « martyrisé » le 13 mai 1934 à Medouneu.
- L'abbé Jean Obame-Inko, du clan Esoké, mort à l'hôpital de Libreville. Il avait demandé à M^{gr} Tardit, alors évêque de Libreville, de faire un autel des reliques de sa famille et de reliques venues d'Europe¹.
- Ntutume-Essiane, « assassiné » en Guinée espagnole vers 1930.
- Mintsa-M'Ewore, Essono-Meyo et Ebang, morts en Guinée espagnole.
- Mba-Ndong (clan Yambiang) et Essi-Ndong (clan Yemisen) morts le même jour, vers 1935, en Guinée espagnole.

Parmi ces « martyrs », tous n'ont pas forcément été initiés au *Bwiti*. Mais ils auraient été persécutés en raison de leur attitude favorable envers la tradition et tout spécialement envers le culte d'ancêtres (*Byeri*). Ce qui montre bien l'identité conceptuelle entre le *Bwiti* et le *Byeri*, identité qui repose d'ailleurs sur une même racine linguistique bantou. Par ailleurs, il serait superflu d'insister sur le fait que ces martyrs et ces saints donneront vraisemblablement, tôt ou tard, au *Bwiti*, le développement auquel les adeptes prétendent².

1. L'abbé Jean Obame-Inko est révérend par les Bwitistes qui disent qu'il voulait réhabiliter ainsi le culte du *Byeri*.

2. Voir (*infra*, pp. 247 et 249) les lettres de Lucien Meyo et du prophète Ekang-Ngwa.

III. — APERÇU SUR LA STRUCTURE

Nous distinguerons quatre grandes structures de base : les rites de passage, la hiérarchie de l'ordre, le rituel et enfin les grandes lignes de l'enseignement initiatique.

1. *Les rites de passage*

Le *Bwiti-fan*, contrairement à ce qui se passe chez les Mitsogho, admet les femmes. Mais tous les membres, sans distinction de sexe, n'y sont admis qu'après avoir absorbé l'*iboga*.

Les Mitsogho ne consomment cette plante que lorsqu'elle est râpée : en grande quantité (plusieurs corbeilles), le jour de l'initiation, ou en poudre très fine, par prises, dans le creux de la main, au cours des rites publics, pour se tenir éveillés et aussi en raison du caractère sacré de la drogue.

Chez les Faŋ on consomme également cette même râpüre d'écorce en grande quantité, pour l'initiation, ainsi que par prises, dans le creux de la main, au cours des rituels (un initié la distribue aux membres présents). Mais ils absorbent également au cours des rites de passage (en grande quantité) et pendant les veillées dans le *njimba* (en petite quantité : un demi à deux verres) une préparation fermentée de couleur jaune-orange, à base de jus de canne à sucre ou de sucre d'importation, qui enlève l'amertume et l'âcreté de la drogue sans en enlever, pour autant, l'efficacité. On y ajoute quelquefois de l'écorce de l'arbre *byala* (*Garcinia klaineana* Pierre) et du vin de palme.

Le néophyte — entièrement nu, assis par terre en compagnie de deux de ses initiateurs, appelés « père » et « mère », qui le surveillent constamment — absorbe, en plus de la râpüre, deux à trois litres de ce breuvage, près de la rivière la plus proche du village, dans laquelle il s'est préalablement baigné. Puis on le pose sur une claie sous laquelle on fait des fumigations après avoir scarifié son corps. Ensuite on le conduit dans un endroit spécial, entièrement clos, de la *mbanja* où il couche par terre en compagnie de ses initiateurs. C'est là qu'il va avoir ses visions ; il les décrira ensuite dans le *njimba* en présence des anciens, non sans avoir, tout d'abord, reçu dans les yeux un collyre rituel dénommé *ibama* (à base végétale chez les Faŋ, animale chez les Mitsogho) dont le but est de favoriser la perception des visions déclenchées par l'*iboga*. C'est au cours de celles-ci qu'il visitera le « pays des morts » où il rencontrera les ancêtres de sa famille.

2. *La hiérarchie*

Les différents grades sont : a) les *banzi* (depuis la manducation de l'*iboga* jusqu'à la fin des rites de passage) ; b) les *ñima* (aussitôt après

la fin des rites de passage) ; *c*) les *kombo* (ou *kombi*) qui sont des personnes d'âge mûr, ayant acquis une indiscutable expérience de la science du *Bwiti*.

A ces grades fondamentaux s'ajoutent des fonctions particulières remplies par : *a*) le *kombo* ou président local du *Bwiti* (c'est le *povi* des Mitsogho) ; *b*) les *nganga*, au nombre de trois, chargés des récitatifs (oraisons et généalogies), soit dans le *njimba*, soit dans la *mbanja*. Ils sont revêtus d'ornements rappelant plus ou moins ceux des prêtres catholiques ; *c*) les *yombo* (pl. *beyombo*) représentées par trois femmes, tantôt habillées en blanc à la manière des infirmières avec la croix rouge sur la coiffe blanche, tantôt en bleu-roi foncé. La plus âgée est très considérée : c'est la « mère » qui représente *Nyingon-Mebeghe* (Sainte-Vierge ou Maria). Au cours des rituels, elle est placée entre les deux autres ; à sa droite se trouve sainte Thérèse ; les trois symbolisent le Saint-Esprit. Les *yombo* ne sont, comme nous le précisons dans nos conclusions, qu'une adaptation de ces entités mitsogho à des rites chrétiens.

3. Le rituel

a) Les lieux rituels

Le rituel se déroule, d'une part, dans la *mbanja* où ont lieu les rites publics et, d'autre part, dans le *njimba* où seuls les initiés sont admis.

● La *mbanja*

C'est la maison du culte du *Bwiti*, construction rectangulaire de dimensions très variables¹, fonction du nombre d'adeptes qui viennent assister aux cérémonies. La *mbanja* que nous avons étudiée au village de Nzobermitang mesure quinze à vingt mètres de long sur neuf mètres de large. La forme extérieure et la disposition intérieure diffèrent de celles que l'on observe chez les Mitsogho [10].

Il y a quatre parties essentielles dans la *mbanja* fañ. Une cloison disposée le long de chaque paroi longitudinale subdivise cette construction en deux couloirs relativement étroits et cloisonnés à leur tour. C'est là que les adeptes revêtent leurs costumes rituels, qu'ils fabriquent la macération fermentée d'*iboga* et qu'ils couchent les *banzi* après la manducation.

Le couloir de gauche est réservé aux hommes ; celui de droite, aux femmes. Contre chacune de ces cloisons longitudinales est disposé un long banc sur lequel s'asseoient les initiés, dans un ordre très précis, à certains moments de la cérémonie. Du côté opposé à l'entrée, se trouve, dans l'axe de la *mbanja*, une construction plus ou moins rectangulaire,

1. Chez les Fañ les maisons de culte en dur sont très rares ; seuls Aloys Avélé et Daniel Abaa en possèdent une.

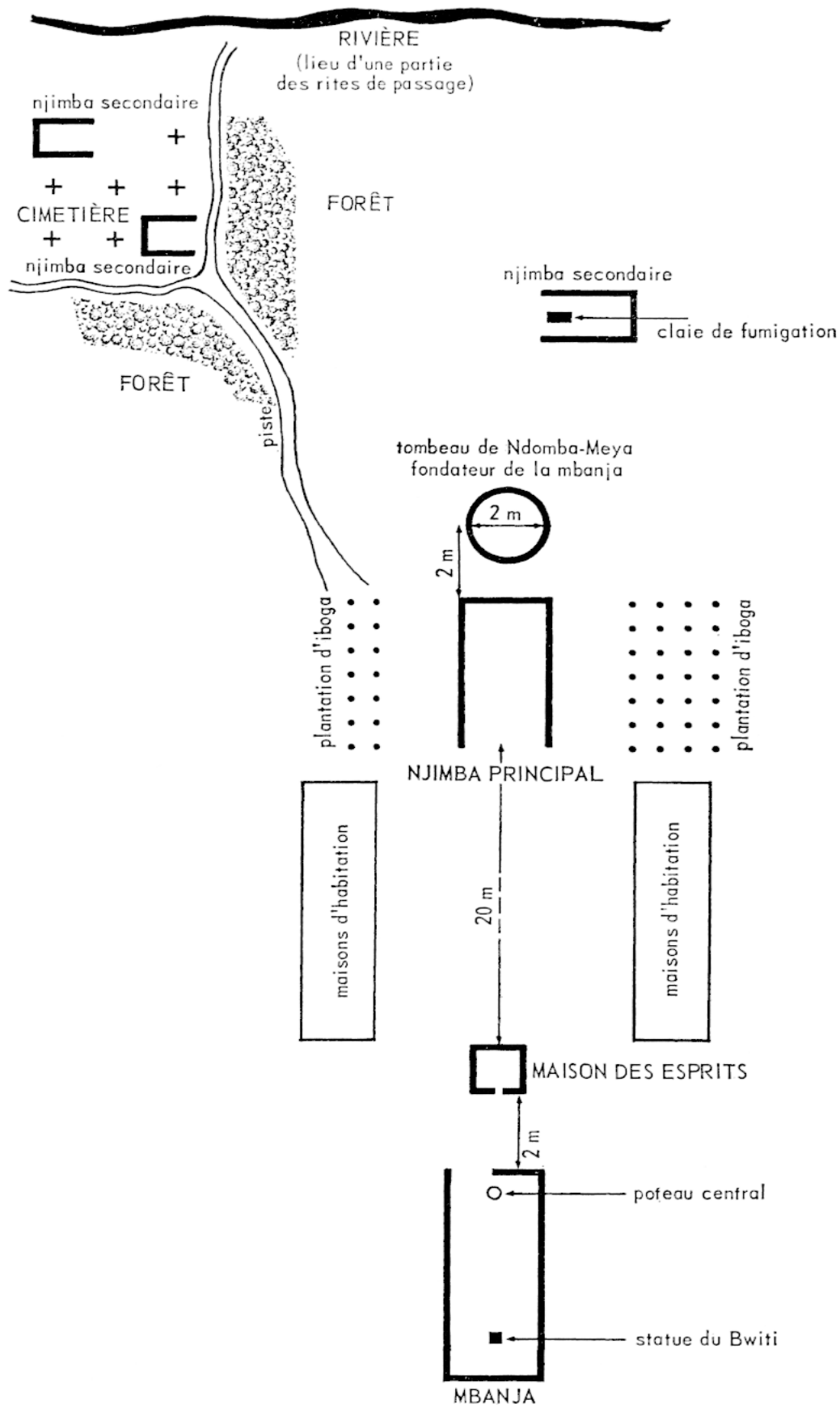


FIG. 2. — Croquis de l'ensemble des lieux rituels au village de Nzobermitang.

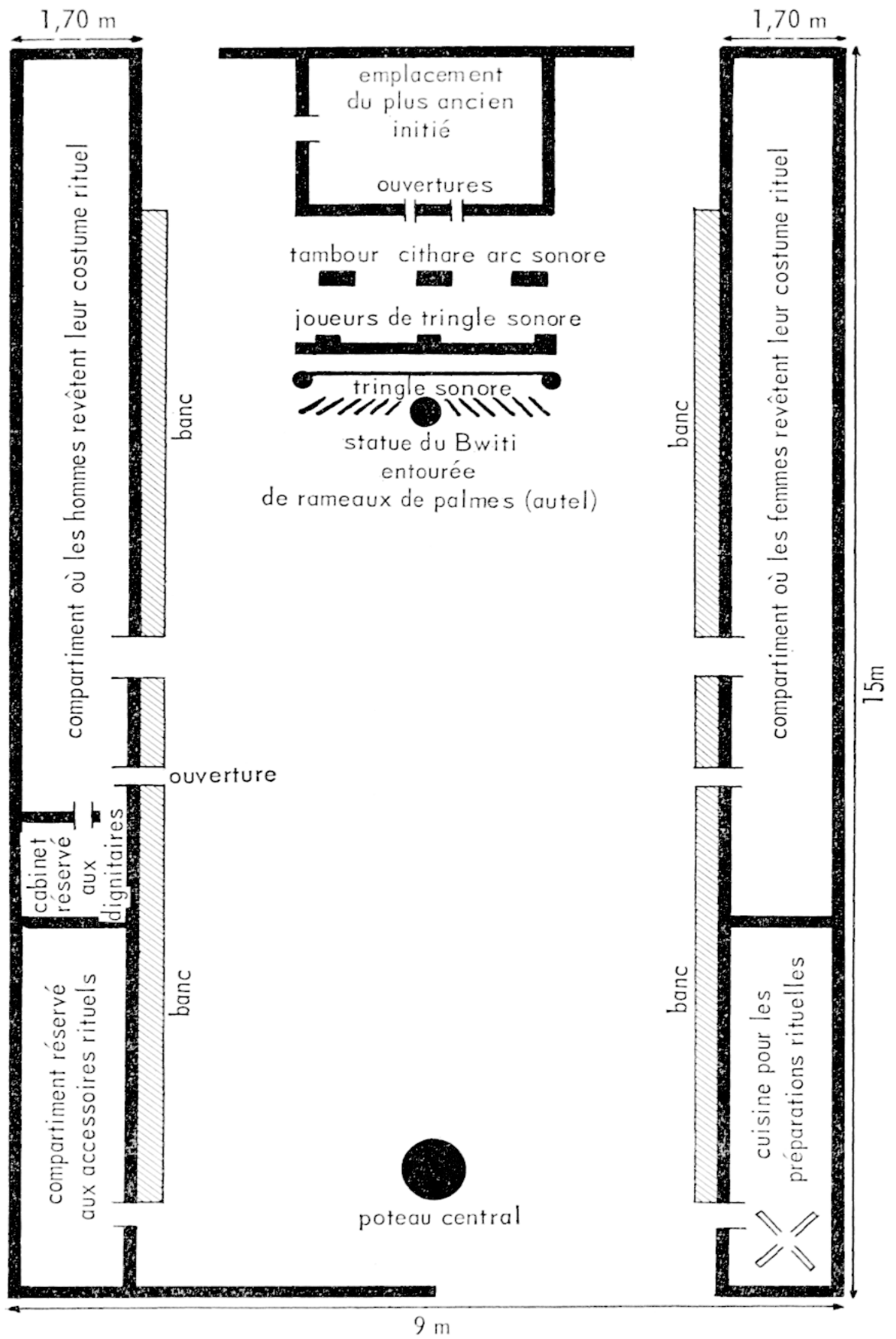


FIG. 3. — Plan d'une *mbanja* (Nzobermitang).

attenante à la paroi du fond. C'est là qu'est assis le plus ancien initié auquel sont dévolues des fonctions particulières.

Aux abords immédiats de l'entrée de la *mbanja*, se trouve le poteau central non sculpté, mais peint de traits transversaux obliques bleus, blancs et rouges. Quant à son toit, il diffère de celui de l'*ebanza ghetsogho*, prolongé par un avant-toit recourbé, tandis que celui de la *mbanja fan* n'est pas dans le prolongement du faitage, mais perpendiculaire à lui, à environ un mètre cinquante en dessous de celui-ci et attenant au poteau central.

● *Le njimba*

Le *njimba* est une aire rectangulaire d'environ sept mètres de long sur trois mètres cinquante de large, simplement délimitée dans le sens de la longueur et sur un des côtés de la largeur par des troncs d'arbres servant de bancs¹. Cette enceinte, strictement réservée aux adeptes, est située à une cinquantaine de mètres de la *mbanja*, dans l'axe de celle-ci, mais hors de la limite des habitations.

C'est là que se déroulent les rites privés nocturnes (notamment récits et chants initiatiques, révélation de la vision du néophyte) et qu'est dispensé, en partie, l'enseignement réservé aux seuls initiés. Comme dans la *mbanja*, les adeptes sont assis selon un ordre hiérarchique rigoureux.

b) *Les cérémonies*

La veille, l'abstinence sexuelle est de rigueur pour les deux sexes. Les « femmes en règles » n'ont pas le droit de participer aux cérémonies.

Ces rites, comme ceux de tout culte, ne sont pas uniformes ; ils présentent des variantes selon qu'il s'agit d'une naissance, d'un deuil ou d'une demande des faveurs des ancêtres. Mais il faut tenir compte, en plus, de l'aspect syncrétique du *Bwiti-fan* dont certaines cérémonies correspondent aux fêtes de la liturgie chrétienne (Ascension et Saint-Michel surtout). Ces cérémonies, qui ont lieu la nuit de 18 h à 5 ou 6 h, durent parfois une semaine.

D'une façon générale le rituel se divise chronologiquement en quatre parties dont l'horaire est strictement observé :

● *La veillée dans la mbanja (de 18 à 21 h)*

Cette veillée est précédée de la décoration intérieure de la *mbanja*, de la distribution de la râpure d'*iboga*, de la préparation de la décoction d'*iboga* et des nourritures rituelles. On entre dans la *mbanja* en contournant trois fois le poteau central de gauche à droite. Puis, en passant

1. Le côté fermé par un rondin de bois est situé face à la brousse, de sorte que les dignitaires qui sont assis de ce côté lui tournent le dos. Cette observation revêt une importance symbolique considérable.

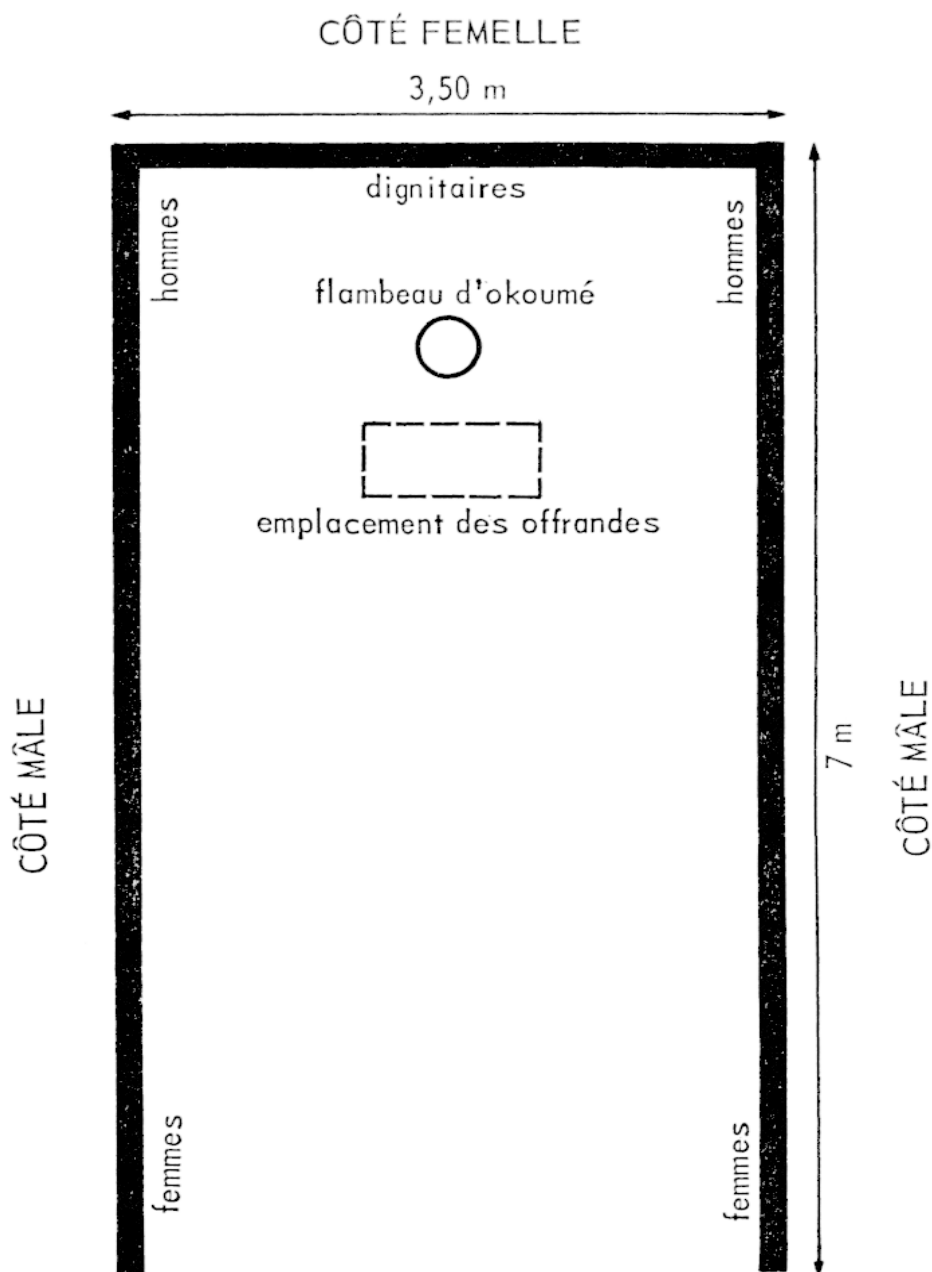


FIG. 4. — Plan d'un *njimba* (Nzobermitang).

devant les initiés, on se dirige vers le joueur de *ngomfi* (*ngombi* des Mitsogho), ou *ngoma*, harpe rituelle qui « donne le vent », c'est-à-dire la bénédiction (*evoba*) en soufflant dans les mains. Après avoir vu le *ngomfi*, on se dirige vers les joueurs de tringle sonore (*obaka*) et ensuite vers les hauts dignitaires, hommes et femmes, dont on reçoit également la bénédiction. Pendant la veillée, c'est surtout le *ngomfi* qui se fait entendre ; sa mélodie est accompagnée par moments de quelques brèves phrases chantées par le joueur lui-même.

Mais c'est dans le *njimba*, balayé soigneusement à l'avance (de même que tous les jours à 6 h), que commence la véritable cérémonie.

● *La veillée dans le njimba (de 21 h à 24 h)*

Pendant toute la veillée, l'arc sonore (*bε*) joue : les initiés des deux sexes sont plongés dans une profonde méditation ; puis les femmes vont chercher les offrandes (bougies, argent, gin, vin, cigarettes, feuilles de tabac, etc.) faites par chacun des initiés, ainsi que le breuvage d'*iboga* préparé dans la *mbanja*, et elles déposent le tout aux pieds des dignitaires assis sur les rondins de bois de l'enceinte du *njimba*. Un des initiés compte ces offrandes et les inscrit sur un cahier, dont le contenu sera lu dans la *mbanja*. La distribution de l'*iboga*, qui s'effectue dans l'ordre hiérarchique, est aussitôt suivie de celle des boissons alcooliques offertes pour la circonstance.

Ensuite une *yombo* trace, au-dessus de l'arcade sourcilière droite de chaque assistant, d'abord un trait blanc horizontal au *fæm*, puis, peu de temps après, un trait vertical au *mba*¹. On distribue alors trois jeunes folioles (*mulumba*) de palmier à chaque initié mâle et quatre à chacune des femmes présentes². Chaque initié confectionne, avec ces folioles, un bracelet qu'il porte au poignet droit. Tout ce symbolisme, qui s'exprime à travers les chants, la musique³, les nombres et les couleurs, évoque la création du monde et les différentes étapes de la formation de l'enfant dans le sein de sa mère (la couleur blanche représentant le sperme et la couleur rouge, le sang qui s'écoule au moment de l'accouchement). Ces rites correspondent aux fondements de l'enseignement initiatique qui fait état de *Disumba* (l'origine, la Création) [15] et de *Moboghwe* (le sein de la femme) [16].

Ceci une fois terminé, les trois *nganga*, munis du *soki* (hochet) et du chasse-mouches⁴, se mettent à genoux devant les dignitaires, tout près de la torche de résine d'okoumé (*Aucoumea klaineana* Pierre), et débitent, tout en agitant constamment le *soki* et le chasse-mouches, un récit initiatique qui retrace leur vision de l'au-delà. Les *nganga* sont les interprètes du *Bwiti* ; à travers leurs paroles, c'est « la bouche de l'ancêtre » qui parle.

● *Le retour du njimba à la mbanja (de 24 h à 3 h)*

Chants et danses rythmés, conduits en partie par le *nganga*, accompagnent, à grand bruit, tous les instruments de musique rituels, pendant que les adeptes miment les mouvements de l'enfant dans le sein de sa mère, car la naissance est proche.

Les trois *yombo*, le corps coloré au *fæm*, vêtues de blanc, le buste

1. Chez les Mitsogho le *fæm*, pâte de kaolin blanc, s'appelle *pemba*, et le *mba*, pâte de bois de padouk pulvérisé, s'appelle *cingo*.

2. Le nombre de la complétude étant 7 (4 + 3).

3. Le *ngomfi* est, au cours des rituels, *Disumba* elle-même, mère, « origine des êtres et des choses ».

4. Le *soki* se tient dans la main droite et le chasse-mouches dans la gauche pour des raisons de symbolisme sexué.

enserré dans deux ceintures rouges, dansent devant la statue du *Bwiti*, agitant ainsi les grelots maintenus sur le bas des reins par des cordonnets. En outre, chacune tient des sonnailles dans l'une de ses mains¹ et l'une d'elles porte un chasse-mouches. Cette chorégraphie est répétée ainsi, plusieurs fois, à des moments différents. C'est au cours de cette phase de la cérémonie que certains initiés, porteurs de flambeaux, sortent de la *mbanja* pour se rendre au *njimba* « prendre l'esprit de l'enfant » qui va naître. Au retour, ils purifient par le feu l'entrée de chaque case, ainsi que les initiés eux-mêmes assis dans la *mbanja*.

Mais un des rites les plus remarquables consiste dans le fait de fumer des cigarettes de tabac (pour le chanvre, cf. T₈). On allume trois bougies devant l'autel du *Bwiti* et l'on commence par énumérer les offrandes qui avaient été apportées au *njimba*. Les trois *nganga* sont à genoux. L'un d'eux, qui généralement ne sait pas lire, répète ce que lit à haute voix celui qui est chargé de tenir la comptabilité des dons reçus. Un autre tire trois bouffées des trois cigarettes qu'il fume en même temps. Puis il les passe successivement aux différents joueurs d'instruments de musique (d'abord à celui du *ngomfi*, puis de l'arc sonore, enfin de l'*obaka*) qui, sans fumer les cigarettes, les transmettent, de l'un à l'autre, au plus vieil initié qui est isolé dans la petite construction au fond de la *mbanja*. C'est par l'une des deux petites fenêtres qui s'y trouvent pratiquées que s'effectue le circuit de ces cigarettes ; elles entrent par la fenêtre de droite et sortent par celle de gauche. Les cigarettes reviennent alors entre les mains de l'un des *nganga* — celui du milieu — qui les éteint. L'opération est répétée plusieurs fois, mais les deux autres *nganga* peuvent alors fumer, à leur tour, de même que les autres dignitaires² et les joueurs d'instruments de musique. Parmi les dignitaires féminins, seule l'une des *yombo* (la plus âgée) a le droit de fumer.

Ce rite est en réalité beaucoup plus complexe et hautement évocateur sur le plan symbolique.

● *La cérémonie finale (de 3 h à 5 ou 6 h)*

Peu avant le début de ce dernier stade de rituel, deux adeptes féminines effectuent un balayage rituel de la *mbanja* ; avançant à reculons du fond de la *mbanja* vers l'entrée principale, elles donnent des coups de balai alternativement de gauche à droite et de droite à gauche³.

Ce rite aussitôt terminé, un coup de corne *etsuka* rappelle — comme d'ailleurs entre chacune des quatre phases principales du rituel — tous les adeptes qui auraient pu quitter momentanément la *mbanja*. Une fois assis, tous les initiés reçoivent la bénédiction faite de la main droite,

1. L'une des *yombo* tenait même dans la main gauche une grosse ampoule de flash que nous venions d'utiliser : cela rejoint le symbolisme évident lié aux flambeaux.

2. En aucun cas les *banzi*, quel que soit leur sexe, ne sont autorisés à fumer.

3. On effectue un balayage identique le matin vers 5 h, à la fin de la cérémonie.

par l'une des *yombo* qui asperge d'eau les assistants. Ces aspersion purifient en même temps la *mbanja*.

Chants et danses reprennent ensuite et l'on assiste à la purification par le feu, au moyen des flambeaux, des trois tabourets sur lesquels les trois *nganga* prendront place. Cette purification s'achève par la bénédiction donnée par le *beti* (le joueur de *ngomfi*), bénédiction qui suit le rite des trois torches d'okoumé disposées dans l'axe du poteau central et de la statue du *Bwiti* : les initiés, qui ont tout particulièrement manifesté une part active au rituel, sont appelés par un des *ñima* qui, en leur prenant les poignets, les conduit un à un à chacune des trois torches allumées, en commençant d'abord par celle située près du poteau central. L'initié et le *ñima* s'accroupissent légèrement, les jambes écartées ; ils entrecroisent, par deux fois, leurs bras tendus au-dessus de chaque feu et, tout en se tenant par les poignets, se dirigent finalement vers le *beti* qui souffle dans leurs mains pour leur « donner le vent ».

Un des rites les plus importants de cette phase réside dans la manducation rituelle¹. Les aliments (œufs, bananes grillées, pain notamment) sont préparés, rappelons-le, dans la partie droite de la *mbanja*. Un jeune initié va les chercher et les apporte dans un bol, avec des fourchettes et des assiettes, au *nganga* de gauche, après avoir contourné le poteau central. Ce *nganga* remet le tout au *nganga* du milieu. Le circuit de ces aliments est alors identique à celui des cigarettes.

Dans le cas de la manducation, les trois *nganga* sont assis sur les tabourets dont nous avons parlé précédemment, tandis que lors du rite où les cigarettes étaient fumées, il étaient agenouillés à même le sol.

Et la danse se poursuit dans une frénésie qui ne s'achève qu'avec les premières lueurs de l'aube.

4. L'enseignement initiatique

Si les rituels du *Bwiti-ghetsogho* et du *Bwiti-fan* diffèrent, ils n'en reflètent cependant pas moins les mêmes fondements touchant à l'enseignement initiatique initial (*ghetsogho*), car le contenu symbolique est, dans ses grandes lignes, identique dans les deux cas : qu'il s'agisse du rituel ou de ses accessoires, il procède d'un même enseignement de base.

Récemment J. W. Fernandez [8, pp. 902-929] a fait état de certaines divergences dans l'explication du contenu symbolique du *Bwiti-fan*. Mais il convient de souligner encore que ces divergences ne sont, en réalité, qu'apparentes. Car tout dépend d'abord, outre la branche pratiquée et la plus ou moins grande pénétration du prophétisme, des sources d'informations auxquelles on a recours. Il est évident que tous les initiés ne peuvent posséder, au même degré, la connaissance de l'enseignement initiatique. Pour que les explications soient comparables, il faut savoir

1. Il ne faut pas confondre cette manducation rituelle avec les prises alimentaires que chaque assistant absorbe vers la fin de la cérémonie.

à quel stade, non seulement de la hiérarchie mais du bagage individuel, appartient l'adepte consulté. Il n'est permis de détenir le savoir des anciens qu'en franchissant les degrés initiatiques successifs. C'est ainsi que ce qui peut paraître un signe pour un *banzi* devient un symbole pour le *ñima* ; car la connaissance est évidemment fonction du degré de l'acquis initiatique. C'est ce qui explique le passage du signe au symbole, la réciproque étant tout aussi vraie.

Le *Bwiti* est un véritable univers de savoir et de connaissance. Comment tous les adeptes détiendraient-ils, à un même niveau, une telle science dans une culture sans écriture ? Le plus érudit doit étendre ses connaissances à l'ensemble du *Bwiti*, alors que dans les cultures à écriture, chaque dispensateur du savoir est spécialisé dans un domaine très restreint. Ce qui n'écarte cependant pas maintes divergences de vues, souvent profondes, sur un même sujet.

Dans l'ensemble, si nous exceptons les mouvements messianiques et prophétiques, nous pouvons dire que les principaux fondements de l'enseignement initiatique faṅ sont ceux du *Bwiti* initial ghetsoḡho. C'est ainsi que toutes les branches, qu'elles appartiennent au *Bwiti-faṅ* ou au *Bwiti-ghetsogho*, sont issues du *Bwiti-Disumba*, car *Disumba* est, comme nous l'avons dit, l'origine des êtres et des choses. Quand le *ngomfi* joue, c'est en réalité l'émanation de *Disumba* qui se manifeste par la vibration des huit cordes de l'instrument. Ce symbole est actualisé, tout comme l'est celui correspondant au signe tracé en rouge sur le front des assistants, qui matérialise le sang de la femme qui est celui de *Moboghwε*, l'androgyné dont est issu tout le genre humain [16].

L'enseignement initiatique est dispensé dans un langage à déplacements sémantiques au cours de chaque rite public ; mais le néophyte n'a encore aucune connaissance de son contenu symbolique qui n'est divulgué qu'à titre individuel dans le *njimba* par les *ñima*. Et c'est ainsi que s'ouvre, devant l'initié, le chemin qui le mènera aux plus hauts degrés de l'adeptat.

B. — TEXTES RELIGIEUX

Hormis un texte enregistré sur bande magnétique par O. Gollnhofer et R. Sillans, au cours d'un rite privé du *Bwiti* et traduit grâce aux bons soins de M. Nzoghe¹, tous les autres documents présentés ci-dessous proviennent de cahiers manuscrits appartenant à divers adeptes des mouvements prophétiques et messianiques. Rédigés par eux en langue faṅ, ils ont été traduits par l'ORSTOM, à Libreville, sous la direction de J. Binet.

1. Alors sous-directeur de l'enseignement catholique à Libreville.

I. — TEXTES CONCERNANT LA CRÉATION DU MONDE

Nous allons présenter ici deux textes prophétiques relatifs à la création du monde : l'un est beaucoup plus élaboré que l'autre qui n'est qu'une simple réflexion. Nous relèverons cependant dans les deux récits, la notion de l'état primordial de l'origine des temps, caractérisé par l'« éclatement de l'œuf ».

Nous exposons, tout d'abord, l'autobiographie de Paul Békalé¹, telle que l'auteur nous la livre lui-même. Elle permet de comprendre comment naît une vocation de prophète. P. Békalé l'a eue grâce à son éducation chrétienne, mais cette révélation ne lui est apparue qu'après qu'il ait été initié au *Bwiti* et à l'*Ombwiri*. Dans ces deux sociétés, il y a manducation de l'*iboga*, et ses effets hallucinogènes n'ont pu que confirmer sa révélation première, le convaincre de sa vocation et de la réalité de sa mission prophétique.

A la lecture de ces textes, on comprend pourquoi P. Békalé, dans une étude publiée par J. W. Fernandez [6, pp. 244-270]², s'étend longuement sur cette notion d'*evus* (ou *evur*) et de *ngwel* ; en effet, certains initiés l'accusent publiquement de se livrer aux pratiques les plus coupables qui soient. Par ailleurs, ce texte montre clairement que le prophétisme ne fait pas partie intégrante du *Bwiti* ; les initiés émettent des doutes sur la véracité de la mission de P. Békalé, de son interprétation de la tradition et surtout de l'enseignement initiatique concernant le *Bwiti*.

1. *Apologie de Paul Békalé*

Dans cette autobiographie, P. Békalé commence par faire état des accusations dont il est l'objet de la part de ceux qui mettent en doute la valeur de sa mission. Il les réfute ensuite catégoriquement en racontant par quelles voies il a été amené à devenir prophète. Puis il termine en relatant deux visions qu'il a eues, l'une en 1956, l'autre en 1957. A ces deux rêves prophétiques s'ajoute une vision que sa femme Ndindo a eue en 1960, vision qui corrobore, dans son contenu symbolique, celle qu'avait eue P. Békalé antérieurement et au cours de laquelle il vit la Vierge Marie.

Revenons aux accusations dont P. Békalé est victime. Avec amertume, le prophète déplore le comportement de ses détracteurs qui l'accusent, ainsi que ses disciples, d'être « incapables de faire sortir Dieu ». Plus grave encore : P. Békalé et sa femme se livreraient aux pratiques du

1. Il fut successivement greffier, puis juge dans l'administration locale de Lambaréné. Il est le dispensateur du culte dit *Orôwani-Ntchangô* qui lui a été révélé et qui est actuellement pratiqué par une quinzaine d'adeptes dans une maison de culte en dur, rappelant celle de Ntutume-Ndong à Mitzik, desservie par Daniel Abaa, pratiquant le rite *Asumgha-Eniñ*.

2. Il commente 14 pages attribuées à P. Békalé.

mbumba et du *ngwel*¹, auxquelles se livrent habituellement les gens mal intentionnés.

Le *mbumba* est un « médicament » qui peut être préparé de différentes façons : le plus souvent il est à base de fragments de crânes et de cheveux de Blancs. Son but est l'obtention des richesses [6, pp. 264-265]. Le *mbumba*, dont le caractère ambivalent est très net, correspond à l'arc-en-ciel. C'est d'ailleurs pour cela que, selon le mythe de la création par P. Békalé (T₂), « Lucifer prit la forme de l'arc-en-ciel, qui est la gloire de Mebeghe-me-Nkwa-Sokome-Mbongwe, et vint s'enlacer sur l'arbre de vie ». En réalité, c'est la facilité de suggestion des Noirs, que la jalousie place dans un état psychique tel qu'ils se croient réellement victimes d'un sortilège, qui constitue le *mbumba*.

Le *mbumba* est redouté, mais il semblerait que le *ngwel* est infiniment plus maléfique. Certaines personnes détiennent, par transmission initiatique, une « entité spirituelle » (*evus*) dont la croyance est particulièrement répandue chez les Faṅ. Celle-ci s'extériorise la nuit pour affaiblir la force vitale de sa victime². Les *beyem*, ou détenteurs d'*evur*, sont réunis en confréries initiatiques qui ont la charge de transmettre ce pouvoir maléfique à des individus bien déterminés (souvent dans la parenté). Le *ngwel* est donc la pratique consistant à extérioriser l'*evur*. Si l'on se place sur un plan conceptuel, l'*evur* est la concrétisation du déséquilibre psychique de l'individu victime du *ngwel*. C'est le principe du mal : on le retrouve, dans les récits et textes du *Bwiti-faṅ*, assimilé à Lucifer. Cette assimilation est particulièrement bien fondée, car si nous nous référons, une fois encore, au texte de la création du monde de P. Békalé, on constate que l'*evur* provoqua le premier déséquilibre social qui eut des conséquences sur l'humanité tout entière.

Chez les Faṅ, entre autres, ce sont les *nganga* qui sont chargés de corriger ce déséquilibre qui se manifeste sur le plan physique (anatomie et physiologie humaines) et le plan psycho-social (c'est-à-dire les aspects spirituel et psychologique, ainsi que la position sociale de l'individu). Il est évident que toute atteinte portée à l'un de ces deux plans par la pratique du *ngwel* a sa répercussion sur l'autre plan, car il y a relation entre la force vitale et le contenu claviculaire de l'être³. Et c'est précisément là qu'interviennent les *beyem* qui, en pratiquant le *ngwel*, introduisent par l'*evur* le désordre dans le contenu claviculaire de l'individu. C'est ce désordre, engendrant l'incomplétude par l'affaiblissement de la force vitale de son détenteur, que les *nganga* corrigent par des pratiques appropriées.

Il convient de bien insister sur le fait que si les *nganga* faṅ, entre autres thérapeutes africains, connaissent parfaitement l'anatomie du corps humain, ils ne font, par contre, pas de différenciation au sein du

1. Chez les Faṅ elles sont une des formes classiques du mal (*ebiran* : mal social, égoïste et agressif) [6, p. 260].

2. D'où l'expression « mangeurs d'hommes » qui désigne les *beyem*.

3. C'est-à-dire l'être dans son contenu physique, psychique et social.

métabolisme. Autrement dit, ils conçoivent des relations si étroites et intimes entre la physiologie et la psychologie qu'ils ne distinguent finalement pas les deux, non pas sur le plan systématique, mais sur celui du métabolisme total de l'être humain¹.

C'est ainsi que la plupart des maladies n'ont pas seulement une origine purement organique ou essentiellement psychique, les deux étant indissociables sur le plan conceptuel. Nous ne citerons, comme exemple, que les névroses d'origine organique qui, dans leur conception, sont toujours rattachées aux psychoses vraies, mais avec cette différence que celles-ci relèvent d'une cause purement spirituelle (extra-corporelle).

Le but que se proposent d'atteindre les *beyem* est donc de dissocier l'harmonie des composants de la personne, ce qui entraîne fatalement une modification de l'être tout entier, c'est-à-dire une rupture d'équilibre. Ce déséquilibre n'affecte pas un seul individu, mais se répercute sur l'ensemble de la société. On conçoit ainsi aisément pourquoi chaque individu se tourne vers les *nganga* qui assurent, grâce à leur rôle protecteur, le bon fonctionnement de cette société, en état de tension permanent.

Ajoutons, par ailleurs, que chez les Faṅ les trois *nganga* jouent un rôle prédominant dans les rites du *Bwiti* : ce sont eux qui conduisent la cérémonie du commencement jusqu'à la fin. Par contre dans le *Bwiti-ghetsogho*, le rôle des deux *nganga* est très limité; ils ne prennent une part active au rituel qu'au cours d'une seule phase de la cérémonie nocturne, quand ils dansent avec les flambeaux, ceints d'une peau de serpent, coiffés d'une feuille de bananier et le corps barbouillé d'argile *ṗemba*. Toutefois, si le rôle des *nganga* est très limité dans le *Bwiti-ghetsogho*, il existe chez les Mitsogho deux corporations initiatiques² de *nganga* qui, selon toute vraisemblance, dérivent initialement du *Bwiti*. Ce sont les *Nganga-a-misokɔ* et les *Nganga-a-myɔbe* dont les deux rituels fort complexes portent le nom générique de *Bwiti* des *nganga*. C'est à eux que l'on a recours pour lutter contre le *moghodo*³ dont l'action se rapproche de celle des *beyem*. Cette recherche du principe du mal chez les Mitsogho ne se fait pas seulement sur le plan métaphysique : elle est aussi concrétisée par le rite de l'autopsie rituelle.

Mais ce n'est pas seulement dans le *Bwiti* que P. Békalé avait eu des visions car « il avait commencé à pratiquer l'*Ombwiri*, là où l'on donne

1. Ces relations entre l'état psychique, la physiologie et les différents organes du corps humain peuvent être illustrées par quelques-uns des propos que les Faṅ et les Mitsogho tiennent fréquemment : « Son cœur n'est pas tranquille, son cœur est mauvais ; on ne peut pas expliquer, il faut que tu vois dans ton cœur ; tu ne peux pas apprendre le *Bwiti* si ton cœur n'est pas tranquille, car on ne peut le comprendre que dans son cœur », etc. Il y a aussi une relation étroite entre la pensée et le cœur : « Si tu penses des mauvaises choses, ton cœur ne sera pas tranquille. Les juges savent bien parler, car ils ont le cœur bien tranquille », etc.

2. Avec rites de passage basés sur une deuxième absorption de l'*iboga*, car il faut d'abord avoir été initié au *Bwiti*.

3. Chez les Mitsogho n'importe qui peut être *moghodo*, même inconsciemment : point n'est besoin d'une transmission initiatique. Cette notion de *moghodo* est infiniment plus complexe que chez les Faṅ. Elle est, en outre, intimement liée au rêve.

l'*ekaso*¹ et où l'on voit les morts ». L'*Ombwiri* est, en effet, un culte de possession. Ce sont les génies qui, au cours de la danse extatique, « possèdent » l'initié. Ce dernier les entend et ils lui font connaître les moyens thérapeutiques qu'il devra utiliser pour se guérir.

Précisons de plus que le terme « Mademoiselle » que l'on trouve dans le texte n'a rien à voir avec le culte dit de « Mademoiselle »². « Mademoiselle » désigne tout simplement ici la Vierge Marie qui est finalement la transposition de *Nyngon* (dont nous reparlerons dans nos conclusions). « Il avait vu Marie et savait que c'est elle qui est Mademoiselle, ce n'est pas celle que les Mibara invoquent en faisant du mal aux hommes. »

T₁ *Orôwani-Ntchangô et ce que l'on dit à ce sujet*

« Les hommes qui marchent avec les sagaies dans les yeux, le venin sous la langue, le feu au cœur, ne pensent qu'au mal et n'aiment que le gaspillage. Ils disent : ' Békale et sa femme ne font que mentir. Ils disent qu'ils voient Nzame³. Qui avait entendu dire que Nzame s'en va dans l'*iboga* ? Pourquoi cette façon d'agir ? Ils ne font rien d'autre que d'imiter les prêtres ! Békale est faux : il a commencé par faire l'*Ombwiri* ! Partant de là, il avait fait l'*Ekar*⁴. Partant de là, il fait l'*iboga* de Nzame avec sa femme. Ils ne font rien d'autre ; ils font le *ngwel*, ils ont des *mbumba* ! Est-ce que vous voyez beaucoup d'hommes dans leur *iboga* ? Avec tout ce qu'ils racontent, ils peuvent remplir ce papier-là ! ' »

Békale et sa femme ne connaissent ni le *biang*⁵ ni le *ngwel*. Békale et sa femme prêchent que le *ngwel* et le *biang* n'existaient pas au commencement [des temps] : ils sont entrés dans la vie par l'orgueil des enfants des hommes ; donc ils vont finir. Tout homme restera assis, libre, verra le bien de Nzame, la nouvelle vie qui vient. Si Békale et sa femme sont sages, ils luttent, là, avec eux-mêmes.

Nous entendons que le *mbumba* est le *biang* qui se fait par le sang de l'homme. Mais cette dame et ce monsieur-là n'avaient pas de secret d'hommes chez eux ; ils ont mis au monde six fils, ils sont aussi six, sans qu'un seul soit mort dans le *mbumba*.

1. Mélange de diverses plantes — *iboga* et *alan* (*Alchornea cordifolia* Müll. Arg.) — qui permettent d'obtenir, dans certains rites, des visions révélatrices.

2. Il ne s'agit pas en réalité d'un culte, mais plutôt d'une pratique médico-religieuse, fondée vers 1954 par le prophète Jean de Boncœur, à Makokou ou Mékambo, à la suite de la vision d'un esprit féminin, qui est invoqué lors de chaque pratique rituelle. Les pratiquants sont dénommés *mimbare* ou *mibara*, et le prophète est appelé *ndende* ou *mademoiselle*. Cette pratique s'effectue de la façon suivante. A la suite d'épidémies, de décès successifs ou de désordres sociaux — dont on soupçonne un membre du village d'être à l'origine — les villageois font venir un prophète qui invite chacun à se confesser publiquement. Celui qui refuse est forcé par les villageois à s'agenouiller sur des boîtes de conserves ouvertes, de façon que les bords tranchants pénètrent dans la chair. Après confession des fautes commises, le prophète plante un buisson devant le « corps de garde » de la famille qui a appelé le *ndende*. Au Cameroun, on met sous ce buisson un fer en forme de serpent. Nous ignorons si, au Gabon, ce rite est identique.

3. Le terme « Nzame » ne correspond pas ici au Nzame-archétype du mythe de la création de P. Békale. Dans la pensée fan, ce terme a subi une transformation du fait de sa mise en parallèle avec Jésus-Christ. Nzame est devenu ainsi la personification de Dieu.

4. Pratique religieuse à buts thérapeutiques voisine de l'*Ombwiri*.

5. Le *biang* (pl. *mebiang*) est une préparation à base d'éléments végétaux et animaux et à effets médico-religieux vraisemblablement voisins de ceux du *mbumba*.

Le *mbumba* donne la richesse ; Békalé et sa femme, eux, ils sont de pauvres gens ; quel travail font leurs *mbumba* ?¹

Békalé et sa femme font l'*iboga* avec l'esprit de Nzame qu'ils ont réellement vu. Si nous aimons Nzame et le cherchons bien, attrapons-le !

Békalé et sa femme ne sont pas des menteurs : ils sont des prêcheurs. Békalé avait commencé à aimer la parole de Nzame étant tout petit. Il avait reçu la communion et la confirmation à l'âge de dix ans. Il avait décortiqué le catéchisme comme on décortique le concombre. Il allait à la messe non seulement le dimanche, mais tous les jours.

Voilà ses maîtres, comme Frère Justin, Frère Léonard et surtout Frère Macaire² ; ils l'avaient aimé comme leur enfant. Ensuite Nzame l'enleva de là et le fit entrer à l'école de l'*iboga* : il avait quinze ans. Il avait commencé l'*Ombwiri* là où l'on donne l'*ekaso* et où l'on voit les morts. Les hommes qui lui avaient enseigné l'*Ombwiri* l'avaient bien aimé ; il avait fait comme eux, comme Mba-Onzaga, Nzogué-Bibang³, mais son cœur avait vu plus grand. De là Nzame l'enleva et l'annexa à l'*Eboga-Ndeya-Rizango* ou *Ndeya-Kango* chez Ongaba-Angôs⁴ où l'on ne fait que parler de Nzame ; on ne le pratique pas, et ainsi leur vision est de ce fait courte.

Ensuite Nzame lui montra comment Mendome-Mba⁵ pratique, lui seul, l'*iboga* de *Ndeya-Kango*. C'est comme ça que Békalé commença à voir dans l'*iboga* la chose qui ressemble à Nzame. Alors il suivit l'enseignement de Mendome-Mba et il arrêta les travaux des Blancs⁶ ; c'est pour cela que l'on a dit qu'il est devenu fou.

Mais Mendome-Mba avait évoqué⁷ sans la volonté de Nzame lui-même. Après, le mal était entré en lui [Békalé], écrasant la parole. Quand les *biang* le quittèrent, Békalé se sépara de Mendome-Mba. Mais Békalé avait compris que Nzame est l'*iboga* parce que l'*iboga* lui donnait la souplesse au corps et à la pensée et lui soulevait le cœur, tout droit, avec la vérité et la vie éternelle⁸.

Donc, jamais il ne se séparera de l'*iboga* : il croit en la seule parole de l'*iboga*⁹.

De chez les Gbaya de Berbérati [RCA], trois hommes vinrent prendre une cuillère d'*iboga* chez lui [Békalé] et crurent en ses paroles ; après ils virent et crurent en la force de Nzame. Ces hommes-là s'appellent : Doumba Étienne, Yélé Gilbert et Zabo Denis ; tout ce qu'ils virent est écrit et renforça encore la croyance en l'*iboga* de Békalé sans qu'il vit lui-même Nzame¹⁰.

1. Question ironique de la part de Békalé qui tient à souligner par là que son véritable *mbumba* c'est la pratique de l'*iboga*, qui est bénéfique, alors que le *mbumba* est maléfique.

2. Ce furent ses trois maîtres d'école à la mission de Lambaréné.

3. Ce sont ses initiateurs à l'*Ombwiri*.

4. Fondateur de la confrérie prophétique de l'*Eboga-Ndeya-Rizango* — dérivée du *Bwiti-Ndea* — dénommée aussi parfois *Ndeya-Kango*, en raison du lieu où elle est pratiquée, c'est-à-dire le long de la route de Kango.

5. Un des maîtres spirituels de P. Békalé.

6. On appelle « travaux des Blancs » tous les travaux administratifs et, en général, tous les travaux non manuels.

7. Par le moyen de l'absorption de l'*iboga* qui déclenche des visions.

8. Selon la dose absorbée, l'*iboga* peut déclencher, soit des hallucinations pouvant aller jusqu'à l'inconscience totale ou même la mort, soit une simple excitation du système nerveux. A petites doses l'*iboga* avive la lucidité et confère un bien-être physique. Les doses élevées sont celles que l'on utilise dans les rites de passage avec beaucoup de précautions : elles font entrevoir la « vie éternelle » dont parle P. Békalé.

9. La « parole de l'*iboga* », c'est l'enseignement révélé par les hallucinations visuelles et auditives dues à l'absorption de l'*iboga*.

10. Békalé ne vit pas Nzame lors de la manducation de l'*iboga* faite par les trois hommes dont on parle : il n'y participa pas, car il s'agissait d'un rite de passage. Mais le seul fait que ces trois hommes aient eu des visions suffit à renforcer la conviction de P. Békalé dans la puissance de l'*iboga*.

Depuis qu'il pratique l'*iboga* avec une croyance accrue, il vit deux grands signes de Nzame. Békalé vit, en l'an 1956, son père Nzogo qui était venu lui dire : ' Békalé, j'ai compris que c'est toi qui détiens la corde de vie ; c'est ça que je suis venu honorer. ' Alors il [Békalé] entra et honora cette corde qui était sur une petite table dans la case. Le deuxième signe apparut en l'an 1957 ; il vit Marie et sut que c'est elle qui est Mademoiselle ; ce n'est pas celle que les *mibara*¹ invoquent en faisant du mal aux hommes.

En l'an 1960, sa femme, Ndindo, de son côté, eut aussi un rêve : elle vit des missionnaires, au cours d'une grande réunion, là où est l'Imprimerie-Papeterie². Après elle entendit une voix qui disait : ' On demande trois maçons pour arranger la Fontaine de Marie. ' Après son mari sortit, elle aussi et un homme très grand derrière elle. Et les trois montèrent un grand escalier qui menait au ciel. Seul l'homme de grande taille, qui était derrière, avait disparu. Et les deux époux finirent d'arranger la Fontaine et descendirent.

Elle [Ndindo] avait remarqué un homme dans cette grande réunion : le Père Lefebvre³. Son mari [Békalé], lui, n'avait vu qu'un seul homme qu'il avait connu au cours du même rêve pendant lequel il avait vu Marie [1957] : le Frère Macaire.

Après, à la fin de l'année 1960, ils apprirent qu'un homme fait une route à Nzame⁴ et leur présente des hommes au nom d'Hilaire Biyoghe. Après ils [Békalé et sa femme] s'en allèrent voir comment il [Biyoghe] fait et comment il parle. Alors Nzame leur montra qu'ils doivent manger l'*iboga* au nom de l'*Erenzi*⁵. Après ils appelèrent Hilaire Biyoghe dans leur village à Lalala⁶ pour initier Ndindo à l'*iboga* au mois de février 1961. Son mari [Békalé] fut initié aussi, au mois d'août 1962, et tous deux connurent la vérité, la vie, et entreprirent le nouveau travail de Nzame⁷ chez les Noirs.

Békalé et sa femme sont crédules, mais cette crédulité les a conduits jusqu'au village de Nzame, après lequel nous tous nous gémissons. C'est ça qui a fait connaître la vie et recevoir la croyance de cette vie. Ils arrivèrent à la fin de l'école de l'*iboga* et eurent la force de faire sortir tous les hommes qui cherchent, sur le sentier⁸, la fraîcheur et le bien. La vie c'est l'*iboga-saint*. »

2. La création du monde selon Paul Békalé

Ce long texte comprend quatre parties : la création des principes formalisés, la transmigration de ces principes dans l'archétype de l'être primitif, la chute de l'archétype et la recherche des moyens de retour vers le plan divin.

1. Prêtres du culte Mademoiselle.
2. Il s'agit probablement de l'imprimerie Saint-Joseph tenue par les missionnaires de Libreville.
3. Curé du quartier d'Akébé à Libreville, en 1966.
4. Par « route » il faut entendre ici une voie nouvelle de l'enseignement initiatique de diverses confréries ayant toutes à la base, comme rite de passage, l'absorption de l'*iboga* qui déclenche des effets audio-visuels que les récipiendaires interprètent comme la réalité.
5. L'*Erenzi* est une pratique initiatique à buts en partie thérapeutiques fondée par le prophète Hilaire Biyoghe, habitant au km 33 sur la route de Libreville-Kango.
6. Quartier du sud-est de Libreville.
7. Par « travail de Nzame », il faut entendre une connaissance directe de Nzame due aux effets de l'*iboga*. Cette connaissance directe s'accompagne évidemment de l'enseignement initiatique que P. Békalé décida de dispenser aux Noirs.
8. Ici le « sentier », c'est la voie initiatique de l'*iboga*.

T₂ *Création du monde*¹

« Mebeghe-me-Nkwa-Sokome-Mbongwe est une [seule] personne en quatre esprits. Mebeghe est l'esprit de l'eau, la gauche, la femme ; c'est lui qui détient la nuit et la mort. Nkwa est l'esprit du feu, la droite, l'homme ; c'est lui qui détient le soleil, la chaleur, le jour et la souffrance. Sokome est l'esprit de la sagesse, le centre, la vérité ; c'est lui qui détient la pensée, la parole, l'adresse et l'amour. Mbongwe est l'esprit du vent, la vie ; c'est lui qui détient les nuages et la voile, la lumière et la vie éternelle...

I

En finissant d'arranger toutes choses, Mebeghe, Nkwa et Mbongwe se sont rattachés et ont pondu deux œufs : un œuf doré et un œuf blanc ; ils les ont couvés et les ont gardés.

Alors Sokome, au matin, alla trouver Mebeghe, Nkwa et Mbongwe qui couvaient les œufs. Il poussa alors un grand cri : ces deux œufs éclatèrent et deux bébés en sortirent.

Alors Sokome les jeta dans la fontaine du ciel et les fit baigner dans l'eau de la vie.

Alors il dénomma l'enfant qui était dans l'œuf doré, Nzame issu de Mebeghe-Nkwa-Sokome et Mbongwe. Et celui qui était dans l'œuf blanc, Nyingon issu de Mebeghe-Nkwa-Sokome-Mbongwe. Alors il les prit, les éleva et leur enseigna toutes choses.

Quand ils devinrent hommes avec leur science et leur connaissance, Sokome, leur père, partit avec eux à la fontaine du ciel et leur dit : ' Montrez que vous connaissez toute la vie. ' Alors Nzame trempa la paume de sa main dans l'eau de la vie, la plaça sur son front et la montra en haut. Alors une grande étoile apparut entourée de petites étoiles. Alors son père lui dit : ' C'est ainsi que tes enfants seront nombreux comme ces étoiles qui nous entourent. '

Alors Nyingon trempa aussi la paume de sa main dans l'eau de la vie et la plaça sur son front, la montra en haut, et la pleine lune apparut. Alors son père lui dit : ' C'est toi la lumière de la nuit pour la terre que vous habiterez, et moi, celle du jour. '

Alors Nzame et Nyingon, sœur et frère, habitèrent avec leur père au ciel, égaux tous les trois avec toutes leurs choses...

II

Quand le temps arriva, Nzame et Nyingon dirent à leur père : ' Père, nous voulons aller sur la terre que tu nous as donnée. ' La terre est bonne aux yeux, plus que le ciel : des anges² eux-mêmes voulaient l'habiter. Alors leur père Sokome les prit et descendit sur la terre.

Alors il créa le corps de l'homme avec l'argile, à sa propre ressemblance. Alors il souffla. Alors Nzame entra dans ce corps et se mit debout. Ensuite son père lui dit : ' Tu es l'homme. ' Il aima sa chair nouvelle. Alors son père lui dit encore : ' C'est toi le chef de toutes les choses qui sont sur la terre, donne leur des noms. '

Alors l'homme donna un nom à toute chose qui est sur la terre. Mais il n'a pas connu la chose qui lui ressemble et qui peut habiter avec lui. Alors son père le fit dormir profondément la nuit, lui prit un os des côtes, et créa le corps de la

1. Le titre est de P. Békalé, mais non la subdivision des diverses parties.

2. Le texte original faṅ comporte le terme *banj*, néologisme tiré du français dont le pluriel est obtenu par le préfixe nominal **ba-* du bantu commun.

femme et le mit debout, toute blanche, toute lumineuse. Cette lumière est le clair de lune.

Alors Nyngon aima sa forme nouvelle et se mit à rire. Son rire qui étincela termina le grand silence qui régnait sur terre depuis sa création jusqu'à ce jour : animaux, oiseaux, poissons, arbres et herbes, tout cela fit un grand bruit, et il y eut une grande joie pour se réjouir de la belle vie, la plus belle...

C'est ce bruit qui réveilla l'homme du sommeil. En se réveillant, ses yeux rencontrèrent cette belle personne. Alors il se leva en courant, alla l'embrasser et dit : ' Voici mon corps, voici mes os, tu es la femme, mère des humains. ' L'homme et la femme mettront des enfants au monde et deviendront un seul corps, une seule personne. Sœur et frère en âme, Nzame et Nyngon sont devenus épouse et époux en corps. Alors Sokome leur planta l'arbre de la vie où ils les avait placés. C'est cet arbre de vie qui est *Abwa, Obzigele, Dzan* ou *Iboga*...

III

Alors l'homme coupa un petit arbre, le plia et amarra les deux bouts avec une liane pour le fendre. Ensuite il dit : ' Toi, bois, tu es la route de la mort et de la vie ; tu es l'arc qui me lie à mon père. Le bout d'en haut est le village de mon père, celui d'en bas est mon village. La liane qui vous relie tous deux est l'âme qui est pareille à mon père et à moi. ' Il jouait l'arc avec une baguette qui donne les sons à la liane, un bambou qui sort les sons et la bouche qui chante les sons venant du cœur. L'arc est l'instrument que Nzame a d'abord joué sur terre. C'est là qu'il parlait de son père. Donc l'arc est un instrument de prière.

Tous les jours au réveil, ils mangent d'abord de l'arbre de vie quand ils veulent voir leur père. Là ils en mangent jusqu'à faire sortir l'esprit de leur corps¹, pour aller chez les morts, chez Mebeghe-me-Nkwa-Sokome-Mbongwe et retourner après sur la terre et raconter des histoires...

IV

Comme Lucifer² avait entendu que l'homme et la femme parlaient d'avoir des enfants sur la terre, il décida d'agir de telle façon qu'ils rompent l'interdiction que leur père leur édicta. Ainsi il prendrait le commandement de la terre, car c'est lui le second après Nzame.

Alors un soir, Lucifer prit la forme d'un arc-en-ciel qui est la gloire de Mebeghe-me-Nkwa-Sokome-Mbongwe et vint s'enlacer sur l'arbre de vie.

En voyant la femme, il l'appela et lui dit : ' Qu'attendez-vous pour faire des enfants ? ' La femme répondit : ' Notre père nous a dit que si nous faisons ça sans qu'il nous en donne l'ordre, nous mourrons ! ' Alors Lucifer lui dit : ' Mensonge ! Il vous a trompés ! Votre père-là n'aime jamais qu'on fasse comme lui. Je le connais mieux que vous : tu ne vois [donc] pas son vêtement de gloire ? Alors, écoute-moi... '

Alors la femme éprouva un violent désir et Lucifer lui apprit comment on fait l'adultère ; elle en ressentit un grand bien. Alors Lucifer lui dit : ' Quand ton mari et toi vous ferez cette chose, vos yeux s'ouvriront et vous connaîtrez toutes choses. '

C'est à ce moment-là que Ndong-Enzame (Caïn³) fut conçu. »

C'est dans la première phrase des préambules que se trouvent très clairement définis les fondements primordiaux de la pensée religieuse fañ : « Mebeghe-me-Nkwa-Sokome-Mbongwe est [une] seule personne

1. Le but de la manducation de l'*iboga* est précisément de provoquer le dédoublement de soi.

2. Le texte fañ comporte le même terme qu'en français.

3. Le texte fañ utilise ce même terme.

en quatre esprits. » Que signifient ces quatre esprits qui sont à la base de la Création? Cette phrase nous montre qu'ils ne sont, en réalité, que des hypostases d'une seule et même entité indissociable : Mebeghe-me-Nkwa-Sokome-Mbongwe, autrement dit l'Être Suprême, c'est-à-dire la réalité antérieure à la Création.

L'aspect et les fonctions de ces quatre attributs divins, que l'on ne saurait, en aucune façon, assimiler à des ancêtres de l'Être Suprême (dont la personnification est Nzame), sont les suivants : Mebeghe représente l'esprit de l'eau (*nsisim mædzim*) ; Nkwa, celui du feu (*nsisim o ndoa*) ; Sokome, celui de la sagesse (*nsisim nyema*) ; Mbongwe, celui de l'air et du vent (*nsisim nfuau*)¹.

Considérer ces quatre hypostases comme représentant une sorte de généalogie divine est, en effet, à notre avis, une véritable déformation professionnelle d'ethnologue ; car le texte dont nous faisons état — écrit de la main même d'un Faṅ, en des termes ne laissant place à aucune ambiguïté — est la preuve la plus irréfutable qui soit de l'absurdité de la conception de l'existence d'ancêtres du Dieu Créateur (Mebeghe-me-Nkwa-Sokome-Mbongwe)².

L'extension du symbolisme correspondant à ces quatre principes (*nsisim*) est la suivante :

<i>Mebeghe</i> (eau)	<i>Nkwa</i> (feu)	<i>Sokome</i> (sagesse)	<i>Mbongwe</i> (air, vent)
—	—	—	—
Gauche	Droite	Centre	Vie
Femme	Homme	Vérité	Nuages et voile (fém.)
Pluie	Soleil	Pensée	
Froid	Chaleur	Parole	
Nuit	Jour	Adresse ?	Lumière
Mort	Souffrance	Amour	Vie éternelle

Dans ce tableau s'exprime la création totale, c'est-à-dire le contenu et le contenant, ainsi que le cycle éternel de la vie, qui se déroule sur deux plans et en trois étapes successives. D'une part, le plan divin (création des principes formalisés et leur transmigration dans l'archétype) et, d'autre part, le plan physique (chute de l'archétype) qui se retrouvent dans trois des quatre parties du mythe (I, II et IV).

Au plan divin correspondent les deux premières parties du mythe, caractérisées, l'une, par la création des principes formalisés (d'abord à l'état « potentiel-ovulaire » et ensuite à l'état « formel-acorporel ») (T₂ - I), l'autre par leur transmigration dans l'archétype (état « formel-corporel ») (T₂ - II).

1. L'air, ou le vent, est d'une façon générale étroitement lié, dans la pensée religieuse africaine, à la notion de vie physique.

2. Nous trouvons, en effet, reprise par divers auteurs, cette notion de généalogie divine, antérieure au Dieu Créateur.

a) *La création des principes formalisés*

Nous distinguons les diverses phases suivantes :

— Mebeghe, Nkwa et Mbongwe se rattachent, pondent deux œufs (l'un doré, l'autre blanc), les couvent et les gardent.

— Sokome va chez Mebeghe, Nkwa et Mbongwe, qui couvent les œufs, et pousse un grand cri.

— Les deux œufs éclatent et de chacun d'eux sort un enfant.

— Sokome jette ces enfants dans la « fontaine du ciel » : il appelle Nzame (fils de Mebeghe-me-Nkwa-Sokome-Mbongwe), celui de l'œuf doré, et Nyingon (fille de Mebeghe-me-Nkwa-Sokome-Mbongwe), celui de l'œuf blanc. Sokome les élève et les instruit.

— Sokome emmène ces enfants, devenus adultes et suffisamment instruits, à la « fontaine du ciel » pour éprouver leurs connaissances. Nzame trempe sa main dans l'eau de la vie et des étoiles apparaissent. Nyingon fait de même et la lune apparaît.

— Sokome, après cette épreuve, indique à chacun d'eux les fonctions qu'il aura à remplir sur terre. Nzame et Nyingon (frère et sœur) vivent égaux en droits avec Sokome.

L'analyse de cette partie du mythe nous apprend que l'association des deux principes — mâle (Nkwa) et femelle (Mebeghe) — ne suffirait pas à potentialiser les deux œufs sans le souffle vital (Mbongwe). Mais il reste encore à faire « éclater l'œuf », ce à quoi s'emploie l'équilibre, la sagesse (Sokome) qui libère, par son cri (vibration), les principes latents de la Création contenus dans les deux œufs¹.

Si l'intervention de Mbongwe correspond au souffle vital, le cri de Sokome correspond à l'ordonnement et à l'équilibre. En effet, avant l'intervention de ce dernier, les principes latents de la Création, contenus dans les deux œufs, n'étaient pas ordonnés ; et, de ce fait, ces œufs n'auraient jamais pu éclore sans son intervention qui rétablit l'ordre de ces principes² ; la vibration qu'il a émise a permis la catalyse de ces principes vitaux.

En effet, si nous jetons un coup d'œil sur le tableau de la p. 223, nous constatons aisément que les détenteurs des principes créateurs mâle et femelle sont Mebeghe et Nkwa accompagnés de tous leurs aspects symboliques dont l'antagonisme n'est qu'apparent. A ces principes, liés directement au pouvoir créateur, s'ajoute l'élément d'où les deux principes sexués tirent leur pouvoir géniteur. Et cet élément est Mbongwe qui représente la vie éternelle (*Eniñ-mbembe*). Mais l'intervention de Sokome, qui est l'équilibre, le centre, la sagesse, demeure finalement l'élément

1. D'après l'enseignement du prophète Ekang-Ngwa, il est sorti douze vents de l'éclatement de l'œuf unique de la Création.

2. Sokome, par exemple, « a arrangé et préparé le monde » (*akom* : arranger, préparer) (T₂).



PH. 1. — Vue d'ensemble des lieux rituels des cérémonies publiques du *Bwiti* au village de Nzobermitang.

PH. 2. — Scène de rite public dans la *mbanja* : distribution des prises alimentaires par le prophète Ekang-Ngwa.





PH. 3. — Scène de rite public dans la *mbanja* : la danse des *yombo*.

PH. 4. — Scène de rite public dans la *mbanja* : les trois *nganga* et, à l'arrière-plan, les fidèles agenouillés prient devant la statue du *Bwiti*.



décisif de la Création. Et l'action de cet élément est si déterminante que Sokome est assimilé, purement et simplement, au Créateur, au père des deux enfants nés du rattachement de Mebeghe, Nkwa et Mbongwe. Il est aisé de constater que, sur le plan aspectuel, ces quatre éléments sont distincts, mais non sur le plan conceptuel, car l'absence de l'un d'entre eux éliminerait toute possibilité de création.

C'est donc bien l'ensemble de tous ces éléments qui constitue Dieu qui n'est autre que la réalité antérieure à la Création. Et ce tout, insécable, ne saurait constituer la généalogie de Nzame et Nyingon, les enfants issus du rattachement de Mebeghe, Nkwa et Mbongwe et de l'ordonnement de Sokome.

Ce qui a troublé vraisemblablement les observateurs c'est que Sokome (la sagesse) n'a pas pris part à la ponte des œufs de la Création, étant donné qu'il a simplement « arrangé et préparé » le monde.

Les Faŋ qui, selon certains auteurs, présentent ces quatre entités comme des ancêtres de Nzame et de Nyingon sont, soit des initiés inférieurs, des profanes, soit, au contraire, de grands initiés qui utilisent ce moyen pour faire assimiler des connaissances assez élevées du point de vue initiatique.

Par ailleurs, nous relevons deux interventions successives de Sokome auprès de la « fontaine du ciel » où il amène, à deux reprises, les enfants issus de deux œufs : une première fois après l'éclosion des œufs, une deuxième fois, pour éprouver leurs connaissances lorsqu'ils sont parvenus à l'état adulte. Nous n'insistons pas sur le symbolisme universel, bien connu, qui se rattache à l'eau et qui est celui de la fécondité, de la régénération de la vie. Cette « fontaine de vie » qui est la source de la fécondité est aussi le souffle vital, la vie éternelle, autrement dit Mbongwe. De sorte que si le mythe précise explicitement que Sokome n'est intervenu que deux fois auprès de Mbongwe, il y eut, en réalité, trois interventions auprès de ce dernier, la première ayant eu lieu lors de la phase ovulaire de la Création.

b) *La transmigration des principes formalisés*

Cette seconde phase de la Création comprend deux éléments : d'une part, la transmigration proprement dite des principes formalisés dans l'archétype (Nyingon et Nzame « sœur et frère en âme [...] sont devenus épouse et époux en corps ») et, d'autre part, la plantation de l'arbre de vie à leur intention. Nous avons successivement :

— Nzame et Nyingon, inconsciemment poussés par leur essence formelle, manifestent à Sokome leur désir de descendre sur terre.

— Sokome les y emmène et commence par créer l'archétype de l'homme en soufflant sur de l'argile.

— Transmigration de Nzame, confirmation de sa fonction mâle par Sokome et désignation, par ce dernier, de Nzame comme chef de toutes choses sur terre.

— Dénomination par l'homme-archétype (Nzame) de tous les êtres et de toutes les choses de l'univers.

— Sokome endort l'homme-archétype et crée le corps de Nyington, la femme, en enlevant une côte à Nzame.

— Nyington se met à rire, rompant ainsi le silence qui existait jusque-là dans la Création.

— L'homme est tiré de son sommeil par le bruit que font les animaux et les végétaux qui se joignent à la joie de Nyington.

— Nyington et Nzame, « sœur et frère en âme », deviennent alors « épouse et époux en corps ».

— Sokome leur plante l'*iboga*, l'arbre de vie.

Nous retrouvons dans cette seconde phase, par le rire de Nyington, le besoin de l'équilibre que nous avons déjà constaté, dans la première partie du mythe, avec le cri de Sokome (T₂ - I). Cette recherche constante de l'équilibre se traduit d'abord par un glissement, sur un même plan, le plan divin, d'un niveau vers un autre. C'est-à-dire : passage de l'état formel acorporel à l'état formel corporel (archétype). Il y a, en réalité, trois passages successifs d'un niveau à un autre : l'état ovulaire, l'état anthropomorphe acorporel, puis l'état corporel. Parallèlement à cette évolution ascendante vers l'homme, s'effectue une involution, qui se manifeste par le détachement progressif de l'être-contenu du plan divin.

Dans ce mythe, ce glissement est illustré, tout d'abord, par le désir de Nzame et de Nyington « d'aller sur la terre », puis par la réalisation de ce désir (transmigration de Nzame dans le « corps de l'homme »). Ce désir « d'aller sur la terre »¹ traduit la recherche inconsciente de la complétude : Nzame et Nyington, étant des principes formalisés mais purement spirituels, se trouvent tous deux en déséquilibre du fait de l'absence de leur archétype (état formel corporel)².

Ce nouvel équilibre est obtenu, au niveau du contenu, par le souffle de Sokome qui permet la transmigration de Nzame et, du même coup, la conjonction (équilibre) de ses deux principes (archétype et état formel acorporel). Remarquons, dès maintenant, que la première conjonction s'est effectuée avec l'élément mâle Nzame, qui est le contenu par rapport à la terre (élément femelle) qui est son contenant (l'archétype de l'homme a été, en effet, tiré de l'argile).

Par ailleurs, il y a absence d'équilibre : d'une part, au niveau de l'être-contenu et, d'autre part, au niveau de la Création tout entière. Au niveau de l'être-contenu, il y a déséquilibre entre Nyington-principe

1. Nous constatons, sur un autre plan, ce même désir de redescendre sur terre, en ce qui concerne la réincarnation du principe spirituel vivant dans l'au-delà, qui le moment venu, demande l'autorisation à Dieu de se réincarner dans le sein d'une femme déterminée, appartenant au lignage du désincarné : « Père Nzame, je voudrais arriver sur la terre où parle la cithare. Père Nzame, qui va ouvrir la porte? » (T₆).

2. C'est-à-dire sous l'aspect de « corps glorieux », mais non de corps matériel.

et Nyington-archétype (d'où la nécessité de la recherche de la « chair nouvelle ») et entre Nyington-principe et Nzame-archétype (d'où le besoin de la recherche de la dualité : « mais il n'a pas connu la chose qui lui ressemble et qui peut habiter avec lui »).

Au niveau de la Création tout entière, il y a, d'un côté, Nyington-archétype qui vit et, de l'autre, Nzame-archétype et la nature, qui sont endormis (« Alors Nyington aima sa forme nouvelle et se mit à rire. Son rire qui étincela termina le grand silence qui régnait sur terre depuis sa création jusqu'à ce jour : animaux, oiseaux, poissons, arbres et herbes, tout cela fit un grand bruit, et il y eut une grande joie pour se réjouir de la belle vie, la plus belle... C'est ce bruit qui réveilla l'homme du sommeil », T₂ - II). Ainsi, la transmigration de Nyington et son rire achevèrent de rétablir l'équilibre nécessaire à l'harmonie de la nature.

Si la deuxième conjonction — celle du principe de Nyington (femelle) — s'est effectuée postérieurement à celle de Nzame (mâle), c'est parce que, du point de vue de la symbolique traditionnelle, d'une part cette conjonction était irréalisable en raison de l'identité conventionnelle des principes sexués de la terre et de Nyington (il est, en effet, évident que tout mythe n'est qu'un moyen d'expliquer un événement grâce à l'artifice des symboles et des images) et d'autre part en raison de la filiation patrilinéaire chez les Faj. Mais, au moment de la transmigration de Nzame, s'il y a équilibre entre l'état formel acorporel et l'archétype de ce dernier (état formel corporel), il y a rupture, d'une part, entre Nzame (au niveau de l'archétype) et Nyington (au niveau de l'état formel acorporel) et, d'autre part, entre Nzame-archétype et son état divin initial. Cependant la manifestation de Nzame-archétype entraîne également la rupture de la dualité première des deux principes formalisés, potentiellement sexués. De sorte que cette rupture de dualité provoque un phénomène d'incomplétude, car « il n'a pas connu la chose qui lui ressemble et qui peut habiter avec lui ». Alors Sokome ramena Nyington au niveau de l'archétype, c'est-à-dire à l'état auquel se trouve Nzame, créant ainsi une rupture entre Nyington-archétype et son état divin initial. Mais la conjonction de ces deux états n'a pu se réaliser, du point de vue symbolique, qu'en raison de la disjonction des principes sexués mis en cause, à savoir, la côte de Nzame-archétype (mâle) et Nyington (femelle).

c) *La chute de l'archétype*

C'est au plan physique que correspond la chute de l'archétype, c'est-à-dire son passage temporaire du plan divin au plan humain, ce qui constitue la quatrième partie que l'on peut décomposer ainsi :

— Lucifer, le « second après Nzame », prépare la chute en s'arrangeant pour que les deux archétypes rompent l'interdiction de procréer édictée par leur père.

— Lucifer appelle Nyington-archétype et lui propose de procréer.

— Nyingon-archétype fait part à Lucifer de l'interdit édicté par son père.

— Lucifer, pour arriver à ses fins, met volontairement en doute les paroles du père de Nyingon-archétype.

— La femme, troublée par les propos de Lucifer, commet l'adultère avec ce dernier qui lui fait alors entrevoir toute la puissance créatrice ainsi acquise malgré l'interdit.

— Caïn naît de cet adultère.

L'examen superficiel de cette fraction du mythe nous apparaît, de prime abord, comme la moins riche et la moins élaborée des quatre. Certains points semblent même obscurs, car Lucifer surgit brusquement sans que l'on sache son origine et les raisons d'une si grande puissance. Le mythe précise, en effet, qu'il est le « second après Nzame », mais il omet complètement son ascendance : car les deux œufs de la Création n'ont donné naissance qu'à Nzame et à Nyingon. On ignore, de plus, comment il a pu se parer de la gloire de Dieu : « Alors un soir, Lucifer prit la forme d'un arc-en-ciel qui est la gloire de Mebeghe-me-Nkwa-Sokome-Mbongwe. » Le caractère ambivalent de Lucifer n'est pas mis en évidence d'une façon nette dans le mythe, bien qu'il incarne d'un côté la gloire de Dieu et, de l'autre, la puissance du mal.

Toutefois, si nous faisons appel aux écrits sur la Création, dus à un sculpteur de Mitzik (T_3), nous trouvons une allusion au termite qui nous apparaît ainsi comme la transposition d'une puissance supérieure à celle des autres créatures, mais qui recèle en elle la force du mal : « Le termite dit : ' Père Nzame, que mangerai-je ? ' » Cette puissance transparaît de la Création sous un aspect non anthropomorphe, aussi bien dans T_2 que dans T_3 , mais avec une certaine nuance cependant : chez l'un, elle se manifeste sous l'aspect de l'arc-en-ciel (la gloire de Dieu) et, chez l'autre, sous celui du termite. Ainsi, quelle que soit la forme que cette puissance revête, elle a tous les droits sauf celui de violer une seule défense. Ce qui suffit à le distinguer de la puissance divine, mais aussi à en faire l'égal par la violation de l'unique interdit prescrit par le père de Nzame et de Nyingon. Mais alors, une fois parvenue à ce degré, cette puissance revêt un caractère négatif en se transformant en mal.

Ainsi, au travers des deux mythes dont nous venons de faire état, le mal (arc-en-ciel ou termite) apparaît comme indispensable pour concevoir la notion du bien. C'est seulement par le dualisme que la notion et la formalisation du mal au travers de ces écrits se font jour. En effet, si l'on se reporte au tableau de la page 223, on constate que tous ces éléments constitutifs sont inclus dans un système dualiste : jour-nuit, lumière-ténèbres, chaleur-froid, mâle-femelle, etc.

Ceci nous explique pourquoi le mythe de P. Békale n'insiste pas sur l'ascendance de Lucifer, transposition du mal, mais se limite simplement à sa descendance : « C'est à ce moment-là que Ndong-Enzame (Caïn) fut conçu », ce dernier apparaissant comme le fruit de cette puissance créa-

trice (Lucifer) qui a précipité l'archétype dans la matière — l'homme est né. D'ailleurs une conception identique se retrouve aussi très clairement dans l'apologie (T₁) : « Le *ngwel* et le *biang* n'existaient pas au commencement [des temps] : ils sont entrés dans la vie par l'orgueil des enfants des hommes. » Mais, pour recouvrer son archétype, il devra quitter son enveloppe matérielle. Ainsi la mort se présente à la fois comme l'ultime degré de la marche descendante de l'homme et comme le seul moyen de parvenir à la marche ascendante, celle du retour vers le divin : « L'homme ne meurt pas, l'homme meurt en tenant la vie de Nzame » (T₃), autrement dit il s'éternise. Cette même considération apparaît également dans l'écrit d'Aloys Avélé (T₄) (de même que dans T₂ et T₃) : « Mère Marie est bien Nyington-Mebeghe qui vient sur terre pour ouvrir la mort. C'est elle qui vient avec l'Esprit-Saint d'Ayele, l'esprit de la clé de vie. » Par ailleurs, ce n'est qu'à partir du moment où la mort est apparue que le mal revêt un aspect anthropomorphe, ce qui explique la notion de vénalité attachée aux *beyem*, détenteurs du *ngwel*.

d) *La recherche des moyens de retour vers le plan divin*

Maintenant que nous avons étudié les trois phases successives de la Création, nous allons pouvoir aborder la recherche consciente des moyens temporaires de retour vers le plan divin : la chute de l'être, la mort étant, en quelque sorte, une recherche inconsciente de ces mêmes moyens. Cette recherche consciente nous est fournie par T₂ - III qui définit la fonction de l'arc sonore et de l'*iboga*, autrement dit de l'expérience mystique :

— L'homme fabrique l'arc sonore.

— Il s'adresse ensuite à l'arc pour lui signifier le rôle qu'il doit remplir en tant qu'instrument de prière et il précise les fonctions de chacune de ses parties constituantes.

— L'homme et la femme doivent manger de l'arbre de vie (*Abwa*, *Obzigele*, *Dzan*, *Iboga*) planté par Sokome, quand ils veulent voir ce dernier.

Par la Chute, l'homme, ayant perdu son état originel, a ressenti avec amertume l'absence du divin et de l'éternité où il demeurerait. Aussi, était-ce en prévision de la Chute, que Sokome avait planté l'arbre de vie, ou *iboga*, qui allait permettre à l'homme la vision temporaire de l'ineffable avec les « yeux de l'esprit » (T₉). De son côté, parallèlement à cette perception objective pour lui, l'homme découvrit l'arc sonore qui, par son symbolisme et ses vibrations, devait répondre à son désir d'éternité. Le symbolisme intégral de l'arc sonore, qui n'est que partiel dans sa configuration, ne devient total qu'à travers les vibrations émises : « Il jouait l'arc avec une baguette qui donne les sons à la liane, un bambou qui sort les sons et la bouche qui chante les sons venant du cœur. » Ces sons « venant du cœur » exhalent la prière de l'âme qui parle au Père

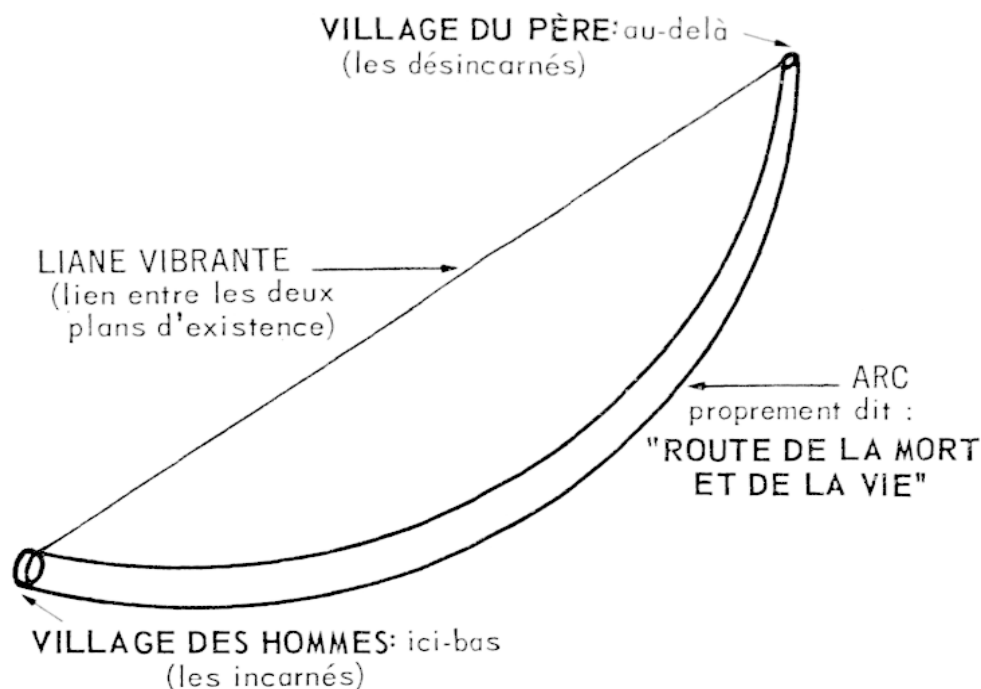


FIG. 5. — Croquis de l'arc sonore, $b\epsilon$, dans sa configuration symbolique (selon Paul Békale).

par l'intermédiaire des vibrations de la corde, qui tout en étant le lien entre le village d'en haut et le village d'en bas, est aussi « l'âme qui est pareille à mon père et à moi » (T_2 - III).

Ces considérations se retrouvent d'ailleurs dans l'enseignement initiatique du *Bwiti*. Aussi comprend-on pourquoi, dans certaines phases des rites publics et privés (notamment au cours des veillées nocturnes dans le *njimba*), l'arc sonore est seul à se faire entendre pendant que les adeptes sont plongés dans une longue et profonde méditation : « On parle au Père. » Mais, si l'arc sonore permet de « parler au Père », l'*iboga* (l'arbre de vie) permet de l'entrevoir. Et ces deux moyens constituent l'expérience mystique à laquelle procède l'adepte du *Bwiti* au moment de l'initiation et au cours des séances publiques et privées.

Toutefois, avant d'approfondir cette partie du mythe de P. Békale qui concerne les moyens de communication entre les deux plans d'existence, il convient de mettre en évidence la position de l'homme — selon le mythe de P. Békale, l'enseignement initiatique et le rituel du *Bwiti* — par rapport à ces deux plans.

Ainsi que nous avons pu le constater dans T_2 , l'origine du monde procède d'une réalité antérieure qui est Mebeghe-me-Nkwa-Sokome-Mbongwe contenant l'univers en puissance, en possibilité, en probabilité. Et c'est dans cette « pluralité dans l'unité », autrement dit dans le plan de la finalité de la notion d'éternité, que le mythe conçoit précisément cette éternité dynamique temporelle qui représente l'histoire propre de l'être-contenu. Comme on va le voir, l'adepte saisit l'existence du cycle

des générations, mais se refuse à admettre cette multiplicité temporelle comme la finalité de l'éternité (réalité antérieure) où réintégreront les principes spirituels dans leurs archétypes.

Et c'est par le temps qui permet la perception des deux mouvements opposés — l'un vers la vie terrestre, l'autre vers le divin — que l'initié conçoit ce cycle éternel. D'où sa concrétisation dans le symbolisme de la configuration de l'arc sonore tel que T₂ - III nous l'expose : « Ensuite il dit : ' Toi, bois, tu es la route de la mort et de la vie ; tu es l'arc qui me lie à mon père. Le bout d'en haut est le village de mon père, celui d'en bas est mon village. La liane qui vous relie tous deux est l'âme qui est pareille à mon père et à moi '. » Ces quelques lignes montrent, avec une évidence manifeste, que l'arc sonore renferme par son symbolisme, à la fois les deux plans d'existence et le cycle éternel de la vie.

Nous retrouverons également ce symbolisme dans la rivière Moboghwe [15] qui, tout en symbolisant le sein de la femme, est l'image de la naissance (l'amont, c'est-à-dire la source de la rivière, est la bouche de la femme d'où sort l'esprit de l'adepte au moment de sa naissance initiatique) et de la mort (l'aval de la rivière est le sexe de la femme par où l'on est né à la vie terrestre et mort à la vie divine).

Mais l'exemple le plus significatif de cette conception du cycle des générations, nous est fournie par l'énigme suivante du *Bwiti-ghetsogho* [8 et 14] : « Le poisson *modienge* est né à l'amont et vit à l'aval, et il retournera à l'amont. » L'amont c'est la source, l'au-delà d'où vient l'homme (le poisson *modienge*) et où il retournera après sa mort ; l'aval c'est l'embouchure, la vie terrestre. En concevant la source à la fois comme lieu de naissance à la vie terrestre et à la vie divine (par la mort) les adeptes nient la mort : « Nous sommes ici en campement — disent-ils — nous retournerons dans notre pays natal. » Ou encore plus simplement : « Nous venons, nous repartons. » C'est la raison pour laquelle les rites de l'initiation et du deuil sont fondamentalement identiques : « Tout ce que l'on fait pour toi le jour de l'initiation, c'est ce que l'on fera le jour de ta mort », disent les anciens initiés au récipiendaire.

A cette alternance, dans le temps, de ces deux mouvements opposés, correspond le phénomène, vraisemblablement cyclique, de la chute de l'être dans le matériel et sa réintégration dans l'état initial immatériel mais formel (archétype). Aussi ne peut-il y avoir retour à l'état initial que si l'on se place dans la conception cyclique de la vie (incarnation et réincarnation), qui constitue la base de la conception religieuse des populations africaines. On saisit donc le lien étroit entre le contenu des mythes qui font l'objet de la présente étude, l'enseignement initiatique et le rituel du *Bwiti* qui abordent tous ces problèmes sur un même plan.

Ce rythme du cycle des générations, par sa permanence dans le temps, affirme l'existence du principe spirituel : « Je me prosterne ici devant vous, mon père, qui m'avez précédé dans cet au-delà [...]. Alors mon père, qui êtes absent de ce monde mais vivant dans l'autre... » (T₉). Et c'est sur l'identité partielle existant entre le cycle des générations

(devenir, dynamisme) et la réalité antérieure (plan, statisme) que repose la permanence de ce principe spirituel émané des quatre éléments constituant la réalité antérieure : « Je leur pose la question de savoir ce que voulait dire *iboga*. Ils me répondent : c'est l'ensemble des affaires concernant le monde des vivants, l'ensemble des choses qui conditionnent les multiples existences » (T₉).

Cette pensée religieuse qui est à la base du *Bwiti* initial (ghetsogho), nous l'avons déjà exposée très clairement en nous livrant à l'analyse structurale du *Bwiti-ghetsogho* [10, p. 151] :

« Mais, sans aller si loin, nous sommes cependant persuadés que nous touchons là les bases essentielles de l'ésotérisme tsogo. Nous sommes, en effet, en présence d'un principe unique qui tantôt s'étend, se diffuse dans tous les éléments de la Création, tantôt se concentre pour s'unifier en une même essence. Toutes les choses créées semblent ainsi être la conséquence et, partant, le reflet de l'expansion de ce principe qui dans sa concentration contient en puissance et en éléments le cosmos tout entier. Autrement dit, c'est le contenant et le contenu, le reflet du mouvement de l'Univers physique et de toute existence, le cycle éternel qui, tout en traduisant l'inexistence de l'espace et du temps, nous montre cependant que ce n'est qu'au travers de ces deux notions que peut se manifester à nous le Principe Suprême de toutes choses.

De cette expansion et de cette concentration, il semble que nous puissions entrevoir d'une part, la manifestation constante et omniprésente de l'unicité de cette essence universelle. Et, d'autre part, l'interdépendance des principes spirituels¹ avec l'Être Suprême et entre tous les êtres conscients. »

« Tout ce qui se fait dans le *Bwiti* ici-bas — disent les Mitsogho — c'est ce qui se passe dans le monde des morts. Si nous mangeons le concombre, c'est le cerveau des hommes qu'ils mangent chez eux. »

Cette socialisation de l'au-delà (cf. T₉) est si poussée qu'elle ne se distingue pas de celle du monde des vivants. C'est si vrai que, simultanément, à chaque *Bwiti* que l'on organise sur terre correspond un *Bwiti* au village des morts. Et que chaque fois que retentit la corne d'appel *etsuka* lors des séances nocturnes — rites de passage et rites de deuil —, les archétypes, qui sont les *mighonzi* chez les Mitsogho, descendent participer aux rites des vivants.

Mais cette socialisation ne se borne pas seulement aux actes ; nous la retrouvons dans la description de l'organisation du monde des morts lui-même. Celui-ci se présente, en effet, comme la transposition formelle, mais immatérielle, d'un village terrestre avec ses cases et sa *mbanja*, comme sur terre, sauf que dans l'au-delà le bois est remplacé par les os des hommes, les cloisons par leur peau et la toiture par leurs cheveux. Quant à l'organisation de ce village, elle est hiérarchisée comme ici-bas : il y a un chef (le soleil : Kombo chez les Faŋ, Kombe chez les Mitsogho) et la femme (la lune : Ngon chez les Faŋ, Ngondé chez les Mitsogho) qui prépare la nourriture des morts. Quant aux autres habitants, ils sont assujettis à la même hiérarchie initiatique que les vivants au sein du

1. Incarnés sur le plan physique ou non incarnés.

Bwiti. Seule compte, en effet, pour eux, la hiérarchie initiatique et non la hiérarchie profane. Et si Kombo (ou Kombe) cumule les fonctions de chef religieux et profane, c'est en raison du caractère même du village des morts qui représente la *mbanja* de tous les adeptes du *Bwiti* vivant dans l'au-delà [10, pp. 149-152 et 165].

Cependant, si, d'une part, l'homme projette inconsciemment dans l'au-delà sa propre existence terrestre, par un processus inverse, d'autre part, il conçoit ici-bas son existence comme le reflet matériel d'un monde formel mais immatériel. Ce qui revient à dire finalement que la vie terrestre est l'image mobile de l'éternité immobile : « Père Nzame est debout au-dessus de la vie » (T₃).

Mais, dans cette éternité qui, bien que se situant en dehors du temps et apparaissant, de ce fait, comme immobile en soi, la valeur notionnelle du temps s'y introduit cependant par la pensée rationalisante qu'elle explicite par l'existence du rythme cyclique des incarnations et des désincarnations : « L'homme ne meurt pas, l'homme meurt en tenant la vie de Nzame » (T₃). « Le fils de Nzame est parti, avec une grande voix, chez Kombo : il devient le fils de Nzame » (T₆).

Ce cycle semble finalement être caractérisé par des passages successifs de l'archétype à l'homme et de ce dernier à l'archétype, c'est-à-dire par des alternances continues jamais définitives par rapport au temps, mais cependant immuables en soi. Mais il est bien entendu qu'au cours de chaque période d'incarnation, l'état d'homme peut subir des modifications positives (enrichissement) et négatives (pertes).

Sans entrer dans le détail de la notion de personne, nous entrevoyons — par la conception attribuée à la physiologie humaine, à la puissance de la parole et du sexe¹, au rôle du sang² et des organes internes (pancréas, reins, cœur, foie, rate, poumons)³, à la notion de rêve et de pensée — la relation étroite existant entre la force vitale et les composants de la personne.

Nous illustrerons cette relation par quelques exemples. Les uns font état de modifications positives, telles que maîtrise d'un métier (forgeron par exemple), état initiatique et manœuvres bénéfiques diverses (talisman, bénédictions, rôle des *nganga*) ; les autres concernant des modifications maléfiques (sortilèges, malédictions, rôle des *beyem*) constatées par l'autopsie rituelle. La presque totalité de ces modifications n'entraîne que des répercussions au niveau de la personne.

C'est ainsi que les *beyem*, détenteurs du *ngwel*, en agissant sur la force vitale, introduisent un désordre au sein de la personne et, par voie de conséquence, un déséquilibre au niveau de la société⁴. Les *nganga* sont

1. Le sexe, surtout, est représenté dans les sculptures des *mbanja*.

2. Le sang semble être le véhicule de la parole, à en croire les réflexions que font les adeptes : « Celui qui sait bien parler a le bon sang ; il faut que le mauvais sang parte, et le corps devient léger. »

3. C'est-à-dire les organes qui sont en correspondance cosmobiologique et que nous relevons dans maints propos.

4. D'où la pratique des sacrifices sanglants d'animaux, dont la force vitale sert à rétablir l'ordre.

alors appelés pour rétablir l'équilibre (cf. [8]). L'action des *beyem* concerne l'objet-moi (action maléfique) et le sujet extérieur au moi (la personne victime de cette action maléfique). Mais, du fait même qu'il y a action maléfique, l'objet et le sujet se confondent en la personne dont émane l'action maléfique (*ngwel* détenu par les *beyem*).

Toutefois, à côté des répercussions sur la personne, il en existe d'autres qui affectent plus ou moins gravement le cours du cycle, avec ou sans conséquences pour la transmigration, selon la gravité de l'atteinte portée à l'ordre moral établi.

Dans le premier cas, le cours normal du cycle est modifié dans la durée de l'incarnation, mais sans conséquences pour la transmigration. C'est le cas des individus qui meurent ou se suicident à la suite d'une déception (perte d'un être cher ou paroles désagréables prononcées en public) qui provoque ainsi un déséquilibre au niveau de la personne¹. Alors la transmigration suit son cours normal au sein du cycle, autrement dit l'individu se réincarnera dans le corps d'un nouveau-né.

Dans le second cas, le cours normal du cycle est modifié, non pas dans la durée de l'incarnation, mais dans ses conséquences quant à la transmigration ultérieure. Selon la gravité de l'atteinte à l'ordre moral, elle est interrompue soit définitivement (tel est notamment le cas des *beyem* et des avorteurs qui transmigrent dans un minéral ou une termitière), soit temporairement (ceux qui, par exemple, pratiquent le *mbumba* ou d'autres maléfices moins graves que le *ngwel* transmigrent dans un animal ou un végétal). La transmigration dans un minéral ou une termitière est perpétuelle, car ces éléments ne contiennent pas de force vitale. Seule, en effet, la destruction de la force vitale des supports, chez lesquels ont transmigré des principes spirituels, est la condition de la libération de ces derniers. C'est pour cette raison que la transmigration dans un animal ou un végétal n'est que temporaire : liée à la force vitale du support de transmigration, elle peut être plus ou moins longue selon qu'elle est interrompue biologiquement ou accidentellement (d'où les rapports étroits, en cas de transmigration dans un animal, entre la chasse et la fécondité). Mais, quels qu'ils soient, ces changements d'états, au cours des périodes d'incarnation, permettent la perception du temps que l'adepte tend à nier pour s'éterniser et recouvrer, dans sa vision, l'état formel (archétype).

Et c'est précisément pour nier le temps que l'adepte a recours à l'*iboga* et à l'arc sonore, autrement dit à l'expérience mystique vers laquelle il est poussé par le désir de l'absolu, c'est-à-dire de l'intemporalité. Car, en dehors du temps, l'inversibilité des états est impossible, d'où la recherche de l'abolition du temps pour se maintenir, même provisoirement, dans l'état initial (archétype).

1. Nous ne pouvons expliquer ici en détail le mécanisme qui intervient dans le cas de déséquilibre provoquant la mort. Car, le cas de suicide excepté, il faut faire intervenir la notion si complexe de rêve. C'est, en effet, au cours de celui-ci que l'individu perd sa force vitale.

Car, avant la Chute, le temps n'existait pas, l'être-archétype, potentiellement sexué, vivait dans un état d'unité et d'équilibre : « Alors Nzame et Nyngon, sœur et frère, habitèrent avec leur père au ciel, égaux tous les trois avec toutes leurs choses » (T₂ - I). Ce n'est qu'après la Chute, précipitant l'archétype dans la matière, que le temps apparut avec le cycle des générations (« Depuis que je suis arrivé [que je suis sur terre, incarné], je n'entends jamais parler de Nzame », T₆), entraînant la dispersion et le déséquilibre de l'unité première (« La mort tient la vie, commence le désordre », T₆).

Mais comment l'adepte a-t-il la prescience et le désir de l'idée d'éternité qui fait entrevoir le double caractère de présence et d'absence par rapport à l'état originel ? L'enfant, dès son plus jeune âge, même dans les bras de sa mère, participe à des séances de *Bwiti* : nous l'avons maintes fois observé. Il acquiert ainsi, inconsciemment, des rudiments de connaissance qui, bien que ne revêtant pas un caractère initiatique, sont cependant suffisants pour lui faire entrevoir l'existence d'un au-delà encore bien mystérieux.

Ce bagage préinitiatique a son propre système de références représenté par des bribes de connaissance non ordonnées, mais cependant suffisantes pour formaliser la vision déclenchée par l'*iboga* [10, pp. 160-164]. C'est alors que les anciens initiés reporteront tous les éléments de cette vision dans un second système de références, à caractère essentiellement initiatique et non plus propre au néophyte, à partir duquel l'enseignement véritable sera dispensé à l'adepte au fil des ans.

Aussi l'*iboga* n'est-il pas utilisé pour le seul plaisir de se droguer, mais pour conquérir momentanément le « pays natal » d'où l'homme est venu¹. Cependant, par suite de son union avec le corps, l'âme connaît la passion pure et simple de l'*iboga*, si ce moyen ne visait, avant tout, à la recherche du dépassement de soi qui annihile la passion pour faire place à la « réalité métaphysique » qui est le système de références dont nous avons parlé et auquel se rapporte l'expérience mystique².

Grâce à cette dernière, qui se manifeste dans le présent au cours de la subnarcose, l'adepte revit son passé, c'est-à-dire sa véritable existence, car il arrive de l'au-delà. Et ce passé sera aussi son futur. Aussi n'aime-t-il pas ce qu'il a, mais ce qu'il a eu et ce qu'il aura, car sa connaissance de l'éternité immobile n'est pas fictive mais objective. Cette certitude du futur sera, en effet, celle qu'il a entrevue le jour de l'initiation. Elle n'émane pas de l'illusion, mais lui est révélée par l'expérience du passé, vécue dans le présent de l'hallucination, c'est-à-dire par une connaissance expérimentale propre à lui seul et démunie de toute pensée rationnelle et spéculative³. De ce fait, il a la certitude que sa vie, dans cette éternité,

1. « Il ne faut pas oublier le chemin d'où tu es venu », dit le chef religieux en s'adressant au défunt — au cours des *Bwiti* de mort — en agitant le hochet rituel.

2. On entend souvent dire : « Moi, je connais l'autre monde, je l'ai vu moi-même quand j'ai mangé l'*iboga* et je sais comment aller là-bas quand je serai mort. Car j'ai déjà fait le chemin le jour où j'ai mangé l'*iboga*. »

3. Les adeptes ne cessent de répéter qu'il est impossible d'expliquer le *Bwiti* : « Il faut que tu vois toi-même [par l'*iboga*] et tu comprendras. »

sera celle qu'il a connue au cours du cycle des générations, car, à la vision perçue dans la subnarcoïse, fait place le souvenir conscient de l'expérience vécue dont la véracité corrobore l'enseignement initiatique que l'adepte va recevoir d'année en année et qui renforcera encore sa conviction : le « vécu » (expérience mystique) et le « reçu » (enseignement initiatique) se confondent.

Jusqu'ici nous avons surtout parlé de l'*iboga* qui est le seul moyen dont dispose le néophyte pour effectuer ses premiers pas dans la voie mystique ; ses connaissances sont encore trop confuses pour que d'autres moyens, plus raffinés (dont l'arc sonore) soient mis à sa disposition [10, pp. 160-163]. Les effets de l'arc sonore sont fondamentalement voisins de ceux de l'*iboga*, car ils conditionnent aussi l'état psychique de l'adepte et rendent possible la communication avec l'au-delà. L'*iboga* permet à l'adepte de s'élever vers Dieu par la vision directe ; l'arc sonore le lui permet, par la prière qui parvient à Dieu par l'intermédiaire de ses vibrations. Dans les deux cas il y a dédoublement, c'est-à-dire modification du psychisme. Cependant la technique de l'arc sonore — par les possibilités de participation qu'elle offre — est plus intellectualisée, plus élevée dans son mécanisme de perception psycho-sensorielle, plus collective, enfin, que celle de l'*iboga*. Si presque tous les aspirants peuvent parvenir à la vision par l'*iboga*, une infime minorité d'adeptes, ayant déjà atteint un certain niveau d'évolution spirituelle, y arrive par l'arc sonore. D'ailleurs, cette technique d'approche du divin a été confirmée à plusieurs reprises, lors des dernières missions au Gabon de O. Gollnhofner et R. Sillans, par le musicologue H. Pepper qui a tout spécialement étudié les instruments de musique du *Bwiti-fay*, et tout particulièrement le *mvèt*, le *ngomfi* et l'arc sonore.

3. *La création du monde selon Daniel Abaa*

L'auteur du texte qui suit est Daniel Abaa, sculpteur de Mitzik (nord du Gabon), membre d'une confrérie prophétique pratiquant le rite *Asumgha-Eniñ*¹.

T₃ *Réflexions sur la création du monde*

« Père Nzame², la vie entière est commencée.
L'homme ne meurt pas, l'homme meurt en tenant la vie de Nzame.
Père Nzame est descendu chez les *nganga*.
Nzame-le-Créateur, Père Nzame, l'œuf a éclaté.
La corde géante qui possède la vie a toujours été géante.
Le termite dit : ' Père Nzame, que mangerai-je ? '

1. Ce rite relève de la confrérie du prophète Ntutume-Ndong de Kougoulu qu'il ne faut pas confondre avec le chef religieux du *Bwiti* du village de Nzobermitang, qui n'est pas prophète.

2. Dans ce texte, la nature de Nzame dépasse celle de Jésus-Christ (T₁) pour atteindre celle du Dieu Créateur (T₂).

Nzame va créer les choses dans la forge.
 Mon bon Père Soleil, est-ce que la lune possède la vie ?
 Père Nzame est debout au-dessus de la vie. »

Si l'on compare ce texte à celui de P. Békalé (T₂), on constate aisément une élaboration beaucoup moins grande, bien que l'idée centrale de la Création soit identique. Toutefois ce texte, s'il ne diffère pas du premier dans son contenu symbolique, s'en écarte cependant légèrement : T₂ fait allusion à l'éclatement de deux œufs, l'un doré, l'autre blanc, d'où sortirent deux enfants. Selon T₃, au contraire, Dieu est enfermé dans un œuf qui flotte sur les eaux, et cet œuf se brise en deux morceaux qui forment l'un le ciel, l'autre la terre ; selon d'autres versions, l'œuf se brise en quatre parties qui marquent les quatre directions de l'espace.

Par ailleurs, nous relevons dans le cinquième verset de T₃, l'expression « la corde géante » qui, selon toute vraisemblance, désigne le cordon ombilical. En effet, selon l'enseignement initiatique du *Bwiti-fan*, à la naissance d'un enfant, l'esprit (*nsisim*) est toujours accompagné d'un guide, *koko nza moghonzi*¹, symbolisé par le cordon ombilical que l'on jette dans la brousse. Ce guide étant toujours de sexe opposé à celui du nouveau-né, il est aisé de constater que, dans son contenu symbolique, la relation qui existe entre le nouveau-né et son guide correspond, en réalité, à une complémentarité. Une fois de plus la dualité de la vie — que l'on retrouve, à maintes reprises, dans les textes fan — est clairement exprimée dans l'initiation. Le cordon ombilical tient une place toute aussi importante dans l'enseignement initiatique du *Bwiti-ghetsogho* : il apparaît souvent, grâce à des déplacements sémantiques, dans la langue des initiés (ainsi, la peau de genette est, tantôt le pénis, tantôt le cordon ombilical).

Le sixième verset sous-entend le rôle du termite qui, au début de la Création, avait été le seul autorisé à tout dévorer sauf l'esprit de l'homme².

Nous remarquons dans T₃ l'amorce d'une superposition de traditions religieuses. Dans le septième verset, Dieu crée le monde dans sa forge, tandis que dans T² le monde était le résultat de l'éclatement de l'œuf initial. Cette contradiction, qui n'est qu'apparente, est due à l'apparition du fer qui fut une véritable révolution transformant profondément l'économie et la pensée religieuse. Le septième verset reflète, par son allusion à la forge, ce changement, c'est-à-dire la superposition de thèmes de la mythologie africaine. Chez les Mitsogho par exemple, Kombe, le soleil, est assimilé au forgeron suprême qui occupe une place prépondérante dans l'enseignement initiatique du *Bwiti*.

1. C'est-à-dire « l'aïeul du *moghonzi* » (le *moghonzi* étant celui qui a réintégré l'au-delà). Les *mighonzi* occupent une place si importante dans le *Bwiti-ghetsogho*, qu'ils apparaissent dans les danses nocturnes de certains rites (rites de mort et rites de passage) sous forme de masques. Nous n'avons rien retrouvé de semblable dans le *Bwiti-fan*.

2. Le termite est la personnification du mal. C'est par son nom que les Fan désignent les *beyem*, « mangeurs d'âmes ».

En ce qui concerne les principes sexués, Kombe est l'élément mâle et Ngõnde (la lune) est l'élément femelle. C'est elle que nous retrouvons chez les Faḡ (cf. le huitième verset). Aussi ne doit-on point s'étonner de la question qui s'y trouve posée. C'est une fois de plus cette notion de complétude par rapport à l'incomplétude qui transparaît ici. Ce n'est pas une opposition, mais une complémentarité¹.

II. — MÉDITATIONS SUR LA VIE ET LA MORT

Les trois textes prophétiques qui suivent n'ont rien d'initiatique². Celui d'Aloys Avélé (T₄) rejoint, en quelque sorte, la dernière partie du texte récité par un *nganga* dans le *njimba*, à savoir, le désir de réhabilitation du Noir. P. Békalé, dans T₂, témoigne sa gratitude à Nzame (Okuyi-Ndjogo) pour son rôle protecteur. Le texte de Daniel Abaa (T₆), enfin, semble être une tragique méditation sur la condition humaine.

1. *La réincarnation selon Aloys Avélé*

Nous avons inclus T₄ parmi les textes prophétiques. Toutefois notre confrère J. Binet estime que le terme « réformateur » conviendrait mieux que celui de « prophétique » pour qualifier Aloys Avélé. Certes, ce dernier est un réformateur, car son rite *Ndea* diffère assez de tous les autres, ne serait-ce que par les instruments de musique qu'il utilise, car les balafons et les « tambours parlants » y jouent très souvent en solo³. Ses réformes semblent surtout liturgiques ; cependant on ne peut nier certains aspects prophétiques de la personne d'Aloys Avélé, confirmés par les visions qu'il eut tous les deux ans, de 1953 à 1959, et au cours desquelles l'esprit descendait sur lui.

Le texte d'Aloys Avélé manifeste le désir d'abandonner le culte ancestral du *Byeri*, afin de pouvoir « ressusciter pour toujours » ; car les morts ne peuvent ressusciter si l'on persiste à conserver leurs os comme reliques. Elles constituent, selon toute évidence, un obstacle à la réincarnation du principe spirituel dans le corps d'un Blanc. Cette conception (« la race d'hommes blancs envahira les quatre faces de la terre ») trouve sa pleine confirmation dans d'autres témoignages que nous avons recueillis (notamment ceux du prophète Ekang-Ngwa de Nzobermitang) et selon lesquels le principe spirituel de l'homme noir revêt le corps d'un Blanc à partir de la quatrième réincarnation. Par ailleurs, ce texte établit un parallélisme entre diverses entités spirituelles faḡ et chrétiennes.

1. Cette mythologie est très développée chez les Mitsogho.

2. Par rapport au *Bwiti* proprement dit. Par contre, T₄ et T₆ sont initiatiques par rapport, respectivement, à la confrérie d'Aloys Avélé et à celle de P. Békalé.

3. C'est sur ce point qu'insistent ceux qui n'appartiennent pas à son rite.

T₄ *Réflexions sur la réincarnation*

« Mère Marie est bien Nyngon-Mebeghe qui vient sur terre pour ouvrir la mort. C'est elle qui vient avec l'Esprit-Saint d'Ayele¹, l'Esprit de la clé de vie² qui descend sur terre pour venir enseigner à l'homme noir.

A la vie première [vie du Christ] nous avons nos parents [Nzame et Nyngon].

La vie d'aujourd'hui, la vie de Nyngon-Mebeghe et de l'Esprit de la clé de vie nous disent d'abandonner tous les os³, parce que l'Esprit de la clé a toute puissance ; c'est son aide qui existe maintenant.

Pour cela Ntutume-Ekomis-Mekanga⁴ vient nous dire que nous devons abandonner tous les os provenant de la troupe d'hommes qui habite chez nous⁵.

Ils sont venus nous dire que les temps étaient révolus et nous ont dit qu'ils doivent ressusciter.

Personne n'a le pouvoir de ressusciter quand on lui doit ses os⁶. Pour cela Ntutume-Ekomis nous a dit que nous possédons certainement un tombeau en face du temple⁷.

Aide-nous Sainte-*iboga*-vie-d'Engagouma⁸, descends avec la fontaine de lumière et descends avec Akeng-Eniñ⁹. La nouvelle race d'hommes blancs et celle d'Akeng-Eniñ se multiplient à jamais¹⁰. La race d'hommes blancs envahira les quatre faces¹¹ de la terre dès la réincarnation du dernier Noir et durera toujours. La race d'hommes blancs, c'est celle-là qui va redresser à jamais l'honneur de la mère Ayene-Eniñ¹², la fontaine de lumière. »

1. Vraisemblablement entité spirituelle, mais nous ne possédons aucune information sur elle.

2. La clé fait partie de la symbolique habituelle des confréries prophétiques dérivant directement ou indirectement du *Bwiti-fañ*. Elle ouvre la porte de la vie et de la mort, et celle de l'illumination. Certains voient dans le symbolisme de la clé de vie, une équivalence avec le Saint-Esprit des chrétiens. Cette clé de vie est matérialisée par des sculptures ou des gravures que l'on dispose près de l'autel des maisons de culte. L'origine de ce symbole découle de l'acculturation (les clés de saint Pierre).

3. Ces os sont ceux contenus dans les boîtes à *Byeri* (*nsek-Byeri*) [14, p. 148]. Ce sont toujours des crânes de la famille restreinte ; seuls les hommes (généralement le chef de famille) ont le droit d'exécuter les rites auxquels seuls les hommes d'âge mûr ont le droit d'assister.

4. Prophète qui fut le premier à fonder sa propre confrérie dérivant de la branche orthodoxe du *Bwiti-Ndea-fañ*. Mort en 1940, il est enterré à Sibang près de la maison de culte de la confrérie.

5. C'est-à-dire les ancêtres dont ils conservent les os.

6. Il y a une nette tendance chez les adeptes du *Bwiti-fañ* à abandonner la conservation des crânes d'ancêtres. Ainsi fit, par exemple, à Nzobermitang, le premier prophète, Ndong-Obame-Eya.

7. C'est-à-dire qu'il faut enterrer les morts en face de la maison du culte, sans rien conserver de leurs ossements.

8. Nom initiatique révélé à Ntutume-Ekomis au cours de ses visions.

9. Akeng-Eniñ représente l'esprit du devenir, c'est-à-dire la forme dans laquelle transmigrent les *Fañ* à un certain stade de leur réincarnation.

10. La « race d'hommes blancs » représente les générations futures *fañ*. Ce processus réincarnatoire est déjà amorcé ; il se poursuivra jusqu'à la disparition totale de l'homme à la peau noire.

11. Le texte *fañ* contient le terme *bifas*, néologisme français formé du substantif français « face » et du préfixe nominal du bantou commun **bi-*.

12. Ayene-Eniñ représente la vie, celle qui fut et qui est encore en partie (race noire) et celle qui sera à jamais (race blanche).

2. *Nzame, protecteur de la vie, selon Aloys Avélé*

Le texte suivant est l'extrait d'un dialogue rituel entre des *banzi* et un *nganga*. Il met en évidence le rôle protecteur de Nzame contre les *beyem* (cf. T₁).

T₅ *Récitatif en l'honneur d'Okuyi-Ndjogo*

LE « NGANGA » :

« En souffrant, j'ai prié Okuyi-Ndjogo [Nzame] ; puis il m'a soulagé et m'a
Okuyi-Ndjogo est chez moi : je n'ai plus peur. [éclairé.
Qui peut [désormais] me faire quelque chose ?
Okuyi-Ndjogo, mon véritable aide, est à moi !
J'ai ri de mes ennemis : c'est grâce à son secours.
Il est préférable de se cacher chez Okuyi-Ndjogo plutôt que de faire confiance
[à un homme ;
Il est mieux de se cacher chez Okuyi-Ndjogo plutôt que de faire confiance
Les *beyem* nocturnes m'ont tenu entouré : [à de hauts personnages.
Avec le nom d'Okuyi-Ndjogo je les ai effrayés.
Ils m'ont tenu rancune et m'ont attaqué :
Avec le nom d'Okuyi-Ndjogo je les ai circoncis¹.
Ils m'ont entouré comme un essaim d'abeilles, comme un feu de brousse :
Avec le nom d'Okuyi-Ndjogo je leur ai expliqué.
Ils me poussaient à me partager en morceaux ;
Mais Okuyi-Ndjogo me protégeait pour me donner la vie.
Okuyi-Ndjogo c'est lui qui est ma force et mes parents ;
C'est lui qui a protégé ma vie.
Des cris de joie, des vacarmes enthousiastes
Sortent, des maisons d'hommes raisonnables.
Le bras droit de notre Nzame, c'est celui qui est aux cieux.
Du bras droit d'Okuyi-Ndjogo [sortent] des choses redoutables.
Non ! je ne mourrai pas, je vivrai
Pour raconter les aventures d'Okuyi-Ndjogo.
Il m'a infligé une grande punition [la Chute], mais il ne me laissera pas
Ouvrez-moi les portes [mourir [me réincarnera].
Pour que vous puissiez entrer, et remercier Okuyi-Ndjogo !
C'est là qu'est la porte d'Okuyi-Ndjogo : les hommes bons vont entrer.
Je te remercie parce que tu m'écoutes et me protèges. »

LES « BANZI » :

« Grâce à son nom, depuis ce jour jusqu'à l'éternité ! »

3. *L'homme en quête du divin selon Daniel Abaa*

Le texte ci-dessous rejoint par son contenu le mythe de P. Békalé (T₂) : les deux se rapportent au cycle des générations. La teneur de ce texte est si voilée que, sans les développements que nous avons faits précédemment, elle serait complètement incompréhensible.

1. Il s'agit ici d'une manipulation spirituelle visant à neutraliser la puissance des *beyem* par une circoncision mystique. Une fois encore nous retrouvons l'importance cosmobiologique des différents organes du corps humain.



PH. 5. --- Scène de rite public dans la *mbanja* : les prises alimentaires des officiants.

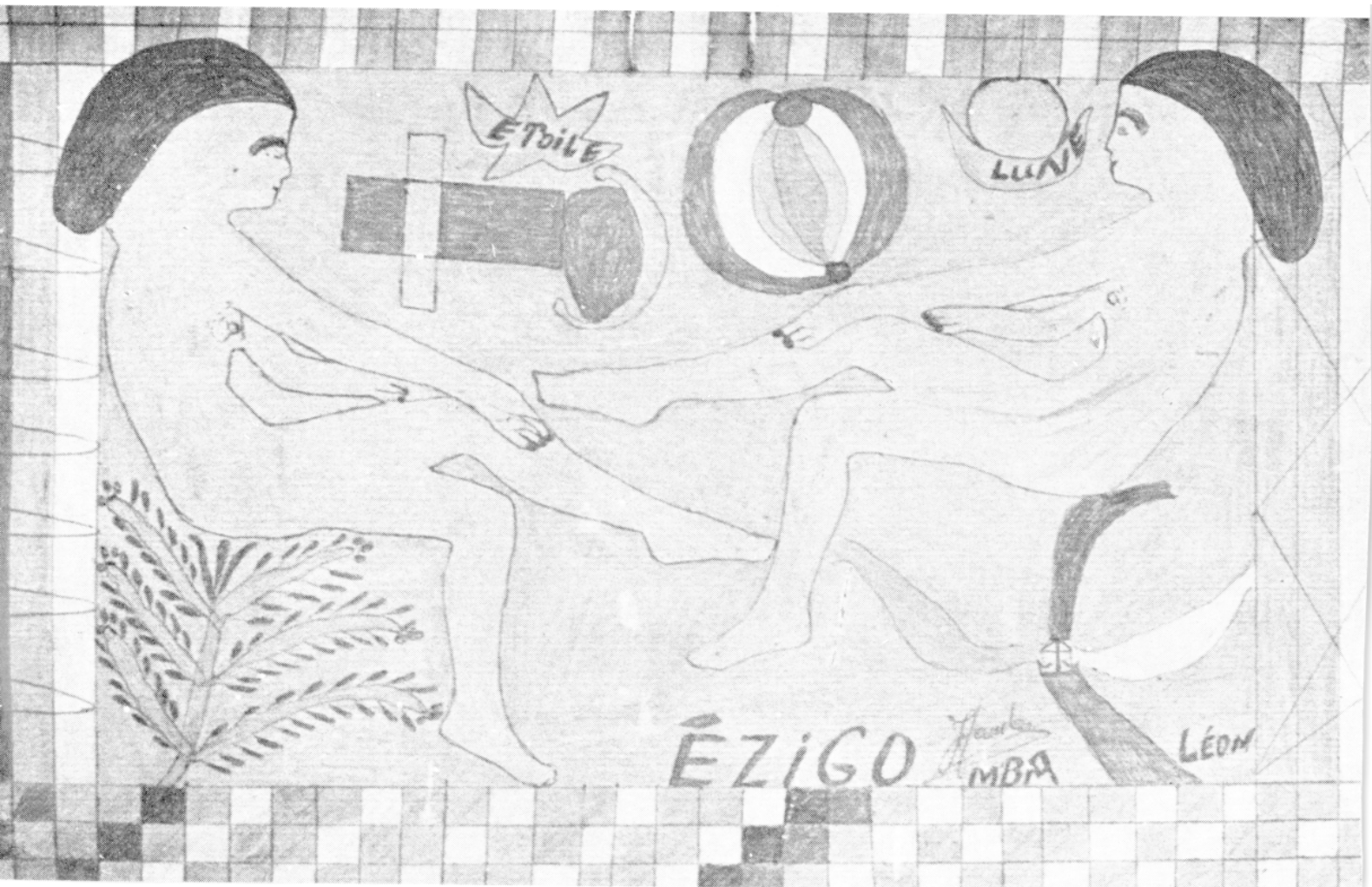
PH. 6. — Scène de rite public dans la *mbanja* : les trois *nganga* fument le tabac.





PH. 7. — Le néophyte, après la manducation de l'*iboga*, est couché à même le sol, dans la partie gauche, cloisonnée, de la *mbanja*.

PH. 8. — Dessin (en couleurs) exécuté par un initié du *Bwiti-fan*, représentant Nzame (à gauche) et Nyingon (à droite).



T₆ *Méditation sur la condition humaine*

« Pardon, Père Nzame¹, donc la mort est mauvaise. Père je suis mort !
 Le fils de Nzame [l'homme] est parti, avec une grande voix, chez Kombo :
 [il devient le fils de Nzame.
 Le hamac² a quitté la maison, le hamac est parti pour toujours !
 La mort tient la vie, commence le désordre.
 Père je meurs pour quelle raison ? Père, pauvres de nous !
 Père Nzame, je voudrais arriver sur la terre où parle la cithare.
 Père Nzame qui va ouvrir la porte ?
 Je pleure Nzame moi-même, je pleure Nzame-le-Sauveur !
 Depuis que je suis arrivé, je n'entends jamais parler de Nzame. »

III. — TEXTES CONCERNANT LE RITUEL

Nous avons groupé ici deux types de textes : d'un côté deux textes à caractère nettement initiatique, récités au cours de tous les rites privés, de l'autre un texte qui n'est ni initiatique ni rituel (par rapport au *Bwiti* et non par rapport aux pratiques de P. Békalé), mais qui concerne cependant deux rites importants du *Bwiti-fañ*.

I. *Textes prophétiques de Paul Békalé et Aloys Avélé*

a) Nous avons précédemment décrit sommairement comment se déroule le plus important de tous les rites, c'est-à-dire celui de la manducation qui constitue, en effet, la première expérience mystique qu'accomplit le récipiendaire [9]. Le texte suivant — qui semble n'être qu'une simple relation d'un rite de l'absorption de l'*iboga*, qui n'est vraisemblablement pas un rite de passage — montre combien P. Békalé est influencé par la communion catholique.

T₇ *L'absorption de l'iboga*

« Tous les initiés sortent de la sacristie³ et entrent en groupe dans l'*abeñ* [*mbanja*]. Le *ñima* sort le dernier avec ses deux servants⁴. Il tient la coupe d'*iboga*, la cuiller et le petit banc blanc suspendu à sa main gauche. Le servant de droite tient la bougie⁵ ; celui de gauche, le vin d'*iboga* et le verre⁶. Après être arrivé à l'autel⁷

1. Il s'agit ici du Dieu Créateur et non de Nzame-archétype comme dans T₂.

2. Le hamac est ici une sorte de civière pour porter les cadavres.

3. *Sakristi*, dans le texte *fañ*, néologisme dérivé du français. Ce que l'auteur appelle « sacristie » n'est autre que l'un ou l'autre des couloirs longitudinaux disposés à gauche et à droite de la maison de culte.

4. *Beservan* dans le texte *fañ* : néologisme dérivé du français + le préfixe nominal **ba-* du bantou commun.

5. *Buji* dans le texte *fañ* : néologisme dérivé du français.

6. *Elas* dans le texte *fañ* : néologisme dérivé soit de l'allemand *Glas*, soit de l'anglais *glass*.

7. *Autel* aussi dans le texte *fañ*.

le *ñima* s'agenouille trois fois avec tous les *banzi*¹ et monte à l'autel. Là, il pose la coupe d'*iboga* sur l'autel, s'agenouille avec tous les *banzi* et récite les premiers versets de la prière² d'*iboga* :

' Okuyi-Ndjogo mon chef et mon Nzame !
 Tu es la nuit et le jour, *Iboga-saint*³, parce qu'en toi est l'amour.
 Tu nous as aimés, nous, les hommes noirs et tu as eu pitié de nous !
 Je t'adore en toi⁴ avec ferveur, marchons !
 Je te remercie beaucoup pour le bien que tu m'as fait.
 Donne-moi toi-même l'*iboga* et appelle-moi aussi dans ta demeure pour que
 [je vienne te voir en esprit'. »

b) Nous avons exposé succinctement le rite qui se déroule dans la *mbanja* au cours des cérémonies publiques du *Bwiti*, et qui consiste à fumer du tabac. Ici, dans le texte d'Aloys Avélé⁵, selon des informations recueillies par J. Binet, il s'agirait non pas de la consommation du tabac (*Nicotiana tabacum* L.), mais de celle du chanvre (*Cannabis indica* L.) qui est une plante stupéfiante. Cependant cette distinction importe peu, car ce qui compte sur le plan symbolique c'est le caractère sacré, non pas du tabac ordinaire ou du chanvre, mais du fait de le fumer. Ceci est nettement corroboré par les observations recueillies par O. Gollnhofer et R. Sillans lors des séances publiques. Ce rite se présente sous différents aspects (par exemple, le néophyte est placé sur une claie après les scarifications rituelles).

Toutefois le contenu symbolique du fait de fumer, quelles que soient sa technique et sa nature, n'exclurait pas la prédilection qu'ont les initiés pour les substances hallucinogènes dont le but est de conditionner l'état psychique de l'individu. Seul compte, en définitive, le but à atteindre qui se situe sur un plan infiniment plus élevé que celui de l'attrait d'une simple jouissance physique (rien de comparable, par exemple, avec la consommation de l'opium). Le contenu symbolique de ce rite est nettement accusé dans l'enseignement initiatique et on le retrouve, d'ailleurs, dans le *Bwiti-ghetsogho* sous forme de devinettes que les anciens initiés posent aux jeunes lors des réunions privées.

T₈ Notre façon de fumer le tabac

« Unis-nous, tabac, unis-nous avec le village de Nzame !
 Tabac, fais-nous venir une pensée de Lumière, Esprit de la clé de vie !

1. Chez les Mitsogho le terme *banzi* est un nominal indépendant comportant la notion de singulier et de pluriel.
2. Prière dans le texte faj.
3. *Se*, néologisme dérivé du français « saint », dans le texte faj.
4. C'est-à-dire que cette adoration de Nzame s'effectue au travers de l'*iboga* qui devient ainsi un symbole réel comme l'hostie des catholiques. La traduction littérale du texte faj est « dedans ».
5. Il pratique le *Bwiti-Ndea*, mais l'expression ne se réfère pas ici à la branche du même nom.

Pour que nous voyions et comprenions les paroles de vie
 Et que nous connaissions avec force ce que signifie
 L'amitié qui nous vient de la mère Ayene-Eniñ, dès maintenant jusqu'à la
 [résurrection éternelle ! »

2. Texte non prophétique

Le texte qui va suivre est l'un des plus beaux que nous connaissions du *Bwiti-fan*, tant en ce qui concerne l'harmonie de son style que la richesse de son contenu. Nous devons sa traduction à M. Nzoghe qui l'a effectuée en notre présence, d'après un enregistrement sonore que nous avons fait le jour de l'Assomption dans l'enceinte privée du *njimba*. Le traducteur n'a recherché à aucun moment des effets de style ; conformément à notre désir, il s'est au contraire rapproché le plus possible de la traduction littérale.

La clarté du texte n'appelle aucun commentaire supplémentaire. Disons cependant qu'il comprend trois parties :

1) L'officiant — le *nganga* Okolongo — rappelle son expérience mystique grâce à l'*iboga*, la « clé de vie » qui, en lui ouvrant les portes de l'au-delà, lui conféra « la faculté de pouvoir contempler les choses du monde des vivants ainsi que les choses du monde invisible pour les vivants ». Aussi est-ce pour pénétrer « dans un monde merveilleux, un monde invisible, certainement celui où sont les disparus », que l'adepte, en s'adressant à son père qui l'a « précédé dans cet au-delà », se prosterne « sur la terre perpétuelle qui renferme les restes vivants des aïeux ».

2) Alors que la première partie ne repose que sur un fonds purement traditionnel — le culte du *Byeri* valorisé et dynamisé par l'*iboga* —, la deuxième reflète nettement l'influence du christianisme par la transposition de Nyingon en Marie à qui les adeptes font des offrandes : « Voici, notre mère, les offrandes que vous ont apportées vos fils. »

3) Les adeptes revendiquent l'émancipation de la race noire, le droit à l'existence et la réhabilitation de sa culture ancestrale : « La lumière pointe à l'horizon, le Noir l'a vue : il va sortir de sa vie ancienne d'asticot, de ver de terre, pour ressusciter dans l'égalité avec les quatre races qui se partagent le monde. »

T, Récitatif du *njimba* de *Nzobermitang*

« Nous sommes ici dans l'enceinte sacrée du *njimba*. Nos pères nous ont quittés, ils ont disparu. Ils nous ont dit que nous sommes *Fan*, que nous sommes de la race noire, différente de toutes les autres races. Ils nous ont donné pour mission de suivre nos frères, de les sauver. Qu'y a-t-il d'autre à faire ? Il faut suivre nos frères.

Moi qui, comme tous les autres, ai reçu ce message, j'avais répondu à mon père : ' Qu'est-ce qu'il faut faire pour suivre nos frères, pour les sauver ? ' Il m'a dit : ' Mon fils, tu t'appelles N'Tugumœvre ; je te recommande de voir, d'une part,

1. C'est la transmigration dans le corps des Blancs (cf. T₄).

un certain Moro-Ngwa et, d'autre part, une femme du nom d'Obana. Ils sont, l'un du clan Efak, l'autre du clan Nge. ' Je suis allé les voir ; ils m'ont demandé mon nom, ils m'ont demandé ma généalogie et je la leur ai donnée [*Suit une longue généalogie*]. Ce que m'a dit papa, je commençais à l'accomplir et alors, Obana prit la parole. Elle m'a dit ceci : ' Ton père t'a donné de bons conseils et il t'a donné la clé de vie. Je te donne un autre nom, un nom qui émane de l'amour que j'ai pour toi. Tu t'appelleras désormais Ndong-Obana ! ' [*Suit une nouvelle longue généalogie*].

Je crois que j'étais en train d'accomplir la mission que m'a donnée mon père disparu. Et, accompagné de Moro-Ngwa, nous sommes entrés dans une grande salle où j'ai eu le loisir de revoir tous mes frères disparus. J'ai trouvé là toute la tribu rassemblée : il me semble que tous les Faŋ y étaient ! J'entre dans cette grande salle et, pour chasser mon émoi, je leur demande : ' Que faites-vous tous ici ? ' Ils me répondent : ' Nous sommes ici en pleine cérémonie d'*iboga* ! ' C'était la première fois que j'entendais parler de cette chose du nom d'*iboga*. Je leur pose la question de savoir ce que voulait dire *iboga*. Ils me répondent : ' C'est l'ensemble des affaires concernant le monde des vivants, l'ensemble des choses qui conditionnent les multiples existences. ' Je leur demande si je pouvais participer à leurs cérémonies. Ils me répondent : ' Il faudrait alors que tu manges de l'*iboga*. Une fois que tu auras mangé de l'*iboga*, tu acquerras la faculté de pouvoir contempler les choses du monde des vivants ainsi que les choses du monde invisible pour les vivants. '

Curieux et passionné de posséder immédiatement cette science ou cette faculté, j'ai demandé ce qu'il y avait à faire. Ils m'ont dit de m'asseoir à même le sol, au milieu de toute cette assemblée. Celui qui m'avait accompagné me parrainait et me donnait toutes les assurances pour ne pas avoir peur. Je me suis donc assis et j'ai pris de l'*iboga* en quantité suffisante pour entrer dans une espèce de rêve extatique où je ne me sentais plus moi-même mais complètement détaché du monde d'où je venais. Ils m'ont demandé ce que j'ai vu. Je leur ai apporté le témoignage suivant : ' J'ai rencontré un homme dans un monde merveilleux, un monde invisible, certainement celui où sont les disparus. Il m'a donné un nom : ce nom est celui de *Ngüena-iviumbo-kobatun-deme-indeme-iviomba-mekomba-timbatimba-ngondo*. '

Je suis Faŋ n'est-ce pas ? J'ai obéi en quelque sorte aux conseils que m'a donnés mon père. Ces conseils qui m'ont amené dans ce monde que je viens de vous décrire ont été transmis par quelques hommes extralucides de la race faŋ. C'est pourquoi chaque fois que je veux entrer en relations avec l'au-delà, je dois accomplir les rites que voici et être le premier de la famille à me prosterner sur la terre perpétuelle qui renferme les restes vivants des aïeux.

C'est ce que je fais, je me prosterne ici devant vous, mon père, qui m'avez précédé dans cet au-delà. Dussé-je avoir la peau des genoux complètement encornée, je ne manquerai pas à mon devoir. Il constitue pour moi le seul moyen de vous entendre, de vous voir, d'entrer en relation cosmique avec vous. Alors mon père, qui es absent de ce monde mais vivant dans l'autre, je fais ce que tu m'as recommandé et te prie d'écouter ce que je vais te transmettre par l'intermédiaire de cet autre moi-même qui émane d'un monde immatériel et qui est enfermé en moi. Et voilà qu'il arrive, écoute-le, écoute ce qu'il te dira : c'est ton fils dédoublé qui te parle, écoute papa ! J'ai dit !

L'ORATEUR : Kombo, *banzi*, *ñima* et *nganga*, salut !

L'ASSISTANCE : Yeee !

1. Forme habituelle de salutation des adeptes du *Bwiti* : ici c'est du ghet-sogho en partie déformé. Par suite de ces déformations linguistiques, il ne nous a malheureusement pas été possible de traduire la totalité de cette très longue oraison en faŋ mélangé de ghet-sogho déformé, dans laquelle interviennent constamment Muanga (l'Être Suprême) sous ses divers aspects, la lune, la corde à *ngomfi* (la harpe rituelle) qui constitue un des moyens d'accès à l'au-delà, etc.

L'ORATEUR : *Banzi, ñima, Kombo et ngangá, salut!* !
 L'ASSISTANCE : *Aaah!*
 L'ORATEUR : *Iboga!*
 Nzambe-Créateur!
 Le grand pays^a!
 La beauté de Nzambe-le-vent^a.
 Nzambe-le-vent!
 La résurrection!
 Iboga!
 L'enfant faŋ.

[*Suit une longue oraison en langue faŋ*].

Vous m'avez délégué en terre faŋ, porteur d'un message ; je dois vivre en cette terre !

Iboga!

Vous connaissez deux jeunes, deux espèces, hommes et femmes : l'homme de la lignée des Efak-Nzam, du nom de Biban-Bi-N'Kona, et Edemœona de la lignée de Esanboghe-Nzam. Ces deux êtres humains, je les ai vus dans ce monde des vivants. Ce sont eux qui m'ont donné le nom de Nze-Biban : je me nomme Nze-Biban.

C'est pour respecter l'éternelle dualité de la vie que j'ai pris deux fois l'*iboga*. La deuxième fois, je l'ai pris dans un rite qui s'appelle *Asungha-Eniñ* [genèse de la vie]. Je crois qu'il est du devoir de tout Faŋ de rester en étroite communion avec la nature. C'est par ce seul moyen que nous allons demeurer nous-mêmes et respecter les leçons contenues dans l'éternelle dualité de la vie telle que l'a voulue le Créateur.

Nous sommes ici réunis au village de Nzobermitang [lit. : le ciel est sur les Blancs]. La cérémonie que voici dure depuis deux jours : c'est une cérémonie à l'occasion de la fête de l'Assomption, la fête d'une personne représentant la deuxième race qui existe sur terre. Car, au fond, il n'y a que deux races : l'homme et la femme. Ce que nous faisons c'est le respect des choses telles que le Créateur a bien voulu nous les faire voir. Aujourd'hui nous célébrons un culte en l'honneur de l'une des espèces de la Création. Nous sommes ici pour une femme qui est la mère de toutes les races. Elle a exaucé les prières de ses autres enfants noirs. Ce *ngoze* [cette cérémonie] est pour elle, c'est pour que, étant réunis à cette intention nous puissions attendre qu'elle nous écoute. Hommes et femmes, vous allez prier ensemble notre mère de l'au-delà.

Voici, notre mère, les offrandes que vous ont apportées vos fils. Nous sommes pauvres, nous n'avons rien, nous sommes deshérités, veuillez accepter les offrandes des pauvres, non à cause de leur valeur, mais à cause du sentiment qui les a dictées. Voici donc vingt-trois bougies, vingt-trois œufs, une quarantaine de bâtons de cigarettes, une feuille de tabac, dix litres de vin, un poulet, mille deux cent soixante-quinze francs en espèces. Tout cela, chère mère, n'est absolument rien, mais aie pitié de tes fils qui n'ont également rien. Ces offrandes, qui émanent de vos enfants des deux sexes, constituent une obole de moindre valeur, à l'intention de tous ceux qui vivent dans la nuit noire, qui ne sont pas encore atteints par le message de l'au-delà. Il faut que tout le monde voie clair, que tout le monde comprenne que

1. Autre forme habituelle de salutation des adeptes du *Bwiti*.

2. Le grand pays dont il s'agit ici peut être l'univers, la terre, le pays Faŋ, l'au-delà, mais c'est avant tout le sein de la femme : « Tu peux crier, nul ne t'entendra ! », disent les Mitsogho. Plusieurs énigmes du *Bwiti-ghetsogho* font mention du sein de la femme comme le « carrefour d'un grand pays ».

3. C'est la traduction littérale du ghetsogho *Eñepe-Nzambe-apongo* qui correspond en faŋ à Nyingon-Mebeghe (Ève, Marie : cf. T₂). Le terme « vent » désigne ici la parole, la vibration : Nzambe-le-vent correspond à une des hypostases de Muanga [8].

la race noire vive. Ces dons sont donc offerts pour le salut de la race faṅ d'abord, de tous les Noirs ensuite et enfin de tous les hommes.

Deux hommes de nos clans sont venus dans nos villages. Ils ont appris aux hommes et aux femmes ce que contenait le message de l'*iboga*. Ils ont réussi à faire approfondir à tous les Faṅ les enseignements de l'*iboga*, à tel point que ceux qui les ont suivis ont atteint une clairvoyance inconnue jusqu'alors. Ces deux hommes s'appellent, l'un Ndong-Obame-Eya, l'autre Ntutume-Nkoghe. Auparavant on ne connaissait que le simple *Bwiti* ; avec eux on a possédé la science magique de l'*iboga* qui confère la voyance et la possibilité d'entrer en communication avec tout ce qui nous était jusqu'ici invisible.

Ils nous ont demandé des offrandes de grande valeur pour atteindre cette voyance et ces facultés dont je viens de parler. Les uns ont reculé devant la valeur de ces offrandes qu'on exigeait d'eux. D'autres, pour aller jusqu'au bout, firent ce qui leur était demandé, et ceux-là purent calculer. Ils purent entrevoir que le Noir était aux portes de la félicité, que son salut était proche.

Nous sommes ici quelques-uns possédant ce don conféré par l'*iboga*, d'autres ne le possèdent pas encore. Mais à ceux qui voient clair, il est permis d'affirmer que l'heure a sonné pour les Noirs. Les Noirs vont bientôt être réhabilités complètement. Nos pères nous l'ont prédit : ils ne peuvent pas mentir. Quelles que soient nos misères, quelles que soient nos souffrances, l'heure du triomphe approche, nous allons atteindre l'égalité avec les autres races.

Iboga, science infailible, aie pitié de nous. La lumière pointe à l'horizon, le Noir l'a vue ; il va sortir de sa vie ancienne d'asticot, de ver de terre, pour ressusciter dans l'égalité avec les quatre races qui se partagent le monde.

Iboga, tu seras l'un des facteurs de la réhabilitation du Noir. J'ai dit !

L'ORATEUR : *Banzi, ñima, Kombo et ngangga*, salut !

L'ASSISTANCE : Aaah !

[Suit un chant *bapinzi* puis le partage des offrandes : vin de palme, gin, etc. Ensuite l'orateur termine comme d'habitude :]

L'ORATEUR : *Banzi, ñima, Kombo et Nganga*, salut !

L'ASSISTANCE : Aaah ! »

CONCLUSIONS

L'étude des textes religieux du *Bwiti-faṅ* permet de retrouver à la fois les éléments de la pensée religieuse (enseignement initiatique du *Bwiti*) et l'expérience mystique (rites de passage notamment). Mais on peut saisir aussi une transformation et une restructuration du *Bwiti* dans ses divers aspects religieux, sociaux et culturels.

I. Aspects religieux

Les personnages des rites montrent la correspondance entre *Bwiti-faṅ* et *Bwiti-ghetsogho*. Ainsi, au *povi* ghetsogho correspond le *kombo* faṅ : tous deux président, mais le *kombo* ne fait qu'assurer l'organisation et le déroulement des cérémonies et, à l'encontre du *povi*, il ne s'occupe pas des oraisons et récitatifs. Celui qui assume ces fonctions est le *nganga*. Récitant, guérisseur et danseur chez les Faṅ, le *nganga* n'est toutefois, dans le *Bwiti-ghetsogho*, qu'un simple danseur. Chez les Faṅ, le plus

haut initié (*ñima*) et le nouvel initié (*kombo*) ont les mêmes attributions respectives que le *ñima* et le *kombe* des Mitsogho. Le récipiendaire porte le même nom (*banzi*) et se plie au même rôle.

Dans le *Bwiti-fañ*, trois femmes sont les *yombo*, tandis que chez les Mitsogho, deux hommes, vêtus en femmes et munis de faux seins, jouent ce rôle, entourant le bouffon sacré, Yamango, dans ses danses de fécondité. Celui-ci, avec son sabre de bois, se retrouve, dans certains rites du *Bwiti-fañ*, en la personne d'un initié armé d'une épée et assimilé à saint Michel.

Chez les Mitsogho, c'est sur le culte des ancêtres (*Mombe*) que le *Bwiti* s'est greffé ; chez les Fañ, il s'est adapté à un culte semblable (*Byeri*) : « ... En ce qui concerne l'histoire fang, l'homme fang a toujours pratiqué le culte du Byéri. Puisque l'homme fang pratiquait deux cultes : le nkile et le mvét, ces deux cultes touchaient directement l'Être Suprême, comme le Byéri. »¹ Ce dernier s'est structuré et a dépassé le niveau familial comme chez les Mitsogho. Déjà, une plante hallucinogène, l'*alan*, était employée dans les rites du *Byeri* pour obtenir une vision directe des ancêtres. Mais la racine d'*iboga*, permettant d'avoir de plus amples visions, prévalut :

« ... Mais, à cette époque, la vision que nous avons aujourd'hui n'était pas encore apparue. Nos ancêtres avaient l'habitude de manger les feuilles d'*iboga* ; ce sont ces feuilles qui leur révélaient les songes sûrs. C'est en 1908 que les Itsogho et les Bapinzi sont arrivés au Gabon, c'est-à-dire à l'Estuaire-Libreville. C'est là qu'ils ont enseigné aux Fang de manger l'*iboga* par la racine. »²

C'est que les effets hallucinogènes de la racine sont indiscutablement plus marqués que ceux des feuilles et de l'*alan*. Et les initiés tiennent beaucoup à cet aspect concret de la pensée métaphysique africaine : « Nous n'avons pas une foi de croyance, notre foi est visuelle. »³ C'est grâce à l'*iboga* qu'un changement a pu intervenir dans le culte des ancêtres passant du cadre familial-privé, au cadre tribal-collectif et se transformant en société initiatique mixte. Ce phénomène s'est également produit chez les autres populations qui ont adopté le *Bwiti* : Bavili, Baduma, Balumbu, Bapinzi, Masango, Eshira, Bavarama, Bavungu et certains Myènè.

Il apparaît vraisemblable que les Fañ s'inspirèrent très tôt du christianisme. Des modifications sensibles apparurent dans le rituel (adaptation

1. Lettre du dignitaire du *Bwiti*, Lucien Meyo, l'un des secrétaires du prophète Ekang-Ngwa, à R. Sillans et O. Gollnhofer, de N'Toum, le 17 août 1966. Les « cultes » du *nkile* (*nkul*) et du *mvét* ne sont, en réalité, que des moyens de communication avec l'Être Suprême, communication obtenue avec ces deux instruments de musique rituels.

2. Lucien Meyo (même lettre) donne une date trop récente, car les Mitsogho et les Bapinzi sont parvenus dans l'Estuaire au moment de la traite, donc bien avant 1908.

3. Lucien Meyo (même lettre) dit, en d'autres termes, ce que Ekang-Ngwa (cf. n. 1, p. 249) précise ainsi : « Eboga n'imagine pas, n'invente pas... »

du calendrier liturgique romain, parodies de rites catholiques), les décors et les accessoires. Une transposition des entités spirituelles s'opéra : Nyngon fut assimilée à Ève et à la Vierge Marie, Nzame à Adam et à Jésus-Christ.

Le *Bwiti* reste à la base de l'adaptation faite par les prophètes qui procèdent à un syncrétisme en partant d'éléments chrétiens. Il y a pourtant un heurt constant entre les prophètes et les bwitistes non affiliés à un mouvement prophétique. En effet, le contenu symbolique des éléments apportés par les prophètes n'est pas toujours reconnu compatible avec les données reçues généralement. C'est ainsi que le prophète Ekang-Ngwa voulut convaincre de disposer douze cordes sur la cithare, afin de rappeler les douze apôtres, les douze clefs du ciel, les douze vents provenant de l'éclatement des œufs de la Création. Mais, en raison du symbolisme lié au chiffre 8, dans la symbolique traditionnelle *bwiti*, cette innovation fut rejetée.

2. Aspects sociologiques

A travers le *Bwiti*, certains éléments de la société fañ tentent de retrouver une structure adaptée au monde moderne. En effet, la société traditionnelle est fortement menacée. Ce peuple en mouvement a vu ses grandes familles patriarcales dispersées par les migrations ; puis, la prise de conscience des individus, autrefois soumis aux chefs de lignage, a sapé l'autorité des patriarches. Des chefs de famille ont retrouvé leur rôle en regroupant, autour de leur temple *bwiti*, famille et amis dans une ferveur commune. On peut se demander si les novations dans le rituel ne contribuent pas à créer une originalité familiale qui assure la cohérence de chaque groupe en le distinguant des groupes voisins.

Équilibre entre tradition et nouveauté, entre individualisme et esprit de famille, le *Bwiti* assure aussi un équilibre nouveau entre hommes et femmes. Contrairement aux Mitsogho, les Fañ réunissent les deux sexes dans leurs cérémonies. Les femmes accèdent ainsi à un rôle religieux nouveau dans les rites d'une société globale. Jadis, au contraire, les rites des hommes étaient distincts de ceux des femmes.

La société ancienne, liée au culte des ancêtres, confirmait une séparation entre les lignages. Le *Bwiti*, en mettant l'accent sur la divinité suprême — sous tous ses aspects —, estompe ces cloisonnements.

Aussi prépare-t-il une prise de conscience de l'unité. Les divergences entre les divers prophètes sont parfois sensibles, et certains rites s'opposent aux autres. Tous, cependant, se présentent comme susceptibles de recevoir des fidèles de toutes origines. Déjà certains textes laissent percer, d'une part un désir de faire reconnaître officiellement le *Bwiti* en tant que religion par le Général de Gaulle, au même titre que toute autre, et la véracité du prophétisme ; et, d'autre part, le souhait de faire réhabiliter la religion ancestrale. C'est dans ce souhait que se dessine

une autre pensée : le christianisme est la religion des Blancs, le *Bwiti*, pratiqué chez les Fan, est celle des Noirs :

« ... Je viens vous informer que je pose très respectueusement ma demande de prophète Eboga de la part des Noirs gabonais. La première création avait son prophète, Notre-Seigneur-Jésus-Christ, de la part de la Religion catholique et pour les Dieux souffrants pleins de misère. Vu que le Noir, de la dite personne de Dieu, s'était embourbé dans le péché, nous avons connu, après, que Dieu avait laissé son Ressemblant appelé Arbre de Vie (eboga). Que notre prophète soit populaire, si c'est possible, puisque le Noir a eu le temps de sacrifier ses péchés à son Ressemblant. Bien-entendu, le sang de nos frères Juifs-Blancs a coulé pour les malfaiteurs de nos ancêtres, mais le sang de nos frères noirs, qui a coulé par terre au sujet d'Eboga, quel est le prix de ce sang divin qui a souffert pour son âme ? Nous demandons simplement l'obtention de la Religion Eboga pour que le hangar Essom-David, où la cithare à douze cordes, prêche ouvertement son évangile. Nous voyons, peut-être, que le moment approche où Dieu appellera son fidèle aimé pour lui témoigner sa nature. Nous vous demandons et supplions que la vie du fidèle soit claire. L'âme sans tâche, qui vit dans les airs, voyage sur l'eau, qui a eu pitié de toute âme du même genre, veut éclaircir sa vie définitive par son Ressemblant [...]. Et que cette vie descende, ici-bas, que son bien soit partagé avec tout homme ayant l'air frais. Eboga n'imagine pas, n'invente pas, car l'homme cause clairement avec son Ressemblant. Ayant l'espoir qu'une suite favorable nous sera parvenue d'ici le 1^{er} avril 65 et que cette liaison soit lue, par intermédiaire, au Général de Gaulle... »¹

Mais là ne s'arrête pas la foi revendicatrice des adeptes pour faire valoriser le *Bwiti* sur une vaste échelle. Les uns sollicitèrent l'attribution de subventions publiques pour l'édification et l'aménagement de maisons de culte ainsi que pour l'enseignement religieux :

« ... La Religion d'Iboga existe au Gabon, depuis cent ans et quelques années, sans un immeuble pour l'adoration de ses cultes. Aucun enseignement précis n'existe, pour cette religion, par manque de moyens financiers [...]. En conclusion, Monsieur le Président [...], je demanderai qu'un examen soit exécuté à l'occasion des fausses branches et qu'un secours soit donné pour la construction des immeubles d'Iboga afin que les cérémonies soient claires à la vue des peuples et du Gouvernement... »²

Les autres se préoccupèrent des démarches à entreprendre pour faire reconnaître et immatriculer un terrain dans la capitale où ils pourraient faire construire le temple symbolisant l'accession du *Bwiti* au rang de religion nationale, voire universelle. Certains nous demandèrent même, en 1964, s'il serait possible de faire pousser de l'*iboga* en France et d'y organiser des cérémonies susceptibles d'intéresser les Français. L'unité

1. Lettre du « prophète Eboga : Ekang-Ngoua Beel Charrière Essom David, Gabon » à O. Gollnhofer et R. Sillans, le 13 février 1965. Cet adepte estime que chacun de nous peut, grâce aux visions dues à l'*iboga*, avoir connaissance de sa vie future, c'est-à-dire du devenir de l'âme.

2. Lettre d'Ekang-Ngwa au Général de Gaulle, par l'intermédiaire de O. Gollnhofer et R. Sillans, 1966. Les « fausses branches » sont ces tendances déviationnistes qui, à l'intérieur du *Bwiti-fan*, entravent la cohérence des enseignements bwitistes et, partant, la reconnaissance officielle du *Bwiti-fan* et ses conséquences financières, selon les adeptes.

des rites, l'universalité de la religion, qui a pour vocation d'éclairer les Gabonais, et peut-être tous les hommes, tels sont quelques thèmes de réflexions sociologiques des bwitistes.

Allant plus loin, d'autres textes ne se contentent pas de proclamer la spécificité du *Bwiti*, devenu religion noire ; ils voient en lui l'ultime fleur de la révélation, liée à une sorte de messianisme de la race noire. D'après ces documents, chaque race a eu sa révélation propre. Les Noirs, oubliés et opprimés jusqu'ici mais réveillés maintenant, vont, à travers le *Bwiti*, parvenir à un niveau jamais atteint. Sans nier le christianisme ni les valeurs occidentales, leurs auteurs pensent pénétrer plus profondément dans la connaissance mystique et dans la science métaphysique.

L'insertion étroite du *Bwiti* dans la vie sociale explique l'influence politique de certains de ses prophètes, notamment Ndong-Obame-Eya. Dès avant l'indépendance, ils avaient un poids décisif dans les élections. Et, en 1964, lors des troubles, les adeptes de Nzobermitang assuraient qu'ils étaient prêts à s'organiser en un vaste mouvement pour la libération du Président Léon Mba, prisonnier des militaires.

Facteur possible d'unification des populations, freinée par le tribalisme — gênant la prise de conscience de la notion de « nation » —, animé d'un désir de réhabilitation de la race et de la culture noires, fournissant par son organisation des cadres et des occasions d'action en commun, le *Bwiti* peut représenter une force que l'on ne saurait négliger.

3. *Aspects culturels*

Le *Bwiti-fañ* porte la marque d'une culture complexe édifiée à l'aide d'apports divers. Le simple examen de la culture matérielle montre bien cette confluence : pour illuminer leurs processions, les adeptes remplacent parfois les cierges traditionnels des cérémonies catholiques par des torches électriques, mais, dans certaines chapelles, on voit brûler d'énormes chandelles de résine d'okoumé ; quelques danses sont accompagnées de torches de branchages, tandis que l'éclairage du temple, assuré ici par le feu, peut l'être ailleurs par des lampes à pression. Les techniques venues des Pygmées se mélangent à celles des Mitsogho ou à celles des Européens.

Les objets liturgiques sont décorés de peintures ou de parures où l'on croit deviner des symboles chrétiens, mais les choses sont plus compliquées. C'est ainsi qu'une croix peut ne pas être une croix, mais la représentation d'un être aux bras étendus. L'utilisation d'images pieuses aboutit, de la sorte, à une réinterprétation totale ; certains objets sont repris dans leurs formes, mais modifiés dans leur utilisation : ainsi, l'ostensoir catholique devient un *ngwa*, plaque de bois symbolisant l'esprit de la cithare.

Les gestes subissent des transformations analogues. Aider à relever la chasuble ou la ceinture de l'officiant était, pour l'enfant de chœur de la liturgie catholique, une simple marque de respect et un geste

d'assistance. Le bwitiste songera au cordon ombilical qui relie mère et enfant, au fil qui relie les générations humaines successives.

Le mélange culturel est bien évident dans la langue. La plupart des tendances emploient la langue ghetsoho, plus ou moins déformée, dans le rituel. Mais certains, n'assimilant guère l'emploi d'une langue qu'ils comprennent mal, ont composé, en faḡ, hymnes et prières. Quelques-uns même, ayant entendu dans l'au-delà la langue des esprits, ont adopté un vocabulaire nouveau. Des entités supra-terrestres, rencontrées sur les chemins de la vision, portent des noms où l'on devine des consonances françaises et latines ; parfois, plus simplement, elles reçoivent un nom chrétien. La complexité s'accroît lorsque le voyant a ramené des mots pour désigner des objets courants, des idées de tous les jours. C'est ainsi que les fidèles d'un petit temple, soit une douzaine de personnes, ont ainsi pris l'habitude de saluer, compter, autrement que le reste des hommes. Il est clair qu'un effort de restructuration aussi total est voué à l'échec. En effet, les bwitistes de la plupart des temples voisins, pratiquant des rites divers, n'avaient pas eu de révélations sur le changement de la langue. Et les rares, qui en avaient eu, adoptaient un vocabulaire tout différent. Il est évident que si de tels cas cessaient de n'être que des phénomènes marginaux, la restructuration risquerait d'affecter sérieusement toute communication sociale et d'accentuer la tendance à l'atomisation déjà sensible dans l'éclatement des familles et des villages.

La recreation des mythes est plus prometteuse. Le *Bwiti-faḡ* mélange, avec les personnages et les concepts de l'Ancien et du Nouveau Testament, les représentations de Dieu tirées de la tradition faḡ. Un recours incessant au symbolisme permet de traduire constamment la pensée d'un registre à un autre. De même que l'homme est, en son corps, un microcosme de l'univers, de même la divinité est saisie comme une représentation macrocosmique du monde. Ce mode de pensée, opposé au raisonnement par concepts — précisément limités et rigoureusement ajustés les uns aux autres —, est certainement libérateur pour l'imagination. L'esprit africain ne s'y sent pas asservi à une raison qu'il juge froide et inhumaine. Les symboles choisis permettent vraisemblablement aux Faḡ un accès plus facile aux notions métaphysiques que les symboles et les idées utilisées par le christianisme des Églises occidentales. On peut craindre, en effet, que les notions religieuses chrétiennes, transmises sans une compréhension profonde des deux cultures en présence et sans une volonté extrême de respect des valeurs traditionnelles ancestrales, ne se révèlent incompatibles avec les mentalités africaines. Car le choix est en train d'être formulé par les Africains eux-mêmes, sans qu'il offense les idées chrétiennes — bien au contraire — et tout en poussant, de leur part, le compromis à l'extrême. Ce qu'ils réclament, c'est la deuxième décolonisation : la décolonisation spirituelle et culturelle. Celle-ci, ne paraissant pas encore avoir été résolue de façon satisfaisante, il serait souhaitable — si les travaux du Concile Vatican II sont allés suffisamment loin en ce sens — que cette réalisation s'effectuât sans retard. Sans quoi

ne risquerons-nous pas d'assister, à travers l'Afrique, soit à une anémie des Églises chrétiennes, soit à des séparatismes ? Aussi, les efforts des bwitistes pour repenser, à leur façon, le christianisme peuvent donc se révéler très utiles.

Faut-il penser que l'effort, pour une insertion étroite dans l'espace et le temps, représente au contraire un apport de l'Europe dans ce mélange culturel qui s'élabore sous nos yeux ? Les temples sont orientés à l'est et leurs cours, souvent ornées de touffes d'*iboga*, sont aménagées pour permettre le déroulement des processions et le passage mesuré d'un lieu de prières à un autre. Danses et tournoisements se font, explicitement, dans un sens giratoire qui est celui du mouvement apparent des astres dans le ciel, donc de la vie. Quant au temps, lié à l'espace par le déroulement de l'année astronomique, il est toujours présent : le bwitiste faṅ vit ses cultes selon un calendrier. Les fêtes chrétiennes, généralement adoptées, sont utilisées pour marquer approximativement un rythme climatique que l'on suppose sensible dans le monde des morts. Le *Bwiti-faṅ* permet donc d'avoir, du temps et de l'espace, une notion claire. Sans tendre à une rigueur extrême, il semble un élément d'adaptation à un monde moderne.

Le recours aux sources d'inspiration mystique et à la plus libre intuition est évidemment essentiel. La vie moderne avait privé les Faṅ de cette liberté en les liant à l'exercice d'une raison discursive. A travers le *Bwiti*, ils retrouvent le monde des symboles, la recherche de l'intuition et la puissance du rêve. L'*iboga*, en libérant et en réhabilitant l'inconscient, leur permet de donner libre cours à leur vie psychique. Lutte contre l'ennuyeuse grisaille de la vie quotidienne, dépassement des calculs terre-à-terre de la raison, le *Bwiti* permet à l'homme de dépasser sa condition humaine et de retrouver une souveraine liberté dans la recherche de la révélation religieuse, dans la création poétique et artistique.

Cependant, l'affaire ne va-t-elle pas sans risques ? Il est permis de penser que ceux-ci seraient inévitables si les bwitistes faṅ rejetaient l'objectivité du monde sensible pour un monde où le rêve imposerait sa loi. Dans un univers où chacun recevrait une révélation individuelle, la rupture des liens sociaux serait la rançon la plus évidente de cette libération entrevue.

Mais les adeptes laissent-ils vraiment se dérouler leur vie psychique sans contrôle ? Nous ne le pensons pas, car l'absorption de l'*iboga*, aux doses hallucinogènes, se limite aux seuls maîtres des confréries prophétiques et aux seuls moments des rites de passage dans la société du *Bwiti*. Et, de plus, les prophètes sont contrôlés par les maîtres du *Bwiti* qui détiennent une certaine orthodoxie ne souffrant guère une déviation sensible.

Reste aux maîtres du *Bwiti-faṅ* de ne point se laisser subjugué par les diverses tendances déviationnistes des divers mouvements messianiques et prophétiques.

Mai 1966.

BIBLIOGRAPHIE

- [1] ALEXANDRE, P., et BINET, J., *Le groupe dit Pahouin (Fang, Boulou, Beti)*, Paris, 1958.
- [2] BALANDIER, G., *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris 1955.
- [3] BINET, J., « Sociologie religieuse dans le Sud-Cameroun », *Le Monde Non Chrétien*, 47-48, 1958, pp. 153-184.
- [4] DESCHAMPS, H., *Traditions orales et archives au Gabon*, Paris, 1962.
- [5] DESCHAMPS, H., *Les religions de l'Afrique noire*, Paris, 1965.
- [6] FERNANDEZ, J. W., « Christian Acculturation and Fang Witchcraft », *Cahiers d'Études Africaines*, II, 2, 1961, pp. 244-270.
- [7] FERNANDEZ, J. W., « The Idea and Symbol of the Saviour in a Gabon Syncretic Cult », *The International Review of Missions*, LIII, 211, 1964, pp. 281-289.
- [8] FERNANDEZ, J. W., « Symbolic Consensus in a Fang Reformativ Cult », *American Anthropologist*, LXVII, 4, 1965, pp. 902-929.
- [9] GOLLNHOFFER, O., *Bokudu : ethno-histoire ghetsoho. I : Essai sur l'histoire générale de la tribu*, Paris 1968.
- [10] GOLLNHOFFER, O., et SILLANS, R., « Recherche sur le mysticisme des Mitsogo, peuple de montagnards du Gabon central (Afrique équatoriale) », in D. ZAHAN, ed., *Réincarnation et vie mystique en Afrique noire* (Colloque de Strasbourg, 16-18 mai 1963), Paris, 1965, pp. 143-173.
- [11] LASSERRE, G., *Libreville : la ville et la région*, Paris, 1958.
- [12] MILLOT, J., « De Pointe-Noire au pays Tsogo », *Objets et Mondes*, I, 3-4, 1961, pp. 65-80.
- [13] PEPPER, H., *Anthologie de la vie africaine : Moyen-Congo-Gabon*, Paris, 1958.
- [14] RAPONDA-WALKER, A., et SILLANS, R., *Rites et croyances des peuples du Gabon : essai sur les pratiques religieuses d'autrefois et d'aujourd'hui*, Paris, 1962.
- [15] SILLANS, R., *Motombi : mythes et énigmes initiatiques des Mitsogho du Gabon central. I : La route de la vie*, Paris, 1967.
- [16] SILLANS, R., *Moboghwe : mythes et énigmes initiatiques des Mitsogho du Gabon central. II : La route de la mort*, Paris, 1972.
- [17] SWIDERSKI, S., « Le Bwiti, société d'initiation au Gabon », *Anthropos*, LX, 1965, pp. 541-576.