Transmission et tradition initiatique en Afrique Centrale

Résumé

Cet article analyse le lien constitutif qui unit tradition et transmission en Afrique centrale. A travers l'exemple ethnographique du « savoir » transmis par diverses sociétés initiatiques du Gabon, l'article s'attache à mettre en valeur l'importance réflexive de la transmission dans la constitution et la perpétuation d'une tradition orale. La tradition repose en effet sur une mise en abyme : elle se constitue à travers une histoire racontant la transmission d'une tradition. Au Gabon, cette réflexivité de la tradition repose sur une série de récits rituels remémorant le cheminement généalogique et géographique au principe de la transmission et de la diffusion des sociétés initiatiques. En se focalisant ainsi sur l'histoire de leur propre transmission, ces traditions initiatiques épousent la structure et la dynamique des sociétés lignagères d'Afrique centrale : filiation et alliance, clans et lignages, solidarité et segmentation, et surtout autorité des ancêtres.

Mots clefs

Afrique centrale,
Gabon,
Généalogie,
Mémoire,
Savoir initiatique,
Sociétés lignagères,
Tradition orale,
Transmission.

Transmission et tradition initiatique en Afrique Centrale

JULIEN BONHOMME

Courriel :
julienbonhomme@yahoo.fr

Site internet : http://julienbonhomme.ethno.free.fr

Situation actuelle

Maître de conférences, Département d'anthropologie, Université Lumière Lyon-2.

Diplômes et Formation

2005-2006 : ATER, Département d'anthropologie, Université Lumière Lyon-2.

2004-2005 : Bourse d'études post-doctorales (Fondation Fyssen).
Research scholar, Department of anthropology, University of Chicago.

Dans un livre consacré à l'anthropologie de la mémoire dans les sociétés dites orales, Carlo Severi cite un fascinant récit de la tradition hassidique (Severi 2004 : 3)[1]. L'histoire raconte l'oubli d'une prière. Un homme pieux se rendait chaque jour dans la forêt pour honorer Dieu

1) Initié par Baal Shem Tov, le hassidisme moderne se répand dans l'Europe centrale et orientale du XVIII[e] siècle.

2003-2004 : ATER, Collège de France, Paris.

2003 : Doctorat d'anthropologie (EHESS).

1998 : Agrégation de philosophie.

1995 : École Normale Supérieure (ENS-Ulm).

Principales publications

Ouvrage

Le Miroir et le Crâne. Parcours initiatique du Bwete Misoko (Gabon), Paris, Éd. CNRS-MSH, Collection Chemins de l'ethnologie, 2005.

Articles

« Voir par-derrière. Sorcellerie, initiation et perception au Gabon », *Social Anthropology* 2005, vol. 13, n° 3, pp.259-273.

« A propos des usages rituels de psychotropes hallucinogènes (substances, dispositifs, mondes) », *Ethnopsy* 2001, n° 2 (Drogues et remèdes), pp.171-190.

« Les tribulations de l'esprit blanc (et de ses marchandises). Voyages et aventures de du Chaillu en Afrique équatoriale », *Cahiers d'Études Africaines* 2006, n° 183 pp.493-512.

« Des pleurs ou des coups. Relations et affects dans l'initiation au *Bwete Misoko* (Gabon) », *Cahiers Systèmes de pensée en Afrique noire* 2007, n° 18 (Éprouver l'initiation) (sous presse).

par une prière. Ses fils et petits-fils ont continué la tradition familiale, mais en ont progressivement oublié le lieu et les paroles. Si bien que l'arrière-petit-fils, narrateur supposé de l'histoire, n'en sait plus rien. Mais il termine ironiquement son récit en affirmant que sa façon personnelle d'honorer Dieu consiste justement à raconter l'histoire de l'oubli de la prière au fil des générations. Cet apologue sur l'oubli de la tradition – particulièrement évocateur pour une diaspora juive marquée par des siècles de dispersion – suggère également à travers sa chute paradoxale que la perpétuation de la tradition passe par l'histoire de sa transmission, plutôt que par la fidélité à un contenu de toute façon rapidement tombé dans l'oubli. La tradition repose ainsi sur une mise en abyme[2] : la tradition se constitue à travers une histoire racontant la transmission d'une tradition.

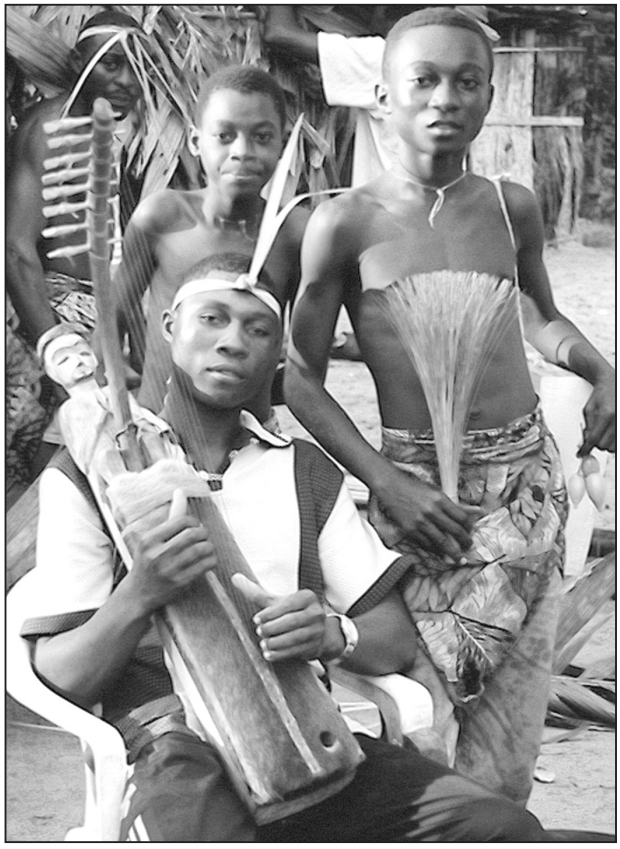


Photo 1 : Un harpiste et deux jeunes initiés du Bwete.

« Réflexions multiples. Le miroir et ses usages rituels en Afrique centrale », *Images re-vues 2007*, n° 4 (Objet mis en signe/mis en scène) (sous presse).

Le présent article s'efforce de préciser la nature de ce lien réflexif qui unit tradition et transmission. Nous délaisserons cependant le hassidisme européen pour nous intéresser à une tout autre aire culturelle : l'Afrique centrale. Nous tâcherons ainsi de dégager l'importance constitutive de la mise en abyme de la transmission dans le savoir véhiculé par diverses sociétés initiatiques du Gabon. Mais cette synthèse ethnographique relative à une aire culturelle circonscrite se veut également une contribution anthropologique plus spéculative concernant la nature de la tradition orale, les voies de la transmission culturelle et les ressorts de la mémoire collective.

Sur ses quelques 267 000 km^2 majoritairement couverts de forêt dense, le Gabon compte une quarantaine d'ethnies et de langues et pas moins d'une vingtaine de sociétés initiatiques dont la plus renommée est sans aucun doute le *Bwete (ou Bwiti),* originaire des *mitsogo* de la province de la Ngounié mais aujourd'hui répandu dans la plupart du pays (Gollnhofer 1973, Fernandez 1982, Mary 1999, Bonhomme 2005)[3]. Sur le modèle du Bwete, toutes ces sociétés initiatiques reposent sur le principe du secret séparant initiés et profanes ainsi que sur un « savoir » transmis des aînés aux cadets au cours d'un apprentissage de plusieurs années. Ces diverses sociétés initiatiques se chevauchent et s'articulent entre elles, de même que leurs enseignements se recoupent et se confondent bien souvent. Il y a de ce point de vue homogénéité des traditions initiatiques d'Afrique centrale par-delà leurs différences de détail.

---

2) Je souscris ainsi à la thèse de Kordt Højbjerg (2002) qui, prenant le contre-pied de Horton (1993), soutient que les traditions religieuses sont systématiquement réflexives.

3) Les données ethnographiques ont été recueillies au cours d'enquêtes de terrain menées depuis 2000 sur les systèmes initiatiques au Gabon, notamment dans les régions centrales et méridionales du pays (provinces de la Ngounié et de l'Ogooué-Lolo) occupées principalement par les groupes ***membe*** *et* ***merye****. Le groupe ethnolinguistique* ***membe*** *(noté B30 dans la classification des langues bantu de Guthrie) comprend les* ***mitsogo, gapinzi, bavove, baviya, bakande et simba*** *; le groupe* ***merye*** *(classé B40), les* ***masangu, bapunu, gisira, bavungu, balumbu, bavarama et ngubi.***

Au Gabon, on entend souvent dire que le savoir initiatique équivaudrait à une sorte de « science africaine » délivrée par une « école de brousse » comparable, voire supérieure, à « l'école des Blancs ». De telles comparaisons, aussi parlantes soient-elles, sont néanmoins mystifiantes. En effet, le savoir initiatique n'est ni inférieur ni supérieur au savoir scientifique, dans la mesure où il lui est incommensurable. Le savoir initiatique n'est pas un « savoir encyclopédique » portant directement sur les entités du monde, mais plutôt un « savoir symbolique » portant sur les représentations de ces entités (Sperber 1974). Le savoir symbolique consiste à mettre entre guillemets les représentations communes afin de générer des représentations de second ordre. Ces méta-représentations ne sont pas arbitrairement formées, mais sont organisées en système, du moins pour leur fraction la plus stable. Le travail de l'anthropologue consiste alors à reconstruire la grammaire générative de ces représentations symboliques (i.e. le répertoire des schèmes élémentaires permettant de les engendrer), grammaire généralement variable selon les sociétés et les cultures.

Au Gabon, l'une des formes prototypiques de ce savoir symbolique consiste ainsi en devinettes du genre : « Quel a été le premier pagne féminin ? La toison pubienne, car elle cache le sexe ». « Qui a tressé la première tresse ? Le mille-pattes, car sa démarche alternée imite le tressage. » Il ne s'agit donc pas de formuler un savoir sur les techniques vestimentaires ou capillaires (techniques qui font par ailleurs l'objet de savoir-faire positifs), mais plutôt d'insérer les représentations communes liées au tressage ou à l'habillement dans de nouvelles représentations à l'aide de schèmes analogiques élémentaires (analogies entre le corps et le monde, le monde naturel et le monde humain, etc.)[4]. Le savoir initiatique constitue donc un ordre autonome de significations, tissant un réseau interminable de correspondances qui renvoient les unes aux autres. En ce sens, il est plus *auto*-référentiel que référentiel.

Cette autoréférentialité du savoir initiatique a été relevée ailleurs en Afrique (Boyer 1980) ou en Papouasie-Nouvelle-Guinée (Barth 1975) et constitue sans doute l'une des propriétés génériques des traditions initiatiques (Zempléni 1991). Mais cette sui-référentialité de la tradition s'entend également en un autre sens. Au Gabon, la récitation d'un mythe commence souvent par un préambule au cours duquel le narrateur mentionne qu'il tient ce savoir de son père initiateur, de son oncle maternel ou de son grand-père, qui le tenait lui-même de telle autre personne[5]. Le locuteur légitime ainsi son récit en précisant qu'il n'est qu'un récitant transmettant ce qu'il avait lui-même reçu. Cette préface au savoir initiatique sert donc à faire apparaître l'énonciation comme la simple réitération d'une énonciation passée. Cette situation n'est pas exceptionnelle : l'une des caractéristiques de l'énonciation traditionnelle consiste justement à citer ses occurrences passées comme un prétexte motivant sa répétition présente (Boyer 1988). L'exemple le plus banal est notre tradition de la récitation du conte « au coin du feu » qui commence par : « je vais vous raconter une histoire que mon grand-père me racontait lorsque j'étais enfant ». Cet usage de la citation se retrouve toutefois sous une forme extrême dans l'enseignement initiatique au Gabon : la préface prend une telle importance qu'elle en vient à se substituer entièrement au récit.

En effet, à côté des devinettes et correspondances analogiques, l'un des genres majeurs de l'enseignement initiatique consiste en récits réflexifs qui relatent l'histoire de la transmission du savoir initiatique. Dans le Gabon central et méridional, ce genre de récit est appelé *bokudu* (var. *bukulu, bukolo*). Version totale du savoir initiatique, le *bokudu* raconte l'histoire de toutes choses, depuis les débuts du monde et la création de l'homme jusqu'à l'histoire des clans et de leurs migrations, des sociétés initiatiques et de leur diffusion (Gollnhofer & Sillans 1997). Pour y avoir accès, il faut faire partie des sociétés initiatiques les plus élevées. Seuls les membres de la corporation des *evovi* (chez les *mitsogo*) ou les initiés *misambo* de la société du *Nzego* (chez les *masangu* et les *bavove*) sont censés connaître l'intégralité du *bokudu*[6]. Tandis que les orateurs des

sociétés initiatiques subalternes comme le *povi* du *Bwete* ou le *mondonga* du *Mwiri* (sociétés auxquelles *evovi* et *misambo* sont nécessairement déjà initiés) n'en connaissent que certaines parties.

Comme l'illustre bien l'exemple suivant (locuteur *bavove*), le *bokudu* prend ainsi la forme caractéristique de récits relatant la diffusion de la société initiatique à travers le pays.

« La première personne tombée sur terre, c'est la femme *Disumba*. Les *mitsogo* et *gapinzi* ont pris le *Bwete* de *Disumba* [branche initiatique originelle]. Ils ont organisé une veillée à *Dibowa ya Mambudi*, le premier village. Mais ils n'ont pas su garder le *Bwete*. Les *masangu* l'ont pris, mais l'ont négligé à leur tour en le blessant avec des machettes. Le *Bwete* est ensuite parti chez les *bavove* qui l'ont bien gardé : c'est *Mongo mwana ya Pindo* qui a donné le *Bwete* aux *bavove*. *Pindo*, c'est sa mère, *Mokoko*, son père, *Paga*, sa grand-mère. *Mbembo Bwanga*, mon grand-père, est allé trouver *Mongo* chez les *masangu*, parce que dans son village [ethnie *bavove*], il y avait des problèmes avec la chasse et avec les enfants. *Mongo* lui a donné le *Bwete* en échange de sa sœur. *Mongo* a vu que *Mbembo* était respectueux et a préféré rester chez les *bavove* plutôt que retourner chez lui. A sa mort, il a laissé le *Bwete* à son ami *Mbembo* et à ses neveux *Misambo, Ndomba, Diko na Ngoyi, Ngoma, Dumu.* Ceux-là ont à leur tour eu des enfants [initiatiques] partout. Voilà comment le *Bwete* est descendu ensuite chez les *simba*, les *bakande*, les *myene*, les *bapunu*, jusqu'à aujourd'hui ».

Ce type récurrent de récit rituel relate ainsi le cheminement de la société initiatique de personne en personne, de village en village, d'ethnie en ethnie. La réflexivité systématique du savoir initiatique y apparaît clairement : la narration présente est toute entière une remémoration des narrations passées. La transmission du savoir initiatique acquiert ainsi une dimension autotélique : transmettre le savoir initiatique consiste à raconter l'histoire de ses précédentes transmissions. Cette récursivité contribue à faire de l'enseignement rituel une entreprise interminable.

Cette réflexivité systématique du savoir initiatique se retrouve jusque dans la langue rituelle du *Bwete*. La plupart des énoncés initiatiques sont en effet formulés dans une langue secrète (appelée *mitimbo* chez les *bavove*). L'écart par rapport à la langue ordinaire est marqué par un foisonnement de périphrases et de métaphores obscures – usages cryptiques du langage qui correspondent bien à l'herméneutique proliférante propre aux systèmes analogiques. Mais le *mitimbo* repose également sur une série d'emprunts aux langues voisines, notamment aux populations desquelles les *bavove* ont reçu le *Bwete* (*mitsogo* et *masangu*). La situation se complique encore pour les communautés linguistiques davantage éloignées du foyer du *Bwete*. La langue rituelle devient alors un « sabir », témoin du brassage ethnolinguistique des populations de la région. C'est même un thème initiatique explicite : avec ses strates sédimentées d'emprunts linguistiques, le *mitimbo* raconte à qui sait l'entendre l'histoire du *Bwete*, de ses origines à nos jours. Comprendre la langue du savoir initiatique, c'est donc comprendre l'histoire rétrospective de sa transmission.

Cette mise en abyme de la transmission dans le savoir initiatique passe par un usage omniprésent du schème généalogique : les chaînons de la transmission du savoir initiatique sont en effet pensés comme autant

4) L'Afrique centrale partage en effet une ontologie indéniablement analogique, i.e. un mode d'identification des existants reposant sur un dense réseau de correspondances entre une multiplicité de singularités disparates (Descola 2005 : 280-320).

5) Les ethnies au sud de l'Ogooué étant matrilinéaires, la transmission se fait traditionnellement de l'oncle utérin au neveu. Mais il n'est pas rare qu'un petit-fils hérite certains pouvoirs et savoirs initiatiques de son grand-père. Le découplage possible entre parenté réelle et parenté initiatique (l'initiateur devient le « père » de l'initié) complique encore la situation.

*6) En sus de leur fonction d'historien du **bokudu**, les orateurs **evovi** (du verbe « **evovo** », parler) ont une fonction judiciaire du fait de l'importance de l'histoire des clans dans le règlement des palabres (notamment ceux concernant les mariages ou les litiges territoriaux). Pour cette raison, ils sont souvent appelés « juges coutumiers ».*

de maillons d'une chaîne de filiation[7]. Le terme *bokudu* qui sert à désigner la connaissance initiatique possède d'ailleurs pour premier sens « généalogie ». C'est là un trait typique de sociétés lignagères dans lesquelles le pouvoir politique reste traditionnellement lié à la sphère de la parenté : les aînés masculins du clan ou du lignage commandent aux cadets et aux femmes, par le biais des sociétés initiatiques qu'ils chapeautent. Le savoir initiatique est donc un savoir généalogique.

L'enseignement rituel consiste ainsi à retracer la généalogie des sociétés initiatiques et de leur transmission. La mémoire généalogique des initiés reste cependant limitée. Ce paradoxe provient du fait que cette mémoire est clanique plutôt que lignagère. La profondeur et le degré de « conservatisme » de la mémoire orale dépendent en effet moins de contraintes purement cognitives (les limites neurobiologiques du stockage cérébral) que de variables sociales (la structuration sociale des représentations traditionnelles mises en mémoire). Contrairement aux *fang* du Nord Gabon dont la formule de présentation consiste à exposer son ascendance patrilinéaire en remontant jusqu'à Dieu, la mémoire du lignage (*mbumu* en *mitsogo*) parmi les populations matrilinéaires du Sud Gabon ne remonte habituellement pas au-delà des bisaïeuls (G+3). Les clans (*mabota*, sing. *ebota*) y jouent en revanche un rôle important[8] : un individu se présentera ainsi en disant qu'il est « X né Y » où X et Y sont respectivement son matriclan et son patriclan. Cette mémoire des clans est conservée dans des récits qui en relatent les origines : comment le clan est né[9], quel est son foyer géographique, par quelles migrations il a dû passer[10], quelles aventures lui sont arrivées en chemin et quel totem lui est associé[11]. Ces récits claniques sont « mythiques », non pas tellement parce qu'ils incluent des événements extraordinaires, mais parce qu'il n'y a aucune continuité entre clan et lignage, entre temps narratif et mémoire généalogique. Si Ego peut en effet retracer les liens *réels* de parenté l'unissant aux membres de son lignage, il ne peut le faire pour son clan. L'appartenance clanique est absolue, alors que l'appartenance lignagère est située.

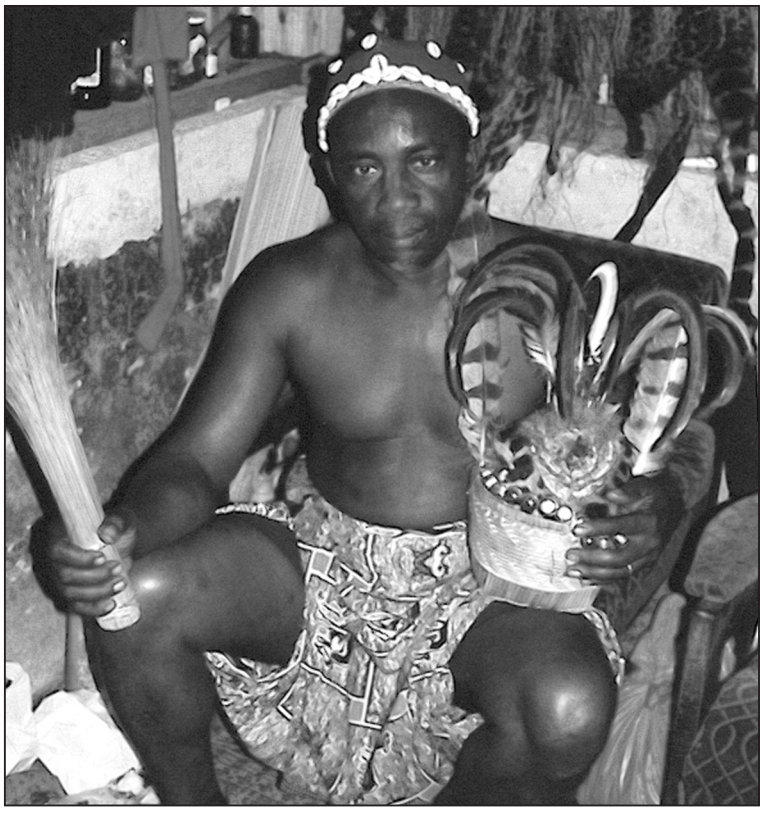


Photo 2 : Un père initiateur portant un fétiche-reliquaire.

Le savoir généalogique des sociétés initiatiques correspond donc davantage à la mémoire clanique (mémoire discontinue du temps du mythe) qu'à la mémoire lignagère (mémoire continue d'une chaîne de filiation). Les récits initiatiques ont en effet tendance à projeter d'emblée le passé – même proche – dans un temps mythique, ce qui fait trompeusement croire à l'antiquité immémoriale d'événements parfois récents (sur histoire et mémoire orale en Afrique équatoriale, cf. Vansina 1990). Les glissements inverses du mythe au réel (par exemple lorsqu'un locuteur dit d'un ancêtre

fondateur qu'il est son « grand-père ») sont quant à eux responsables de l'effet opposé d'écrasement temporel de la mémoire orale. De là viennent les constantes imprécisions chronologiques et transpositions du réel et du symbolique dans le *bokudu* (Gollnhofer & Sillans 1997 : 107-109).

La morphologie des sociétés segmentaires (clans et lignages) et son effet structurant sur la mémoire collective (mémoire clanique *vs.* mémoire lignagère) permettent ainsi de rendre compte de la morphologie propre du savoir initiatique : d'une part, importance du schème de la transmission généalogique ; d'autre part, projection mythologique dans le temps abstrait de l'origine. Ces deux procédés formels du savoir initiatique se rejoignent dans la figure éminente des ancêtres. Le schéma généalogique du savoir initiatique correspond en effet à un ordre hiérarchique : les connaissances les plus « profondes » et donc les plus secrètes concernent l'origine *(go ebando)*, c'est-à-dire le temps mythique des ancêtres. Les aînés initiatiques *(nyima)* sont ainsi censés connaître le début des « histoires », alors que les cadets *(banzi)* n'en connaissent que la fin. De là cette obsession de l'origine unanimement partagée par les initiés, comme l'illustre bien ce témoignage :

« L'enfant qui connaît bien le fond de sa famille, c'est celui qui peut faire le *Bwete* comme il faut. Tu dois connaître le nom de ton aïeul-aïeul-aïeul, de la première personne née dans ta famille. Au fur et à mesure, tu montes de génération en génération, jusqu'à arriver là où tu es. Si tes parents t'avaient dit cela, toi aussi, tu dois transmettre cette connaissance à tes enfants ».

Les ancêtres ne désignent ainsi pas un simple terme de la chaîne généalogique, mais bien la catégorie éminente qui, par un effet de coupure transcendante, ordonne tout le groupe de filiation[12]. Ils exercent par-là même une emprise sans partage sur les vivants. La tradition initiatique s'organise de ce fait autour d'une déférence à la fois explicite et absolue aux ancêtres. Certes, la déférence – i.e. l'attribution de la légitimité d'un énoncé à un autre énonciateur – est une attitude sociale des plus banales (Origgi 2004). La déférence *absolue* est en outre une propriété générique des traditions, notamment des traditions rituelles (Humphrey & Laidlaw 1994, Bloch 2005, Veyne 1983, Déléage 2005) : si paroles et gestes rituels doivent être accomplis d'une certaine manière, c'est en dernière instance parce que « la tradition le veut ainsi » (quand bien même ces gestes et paroles posséderaient en sus une motivation symbolique). Et la déférence absolue aux ancêtres (plutôt qu'à un Dieu, une Muse, un gourou ou une tradition anonyme) est caractéristique des collectifs structurés par la filiation (Bloch 1974, Fortes 1974). Mais les traditions initiatiques d'Afrique centrale vont plus loin encore : la classique déférence aux ancêtres est mise en abyme dans les récits initiatiques. Le *bokudu* consiste en effet en une remémoration des aïeux qui ont légué la

7) Certes, les messianismes qui, depuis plusieurs siècles déjà, ont sporadiquement enfiévré l'Afrique centrale, le Congo notamment (Sinda 1972), se sont généralement inscrits en rupture violente avec l'ordre lignager. Le schème de la transmission occupe néanmoins encore une place décisive dans la perpétuation de ces mouvements prophétiques, même si la filiation religieuse en vient à s'émanciper de la filiation lignagère.

*8) L'organisation sociale traditionnelle était bien plus clanique qu'ethnique (même si le clan n'a jamais été un groupe local du fait de la dysharmonie entre filiation matrilinéaire et résidence patrilocale). L'invention des « identités ethniques » (comme référents stables organisant les relations entre populations locales) date de la période coloniale (Bernault 1996). D'ailleurs, les termes vernaculaires traduits par « ethnie » (**eongo** en **mitsogo**) ne désignent en réalité que la langue parlée.*

9) Cette naissance provient habituellement de la scission d'un clan-mère suite à une dispute entre sœurs.

10) Ces récits décrivent des pérégrinations : le temps se déroule métaphoriquement dans l'espace de la migration. D'où l'importance dans la mémoire des toponymes (qui évoquent généralement leurs fondateurs ou bien les péripéties qui sont censées s'y être déroulées).

11) Les totems renvoient aux péripéties : un clan dont la première femme, poursuivie par des bandits, a été sauvée par un perroquet aura ainsi pour totem le perroquet.

12) C'est pourquoi l'analyse doit distinguer ascendants et ancêtres : les premiers renvoient à une position relative, les seconds à une position absolue.

tradition (ce don originel étant payé en retour par la dette infinie des vivants à leur égard). Les ancêtres sont ainsi à l'origine de la chaîne de transmission de récits initiatiques dont ils sont également les protagonistes principaux. En définitive, le redoublement réflexif du schème de la transmission généalogique au sein de ces récits mythologiques fait de la déférence aux ancêtres le thème central du savoir initiatique.

À côté de ce modèle généalogique de la transmission initiatique, il existe cependant un autre modèle (présent tant dans les mythes que dans la réalité contemporaine des sociétés initiatiques) : un homme initie un autre homme en contrepartie de sa sœur. Cette transmission par alliance matrimoniale est interclanique (du fait de l'exogamie), mais également souvent interethnique, comme l'illustre le récit cité précédemment : *Mbembo* donne une sœur à *Mongo* en échange de l'initiation, et c'est ainsi que le *Bwete* passe des *masangu* aux *bavove*. Alors que la transmission fondée sur la filiation obéit à un principe de conservation (héritage), la transmission fondée sur l'alliance obéit à un principe d'ouverture (diffusion hors du groupe). Certes, l'alliance reste subordonnée à la filiation : initier un beau-frère fait de lui un « fils ». Elle a néanmoins une fonction primordiale dans la mesure où elle assure la dynamique extensive de la diffusion initiatique à travers le pays. Le jeu des alliances matrimoniales délocalise les traditions locales pour les élever à la dimension de traditions régionales voire nationales : le *Bwete* a ainsi pu devenir au cours du XX^{e} siècle la « religion traditionnelle » gabonaise par excellence. Cette fonction de l'alliance est suffisamment importante pour que les initiés déclarent que « le *Bwete* est venu sur terre à cause du mariage ».

Cette déterritorialisation de la tradition initiatique se double d'un processus de division. Les rivalités entre frères d'initiation aboutissent en effet parfois à une scission de la communauté. En outre, lorsque à la mort d'un initiateur, son neveu hérite du pouvoir d'initier et de la garde des *sacra*, ses fils (lignagers et/ou initiatiques) sont condamnés à rester subordonnés au successeur ou bien à s'exiler pour fonder une nouvelle communauté initiatique. De même, chez les *fang* patrilinéaires, les ossements ancestraux des boîtes reliquaires *byeri* peuvent être fractionnés afin d'en confier une portion mineure au fils cadet qui part fonder un nouveau segment lignager (Fernandez 1982 : 256). Ces processus segmentaires sont en outre propices à l'émergence d'innovations. La variation rituelle est donc inscrite au cœur même de la transmission initiatique (sur transmission et variation initiatiques, cf. Barth 1987). Tout cela contribue à la fragmentation des traditions initiatiques. L'enseignement initiatique transmis dans chaque communauté locale dit – ou au contraire tait délibérément – l'histoire de ces dépendances, de ces brouilles et de ces émancipations. Ainsi, la transmission d'une tradition est autant fondée sur la mémoire que sur l'oubli sélectif. La morphologie complexe de la tradition initiatique (ses permanences et ses innovations, son unité et sa fragmentation, sa cohérence et ses contradictions, sa mémoire et ses oublis) épouse en définitive les lignes d'unité et de fracture des sociétés lignagères (filiation et alliance, clans et lignages, solidarité et segmentation, territorialisation et déterritorialisation).

Malgré la multiplicité des branches rituelles et des communautés locales, tous les initiés font censément partie de la grande « famille du *Bwete* » *(kinda-a-*

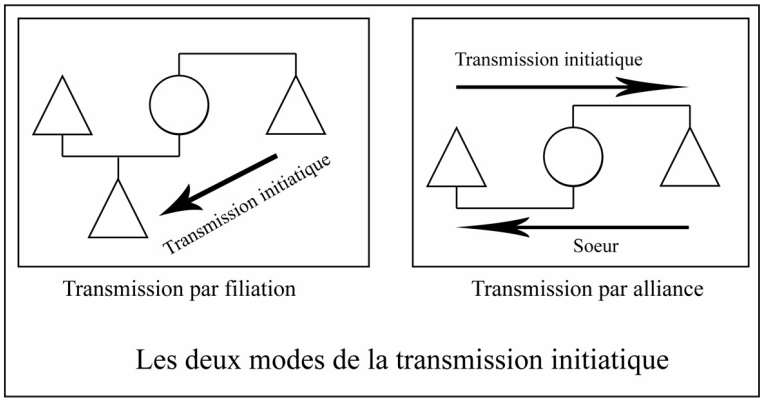


Figure : Les deux modes de la transmission initiatique.

Bwete). A partir d'un ancêtre fondateur et d'un village d'origine[13], cette famille s'est perpétuée à travers ses enfants. Elle s'est dispersée au fur et à mesure des migrations. Elle s'est agrandie et ramifiée par le jeu des alliances. Elle s'est divisée suite aux jalousies entre ses enfants. Ces processus combinés se retrouvent dans la métaphore des routes ou des bras de rivière du *Bwete*[14]. Ces routes du *Bwete (nzea-a-Bwete)* évoquent le cheminement de la société initiatique à travers le pays, mais aussi les divergences initiatiques et la dynamique de la variation rituelle (à travers l'image de la bifurcation des chemins). Le *Bwete* repose ainsi sur un ensemble de récits qui entrelacent une généalogie et une géographie (inextricablement réelles et imaginaires) autour de quelques schémas narratifs récurrents (voyage, mariage, chasse, inceste, sacrifice, initiation, rêve). La transmission initiatique passe donc par la mémorisation d'une série de noms propres (variables selon les communautés locales), acteurs et lieux qui ont marqué les péripéties de sa transmission passée. Les récits ne sont alors pas mémorisés mécaniquement, mais font plutôt l'objet de « remémorations constructives » à partir des noyaux narratifs les plus saillants et du répertoire des noms propres . La transmission de ce répertoire d'anthroponymes et de toponymes s'appuie en outre sur des objets-fétiches, notamment des reliquaires d'ancêtres dont les initiateurs ont la garde[16]. Ces *sacra*, dont les plus importants sont en effet nommés et localisés, constituent des index matériels de la mémoire initiatique[17]. En pays *mitsogo*, les reliques *bwete*, cachées et réparties dans différents villages, représentent ainsi les bornes géographiques et généalogiques de la société initiatique homonyme. C'est alors par le biais de leur révélation spectaculaire aux néophytes que passe la mémorisation des noms propres au principe de la tradition initiatique[18].

Le cas du *bokudu* et des sociétés initiatiques du Gabon nous a ainsi montré que la perpétuation d'une tradition orale ne saurait reposer sur un conservatisme qui n'est en réalité qu'une idéologie de façade – une mémorisation plus constructive que mécanique rendant de toute façon improbable l'invariable répétition du même. L'enseignement initiatique ne consiste pas à transmettre un « savoir », mais bien plutôt à renforcer par un redoublement réflexif la pertinence culturelle de certains schèmes cognitifs déjà largement partagés. Les principaux genres du savoir initiatique au Gabon reposent en effet sur l'activation des schèmes organisateurs qui dominent par ailleurs la vie collective. D'une part, devinettes et correspondances symboliques renforcent la pertinence d'un mode d'identification analogique. D'autre part, les mythes initiatiques renforcent la pertinence de la transmission généalogique, schème qui organise les relations et le rapport au savoir autour de la figure des ancêtres. La mise en abyme de la transmission au sein de ces traditions initiatiques est en effet décisive : la tradition se constitue et se perpétue à travers une histoire racontant la transmission d'une tradition (y compris ses bifurcations, ses innovations et ses oublis). Ce qui est transmis, c'est en définitive la transmission elle-même, en tant que forme relationnelle et valeur rectrice[19].

---

13) Selon les uns, un ***mitsogo*** *de la région de Dibowa (entre les villages Ikobé et Etéké dans la Ngounié). Selon les autres, un pygmée* ***babongo*** *quelque part au cœur de la grande forêt.*

14) La métaphore fluviale date de l'époque où les voies d'eau constituaient les principaux axes de communication et les cadres naturels de l'appropriation (ethnique ou clanique) du territoire.

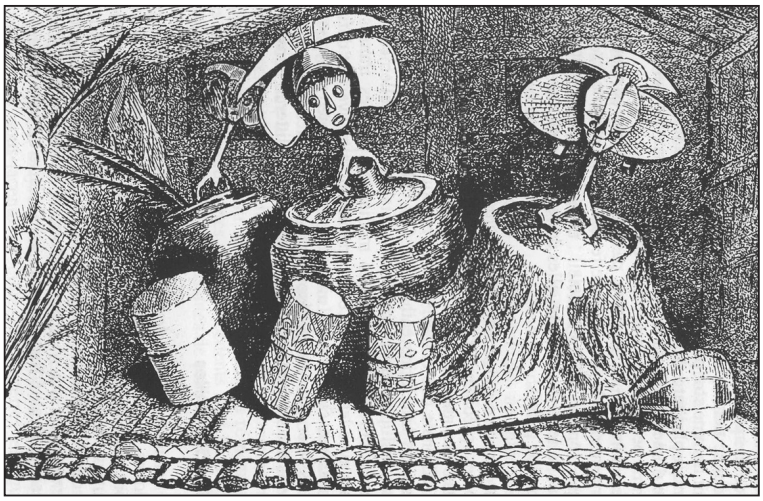
15) La remémoration mobilise nécessairement l'imagination, ce qui explique l'importance des variantes dans le corpus mythologique de la tradition orale (Goody 1977).

16) Ces reliques constituent le noyau cultuel de toutes les sociétés initiatiques d'Afrique centrale (d'où le fait que le même terme désigne souvent les reliquaires et la société initiatique).

17) Sur le rôle mnémonique des noms propres et des objets dans les traditions dites orales, cf. Severi 2004 : 66-84.

18) Sur l'importance de la mémoire intense d'une révélation initiatique dans les traditions de type « imagistique », cf. Whitehouse 2000.

19) Ce que P. Legendre souligne bien dans son analyse de la prééminence du schème généalogique dans la codification juridique occidentale : « une transmission ne se fonde pas sur un contenu, mais avant tout sur l'acte de transmettre » (Legendre 1985 : 50).



Gravure : Fétiches-reliquaires du Haut Ogooué (in Pierre Sarvognan de Brazza, « *Voyage dans l'Ouest africain.* 1875-1887 », Le tour du monde, tome 56, 1888, p. 50.

A la lecture de l'ethnographie, il est permis de penser que, au-delà du Gabon, ce type de tradition constitue la forme la plus répandue en Afrique centrale et en Afrique de l'Ouest. Il faut pourtant se garder d'y voir un simple tropisme africain, même s'il est vrai qu'une telle insistance sur la transmission généalogique et l'herméneutique analogique – insistance réflexivement incarnée dans une tradition initiatique – garde somme toute une coloration très « africaine ». D'une part, les traditions analogiques pullulent de par le monde (médecine ayurvédique, astrologie européenne, religion inca) ; d'autre part, la transmission n'est pas l'apanage des sociétés lignagères africaines (Madagascar, Chine, Droit civil occidental selon P. Legendre). Il faut cependant se garder de l'écueil inverse qui consisterait à généraliser ce modèle de l'analogisme généalogique. Certains collectifs ne mettent pas l'accent sur la transmission dans leur façon d'organiser et de penser la cession intergénérationnelle, par exemple nombre des sociétés d'Amazonie plutôt fondées sur un animisme prédateur (Descola 2005, Viveiros de Castro 1992). Leurs traditions rituelles s'organisent par conséquent différemment – ce que confirme la place mineure généralement dévolue aux ancêtres dans le chamanisme amazonien. Certes, comme toute tradition orale, le chamanisme implique un énonciateur singulier (puisque la voix de la tradition n'est jamais celle d'un individu ordinaire) ainsi qu'une certaine forme de réflexivité (puisque toute énonciation traditionnelle repose sur une mise en abyme)[20]. Mais la voix du chamane amazonien n'est pas un simple écho de la voix des ancêtres africains. Contraster plus finement leurs modalités pragmatiques et cognitives respectives serait alors l'objet d'une anthropologie comparatiste des traditions rituelles qui reste encore à faire.

20) Sur le chamanisme, cf. Severi 2002. Sur l'énonciation traditionnelle en général, cf. Boyer 1990.

BIBLIOGRAPHIE

BARTH F., 1975. *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea,* New Haven, Yale University Press.

BARTH F., 1987. *Cosmologies in the making. A generative approach to cultural variation in inner New Guinea,* Cambridge, Cambridge University Press.

BERNAULT F., 1996. *Démocraties ambiguës en Afrique centrale. Congo-Brazzaville-Gabon (1940-1965),* Paris, Karthala.

BLOCH M., 1974. « Symbols, song, dance and features of articulation. Is religious an extreme form of traditional authority ? », *European Journal of Sociology* 15(1) : 55-81.

BLOCH M., 2005. « Ritual and deference » in *Essays on Cultural Transmission,* Oxford, Berg.

BONHOMME J., 2005. *Le Miroir et le Crâne. Parcours initiatique du Bwete Misoko (Gabon),* Paris, éd. CNRS-MSH.

BOYER P., 1980. « Les figures du savoir initiatique », *Journal des Africanistes* 50 : 31-57.

BOYER P., 1988. *Barricades mystérieuses et pièges à pensée. Introduction à l'analyse des épopées fang,* Paris, Société d'ethnologie.

BOYER P., 1990. *Tradition as truth and communication,* Cambridge, Cambridge University Press.

DÉLÉAGE P., 2005. *Le chamanisme sharanahua. Enquête sur l'apprentissage et l'épistémologie d'un rituel.* Thèse de doctorat non publiée, EHESS.

DESCOLA P., 2005. *Par-delà nature et culture,* Paris, Gallimard.

FERNANDEZ J.W., 1982. *Bwiti. An ethnography of the religious imagination in Africa,* Princeton, Princeton University Press.

FORTES M., 1974. *Œdipe et Job dans les religions ouest-africaines,* Paris, Maison Mame.

GOLLNHOFER O., 1973. *Les rites de passage de la société initiatique du Bwete chez les Mitsogho. La manducation de l'iboga,* Thèse de doctorat non publiée, Paris-Sorbonne.

GOLLNHOFER O., SILLANS, R., 1997. *La mémoire d'un peuple. Ethno-histoire des Mitsogho, ethnie du Gabon central,* Paris, Présence Africaine.

GOODY J., 1977. « Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture. La transmission du Bagré », *L'Homme* 17(1) : 29-52.

HORTON R., 1993. *Patterns of thought in Africa and the West,* Cambridge, Cambridge University Press.

HUMPHREY C., LAIDLAW J., 1994. *The archetypal actions of ritual. A theory of ritual illustrated by the Jain rite of worship,* Oxford, Clarendon Press.

KORDT HØJBJERG C., 2002. « Religious reflexivity. Essays on attitudes to religious ideas and practice », *Social Anthropology,* 10(1-2) : 1-10.

LA FONTAINE J.S., 1985. *Initiation. Ritual drama and secret knowledge across the world,* Manchester, Manchester University Press.

LEGENDRE P., 1985. *L'inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident,* Paris, Fayard.

MARY A., 1999. *Le défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'eboga (Gabon),* Paris, EHESS.

ORIGGI G., 2004. « Croyance, déférence, témoignage », in J. Proust & E. Pacherie (eds), *Philosophie cognitive,* Paris, Presses de la MSH.

SEVERI C., 2002. « Memory, reflexivity and belief. Reflections on the ritual use of language », *Social Anthropology* 10(1-2) : 23-40.

BIBLIOGRAPHIE

SEVERI C., 2004. *Il percorso e la voce. Un'antropologia della memoria,* Torino, Einaudi.

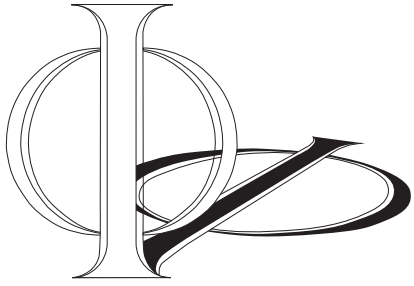
SINDA M., 1972. *Le messianisme congolais et ses incidences politiques,* Paris, Payot.

SPERBER D., 1974. *Le symbolisme en général,* Paris, Hermann.

VANSINA J., 1990. *Paths in the rainforests : toward a history of political tradition in equatorial Africa,* Madison, University of Wisconsin Press.

VEYNE P., 1983. *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ? Essai sur l'imagination constituante,* Paris, Seuil.

VIVEIROS DE CASTRO E., 1992. *From the enemy's point of view. Humanity and divinity in an Amazonian society,* Chicago, The University of Chicago Press.

WHITEHOUSE H., 2000. *Arguments and icons. Divergent modes of religosity,* Oxford, Oxford University Press.

ZEMPLÉNI A., 1991. « Initiation », in P. Bonte & M. Izard (eds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie,* Paris, PUF.