

**LA CIRCONCISION BAKOTA
(GABON)**

PAR

Louis PERROIS

Chargé de Recherches de l'O.R.S.T.O.M.

AVERTISSEMENT

L'enquête sur les populations bakota de l'Ivindo (Gabon) a été entreprise au cours de la saison sèche 1965 et se continue encore actuellement (début 1968). Il a toutefois paru intéressant de publier cette étude avant la fin de l'enquête globale car les fêtes de circoncision sont un phénomène social somme toute assez particulier qui peut être considéré à part. Ces observations et les hypothèses qu'elles permettent de poser constituent une première approche dans l'analyse profonde de la culture bakota qui est orientée à long terme sur le problème de l'esthétique traditionnelle africaine à travers la littérature orale et l'art plastique.

La circoncision implique un certain nombre d'initiations comprises dans un complexe rituel très élaboré qui met en cause toutes les croyances religieuses. On a ainsi une vue privilégiée de la culture bakota qui par ailleurs ne se manifeste quasiment plus. La compréhension de cet enchaînement de rites compliqués et étranges n'a pu intervenir qu'après de longs mois de contact avec les informateurs. L'observation elle-même s'est faite en plusieurs fois, dans cinq villages de la région de Mékambo (Ogooué-Ivindo).

L'étude analytique et stylistique de la littérature orale (contes, récits historiques et proverbes), actuellement en cours, viendra compléter et approfondir ce premier volet de l'ethnologie bakota.

Les Bakota de l'Ivindo constituent un vaste groupe ethnique qui comprend plusieurs tribus distinctes : les Bakota proprement dits — aussi appelés Kota-kota —, les Mahongwé, les (Bu)shamaye, les (Ba)shaké et les Dambomo. Malgré des différences sensibles de langue et d'origines, ces groupes sont liés par un ensemble de coutumes qui montre leur appartenance à une seule et même culture.

On peut caractériser les Bakota par quelques traits principaux qui se retrouvent à peu de choses près dans chaque tribu :

- c'est une société segmentaire du type « anarchie familiale » ;*
- avec une filiation patrilinéaire, la résidence virilocale et une parenté classificatoire où le frère l'emporte sur le fils ;*
- un culte des ancêtres se manifestant par la conservation des reliques des défunts illustres dans le cadre du clan ;*
- des confréries initiatiques dont les principales — Isembwé pour les femmes et Mungala pour les hommes — se retrouvent depuis le Haut-Ogooué jusqu'à l'Ivindo ;*
- des rites de puberté des hommes se déroulant chaque année lors d'une grande fête appelée Satši ;*
- enfin une économie de subsistance (basée sur une agriculture rudimentaire, la chasse, la pêche et la cueillette) se développant dans le milieu hostile de la grande forêt équatoriale.*

La compréhension de l'analyse ethnologique des rites de la circoncision demande une connaissance succincte de la société bakota. On pourra ainsi replacer les fêtes de Satši dans leur véritable contexte. Nous avons donc consacré une première partie à la présentation des cadres généraux de la vie des Bakota de l'Ivindo. La seconde partie, plus importante, expose le phénomène particulier de la circoncision et des initiations qui l'accompagnent, non pas seulement par une description pure et simple des rites dans l'ordre chronologique de leur déroulement, mais aussi par un essai d'analyse à différents points de vue : les répercussions économiques et sociales de la fête, le rôle de la magie, l'importance des confréries initiatiques et l'action particulière des hommes-panthères.

Les fêtes de Satši constituent un phénomène social total à la manière dont l'entendait M. MAUSS et cette étude ne peut prétendre l'avoir totalement épuisé. Certains aspects sont moins approfondis qu'il aurait été souhaitable à la fois du fait des réticences légitimes des informateurs (pour l'initiation de la confrérie

féminine d'Isembwé) et de l'affaiblissement grandissant des coutumes traditionnelles (pour le rite de Mungala par exemple). Toutefois tous les rites décrits existent encore aujourd'hui. Il aurait été tentant de reconstituer une circoncision ancienne à l'aide des souvenirs de vieux initiés mais c'était s'exposer à n'avoir qu'une vision idéale (mais irréelle) du rite et surtout des explications tendancieuses ou même fausses (par exemple au sujet des danses féminines ou du test des hommes-panthères). Le fait de voir véritablement le déroulement des actions magiques et des initiations, d'enregistrer et de photographier le maximum de documents permet de revenir utilement par la suite sur le détail même du rite et de se le faire expliquer morceau par morceau. Chaque action (souvent très rapide) prend alors un sens au sein de l'ensemble. On gagne ainsi en authenticité ce qu'on perd en exotisme. Le rite enregistré et observé reste alors un « document » vivant qui peut prétendre à une réelle objectivité même si l'analyse qui en est faite est susceptible d'être modifiée ou affinée.

Je tiens à remercier ici tous ceux qui m'ont aidé dans ce travail et en particulier :

- les Autorités de la République Gabonaise qui ont toujours facilité mes déplacements et permis d'accéder aux Archives locales ;
- M. PEPPER, Directeur de Recherches de l'ORSTOM, qui m'a fait profiter de sa longue expérience africaniste ;
- MM. BINET, Sociologue de l'ORSTOM, et SALLEE, Ethnomusicologue de l'ORSTOM, qui m'ont introduit dans le milieu traditionnel gabonais ;
- les Pères de la Mission Catholique de Mékambo (Gabon).

Je remercie également MM. les professeurs CAMUS, Directeur Général de l'ORSTOM, DESCHAMPS, Président du Comité Technique d'Ethnologie de l'ORSTOM, LEROI-GOURHAN, Professeur à la Sorbonne, ainsi que Mme D. PAULME-SCHAEFFNER, Directeur d'Etudes à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, et M. LAVONDES, Ethnologue de l'ORSTOM, d'avoir lu en détail la première version de la présente étude et de m'en avoir fait une critique constructive qui m'a grandement servi pour l'établissement du texte définitif.

Une mention particulière doit être faite pour tous mes informateurs de Mékambo qui se sont si aimablement prêtés à ma curiosité et pour M. Pascal HEMBE, mon collaborateur gabonais, interprète infatigable et dévoué.

Enfin je remercie ma femme qui a pris en charge une grande partie de la mise en forme matérielle du manuscrit.

Libreville, janvier 1968.

TRANSCRIPTION PHONÉTIQUE

- e : eu bref comme dans veuf
- o : comme dans port
- ô : comme dans pôle
- u : ou
- é, è: comme en français
- w : ou comme dans oui
- y : comme dans piéd
- b, d, k, l, m, n, p, r, t, z, : comme en français
- g : comme dans gâteau
- s : comme dans son
- š : tch comme dans tchèque
- ŋ : ng comme dans le participe anglais singing
- h : fortement aspiré.
- (-) : les parenthèses indiquent un préfixe de pluriel généralement peu employé dans la littérature de référence.

PREMIÈRE PARTIE

LES CADRES GÉNÉRAUX DE LA VIE BAKOTA

CHAPITRE PREMIER — LE PAYS BAKOTA

1. LE MILIEU NATUREL

Le pays bakota est constitué par un massif ferrugineux formant plateau (altitude moyenne de 500 m) qui va de Bélinga sur le fleuve Ivindo jusqu'à Mékambo sur la Djaddié. Il est traversé et bordé tant au nord qu'au sud par des vallées marécageuses : Djaddié et Djouah au nord, Liboumba et Mouniangui au sud. Les ondulations sont faibles et seul le Mont Mbengwé, dans le massif de Boka-Boka, culmine à 1 070 m.

L'ensemble hydrographique est relié au grand fleuve Ivindo qui se jette dans l'Ogooué en amont de Booué. Les rivières sont très nombreuses et se divisent en de multiples bras qui alimentent de vastes zones marécageuses. Les pistes sont souvent de simples digues qui se trouvent inondées à chaque grande pluie. Les déplacements sont, pour cette raison, très difficiles en saison des pluies.

Le climat est de type *équatorial humide* caractérisé par la double alternance des saisons sèches et pluvieuses. L'année est divisée en quatre *boduma* (saison ou plutôt période temps) qui sont :

- fin septembre à mi-décembre : petite saison des pluies (*indumbé* ou *iduma lambula*) ;
- mi-décembre à mi-février : petite saison sèche (*ikoka*) ;
- mi-février à fin mai : grande saison des pluies (*indumbé*) ;
- début juin à mi-septembre : grande saison sèche (*éhèhu*).

Toutefois on constate l'existence de micro-climats qui influent beaucoup sur la vie quotidienne des villageois. Dans le canton Demi-pays, à l'est de Mékambo, la première tornade de la petite saison des pluies éclate vers le 15 août tandis qu'il faut encore attendre une semaine à Mékambo et un bon mois à Makokou. Ces dates sont assez régulières chaque année pour que le calendrier des fêtes rituelles s'en trouve fixé. La saison des pluies s'accompagne de crues de grande envergure qui paralysent la région pendant trois mois de l'année. Les décrues sont aussi très soudaines.

L'humidité favorise partout une végétation luxuriante faite de forêt secondaire près des pistes (quelques grands arbres mais surtout taillis touffus et lianes épineuses) et primaire ailleurs (grands arbres

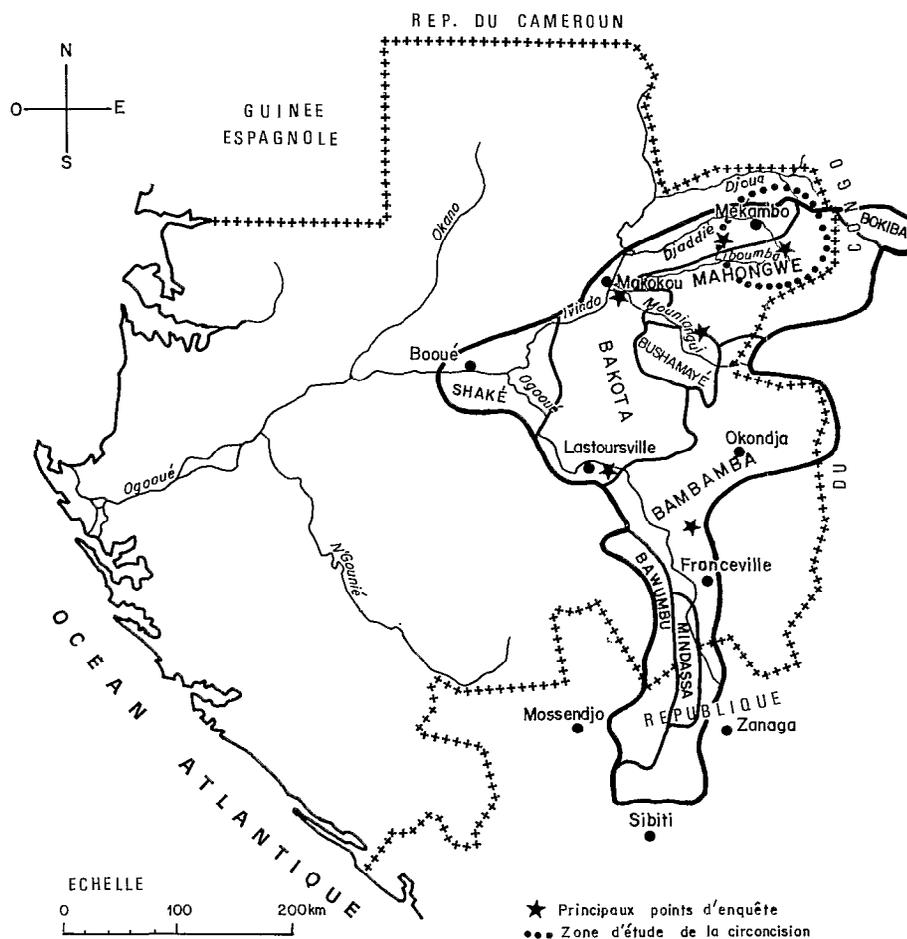


FIG. 1. — Le pays bakota au Gabon

et sous-bois relativement clair). Les abords immédiats des villages sont plantés de caféiers et de cacaoyers ce qui éclaircit, en général, les zones habitées et donne un cadre agréable aux petites agglomérations bakota.

La richesse minière de la région est bien connue : le fer de Bélinga et du massif de Boka-Boka constitue un capital prometteur pour l'économie nouvelle du Gabon. Nous verrons que les Bakota étaient des forgerons habiles.

La faune est encore abondante de nos jours surtout dans la zone de la Mouniangui : les gorilles et les éléphants affectionnent les anciennes plantations abandonnées des anciens villages (particulièrement sur la piste à pied qui va du canton Demi-Pays au canton Bouéni). La panthère est commune ainsi que la civette (les peaux ont une importance rituelle) ; les antilopes sont représentées par de nombreuses espèces depuis l'antilope naine jusqu'à l'antilope cheval. On rencontre aussi le petit buffle de forêt très dangereux. Les oiseaux et les serpents abondent surtout près des villages.

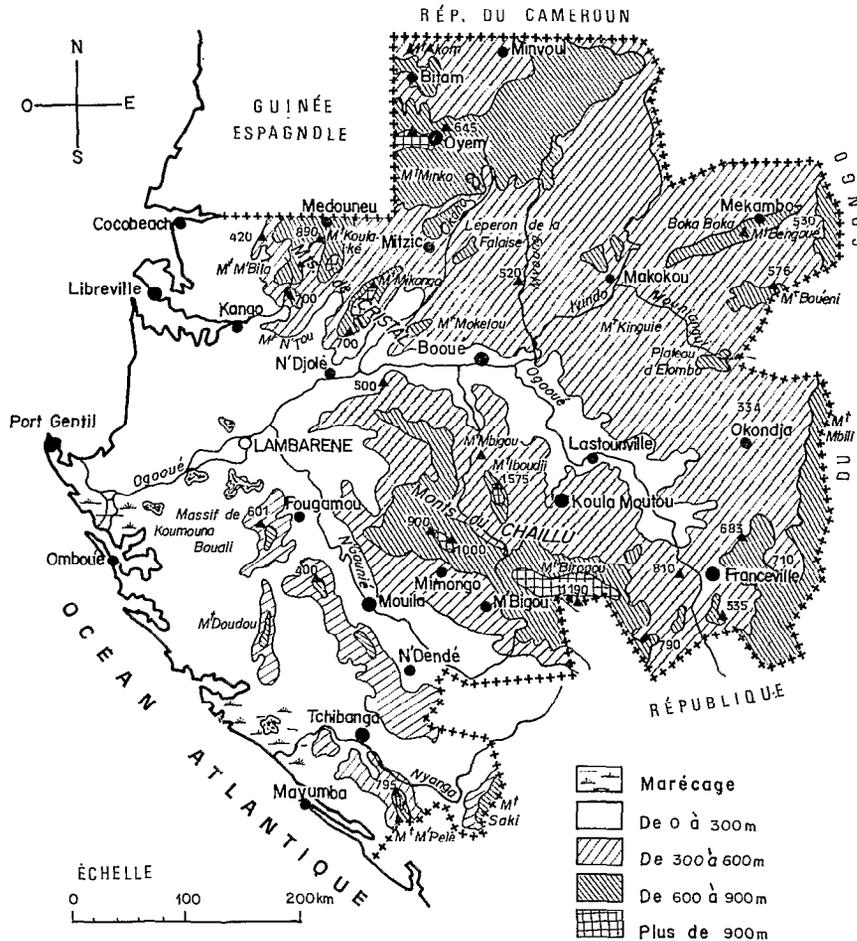


FIG. 2. — Le relief, carte physique du Gabon

2. UNE SITUATION DÉMOGRAPHIQUE PRÉOCCUPANTE

L'est du Gabon est dans une situation démographique précaire. Quand on traverse la région on se rend vite compte de la pauvreté et de la petitesse des villages, du nombre restreint des enfants, de la rareté des voies de communication et de mille autres détails qui trahissent une stagnation générale de l'évolution démographique.

Cette impression est confirmée par les données du recensement de 1960-61 fait par le Service National de la Statistique de la République Gabonaise (1).

(1) Cf. Service National de la Statistique (du Ministère d'État chargé de l'Économie Nationale du Plan et des Mines) de la République Gabonaise, 1960-1961. Recensement de la population, Libreville (Gabon).

2.1. Évolution de la population

Le Gabon comptait en 1960, 449 000 habitants et la région de l'Ogooué-Ivindo 36 000 soit 8 % de l'ensemble. A l'échelon régional l'évolution de la population se traduit par les chiffres suivants (sur 10 ans et en milliers d'habitants) :

1951	1958	1959	1960	1962
35	36	37	36	36

A quelques variations près le volume de la population globale n'a pas varié. Si on considère les chiffres d'un district particulier, par exemple Mékambo, on voit la même régularité :

1937	1944	1950	1951	1955	1959	1961
9 625	9 500	9 570	9 960	9 900	10 000	9 143

On a une certaine progression suivie, lors du recensement de 1961 d'une rechute de 900 habitants (due à la différence entre les techniques d'enquête employées il y a trente ans et les méthodes modernes qui diminuent beaucoup les risques d'erreur). Mékambo a toujours compté depuis les années 30 à peu près 9 000 à 9 200 habitants. Cette régularité qu'on peut interpréter comme une non-évolution significative traduit un malaise auquel on peut trouver plusieurs raisons.

Le pays bakota présente en premier lieu une natalité insuffisante qui est d'autant plus notable que la mortalité infantile, et c'est à remarquer, est relativement faible par rapport à l'ensemble du Gabon. Les Bakota compte 28,23 % d'enfants par rapport à la population totale et ont un taux de fécondité de 1,79. Beaucoup de femmes restent stériles ou font des fausses couches répétées. La polygamie semble être à la fois la cause et l'effet de ce mal : les hommes les plus vieux s'octroient les jeunes filles qui sont vite contaminées et deviennent stériles d'où l'acquisition de nouvelles femmes afin d'avoir des enfants. Seul le développement de l'infrastructure des services de santé lié à une éducation des populations pourra faire disparaître la polygamie et ses séquelles démographiques. Les conditions économiques de la vie moderne (même dans l'arrière pays) poussent aussi à cette transformation.

La deuxième cause de la stagnation du volume de la population est l'exode rural. Les jeunes gens quittent le village pour aller à l'école du poste ; les hommes déçus par la vie difficile des zones forestières s'imaginent que tout est mieux au chef-lieu de la région ou même dans la capitale et vont se fixer en parasite chez quelque vague cousin déjà établi à la ville. Les villages comptent alors une majorité de personnes mûres ou vieilles et très peu d'adultes dans la force de l'âge. On comprend que cette situation soit la source d'une destructuration sociale poussée, même et peut-être surtout dans les zones les plus reculées.

2.2. Densité démographique

La densité générale de l'Ogooué-Ivindo est de 0,85 hab./km² pour une superficie de 46 075 km² (17,3 % du Gabon). La densité générale du pays étant de 1,7 hab./km², on a là une des régions les moins peuplées du Gabon, la seule densité inférieure étant celle du district de Médouneu avec 0,2 hab./km². Les différents districts du pays bakota ont les densités suivantes :

- Booué : 0,5 hab./km²
- Makokou : 0,8 hab./km²
- Mékambo : 0,9 hab./km².

Booué est défavorisé par sa position excentrique : commodément accessible par l'Ogooué, ce poste

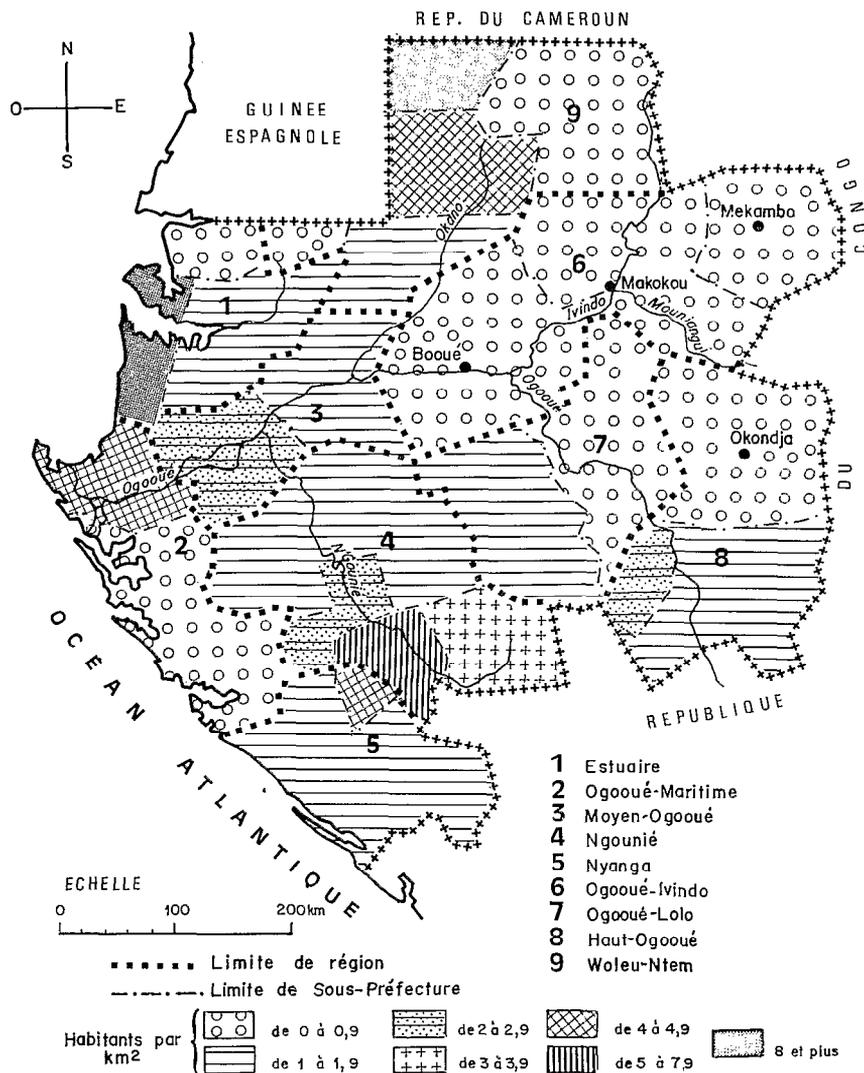


FIG. 3. — Densité de la population par district

a été chef-lieu de région jusqu'en 1952. Puis la route ayant été construite vers l'intérieur, à 30 km du fleuve, Booué s'est trouvé isolé au fond d'un cul-de-sac relié par une mauvaise piste à l'axe inter-régional. Le trafic des marchandises et la circulation des personnes ont abandonné la pinasse pour le camion. Ainsi peu à peu, l'importance du poste s'est perdue au profit d'un autre centre, Makokou, installé sur l'Ivindo au cœur du pays bakota. Le fleuve conduit au nord vers Bélinga et Mvadi, pays des Bakwélé ; la piste du canton Bouéni va vers Okondja au sud-est et la route de Mékambo relie le Gabon au Congo vers Etoumbi et Souanké. La faible densité de la région de Booué s'explique aussi par sa position de carrefour fluvial (la confluence de l'Ivindo n'est pas très loin) exposé à toutes les attaques et point de passage des tribus en migration vers le sud-ouest dès les XVII^e et XVIII^e siècles.

Mékambo qui paraît aujourd'hui le district du bout du monde est paradoxalement le plus dense. Le tracé des migrations qui nous le verrons, suit l'Ivindo pour lancer quelques pointes vers la Djaddié et la Liboumba, constitue un élément d'explication : Mékambo est une position de refuge, à l'écart de la grande voie de passage qu'est le fleuve.

Cette densité très faible traduit un pays absolument désert en dehors des 4 axes de peuplement déterminés par le tracé de la piste régionale et le cours du fleuve Ivindo. La densité démographique ancienne ne devait pas être sensiblement différente mais le peuplement se répartissait autrement : chaque rivière, Ivindo, Nouna, Djouah, Djaddié, Liboumba, Mouniangui, Mvoug et Dilo constituait un axe de circulation. Les villages étaient établis sur leurs rives et tous les déplacements se faisaient par la rivière. Ce n'est qu'aux environs de 1930 que tous ces emplacements ont été abandonnés au profit de la route construite sur les lignes de crête loin des zones de marécages. Certaines pistes à pied autrefois très fréquentées (Minvoul-Mvadi-Mékambo ; Makokou-Okondja ; Makokou-Lastoursville) n'ont pas été élargies pour les véhicules

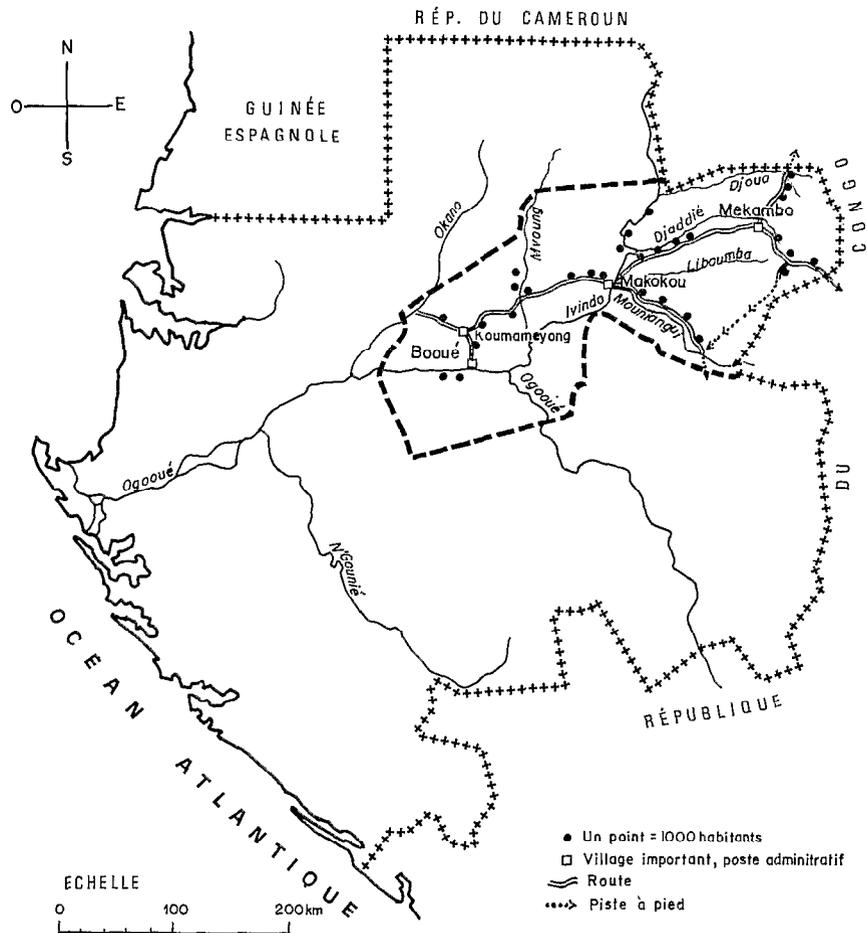


FIG. 4. — Répartition par points de la population de l'Ogooué-Ivindo

et finalement ont été abandonnées par les Bakota eux-mêmes. C'est ainsi qu'en 1967 l'Ogooué-Ivindo est bien plus isolé des régions voisines qu'avant la guerre de 1940. Pour aller de Mékambo à Oyem il faut passer par Lalara soit un détour de plus de 200 km et pour aller de Makokou à Okondja en automobile il faut faire 2 000 km de piste !

2.3. Les villages

L'Ogooué-Ivindo compte 241 villages se décomposant ainsi :

de 0 à 24 h	25 à 49 h	50 à 99 h	100 à 149 h	150 à 199 h	200 à 299 h	300 à 499 h	500 h et +
6	15	81	67	35	25	12	1

La plupart des villages comptent entre 50 et 100 habitants comme partout ailleurs au Gabon (moyenne générale de 80 hab.). Cette atomisation de l'habitat qui reflète une situation économique et sociale préoccupante, a subi des variations. Le « village » n'est bien souvent qu'une suite de minuscules hameaux séparés par 500 à 600 m de brousse sans unité démographique réelle. On a essayé de grouper ces petits villages en agglomérations de 300 à 500 personnes afin d'y construire les bâtiments publics les plus indispensables (école, dispensaire, service d'agriculture). C'est ainsi que pour le district de Mékambo on passe de 95 villages en 1950 à 63 en 1955. Mais dès que l'attention de l'Administration s'est relâchée, le nombre des villages a recommencé à croître : 74 en 1959.

Ces unités résidentielles n'ont pas d'autonomie traditionnelle. Le « chef de village » est nommé par les Autorités mais il n'y a jamais eu de chefs dans les villages d'autrefois. Les Bakota, très individualistes, aiment à commander chez eux, dans le cadre de la famille mais ne souffrent pas qu'un étranger vienne se mêler de leurs palabres. Seul le chef de clan a une autorité sur les lignages qui composent un village. Les affaires coutumières ne se règlent jamais au niveau du village mais au niveau du clan. Il y avait même autrefois un conseil des aînés qui était à la fois un gouvernement et un tribunal. Mais à aucun moment il n'y eut de très grands villages organisés : les plus peuplés comptaient de 200 à 300 habitants.

CHAPITRE II — ORIGINES ET MIGRATIONS

1. LE RAMEAU « KUTA » ET LES BAKOTA DE L'IVINDO

Le groupe kota ou « kuta » (ANDERSSON) comprend un grand nombre de tribus qui sont apparentées sur les plans linguistique et culturel d'une façon assez nette. Les principaux groupes sont du sud au nord : les Ndumu, les Mindassa, les Bawumbu, les Ambamba, les (Bu)shamaye, les Mahongwé, les (Ba)shaké et les Bakota proprement dits, encore appelés Kota-Kota.

L'unité tribale des Bakota est un problème difficile qui est loin d'être résolu. On trouve à l'intérieur de ce super-groupe ethnique un certain nombre de tribus (ou de sous-tribus si l'on admet que le terme de tribu doit s'attacher à l'ethnie toute entière) qui, tout en se réclamant des Bakota auprès des peuples voisins, n'en sont pas moins très individualisées au point que celles du nord ne comprennent pas la langue de celles du sud. La constatation la plus troublante est ce partage en tribus patrilinéaires (Bakota de l'Ivindo) et matrilinéaires (Bakota du sud). Si l'unité des Kota est réelle, comment a pu s'effectuer ce passage d'une organisation de parenté basée sur la filiation maternelle avec tout ce que cela comporte (importance du frère de la mère en particulier) à une organisation strictement patrilinéaire qui repose sur des concepts entièrement différents ? Cette unité n'est peut-être en réalité qu'une unité de résidence. Toutes ces tribus ont forgé des liens au cours des siècles par un voisinage constant et une solidarité linguistique qui s'opposent à la diversité d'origine des peuples immigrés qui sont arrivés depuis le XVIII^e siècle.

H. BAUMANN (1) inclut les Bakota dans le cercle *nord-congolais* et le sous-groupe *Ndzimu* qui comprend les Mabéa et les Ngumba (pourtant bien apparentés aux *Faŋ* par leur style de statuaire rituelle) ainsi que les Ndzimu (ou Njem), Kunabembé, Maka, Bété, Kaka, Mbimu, Pomo, Bumali (ou Misanga), Kwélé, Kota (ce sont les Kota-Kota de l'Ivindo) et Bokiba. Il y ajoute les Séké (Chékiani, Chaké — qui pour nous sont à rattacher aux Bakota du nord), les Kalé (Akélé ou Akalais), les Ngomo et les Ngwé. Mais les autres Bakota, ceux du sud, sont liés aux « peuples intermédiaires » qui forment la liaison entre les langues du Congo et celles des Bantous du nord-ouest.

Peuples forestiers dont la civilisation d'aspect pygmée a été transformée assez récemment par une invasion de tribus soudanaises, leurs caractéristiques principales sont : une langue bantoue métissée d'éléments ouest-africains, le vêtement paléonégritique, la taille en pointe des incisives, la case quadrangulaire, l'agriculture de type sylvestre (récolte au jour le jour, défrichage annuel, élevage peu important, chasse au piège, plantes principales : manioc, bananes, palmier à huile, igname, maïs), une organisation sociale de type anarchie clanique avec un « patriarcat de type ancien qui préfère le frère au fils », « la circoncision associée ou non avec des rites de maturité et d'initiation », « un mélange particulièrement étroit de la mentalité magico-préanimiste avec des manifestations d'animisme comme la croyance aux esprits et à la possession ».

Selon ANDERSSON, le rameau Kuta se composerait des tribus suivantes (2) : Ndasas, Mbamba, Kaningi, Nziningi, Wumbu, Mbahu, Ngomo, Tumbili, Ndambomo, Mbété, Ndumu, Osiba, Okanu, Mwanda, Songwa.

Selon AVELOT, il y aurait un groupe Ouest : Okota, Yalimbongo, Chébo, Enenga (Moyen-Ogooué)

(1) BAUMANN H. et WESTERMANN, 1948.

(2) ANDERSSON E., « Contribution à l'ethnographie des Kuta » 1953.

et un groupe Est : Ndasas, Mbamba, Ndomo, Mbaos, Ndumas, Pandés, Mbéjés (Haut-Ogooué, Ivindo, Sangha) ⁽¹⁾.

Selon POUTRIN ⁽²⁾, il y aurait aussi deux groupes. Le groupe de l'Ouest comprend (sous le nom global de « Kuta ») les Kuta de l'Ivindo (Bokiba, Angié, Mahongwé et Chamaï) et les Kuta de l'Ogooué (Ndasas, Chébo, Yalimnongo). Le groupe Est est composé des Kakapomo (au Nord, le long de la Sangha et de la Bokiba), ainsi que des Ndzimu, Maka, Ngumba-Mabéa, Omwang, Ekuk et Bumali. Cette classification peut être contestée d'une part parce qu'elle omet un certain nombre de tribus incontestablement kuta de leur aveu même (en particulier celles de la région de Franceville) et d'autre part parce qu'elle inclut des groupes de culture faḥ, à rattacher au groupe pahouin du Sud-Cameroun (Ngumba par exemple).

Pour MOISEL ⁽³⁾, les Kuta proprement dits seraient sur l'Ivindo, la Lengoué, la Likouala-Mossaka et la Mouniangui.

Le pays bakota entièrement situé en zone forestière s'étend de Sibiti (au Congo-Brazzaville) à Mékambo (au Gabon), c'est-à-dire du 3^e degré sud au 1^{er} degré nord en latitude ; et de Lalara (sur l'Okanono) à Kellé, 11^e degré est au 15^e degré est en longitude, couvrant environ 150 000 km².

L'enquête a porté sur les seules tribus du nord, les Bakota (Kota-Kota), les (Bu) shamaye et surtout les Mahongwé. Le groupe du sud a été étudié en détails par ANDERSSON dans l'ouvrage cité plus haut.

Les Mahongwé peuplent actuellement le canton Demi-Pays de Mékambo, et le canton Sassamango à 100 km à l'est de Makokou. Ces deux zones sont séparées par des groupes bakota. Le canton Sassamango a été occupé entre 1930 et 1940. Auparavant les Mahongwé étaient sur les bords de la Liboumba vers l'ancien poste militaire de Kemboma aujourd'hui abandonné. Il n'y avait pas à cette époque de discontinuité entre les clans du Demi-Pays et ceux de Kemboma. Les rives de la Liboumba étaient jalonnées de villages mahongwé reliés entre eux par la piste Okondja-Bakouaka (Bouéni)-Mbey-Kemboma-Makokou.

Les (Bu)shamaye peuplent exclusivement l'extrémité est du canton Bouéni de Makokou, à mi-chemin entre Okondja et Makokou. Ils sont en contact avec les Bakota et les Dambomo à l'ouest, et les Obamba à l'est. C'est un peuple charnière entre les Bakota du Sud et ceux du Nord. Ils sont également très liés avec les Mahongwé qui prennent souvent femme chez eux.

Les Bakota, par contre, sont plus éparpillés. On les trouve sur la route de Makokou à Mékambo de part et d'autre du canton Sassamango ; au nord de Mékambo vers le Djouah ; au début de la route du canton Bouéni (km 1 à 40) ; près d'Ovan à 100 km à l'ouest de Makokou ; près de Lalara, à 180 km à l'ouest de l'Ivindo ; puis dans la région de Lastoursville, près du poste et sur la piste Lastoursville-Okondja.

2. LES MIGRATIONS DES BAKOTA DE L'IVINDO

Les Bakota n'ont jamais été de grands conquérants. Leur histoire compte pourtant de nombreuses péripéties guerrières dont la plupart sont des réactions à la poussée vers le sud des peuples de la Haute-Sangha. Ainsi la fameuse « guerre de Pupu » est-elle la riposte à l'envahissement bakwélé et faḥ.

En dehors de ces conflits inter-tribaux, il y avait souvent de sérieux palabres entre villages ou entre clans, surtout au sujet des femmes. Le non-paiement de la dot et l'adultère étaient les causes les plus courantes de ces vendetta familiales.

(1) AVELOT R., « Recherches sur l'histoire des migrations dans le bassin de l'Ogooué et la région littorale adjacente », 1905.

(2) POUTRIN M., (& DELAFOSSE), Enquête coloniale dans l'Afrique Française occidentale et équatoriale, Paris, 1930.

(3) MOISEL M., Mitteilungen aus den Deutschen Schutzgebieten, 1930.

LA CIRCONCISION BAKOTA (GABON)

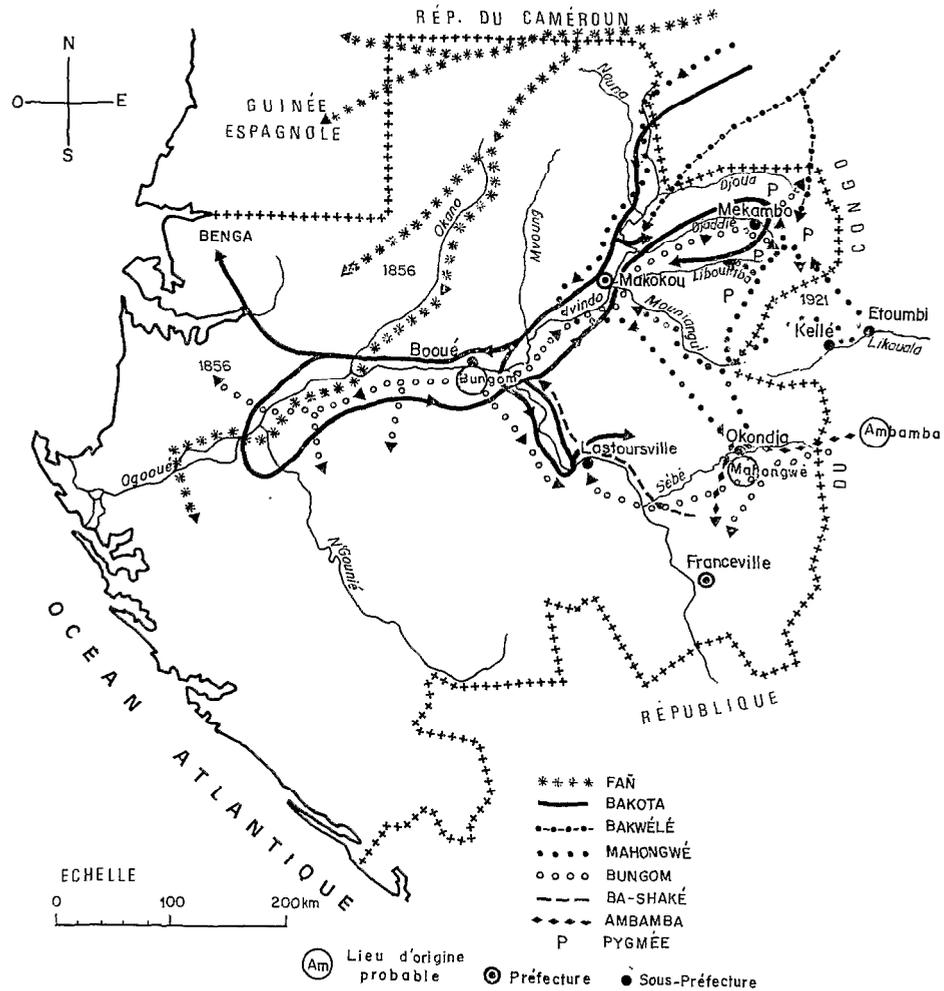


FIG. 5. — Les migrations dans l'est du Gabon

S'ils sont bien équipés pour la chasse, les Bakota par contre ne sont ni armés ni organisés en vue de la guerre. Les armes sont toujours rudimentaires : couteaux et sagaies *-ikongo-*, couteau de jet en forme de tête de toucan *-musélé-*, machette et bâtons. Les moyens de protection sont pratiquement inexistants. Le chef de guerre, choisi parmi les initiés de la confrérie Mungala, a comme emblème un couteau spécial à trois tranchants *-ésanga-*.

Lorsque le chef de lignage ou de clan n'était pas arrivé à régler le palabre provoqué par un adultère, un vol (surtout en temps de famine) ou une question de rapt d'esclave, la seule solution possible était la guerre. Le village visé était prévenu par une dernière sommation sous la forme d'un cadeau (en général un pagne) représentant une surenchère au dommage causé. « Tu m'as offensé et moi, pour te montrer ma supériorité et mon mépris je te donne des cadeaux ! ». La bataille, après cet affront, était inévitable mais soigneusement réglée.

Le clan lésé attaque et l'autre se défend, jamais l'inverse. Une attaque préventive est impensable. L'action a lieu de nuit : les guerriers sont habillés de cache-sexe en tissu de raphia, la figure peinte en rouge à la kola. Cachés près du village adverse, ils envoient un émissaire qui donne le signal du combat en pénétrant dans la cour centrale du village. Il agit seul et son rôle est d'attirer les ennemis à sa poursuite soit pour faire diversion soit pour les jeter dans une embuscade. Les guerriers comme preuve de leur adresse rapportent dans leur famille la main coupée d'un adversaire. Le combat cessait dès les premiers morts.

Lorsque par exception le combat avait été particulièrement meurtrier et que le nombre des victimes ne se trouvait pas justifié par la faute commise, le lignage attaqué se sentant à son tour lésé pouvait riposter en faisant appel à ses alliés de clan. Ces ripostes en chaîne duraient des années, décimant petit à petit la classe des guerriers. L'arbitrage d'un sage - *kani* - pouvait aussi faire cesser l'hécatombe. Les sanctions de ce conseil des vieux relevaient du domaine de la sorcellerie d'où leur puissance redoutable.

Les informations historiques sur les guerres anciennes ne remontent jamais très loin dans le temps. Tout au plus les Bakota peuvent-ils évoquer les guerres contre les Bakwélé (« guerre de Pupu » et « guerre de Mékumba ») et la résistance contre les militaires français en 1920. Les batailles de village à village, à la fois nombreuses et de moindre importance, flottent dans le temps en l'absence de tout repère chronologique.

Ce qui demeure vraiment, c'est le souvenir de l'alliance avec les Bakota, de la parenté entre Mahongwé et (Bu)shamaye et de l'animosité de l'ensemble Bakota envers toutes les ethnies voisines en particulier les Faŋ.

Les traditions de Makokou et de Mékambo s'accordent pour faire venir les Bakota (Kota-Kota) du nord par l'Ivindo, fuyant devant les Bakwélé et les Faŋ. Arrivés jusqu'au moyen Ogooué, ils repartirent en sens inverse devant l'hostilité des groupes faŋ de la région de Ndjolé (installés depuis peu et venus par le Woleu-Ntem) pour s'établir dans les vallées affluentes de l'Ivindo et sur le Haut-Ogooué.

La migration principale remonte approximativement au XVIII^e siècle. Les Bakota, installés dans le Haut-Ivindo, dans les vallées de la Nouna et du Nsyé, près de la frontière actuelle du Cameroun, ont été contraints de céder la place aux Bakwélé (qui s'y trouvent encore aujourd'hui). Les Bakota devaient comprendre plusieurs tribus dont les Kota-Kota, les Mahongwé et les (Bu)shamaye. Mais les rivalités et les difficultés de la vie de la forêt semblent les avoir opposés, si bien que leurs traditions ne mentionnent pas d'origine commune. Chaque tribu proclame son origine propre et rejette une quelconque appartenance tribale au tronc commun kota. « Autrefois nous étions seuls puis nos ancêtres se sont battus avec d'autres tribus et, la paix faite, nous avons échangé des femmes. »

Les Bakota, Mahongwé, (Bu)shamaye et (Ba)shaké n'expliquent pas les similitudes de leurs langages. Toutefois ils savent dans chaque langue ce qui est originel et ce qui est emprunté. Le tronc commun bakota, comprenant les Bakota de l'Ivindo et les Obamba du sud, remonte à quatre ou cinq siècles. Son emplacement primitif serait au nord-est de la zone actuelle, près du fleuve Congo.

Les Kota-Kota ont descendu l'Ivindo jusqu'à l'Ogooué et se sont séparés en deux, les uns restant dans cette zone en s'étendant quelque peu vers Lastoursville (en remontant l'Ogooué), et Okondja, les autres descendant l'Ogooué jusqu'à Ndjolé. Les Benga de l'Estuaire seraient un groupe resté isolé de cette avant-garde.

Les Bakota, ceux de Ndjolé et ceux de Lastoursville, rencontrèrent des obstacles à leur marche en avant. Les tribus en place, les Osyéba, les Okandé, les Bakélé (ou Bungom) et les Aduma, ne se laissèrent pas envahir sans réagir. Devant cette résistance vigoureuse, les Bakota refluèrent presque tous dans la basse vallée de l'Ivindo, sur la rive gauche. La guerre sans merci que leur livrèrent les terribles Osyéba est restée dans la tradition historique de certains clans comme un souvenir très marquant. Ainsi peu à peu les Bakota sont revenus, en l'espace de 150 ans, dans une région qu'ils n'avaient fait qu'effleurer lors de leur première migration. Ils se sont installés dans la seconde moitié du XIX^e siècle dans les vallées des affluents gauches de l'Ivindo : Djaddié, Liboumba et Mouniangui.

Les Mahongwé et les (Bu)shamaye se disent solidaires depuis les origines (tout en affirmant leurs « différences » fondamentales) et affirment avoir émigré ensemble avant de connaître les Kota-Kota. Les traditions historiques les font venir du Mont Ngwadi, entre Okondja et Lastoursville, non loin de la Sébé. En fait il doit s'agir là de la deuxième partie de leur migration : comme les autres, à l'époque de la première migration bakota, ils ont dû venir du nord-est pour se fixer sur la Sébé en suivant un trajet particulier, plus à l'est que le gros des Bakota. Ce n'est qu'ensuite sous la poussée des Obamba, eux-mêmes venus de l'est, qu'ils ont quitté le Mont Ngwadi pour remonter vers le nord et s'installer sur la Haute-Liboumba dans la région de Mékambo. Le chemin suivi est connu puisqu'une piste à pied jalonnée d'anciens villages mahongwé va encore d'Okondja à Mékambo en passant par l'extrémité du canton Bouéni et le canton Demi-Pays. Cette piste aboutissait autrefois un peu plus à l'ouest du poste, vers l'ancien village de Kemboma. Les Mahongwé et les (Bu)shamaye ont rencontré les Bakota de Makokou à cette époque, vers 1850 environ.

La thèse du « tronc commun kota », malgré l'apparente diversité des origines (mais c'est plutôt une diversité des trajets de migrations), est renforcée par l'analyse des rites de circoncision qu'on retrouve quasiment identiques dans les trois tribus. Remarquons aussi que c'est le rituel mahongwé qui est le mieux conservé. La circoncision bakota semble être un résumé simplifié du même rite bien qu'on y trouve tous les éléments essentiels.

CHAPITRE III — VIE QUOTIDIENNE ET CULTURE MATÉRIELLE

1. LA VIE DANS UN VILLAGE DE FORÊT

Les villages bakota et mahongwé ressemblent à tous les villages gabonais : les cases rectangulaires sont alignées sur deux rangs de part et d'autre de la route ou d'une cour souvent plantée de quelques arbres fruitiers (orangers, citronniers, pamplemoussiers). En arrière de la rangée des cases d'habitation se trouvent les cuisines plus petites avec un foyer par femme mariée dans un abri tantôt fermé, tantôt seulement couvert. En arrière encore commencent les plantations, bananiers puis caféiers et cacaoyers. Chaque case a des lieux d'aisance particuliers aménagés dans la plantation à 50 ou 60 m de la cuisine. Quelquefois un poulailler et la plupart du temps un enclos qui protège une plate-bande plantée de tabac.

La case bakota (*ndako* ou *élongwé*) est spacieuse : faite d'une armature de bois avec remplissage des parois par de la terre humide, elle est recouverte par un assemblage de paille (*bolutsésé*). Ces « pailles » sont fabriquées à partir de grandes herbes aquatiques qu'on trouve dans les marécages.

Le plan de la case est à peu près constant mais assez peu traditionnel puisque les Archives de Makokou recèlent des notes de service des années 30 où l'Administration imposait un plan d'habitation qui ressemble tout à fait à ce qu'on trouve partout aujourd'hui.

La salle centrale est entourée de trois ou quatre pièces séparées par des parois de terre battue. Deux petites ouvertures aèrent l'ensemble. Les portes ménagées l'une en face de l'autre permettent au courant d'air de s'établir.

Chaque femme mariée a sa chambre. Un homme riche peut construire une case par femme mais le fait est rare. Par contre il y a toujours une cuisine particulière par épouse. Celle-ci y range ses ustensiles ménagers personnels et son petit mobilier. Autrefois une pièce était réservée aux femmes réglées, aujourd'hui seul un lit et des couvertures sont réservées à cet usage.

Chaque chef de famille marié a sa case personnelle même s'il fait encore partie du lignage (*diyo*) de son père. Les cases d'un même lignage sont à proximité les unes des autres mais ne sont pas séparées très nettement du reste du village.

Dès 5 h 30 ou 6 h, les villageois se lèvent. Ils partent à leurs travaux sans manger, les femmes à la plantation ou au marigot, les hommes dans la forêt pour la chasse ou le débroussaie. Ce n'est que sur les lieux de travail qu'on se met à manger, un ou deux bâtons de manioc apportés dans le panier de portage. Le travail se divise en deux périodes séparées par un court temps de repos. Vers 15 h, c'est le retour vers le village, la femme portant dans son panier suspendu aux épaules le bois de chauffage, les feuilles de manioc, le manioc trempé, les bananes, etc. Dès leur arrivée, elles se mettent au travail de la cuisine jusqu'au soir. L'homme par contre, a droit au repos dès son retour. Il mange avec les garçons de son lignage vers 17 h 30 ou 18 h. Les femmes mangent en cuisinant, entre elles.

Chaque jour ressemble à la veille, plantation, pêche, chasse, palabres domestiques, cuisine. Mais au moment de la grande saison sèche, en juillet et août, ont lieu les grandes parties de chasse et de pêche, au campement de brousse à un ou plusieurs jours de marche du village. On y campe deux ou trois semaines, le temps d'amasser une abondante quantité de nourriture qui servira en partie pour les fêtes de la circoncision. Ces expéditions peuvent être répétées deux ou trois fois de juin à septembre.

Les enfants sont très bien traités (ce qui ne veut pas dire alimentés) et tout leur est permis. Dès que la femme n'a plus ses règles, on la dit *itombié la moye* (= elle a déjà conçu). Le mari doit prier les os des ancêtres morts et faire des offrandes au *bwété* (reliquaire) familial. Le rôle physiologique du père est connu

et les relations continuent jusqu'à l'accouchement pour s'arrêter ensuite durant toute la période de l'allaitement, environ trois ans. L'accouchement ne peut bien se dérouler que s'il n'y a pas de querelle en suspens dans la famille. Toutefois les palabres peuvent être en ce cas résolus par le rituel de réconciliation *etsu*. Ce rite peut aussi servir à rendre une femme féconde et à éviter les fausses couches.

La grossesse s'entoure de nombreuses précautions magiques : l'annonce se fait de la femme au mari puis à la mère du mari qui le dit ensuite aux parents de la femme. Les interdits sont nombreux et semble-t-il basés sur la ressemblance de certains animaux avec les maladies ou difformités possibles (par exemple ne pas manger de chimpanzé pour éviter une face simiesque, ou de tortue pour empêcher le bébé d'avoir des membres très courts). Mais il y a aussi des protections contre les ruptures accidentelles d'interdits, en particulier la liane épineuse *katola* qu'on suspend au-dessus de la porte, le fruit *ihanza*, ou bien des feuilles de palmier tressées.

L'accouchement est fait par les matrones. Hommes et jeunes filles sont éloignés. Le mari, durant les douleurs, doit être en pagne, sans pantalon ni slip pour faciliter la délivrance. Si l'opération est difficile, les matrones confessent la femme : elle a dû avoir des amants qu'il lui faut maintenant nommer. L'amende réclamée par la famille du mari peut atteindre 10 000 F. CFA au village et 30 000 à Libreville.

On ne trouve plus trace chez les Bakota de l'Ivindo des croyances que rapportent ANDERSSON sur le rôle des ancêtres dans la conception ni sur le rite de protection des nouveau-nés. On garde seulement le cordon qui sera enterré en brousse par la mère de l'enfant et la mère de la jeune accouchée. Après la naissance, la mère est recluse pendant quatre mois. Durant cette période de repos, les autres épouses du mari la servent et prennent soin d'elle.

Les jumeaux sont très appréciés chez les Bakota du nord comme presque partout au Gabon ⁽¹⁾.

Leur naissance s'accompagne de rites de protection très précis. Derrière la case où a eu lieu l'accouchement on fait un enclos dans lequel on plante un bananier *itotu*, symbole de la croissance et de la vitalité des enfants, un autre de l'espèce *mutanga*, ainsi que deux autres végétaux *mwandu* et *njubi* (une sorte de roseau). On y mettra tous les excréments des enfants, leurs rognures d'ongles et leurs cheveux si on les coupe (si on est obligé de voyager on doit rapporter tous ces déchets pour les déposer dans l'enclos). La naissance des jumeaux s'accompagne également d'un rituel de *Mungala*, confrérie masculine à caractère initiatique, car les jumeaux, garçons ou filles, sont initiés d'office à leur naissance ainsi que leur mère qui est, alors, considérée à l'égal d'un homme. Ce rite, durant lequel l'officiant psalmodie sur un rythme de tambour, sert à protéger les enfants des maladies et des mauvais sorts qu'on aurait pu leur jeter en les plaçant sous la puissance du personnage mythique, mi-homme mi-bête, qu'est *Mungala*. Si le père a des relations extra-conjugales à cette époque de leur vie, la faute ne rejaillira pas sur eux car *Mungala* est là qui veille.

Le cas des jumeaux est très intéressant car on trouve dans toute la vie du village des interdits ou des comportements qui leur sont attachés. Ce sont des êtres exceptionnels, à la fois plus forts que les hommes ordinaires (on ne peut les tuer sans mourir après soi-même) et plus vulnérables (une rupture d'interdit grave peut leur être fatale). C'est d'autre part un signe de chance et de richesse dans le clan. Le père des jumeaux jouit de pouvoirs surnaturels particuliers comme celui d'arrêter la pluie en cas de besoin. On ne peut les voir sans leur faire de cadeaux, égaux par moitié, à chacun d'eux. Toute leur vie, les jumeaux auront des comportements liés et spécialement au moment de la circoncision : l'opération demande alors de multiples précautions magiques et la fête prend un éclat tout à fait exceptionnel.

(1) ANDERSSON dans « Contribution à l'ethnographie des Kuta », 1953 mentionne quelques exceptions : les Mpongwé, les Mitsogho et les Bapunu (encore que pour ces tribus les renseignements soient contradictoires suivant les auteurs).

On a vu à plusieurs reprises que le bananier (il y en a plusieurs sortes) avait un rôle rituel : naissance, création de village ⁽¹⁾, circoncision, etc.

Cet ensemble de constatations conduit à penser que le bananier est considéré comme le symbole de la naissance et de la croissance nouvelle (naissance, circoncision, création de village) peut-être à cause du rôle primordial qu'il joue dans l'alimentation de base et de sa vitesse de croissance spectaculaire.

Les relevailles de la jeune accouchée ont lieu quatre mois après la naissance et s'accompagnent d'une courte cérémonie (*etšū*). Il s'agit d'éviter le courroux des morts et de se protéger des manœuvres de sorcellerie des vivants. C'est d'ailleurs une obsession constante dans tous les villages : on est toujours à la merci de quelque ennemi qui peut « féticher ». Puis a lieu la danse. On organise la danse qui correspond à la confrérie à laquelle appartient soit la femme soit le mari. Le rite se déroule en deux parties : la première secrète, loin en brousse, pour les seuls initiés durant laquelle il est encore procédé à des pratiques magiques de protection, la seconde publique où la danse prend plutôt un caractère récréatif.

La vie du village continue monotone, entre ces cérémonies familiales. La nourriture accentue cette impression d'éternel recommencement : manioc, banane pilée, poisson ou soupe, quelquefois de la viande fumée ou bouillie, c'est presque toujours le même menu bien qu'il y ait de véritables recettes culinaires. Les enfants mangent comme les adultes. Jusqu'à six mois c'est exclusivement le lait maternel ; de six mois à deux ans, le lait et la bouillie de manioc salée (aujourd'hui sucrée). On ne mange ni les poules ni les cabris qui courent par tout le village, le petit cheptel étant seulement un signe de richesse.

Souvent la mort frappe, accident ou maladie, mais il y a toujours une origine suspecte à la disparition d'un être cher. La mère des jumeaux n'était pas enterrée — comme les jumeaux eux-mêmes — et son corps était déposé en brousse. Quand la putréfaction avait fait son œuvre on récupérait les restes pour les piler menu afin d'en faire un petit paquet qui servait à confectionner nombre de médicaments indispensables aux autres jumeaux. Les parents et alliés qui aujourd'hui enterrent un jumeau — car l'enterrement est devenu obligatoire — craignent toujours des suites fâcheuses que l'on conjure par un rite approprié ⁽²⁾.

Le deuil est assez strict : un an pour un conjoint ou un enfant, quelques mois pour un frère ou une sœur, pas de deuil pour les enfants en bas âge. En général le deuil est toujours mené par le parent le plus proche et toute la famille s'en remet à lui pour faire le nécessaire. La réclusion est de deux ou trois mois (autrefois un an) sous peine de se voir atteint d'enflure (éléphantiasis). Vêtu de cache-sexe de raphia, le conjoint couche par terre sur une feuille de bananier, sans se laver ni voir des gens de l'autre sexe. La femme, au bout de la période de réclusion doit se purifier par un bain dans lequel on a mis des feuilles spécialement sélectionnées. On jette tous les effets personnels et intimes du défunt, le reste étant partagé entre les frères plus jeunes. Les veuves sont réparties entre ces frères, la femme choisissant par personne interposée le nouveau conjoint.

L'homme, à la fin du deuil de sa femme, prend des médicaments de feuilles puis doit s'unir sexuellement à une femme étrangère à la famille, et qu'il n'a jamais fréquentée auparavant. Il ne s'unira plus jamais avec elle mais cet acte rituel brise l'interdit qui pesait sur lui et lui donne de nouveau accès à ses autres épouses.

⁽¹⁾ Un notable (*kani*) du clan vient sur le lieu choisi par le conseil des anciens et y passe une nuit, seul avec sa femme. Au matin, ayant fécondé la terre par l'union conjugale, il va enterrer un médicament magique appelé *mâlé* au pied d'un jeune bananier *tšiyé* qu'il vient de planter. Il plante aussi un arbuste appelé *nkuma*. L'ensemble du rituel se nomme *tšiyé amboka*.

⁽²⁾ Ils prennent un vomitif (une feuille de *zibo* en décoction), se peignent le bras d'une peinture blanche à action magique, se baignent dans une eau où trempent des feuilles de *mazendji* et un tronc de bananier *ibélé*. Ils s'abstiennent aussi de relations sexuelles, mêmes conjugales, pendant plusieurs jours.

2. UNE ÉCONOMIE DE SUBSISTANCE

L'activité économique des bakota est traditionnellement conditionnée par un milieu hostile à la véritable culture. La grande forêt équatoriale se prête mal à une agriculture rentable. D'ailleurs les Bakota sont avant tout des chasseurs-cueilleurs même quand ils ont quelques plantations de café et de cacao (depuis une vingtaine d'année) et vivent d'une stricte économie de subsistance. L'homme méprise d'ailleurs la culture en tant que telle car c'est le domaine des femmes. Il débrousse, quelquefois il aide, mais l'essentiel du travail — préparation du sol, plantation, soins à la plante, récolte et conservation — est fait par la femme.

L'homme n'est pas lié à un sol : il cultive là où il peut puis va plus loin quand le sol est épuisé. L'immensité de la forêt et le petit nombre d'hommes permettent cette mobilité dévorante d'espace.

2.1. L'agriculture

L'année agricole bakota suit les saisons : les saisons sèches pour la préparation du sol (abattage et brûlage), les saisons humides pour les semis et plantations. Les dates ne sont jamais très fixes, cela dépend de la pluviosité du moment, de l'ardeur au travail, des événements sociaux (circoncision, deuil, naissance, passage de « féticheur », etc.), de la distance des plantations au village. Toutefois on peut résumer le calendrier agricole bakota dans un tableau (voir tableau I).

2.2. Les modes de culture

2.2.1. LE SOL

Les hommes débroussent en abattant les gros arbres qui restent sur place. Les taillis coupés sèchent et à la fin septembre on brûle le tout. Puis on arrange le champ (*kuba*) en répartissant la cendre.

2.2.2. ENSEMENCEMENT ET PLANTAGE

Se fait presque toujours au début des grosses pluies, en avril et surtout en octobre. Les femmes transportent les boutures dans de grands paniers spéciaux (*éwiga*) et les semences dans de petits paniers tressés (*endjéna*). Le semis se fait à la volée ou graine par graine à l'aide de la matchette. On mélange couramment les boutures de différentes espèces aux mêmes endroits.

2.2.3. SOINS A LA PLANTE

Désherbage et sarclage sont le travail des femmes. On peut protéger les plantations par des clôtures en bois contre les cochons sauvages, les cabris et les moutons.

2.2.4. RÉCOLTE

En une seule fois pour certains produits qu'on stocke (arachide, café, cacao) mais souvent au fur et à mesure des besoins, en particulier pour le manioc.

2.2.5. PRODUCTION

La commercialisation des produits locaux est très déficiente. Cela à cause des difficultés souvent

TABLEAU I

Manioc amer, <i>kuluma</i>	bouturage en avril et octobre durée 2 ans
Patate douce	bouturage en octobre durée 5 mois
Arachide, <i>zoolé</i>	semis en octobre durée 5 mois conservation en panier dans la cuisine
Mais, <i>isungu</i>	semis par 3 ou 4 graines en octobre durée 4 à 5 mois
Haricot	semis en octobre, récolte au jour le jour
Oseille	semis en octobre durée 2 à 3 mois
Canne à sucre, <i>nkokwé</i>	bouturage en octobre, récolte au jour le jour
Tomate	rare, semis en octobre, récolte toute l'année
Aubergine	semis en octobre durée 3 mois
Taro, <i>kongwé</i>	bouturage en octobre durée 8 mois
Piment	semis en octobre et avril récolte juin et décembre
Igname, <i>ekwa</i>	bouturage en octobre durée 5 mois
Pomme de terre	semis en octobre récolte en saison sèche
Banane différentes espèces : <i>saléon</i> <i>twala</i> <i>sima</i> <i>miété</i>	bouturage en octobre durée 5 ans
Orange Citron Pamplemousse Mandarine, <i>indoli</i> Papaye Avocat Mangue Atanga, <i>ahu</i>	semis en octobre à l'état plus ou moins naturel aujourd'hui
Ananas	bouturage en octobre durée 2 ans
Palmier à huile, <i>ibéya</i>	bouturage en avril et octobre durée 10 ans
Café	bouturage en octobre durée 5 à 6 ans
Cacao	bouturage en octobre, durée 5 à 6 ans

insurmontables de communications. Les produits stockés pourrissent bien souvent des mois avant de partir au poste pour être jetés comme inutilisables. L'ONCA (Office National de Commercialisation Agricole) fait des efforts pour rationaliser l'écoulement du café et du cacao mais se heurte à la lenteur de l'Administration qui met des mois à faire réparer routes et ponts. Aussi les plantations restent-elles de plus en plus sans soin ; la brousse reprend ses droits et les Bakota repartent à la chasse au lieu d'entretenir leurs caféiers.

Les autres productions peuvent difficilement se chiffrer puisque la consommation se fait aussitôt dans le cadre de la famille et du clan.

On remarque toutefois que le volume de nourriture est suffisant pour que la population ne souffre plus de la famine bien que le gibier s'éloigne de plus en plus des villages. On vit et on vit même bien au village. Les Bakota de Libreville regrettent le bon goût du manioc de Mékambo et notre interprète est toujours très heureux de revenir au village pour prendre quelques kilos et se gaver de bonnes choses.

On mange sans se priver et sans beaucoup travailler, du moins les hommes, aussi les plantations industrielles qui rendent si peu n'ont-elles plus l'importance qu'elles ont eu il y a quelques années (dans le pays bakota). Qu'on s'en occupe ou pas, la plantation ne rendra pas plus d'argent, alors autant la délaisser pour aller chasser la « viande » qu'on est sûr de trouver. D'autre part le besoin d'argent ne se fait pas sentir au village : le peu qu'on y voit provient des employés du poste ou des parents de la capitale. Cela suffit pour acheter le transistor ou quelques vêtements. La dot étant théoriquement supprimée, cette dernière motivation qui n'était pas négligeable disparaît aussi : le garçon vit ainsi avec la jeune fille en concubinage pendant très longtemps. C'est sa « fiancée ». Ce système permet d'échapper au paiement de mariage mais les enfants appartiennent à la famille de la femme en milieu patrilinéaire.

L'économie de subsistance reprend actuellement tous ses droits et seule une politique de déblocage des voies de commercialisation agricole pourra permettre une reprise des échanges monétaires au niveau des villages bakota.

2.3. L'élevage

Les cabris (*étaba*), les moutons (*endomba*) et les poules (*koko*) sont laissés à eux-mêmes dans la cour du village. Autrefois parqués dans des cases spéciales à cause des panthères, ils errent maintenant un peu partout et particulièrement sur les routes. Leur seule utilité réelle est d'ordre social : signe de richesse et d'aisance on les donne en cadeaux pour les fêtes et on peut en faire des sacrifices dans certains rituels (*Mungala* en particulier).

Le chien (*mbwandé*) est le seul animal domestique bien considéré car il sert pour la chasse. Mais ce n'est pas pour cela qu'on s'occupe plus de lui : il mange comme il peut en chapardant derrière les cuisines et n'est l'objet d'aucun soin particulier. On lui attache un grelot (*ingwala*) de bois au cou pour pouvoir le suivre au bruit.

2.4. La chasse

La chasse (*ébwéma*) est une activité très chère aux Bakota. Elle se pratique seul, au fusil, avec ou sans chien, ou bien en groupe, au filet, surtout avant les grandes fêtes de circoncision.

La chasse en groupe est presque un jeu. On emporte des filets très solides en corde végétale, un filet *iyosi* et un plus vaste *powa*. Les chiens sont équipés de grelots de métal ou de bois. Au lieu choisi (*yuba*, c'est-à-dire le « terrain de chasse »), on installe des grelots aux liens du piège. On forme ainsi un grand cercle avec tous les filets du village. Tout est prêt. Un cri : *wu u u u !* Un autre lui répond et on y va. Les rabatteurs entrent dans le cercle avec les chiens en faisant le maximum de bruit. Les chiens poursuivent

les animaux jusqu'au filet. On recommence trois ou quatre fois dans la journée à des endroits différents. On peut arriver ainsi avec un peu de chance à tuer 15 ou 20 antilopes, gazelles et cochons. L'animal est assommé quand il est pris dans le filet puis tué à la sagaie ou à la matchette. Le partage de la viande au retour se fait entre les membres de la famille, le reste étant revendu aux autres villageois.

Les espèces chassées sont essentiellement : *mbizi*, *zibo*, (antilope noire), *chibo* (antilope dormante), *héli* (gazelle), *zombé* (antilope rouge), *mwagala* (autre espèce d'antilope rouge très rapide), *gomba* (porc-épic), *ngwéya* (sanglier ou cochon ; peut arriver à des tailles impressionnantes).

La chasse à l'éléphant est un peu spéciale. Seuls certains chasseurs habiles nommés *ibenga* peuvent sans trop de risques tenter de tuer l'éléphant *zoku*. Il faut être initié par un *zo*, le devin des éléphants qui connaît les recettes des médicaments appropriés. Une danse de préparation se fait la veille de l'expédition : on requiert des jumeaux pour leur passer de la salive à l'endroit du cœur et leur donner de la chance. L'armement est aussi un peu spécial : un vieux fusil à pierre avec une sagaie très courte à tranchant transverse qu'on glisse dans le canon.

2.5. La pêche

C'est essentiellement une activité féminine. Deux sortes de pêche sont pratiquées : les grandes expéditions de saison sèche au moment des basses eaux et la pêche quotidienne dans les marigots proches du village. Les campagnes de pêche peuvent durer jusqu'à un mois dans des rivières situées à trois ou quatre jours de marche du village. Les femmes fument le poisson au fur et à mesure en le mettant sur des fumoirs qui fonctionnent sans interruption jour et nuit. La pêche quotidienne de la saison des pluies fournit le poisson pour la soupe.

Les espèces pêchées sont assez diverses : *golo*, *mwedjé* (brochet), *ikopa* (petit poisson venimeux), *zaï* (petit poisson noir), *ipodji* (poisson-chat venimeux), *mbahè* (venimeux), *iloba*, *molinga* (anguille), *épètè* (carpe), *éhozi* (poisson avec une chair amère), *inzélé* (poisson noir), etc.

La pêche se fait à la nasse *ilolo* ou à la corbeille *épamba*, ou encore au filet conique *mbusè*. On peut barrer la rivière avec des bois entrelacés *ilambi* et mettre un filet juste à l'ouverture du barrage. Les jeunes filles se servent d'un petit hameçon fait de bambou appelé *engaka*. On peut aussi empoisonner l'extrémité de la pointe.

La pêche occupe une grande place dans la vie quotidienne des femmes bakota et pour elles, c'est aussi un divertissement. Le travail s'accompagne de chants rythmés et de longues mélodies. Par contre l'activité purement agricole se fait en groupe de deux ou trois personnes au plus et bien souvent la femme est seule dans la plantation familiale. A la pêche il n'est pas rare de voir cinq à dix femmes ensemble.

La pêche est un travail distrayant mais souvent dangereux. Les serpents d'eau abondent dans tous les marigots et les cas de mort par morsure sont relativement fréquents. Pour débûsquier le poisson, surtout en saison sèche, les femmes sondent les trous de berge où se nichent également toutes sortes d'animaux dont de nombreux reptiles. Les Bakota connaissent des contre-poisons mais si le blessé se trouve à plus d'une heure du village, son cas est désespéré. Seules quelques vieilles femmes savent choisir les feuilles et les écorces qui peuvent arrêter l'action foudroyante des venins.

2.6. La cueillette

La meilleure époque est la saison des pluies. Ce sont les femmes et les enfants qui cherchent les produits sauvages de la forêt. Comme produits, on peut citer : *kuta* (noisette), *petši* (chocolat indigène, condiment qui relève le goût des soupes), *lézabé* (oléagineux), *insiyo* (accompagne le manioc), *halé* (fruit

juteux), *ibambu* (fruit qui accompagne bien le manioc). A côté des espèces destinées à l'amélioration des mets alimentaires, il y a bien sûr toutes les plantes, feuilles, racines et fleurs destinées à soigner d'une manière naturelle ou magique. L'efficacité pharmaceutique de ces produits végétaux, comme ailleurs en Afrique, est tout à fait reconnue.

Quelques exemples : *hendé* (herbe contre la toux chronique et les nausées), *mbizi* (tisane pour les nausées et le manque d'appétit), *lézombo* (moelle de bois pour se débarrasser des parasites intestinaux), *éhubè* (tisane contre les maux de ventre), *lendongo* (sorte de piment, contre les nausées), *loka* (tisane contre le mal de poitrine), *ibika* (huile de palme pour cataplasme).

Mais il nous manque la liste énorme des produits rituels qui entrent dans la composition des « médicaments » magiques. A l'occasion de la circoncision, en particulier, de nombreux médicaments sont confectionnés. Nous verrons le détail et la manière dont ils sont faits dans le chapitre sur la préparation magique et physique du candidat. Il faut remarquer que non seulement le produit brut a une importance mais aussi la manière de le cueillir, de le traiter et de le mélanger au reste. Ce sont de véritables recettes dans lesquelles on trouve de multiples ingrédients, depuis la feuille de bananier jusqu'à « de la terre du bout du village » en passant par de la fiente fraîche d'une sorte de hibou et le cocon d'une chenille en cours de formation...

2.7. L'artisanat

L'artisanat traditionnel bakota n'a rien de très original dans le contexte gabonais : travail du bois avec fabrication de tabourets et de masques, vannerie et tissage du raphia (*pwaya*) en voie de disparition (un seul tisserand pour tout Mékambo), pelleterie rudimentaire pour les membranes de tambours, les sièges et les costumes rituels et enfin métallurgie désormais concentrée en une seule forge à Mékambo.

La forge *ikuba* sert pour fabriquer des armes et surtout des outils agricoles (matchettes, couteaux, houe, etc.). On se sert d'un soufflet à main *ikomba* avec deux poches de peau qu'on soulève alternativement et un embout de terre cuite qui va sous le charbon de bois. L'enclume *zondo* est plantée à terre à côté du foyer. Actuellement on utilise la ferraille de récupération mais autrefois les Bakota allaient chercher le minerai dans le massif de Boka-Boka et le travaillaient complètement. La production actuelle s'oriente, à côté des outils courants, vers la fabrication des couteaux de jet *musélé* en forme de tête d'oiseau. Le problème des débouchés se pose aussi dans ce domaine car Mékambo est bien loin de tout et surtout des circuits touristiques du Gabon.

La poterie est le travail des femmes. L'argile blanche *djéka* est travaillée au boudin sans tour ni installation d'aucune sorte. Le décor est incisé. Séchage au soleil et cuisson à feu libre dans la cour du village. Quelques jolies formes et des décors originaux sont à remarquer.

CHAPITRE IV — VIE SOCIALE ET ORGANISATION FAMILIALE

1. LA PARENTÉ

Nous avons vu que l'unité ethnique du groupe bakota, du moins dans la région de l'Ivindo, ne fait pas de doute. Les différentes tribus, Mahongwé, (Bu)shamaye, (Ba)shaké et Kota-Kota se disent Bakota avant d'indiquer leur nom particulier.

La tribu (*ilongo*) est divisée en un grand nombre de groupuscules *ikaka* qui sont caractérisés par un interdit alimentaire commun à tous les membres et une rigoureuse exogamie. C'est le clan. Il porte un nom particulier. Parfois un même clan se trouve subdivisé en sous-clans comme c'est le cas pour les *Bwala*. On a les *Bwala bwa naté*, avec le bœuf sauvage comme interdit, les *Bwala bwa ndjiya* (interdit : le gorille) et les *Bwala bangongwé* (interdit : le poisson). Ce sont les rameaux d'un même clan originel qui ont évolué séparément pendant très longtemps. La variation des interdits est plus troublante mais on est surpris par la relative facilité qu'on a de changer de clan ou d'interdit, par exemple par adoption. Toutefois l'exogamie initiale ne peut être remise en question : c'est ainsi que certains individus d'un clan déterminé (avec un seul interdit alimentaire) ont l'interdiction de se marier dans *plusieurs* autres clans.

La descendance est *patrilinéaire* dans tous les groupes de la région de l'Ivindo. Deux notions dominent le problème de la parenté : la *paternité* et la *seniorité*. C'est toujours le père qui commande et après lui, ses frères plus jeunes dans l'ordre de décroissance quelle que soit leur mère. La femme sert à perpétuer le clan mais ce rôle qui ailleurs est privilégié, ne donne ici aucun avantage. Nous verrons qu'elles rattrapent cette part d'autorité par la magie et la connaissance approfondie de la coutume.

Au niveau du village le clan *ikaka* se divise en groupes familiaux nommés *diyo*. C'est ce qu'on peut appeler *lignage*. Il se définit comme un ensemble d'individus se réclamant d'un même ancêtre en vertu d'une règle de filiation unilinéaire et connaissant leurs liens généalogiques jusqu'à cet ancêtre. Le lignage *diyo* comprend les consanguins d'Ego (père et ascendants directs + descendants directs), ses frères mariés ou non et ses sœurs célibataires, tous de même père. Il est dirigé par le mâle le plus âgé, ou à défaut (infirmité, déchéance) par un frère plus jeune ou à défaut par son fils aîné et ainsi de suite. Chaque génération, en accédant à la charge de chef de lignage, s'oppose à toutes les autres et il faut que tous les mâles de la génération aient eu leur part d'autorité avant qu'on passe au niveau inférieur.

La segmentation se fait à la mort du père chef du *diyo*, quand celui-ci n'a plus de frères pour lui succéder. C'est le changement de génération qui consomme la rupture. Le fils aîné c'est-à-dire l'aîné de la génération suivante, devient à son tour chef de lignage mais s'il a beaucoup de frères, ceux-ci, en attendant d'accéder à la dignité chef de *diyo*, constitueront avec leur propre descendance des lignages mineurs dépendant plus ou moins du frère aîné. Le *diyo* est l'unité de base du village et il tend de plus en plus à se confondre avec la famille conjugale, surtout avec la disparition progressive de la polygamie.

Le chef de clan *éboto* est le plus âgé de tous les chefs de lignage. Il a un rôle de conciliation et de justice mais le plus souvent il suit les avis d'un conseil des vieillards (qui peut comprendre des femmes) et ne fait que prononcer un jugement collectif sous sa responsabilité personnelle.

La parenté bakota est de type *classificatoire*. Il y a la génération du père et de ses frères (*hangwé*) et celle des enfants (*mwana*). Le groupe de la mère et de ses sœurs se nomme *niangwé*. Les frères d'Ego se répartissent en « grands frères » *nkolo* (frère ou sœur aînée) et « petits frères » *mwandji*. La sœur (terme générique) se nomme *kadi* et l'oncle maternel *inlahu*. Les autres termes de référence sont : l'époux *numi* et l'épouse *mwadi*. Tous les cousins, fils et enfants des frères et sœurs de la mère et du père sont soit *mwandji* soit *nkolo* suivant leur âge par rapport à la personne qui parle (de même génération). Tous les neveux et

nièces sont *mwana*. Le classement se fait ainsi de génération à génération. Tous les autres parents sont nommés suivant leur position généalogique : par exemple le grand-père (appelé familièrement *koko*) est *hangwé wa angomé* c'est-à-dire « le père du père ». On a alors « le père de la mère », « la mère du père », etc.

L'exogamie entre cousins croisés et parallèles est absolue tant que la parenté est connue. Cette parenté de sang se complète par une autre sorte d'alliance qui est le *ndéko*, le pacte de sang. Il se noue entre deux amis qui se prêtent assistance (échanges de biens, prêt de femmes, etc.) en toutes circonstances après avoir accompli un rite où ils mêlent leur sang et le boivent à tour de rôle.

L'inceste est fortement prohibé. Ses limites en sont les femmes du père d'Ego, les sœurs (de même père), les sœurs du père et de la mère ainsi que leurs enfants et enfin les épouses des frères cadets. Un autre fait à noter est la réserve du gendre ou de la bru à l'égard de la belle famille : on ne les appelle jamais par leur nom véritable et on leur doit le plus grand respect.

Autrefois l'esclavage *nyéka* était en vigueur. Les esclaves étaient des voleurs ou des prisonniers de guerre. Si c'est une femme, elle devient épouse de droit, sans dot ni possibilité de choix : elle est livrée aux guerriers célibataires. Si c'est une prisonnière d'un clan renommé, on peut la rendre contre rançon (cabris et bracelets). De même pour un riche guerrier. L'homme pauvre est toujours gardé : on le marie pour qu'il puisse accroître la famille de son maître. Les enfants, surtout les filles, sont alors source de richesse. Les esclaves — sauf les malfaiteurs — étaient assez bien traités, disent les traditions.

2. LE MARIAGE

Le mariage revêt une grande importance sociologique sans qu'il y ait de rites et de cérémonies qui lui soient attachés. Comme on l'a dit très souvent pour les populations traditionnelles d'Afrique, le mariage est avant tout une alliance entre deux clans, un engagement réciproque de deux groupes bien plus que la réunion de deux individus.

Les célibataires sont très rares chez les Bakota. Ce sont toujours des individus tarés de quelque façon et ils sont considérés comme anormaux et déclassés.

Pour une jeune fille, le mariage intervient très tôt dans sa vie. Autrefois elle pouvait être fiancée (*mbaka*) dès sa naissance ou ses premières années. Le père du fiancé (celui-ci pouvait être lui aussi dans son jeune âge) commençait à donner les cadeaux de la dot, bracelets de cuivre (*myondo*), colliers, couteaux, *matchettes*, moutons et cabris. Quand la fillette est devenue nubile, c'est-à-dire après ses premières règles et dès que ses seins ont atteint un volume suffisant, elle va vivre avec son mari dans la famille de celui-ci.

Comme partout ailleurs la position sociale des conjoints et de leur famille intervient pour beaucoup dans le mariage. Un fils de *kani* — personne riche ayant une grande famille et beaucoup d'alliés — ne peut épouser qu'une fille de *kani*. De nos jours le choix des conjoints est libre ou à peu près, mais autrefois il y avait des habitudes matrimoniales particulières. La polygamie créait un déséquilibre entre le nombre d'hommes et le nombre d'épouses possibles vu la faible densité démographique de la région. Les plus vieux, les frères aînés, avaient toujours beaucoup de femmes, de dix à vingt, au détriment des frères plus jeunes. L'aîné a en outre une option préférentielle sur les filles des frères de ses épouses. Il peut les prendre comme femmes secondaires ou bien les donner en mariage à des frères cadets de son lignage. A la mort de l'aîné, les épouses sont partagées entre les frères plus jeunes.

Le paiement de mariage *idubu* est indispensable sous peine de nullité du mariage. Les enfants d'une femme non dotée appartiennent à la famille de l'épouse sans aucune contestation. Les tractations se font d'abord entre les jeunes gens qui se plaisent. La liberté sexuelle étant largement admise, les fiancés ont des relations habituelles bien avant de vivre ensemble. Les enfants nés hors mariage sont très bien acceptés

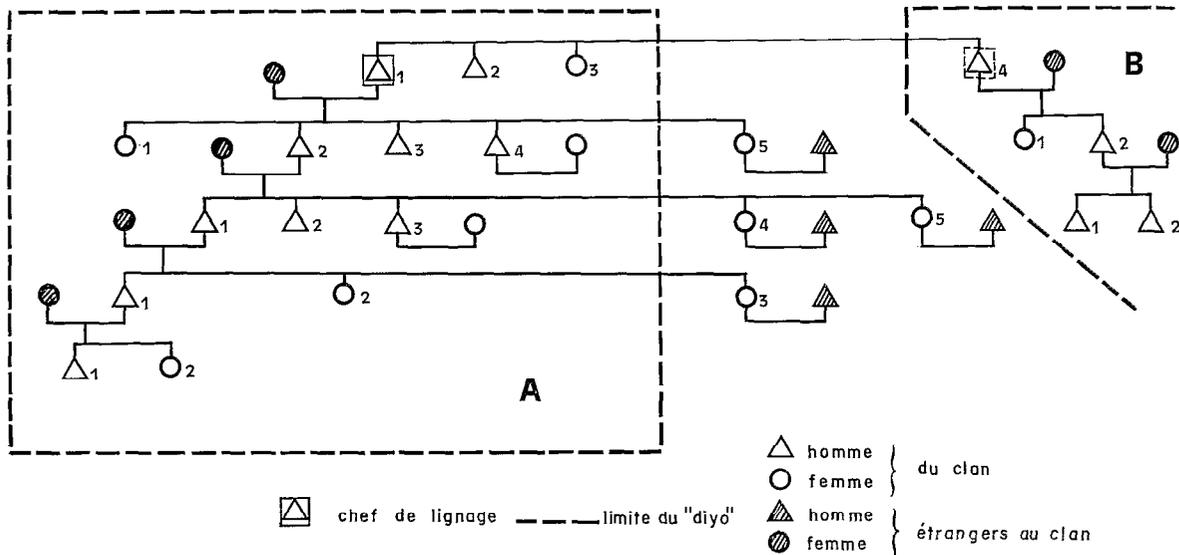


FIG. 6. — Organisation théorique de la parenté Bakota.

car ils prouvent l'aptitude de la jeune fille à sa future fonction de génitrice du clan. Elle n'en aura que plus de valeur. La virginité n'a pas de valeur reconnue et la vie sexuelle commence très tôt. Certaines relations en particulier avec les femmes du frère aîné, sont considérées comme normales : cette latitude est sans doute une manière de faire oublier la capitalisation des femmes par les aînés. Pour eux d'ailleurs, l'importance de la polygamie est beaucoup plus économique et sociale que sexuelle car ce ne sont pas les occasions qui manquent. On fait très peu de cas de la fidélité conjugale masculine. Par contre si une femme mariée est convaincue d'adultère, elle a droit à une correction en règle et le complice à une amende. L'adultère ne joue pas entre Ego et les femmes des frères de sa mère, les femmes de ses frères aînés, celles de ses *kalas* — compagnons de promotion de circoncision — et celles de son allié *ndéko* (par le pacte de sang).

La prostitution n'existe pas en tant que telle mais les services sexuels d'une autre femme que la sienne propre entraînent toujours des frais de cadeaux. Les grands polygames faisaient quelquefois des bénéfices avec les jeunes amants de leurs femmes en leur imposant des amendes d'adultère.

Le divorce, très fréquent, provoque toujours des palabres à propos de la dot car celle-ci n'est jamais entièrement versée. Les premiers cadeaux sont de 5 000 à 10 000 F. C.F.A. en plus des bracelets de cuivre, des colliers de perles de verre, des enclumes, des filets de chasse, des chiens, cabris et moutons. Mais à chaque visite des beaux-parents, le gendre (ou sa famille) doit ajouter d'autres dons en nature et en argent, ce qui fait monter l'ensemble des versements à 100 000 ou 200 000 F. C.F.A. D'ailleurs souvent la mauvaise volonté du gendre entraîne le divorce : le non paiement des versements dus selon la coutume ou l'attitude hostile envers la belle famille sont les causes les plus courantes de séparation. Les autres motifs sont les brutalités ou le non entretien de l'épouse (ne pas faire assez de cadeaux, paresse pour aller à la chasse, ne pas payer assez de robes, etc) et l'impuissance qui est assez courante du fait des maladies vénériennes. La coutume du « mariage à l'essai » très répandue est motivée par la crainte des jeunes filles d'avoir un mari impuissant. L'homme ne demande presque jamais de lui-même le divorce sauf en cas de flagrant délit de sorcellerie avec menaces de mort.

Un homme qui veut épouser une femme mariée doit d'abord la faire divorcer ou bien tuer le gèneur : il y a pour cela plusieurs sortes de poison, en particulier les excréments d'un bœuf sauvage *ékundésé* (le poison par lui-même se nomme *malobi*). On peut aussi utiliser les moustaches de la panthère, le poil de chat sauvage ou la toison intime d'une femme.

Le divorce est si courant que bien souvent une femme se marie cinq à six fois dans sa vie et l'homme autant. Ces liens matrimoniaux compliqués entraînent de nombreux palabres.

La femme est « en mariage » comme un employé d'administration est en service, aussi a-t-elle des « congés annuels » ! Ces congés sont quelquefois longs (deux à trois mois) mais le mari n'a rien à dire. La femme emmène avec elle ses nourrissons et laissent les enfants sevrés à la famille du mari.

L'adoption paraît assez courante : les enfants naturels des filles célibataires peuvent être adoptés par le lignage maternel ou par le mari. Il se trouve toujours une famille pour récupérer ces enfants nés un peu au hasard. L'adopté a les mêmes droits que ses demi-frères et sœurs, du moins s'il se conduit bien.

Comme partout en Afrique, la parenté a une grande importance ; le Bakota n'imagine pas de s'expatrier pour très longtemps ou pour toujours car il a constamment besoin de ses parents et alliés. Le culte des ancêtres *Bwété* et les grandes cérémonies cycliques (circoncision et deuils) renforcent la cohésion du clan et des lignages en exigeant la présence de tous.

3. LES CONFRÉRIES INITIATIQUES

À côté de l'organisation en clans et lignages, la société bakota, au niveau du village, comprend des groupes à caractère initiatique qui se manifestent par des pratiques rituelles périodiques et des danses spécifiques.

Dans l'état actuel des connaissances, il est difficile de dire si chaque confrérie qu'on appelle communément « danse », est liée à une croyance en un esprit surnaturel personnifié. La plupart des danses en activité se manifestent, lors des cérémonies secrètes, par des crises de possession qui ont pour but avoué de révéler les causes des maux qui frappent les membres de la confrérie. En tout cas les rituels ne comprennent ni libations ni sacrifices sauf pour la société *Mungala* où l'on a véritablement affaire à un esprit de la forêt. En ce qui concerne le culte des ancêtres *Bwété* qui domine toutes les pratiques rituelles bakota (en ce sens qu'on utilise toujours la force des défunts en sortant les reliques *bwété* à chaque initiation), il se caractérise seulement par des sacrifices et des offrandes à l'exclusion de toute danse ou de crise de possession qui mettrait en relation l'officiant avec l'esprit de l'ancêtre.

Les confréries bakota sont essentiellement des associations de protection magique : tous les rituels tendent, en dehors de l'initiation proprement dite, à une confession publique des fautes relevant du domaine de la sorcellerie et à la thérapeutique qui en découle. Elles se répartissent en sociétés masculines, féminines et mixtes. Seules les cérémonies secrètes qui se déroulent loin en forêt sont réservées aux initiés ; au village les danses sont publiques et ont toujours, aujourd'hui, un rôle de divertissement (sauf les danses de médecins-guérisseurs).

3.1. Les confréries masculines, Ngoy et Mungala

Les deux principales confréries encore actives de nos jours sont *Ngoy* et *Mungala*. Il semble que sous des formes assez semblables, elles soient répandues dans tout le complexe bakota, depuis le Congo jusqu'au Cameroun.

3.1.1. NGOY, c'est la panthère (1). On a beaucoup écrit (et inventé) sur les hommes-panthères d'Afrique Centrale en soulignant le côté sauvage et sensationnel des quelques affaires criminelles qu'ils ont suscitées. Mais bien peu ont cherché à pénétrer les croyances qui se rapportent à la notion d'homme-panthère. Les Bakota reconnaissent volontiers la présence de tels individus dans toutes leurs tribus tout en déplorant que, en effet, certains se laissent quelquefois aller à des actes répréhensibles (même dans le cadre de la coutume). Mais ces crimes sont des exceptions car si chaque homme-panthère passait son temps à tuer les voisins, ce serait une véritable hécatombe. Il faut bien se rendre compte que chaque clan compte de nombreux hommes pourvus de la faculté de se transformer en panthère et d'agir en tant que telle. Que cette métamorphose soit une supercherie n'enlève rien au fait. Les hommes-panthères bakota sont donc d'ordinaire assez pacifiques, tout au moins ne vont-ils pas jusqu'à tuer froidement leurs ennemis comme on le croit un peu vite. Le dernier cas de crime rituel reconnu dans la région de Mékambo remonte aux années 50, et les villageois eux-mêmes admettent que le coupable était un fou. Les hommes-panthères d'un village ne sont pas à proprement parler groupés dans une confrérie qui aurait ses danses, ses médicaments et dans laquelle on pourrait rentrer par une initiation. Nous verrons que le rituel de *Ngoy* qui est une partie importante de la circoncision n'est pas une initiation, c'est plutôt un test par lequel la confrérie s'assure que le candidat est un homme-panthère ou ne l'est pas. S'il l'est, il fait partie de la confrérie sans autre formalité. Toute la suite du rituel est une thérapeutique de protection magique adaptée à sa nature d'homme-panthère. Si le test est négatif, on renvoie le garçon purement et simplement ce qui ne l'empêchera pas d'être circoncis avec autant d'honneurs que les autres.

L'homme-panthère est donc plutôt un homme exceptionnellement doué à la fois pour la chasse et la guerre. La confrérie est une sorte d'aristocratie qui devait évidemment avoir un rôle beaucoup plus actif à la période des guerres tribales, il y a un siècle et plus. L'homme-panthère est donc le chasseur et le guerrier par excellence, l'homme de la forêt qui domine par son pouvoir à la fois les hommes ordinaires et les animaux.

Lorsqu'on tue une panthère au piège on se rend compte très vite de la véritable nature de l'animal : le félin ordinaire a une longue queue et un pelage clair ; par contre une queue courte au pelage foncé et, des poils qui se détachent par touffes entières de la zone ventrale signalent qu'on a affaire à un homme-panthère. Dès que l'animal a été tué et qu'on a reconnu que c'était un homme-panthère, on attend la nouvelle de la mort de l'homme qui *était* ce fauve. En général cette mort survient un ou deux jours après dans un village avoisinant. Quelquefois le défunt a succombé à une maladie mystérieuse sans cause apparente, d'autres fois il présente les mêmes blessures que la bête abattue. Cette croyance est encore très vivace. Elle correspond aux faits rapportés par M. MAUSS (2) sur l'effet physique de l'idée de mort suggérée par la collectivité. La rupture d'un interdit met l'individu en état de « péché mortel » et le conduit à se laisser mourir de mélancolie. Chez les Bakota cette réaction doit se combiner avec une obsession morbide du suicide. L'homme-panthère qui a été reconnu (alors que l'homme-panthère en action doit rester dans le plus grand secret) se sent atteint dans sa force vitale et meurt à plus ou moins brève échéance. Il y a là un mystère qui relève de l'étude psychiatrique. Des notions aussi controversées que la télépathie, le vampirisme, la divination et l'hypnotisme sont en cause sans qu'on puisse vraiment expliquer rationnellement ces phénomènes que seuls quelques européens ont pu observer.

Il y a deux catégories d'hommes-panthères : ceux qui tuent et dévorent les hommes et ceux qui utilisent leur pouvoir pour faire meilleure chasse. Les premiers sont recherchés et mis à mort dès qu'ils

(1) La panthère d'Afrique se nomme habituellement « léopard ». Toutefois c'est le terme « panthère » qui est employé dans les villages gabonais. Nous dirons donc « homme-panthère » et non homme-léopard.

(2) MAUSS M. « Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité (Australie, Nouvelle-Zélande) » 1926 in *Sociologie et Anthropologie*, 3^e éd. 1966.

sont découverts car ils sont nuisibles à la société, ce sont des sorciers redoutables. Les autres sont admis et même respectés bien qu'on les craigne un peu.

Pour résumer le *Ngoy* est un groupement astructuré à caractère de société secrète (mais sans initiation) qui comprend tous les individus doués du *ngoy*, pouvoir supranaturel qui se manifeste surtout par une métamorphose en panthère avec utilisation de cette force dans des buts habituellement licites (chasse). Toutefois certains individus peuvent profiter de ce don pour devenir de redoutables sorciers anthropophages.

3.1.2. LE MUNGALA correspond mieux à la notion classique de confrérie initiatique. Il y a une initiation secrète dans laquelle le candidat reçoit un enseignement ; des danses rituelles au cours desquelles intervient le masque *mungunda* avec sa voix déformée de ventriloque ; des rituels de protection et de guérison. Les femmes en sont exclues sauf les mères de jumeaux et les jumelles. C'est une société ancienne, très répandue dans tout le pays bakota. Elle intervient dans tous les événements de la vie du village : circoncision, deuil, naissance de jumeaux, réjouissances. Nous verrons en détail son intervention au cours de la circoncision.

3.2. Les confréries féminines, *Isembwé*

S'opposant et complétant le *Mungala* des guerriers, *Isembwé* groupe toutes les femmes du village. Il n'y a pas de véritable initiation bien qu'il existe un enseignement initiatique. Ces connaissances ne s'acquièrent qu'au fil des années au contact des veilles femmes qui possèdent le secret des « médicaments » et des pratiques magiques. Toutefois il y a un rituel d'entrée basé semble-t-il sur un symbolisme sexuel ⁽¹⁾.

Si EVEN a pu savoir ce qui se déroulait pour l'entrée des jeunes filles néophytes à *Isembwé*, c'est qu'il a eu beaucoup de chance car il est très difficile à un enquêteur de pénétrer les cérémonies de cette confrérie. Le caractère obscène de ces danses remplit les initiées de confusion quand un homme non autorisé arrive à les surprendre (seuls les tambourineurs sont admis). Car évidemment les jeunes hommes du village ne voient là que débauche et pornographie. Peut-être est-ce parce qu'étranger à l'association (donc à ses croyances et à sa mystique) ils ont tous été soignés au moins une fois par *Isembwé*, au moment de leur circoncision. Enfin presque tous, puisque chaque garçon qui a eu des relations sexuelles avec une femme *isembwé* doit subir un rituel de purification au sein de la confrérie. Ces relations sont coupables en ce sens qu'une femme initiée ne doit pas s'unir à un homme incirconcis. Comme les exceptions abondent il faut y remédier magiquement afin de protéger *la femme* des conséquences néfastes de son acte. Le jeune candidat qui a eu des bonnes fortunes aux dépens des membres de la confrérie doit avouer ses aventures à ses parents (grand frère, père, chef de clan) qui le signaleront à la cheftaine d'*Isembwé*. Celle-ci organise alors une cérémonie qui se déroule en deux parties, l'une très secrète en brousse (l'exhibition de femmes nues) et l'autre au village. L'intervention d'*Isembwé*, société de femmes, dans les cérémonies de *Satši*, la circoncision, qui est une affaire d'homme, correspond à une réaction de défense du groupe féminin envers l'ensemble des groupes masculins. On pourrait en effet, en cas de dissimulation de cette faute sexuelle dont sont responsables à la fois le garçon (mais ce n'est pas grave) et la femme, rejeter sur le groupe *Isembwé* les conséquences quelquefois graves de l'opération de la circoncision (infection de la plaie, crise nerveuse,

⁽¹⁾ EVEN A. donne dans le *Bull. de la Soc. de Rech. Congolaises*, n° 23, 1937, une description très détaillée de ce rituel chez les Mindassa et les Babamba d'Okondja. On y parle de « danses lubriques » et de rites obscènes entrecoupés de conseils aux jeunes candidates (ne pas tromper son mari, être pudique, n'avoir des rapports sexuels qu'après le coucher du soleil, ne pas manger d'antilope *dzibu*, etc.). Toutefois si ces rites sont essentiellement sexuels, on n'a pas noté qu'ils s'accompagnassent d'actes immoraux. EVEN pense que cette exhibition de femmes nues et ce simulacre de coït a plutôt pour but « d'imprégner le village de l'influence bénéfique dégagée par le sexe des mères ».

refus de se laisser opérer, blessure non prévue, etc). Les femmes veulent donc se mettre en bonne position et pouvoir dire que tous ces ennuis ne peuvent leur être attribués puisque la confrérie a accompli le rituel protecteur.

L'enfant qui a avoué ses fautes sexuelles et désigné ses partenaires est pris en charge par *Isembwé*. Loin en brousse, on le plonge dans un petit marigot pendant que les initiées dansent nues devant lui ; on lui fait des onctions avec des plantes à efficacité magique et tout le monde chante des incantations. Les femmes proches parentes du candidat sont exclues de ce rite afin qu'il ne puisse les voir dans cet état de nudité honteuse. La signification globale de l'intervention d'*Isembwé* dans la circoncision est de protéger magiquement le candidat et ses partenaires, et de faire accéder l'enfant d'une manière officielle au monde des femmes et de la sexualité. Nous verrons plus en détail ce problème dans le chapitre sur les confréries initiatiques dans le rituel de circoncision.

Une autre confrérie appelée « Société » qui groupe la plupart des femmes du village se répand en ce moment dans tout le pays bakota. C'est une association bakwélé de la région de Souanké. Il y a une cotisation d'entrée mais pas d'initiation, une hiérarchie administrative avec une cheftaine (« le commandant ») et de nombreux sous-ordres. L'organisation de la confrérie est le calque de l'administration en place avec le commandant, les gendarmes, l'armée, les infirmiers, les plantons, etc. En refaisant ainsi une micro-structure administrative au niveau du village, les femmes tendent à obtenir un reflet du pouvoir que l'administration réelle détient. Les buts de la confrérie sont la protection des membres, l'entraide et la guérison des malades. Les danses ont lieu toutes les semaines. On peut observer la progression de *Société* de village en village dans le canton Bouéni de Makokou. Du coup *Isembwé* jugé un peu vieux jeu est délaissé sauf pour les fêtes de circoncision.

Il existe de nombreuses autres « danses » (le mot danse évoque plutôt une confrérie dans l'esprit des Bakota) qui ont toutes un rôle de protection magique et de détection de la sorcellerie. Chacun de ces groupes rassemble quelques adeptes sans atteindre l'importance de *Mungala*, *Ngoy*, *Isembwé* ou *Société*. Très souvent, on organise la danse pour se divertir. On a ainsi *Ngwata*, *Méwanwan* (danse de femmes), *Mazembu* (femmes), *Maṅala* (femmes), *Itonga* (mixte), *Emboli* (danse masquée des jeunes garçons), *Ibadi*, *Bwanga*, *Bongoza* (vieilles femmes), *Tšuku*, *Mwélé* (danse de médecin-guérisseur), *Méloka*, *Bwété* (contre la sorcellerie), etc. Chaque danse a ses particularités, ses chants, sa musique, ses parures et ses recettes magiques, mais il n'est pas possible de donner en détail tous ces rituels dans le cadre limité d'une étude de la circoncision. Seules les danses qui interviennent au cours de la fête seront présentées et analysées.

CHAPITRE V — LES CROYANCES RELIGIEUSES

Chez les Bakota l'homme est un composé de plusieurs éléments dont le corps, *ηolo*, n'est que le support matériel. L'âme, *ésisimo*, est de forme ronde, d'une couleur d'or et se situe dans le cœur. Nous avons vu que certains individus peuvent avoir aussi le *ngoy*, la panthère. D'autres ont *izanga*, le vampire, que le médecin-guérisseur *nganga* pourra trouver, après la mort, au cours d'une autopsie rituelle, dans les entrailles du défunt. L'âme ne semble pas être une notion vraiment traditionnelle, c'est plutôt une interprétation moderne (dans le sens des croyances anciennes) de l'enseignement catholique. Par contre, le terme et la notion de cœur, *néma*, paraissent plus anciens. A la mort on dit : « *atuyé inéma !* », c'est-à-dire « il laisse tomber le cœur ».

Autrefois l'homme sain et normal n'avait pas ce que nous appelons un estomac. Trouver cet organe au cours de l'autopsie rituelle signifiait que le défunt était un vampire très dangereux. Aussi peut-on conclure que les vampires abondaient ! Depuis qu'on a abandonné la coutume des autopsies il est bien plus difficile de trouver des sorciers.

1. LE CULTE DES ANCÊTRES

Élément essentiel de la vie religieuse bakota, le culte des ancêtres a aujourd'hui complètement disparu, laissant un vide que le christianisme et les cultes synchrétiques ne parviennent pas à combler complètement. La dévotion aux reliques des défunts illustres était répandue dans tout le pays bakota comme partout ailleurs au Gabon. Le culte s'accompagnait de pratiques cérémonielles, d'invocations et d'offrandes rituelles. Le rôle des morts a toujours été très important dans le comportement psychologique et social des vivants.

Tous les événements importants de la vie sont précédés d'une consultation des ancêtres afin de mettre toutes les chances de son côté en faisant intervenir la totalité de la puissance du clan. Il faut à la fois se défendre contre la rancune des défunts qui regrettent la vie et qui au moindre prétexte entravent la bonne marche des affaires de leurs descendants, et provoquer leur aide positive pour conjurer le sort que pourrait leur jeter un sorcier.

Le culte appelé *Bwété*, se fait exclusivement dans le cadre du clan. Le chef de famille en est le seul officiant habilité. Le panier qui contient les ossements (fragments de crânes, vertèbres, phalanges et même os longs) est surmonté d'une figurine en bois sculpté, recouverte de fils de cuivre. Les reliques sont souvent peintes au kaolin et à la poudre rouge de padouk. On trouve aussi dans ce panier des herbes à poison (que les gabonais désignent sous le nom générique de « médicament »), des bijoux de cuivre (bracelets, bagues) ainsi que des perles de verre, etc. Certains os sont même plaqués ou sertis de laiton.

Les ancêtres représentés sont les fondateurs du clan. Il y a souvent deux figurines, une grande (jusqu'à 60 cm de haut) et une plus petite (30 cm). La plus importante évoque le fondateur du clan, tandis que la plus petite représente son petit frère. Chaque objet porte un nom propre et les Bakota considèrent ces sculptures abstraites comme de véritables portraits. On a là l'exemple d'une puissance d'imagination et de transposition formelle assez extraordinaire puisque pour les européens ces objets ne semblent évoquer que la tête dressée d'un serpent naja. On peut toutefois rapprocher le style kota-mahongwé des idoles cycladiques qui sont également dépouillées à l'extrême.

Les morts ne retournent pas au néant. Le cœur *néma* devient un fantôme errant *inkuku* surtout, quand les honneurs funèbres qui lui sont dus, ne lui ont pas été rendus. Si les vivants lui font des offrandes, ce

sera un bon fantôme pas gênant. Mais trop souvent, malgré tout, il vient tourmenter ses descendants en apparaissant tout à coup derrière la case ou au détour du chemin pour rendre malade.

La danse *Ibowa* au cours de laquelle on mâche une racine stupéfiante (c'est l'*iboga* de l'Estuaire) permet de communiquer avec ses *mékuku* et par là, de savoir ce qu'ils veulent comme sacrifices. Ces revenants sont aussi liés au culte du *Bwété* puisque la sculpture de bois représente un de ces défunts qui rôdent.

D'autres êtres surnaturels peuplent la forêt, en particulier « l'homme perdu » *Engumba*. Cette croyance se manifeste dans un mythe chanté où l'on raconte l'histoire d'un guerrier qui part à la chasse, tout seul, et qui se perd dans la forêt ; peu à peu, sous l'effet de la solitude, il regresse de son état d'homme à celui d'un animal sauvage. On le nomme indifféremment *Engumba* et *Elongo*.

Au dessus de ces esprits fantomatiques assez vagues mais tout de même proches des hommes, il y a *Zambé*, le héros initial de l'humanité bakota. *Zambé* a tout expérimenté, le bien et le mal ; il a tout vu, les choses laides et les choses belles ; il a tout connu, la naissance et la mort ; tout subi, l'ingratitude et le cocuage ; mais aussi tout tenté, la ruse et la force, le vol et le crime. Tous les événements qui arrivent aux hommes de la tribu sont aussi arrivés à *Zambé*. Il y a deux *Zambé* chez les Bakota : *Zambé-d'en-haut* et *Zambé-d'en-bas* celui du « ciel » et celui de la « terre ». Ils ont des enfants : les fils sont *Inkwako*, *Sahwela*, *Metšedjé-metšedjé*, *Abuya-abuya*, *Ehèdè* et *Imbula* ; les filles sont *Iyéle* et *Mababwé*. Cette humanité mythique vit et souffre comme les pauvres hommes du village. On raconte les aventures du clan de *Zambé*, le soir à la veillée, en chantant les contes *bésika*. Les Bakota trouvent là une justification fataliste de tous leurs maux quotidiens.

La littérature orale est très riche mais on ne trouve pas de mythe de création du monde, L'être créateur est relégué au plus profond de la conscience traditionnelle et ne constitue qu'une notion très vague et informulée. C'est pourquoi on a traduit à tort le mot *Zambé* par « Dieu ». *Zambé* est le héros civilisateur mais absolument pas un dieu tout puissant et créateur.

2. LA SORCELLERIE ET LES DEVINS-GUÉRISSEURS

La sorcellerie est, chez les Bakota, une menace constante et obsédante. Les devins-guérisseurs (*nganga*) sont des chasseurs de sorciers et de « médicaments » — le médicament peut être aussi bien un poison qu'un remède — qui sont craints et respectés.

Un des plus célèbres *nganga* du pays bakota est Zoaka Pascal, originaire du canton nord de Mékambo et formé au Congo chez les Bakwélé qui sont les spécialistes de la recherche des sorciers. C'est un ancien combattant qui à son retour au pays affirme avoir eu une illumination : une « demoiselle » très belle (est-ce une réminiscence de la Vierge ?) lui est apparue en songe et lui a confié le pouvoir et la mission de supprimer la sorcellerie de son pays. Ce rituel est connu sous le nom de « Mademoiselle ». Il s'est répandu d'une manière foudroyante dans tout le pays entre 1954 et 1957. Zoaka a parcouru inlassablement toutes les pistes de l'Est du Gabon, allant jusqu'à Franceville et même Zanaga au Congo. Il était accompagné d'une équipe d'adeptes résolus qui lui servaient de garde personnelle et qui étaient chargés de convaincre les villageois, au besoin par la force, de la haute mission de Zoaka. Après toute une nuit de danse, on devait extraire des caches les fioles de poison, les objets « fétiches » (servant à envoûter) et les reliques du *Bwété* avec les sculptures rituelles. C'est à cette époque que la plupart des derniers spécimens d'art plastique bakota ont disparu, brûlés ou jetés dans les rivières. C'est évidemment une perte incalculable pour la connaissance de l'esthétique africaine. Zoaka a également rendu public certains rituels secrets des confréries *Mungala*, *Ngoy* et *Isembwé*, non pas pour les supprimer mais au contraire pour montrer à tous que ces croyances n'avaient rien de répréhensible. Il a donc fait une sélection dans l'ensemble des rites traditionnels, condamnant les uns et favorisant les autres. L'étude des croyances anciennes s'en est

trouvée un peu perturbée bien que l'intervention de Zoaka ait permis d'accéder plus rapidement à certaines cérémonies qui autrefois étaient absolument secrètes.

A la suite de la campagne de « Mademoiselle », deux danses ont entretenu le même esprit : c'est la danse *Bwété* (à ne pas confondre avec le culte des ancêtres — cela n'a rien à voir) et la danse *Ndjobi* (vers Franceville). Le devin-guérisseur recouvert d'un masque en feuilles de palmier raphia, danse au milieu du cercle des villageois, entraîné par le rythme des tambourineurs. La danse dure toute la nuit. Peu à peu il se met à parler et à chanter pour questionner les gens sur leurs comportements et leurs intentions peu avouables. Il traite des palabres en cours, des vols, des adultères, des meurtres et des accidents, de tout ce qui entrave la bonne marche des affaires du village. A l'aube il s'anime de plus en plus, entre en transe et oblige chaque villageois à livrer les « médicaments » qu'il cache au fond de sa case : fioles de poison, herbes magiques, gri-gri acheté aux Hausa, ossements divers, etc. Quand chacun a livré ce qu'il devait (en réalité le devin-guérisseur sait beaucoup de choses à l'avance par les dénonciations qu'on vient lui faire) on brûle tout dans l'allégresse générale.

Malgré ces danses et la chasse aux sorciers qui se fait continuellement, la sorcellerie reste très vivante et tout le comportement psychologique des Bakota est conditionné par cette crainte du « médicament » et de l'envoûtement. Maintes précautions du rituel de circoncision sont dictées par cette hantise. On ne s'abandonne jamais à la fraternité et à la joie de vivre sans prendre ses précautions. Autrui est toujours suspect de quelque manœuvre, en réalité ou en intention. L'expression « l'homme est un loup pour l'homme » décrit assez bien l'atmosphère dans laquelle vivent les Bakota.

La morale bakota est très utilitaire : point d'actes gratuits, point de cadeaux sans contrepartie. L'entraide et la solidarité clanique découlent de l'organisation sociale et sont les conditions de son bon fonctionnement. Evidemment l'enseignement chrétien modifie un peu ce schéma mais moins que les missionnaires ne l'auraient espéré. La sorcellerie coexiste avec la religion chrétienne sans conflit psychologique apparent. Il y a les affaires du blanc et celles de la coutume, deux domaines bien différents. Croire en Dieu et en Jésus-Christ est une chose, croire aux forces mauvaises de la Nature en est une autre, mais l'une et l'autre doivent se partager la conscience des Bakota.

DEUXIÈME PARTIE

SATŠI, LES RITES DE LA CIRCONCISION CHEZ LES BAKOTA DE L'IVINDO

CHAPITRE VI — SATŠI, LES RITES DE PUBERTÉ DES HOMMES

1. IMPORTANCE DE LA CIRCONCISION CHEZ LES BAKOTA

Chez les Bakota du Gabon, dans toutes les tribus qui peuplent le bassin de l'Ivindo (Mahongwé, (Ba)shaké, (Bu)shamaye et Kota-Kota), la saison sèche — de juin à septembre — est la période des grandes fêtes rituelles de *Satši*, la circoncision.

Dès la fin du mois de mai on peut voir des familles entières cheminer sur les pistes du pays bakota en longues colonnes de marche. Quelquefois, elles parcourent des dizaines et même des centaines de kilomètres pour aller assister à la circoncision d'un parent. Il n'est pas rare de voir des gens de Makokou se déplacer jusqu'à la frontière du Congo et faire ainsi 240 km à pied pour participer à *Satši*. La présence de certains parents — frères et sœurs de même père, frère du père en particulier — est absolument indispensable, même s'ils doivent venir de loin, voire de Libreville.

Puis au long des semaines, chaque village organise « sa » circoncision. On peut ainsi avoir plusieurs fêtes de *Satši* pour un même clan dans différents villages. L'enfant est circoncis habituellement dans le village de résidence du lignage de son père. La raison en est que l'unité essentielle de la vie quotidienne du groupe est le village et non le clan. Les clans sont dispersés dans tous les villages de la région perdant ainsi une partie de leur autorité réelle. Toutes les obligations sociales, économiques, rituelles et religieuses ont pour cadre le village considéré comme un ensemble de lignages destinés à vivre ensemble. Le village est plus que l'unité de résidence, il représente pour l'individu la société toute entière et en a les attributs (sociétés initiatiques et masques) et les pouvoirs (initiations, recherche des sorciers, guérison des malades, etc)..

Les fêtes de *Satši* se succèdent jusqu'à la fin du mois de septembre. Le choix de cette période de l'année peut s'expliquer par plusieurs raisons. La commodité de la période sèche — dans ce pays où il pleut abondamment presque toute l'année — qui permet de vivre au dehors constamment sans craintes d'averses gênantes, est propice aux danses et à la plupart des rites qui ont lieu en plein air, soit dans la

cour du village soit en brousse. La pluie est d'ailleurs considérée comme un signe néfaste et de mauvais augure si elle survient pendant la période de fête.

D'autre part c'est un temps creux au point de vue agricole : la saison sèche est le moment du débroussaillage des plantations qui prend assez peu de temps. On peut faire ce travail quand on veut, de mai à septembre, pourvu que tout soit prêt avant le retour des premières pluies, quand on brûle les abattis pour préparer le terrain des nouvelles cultures.

La saison sèche est aussi la période des expéditions de chasse et de pêche : *Satsi* est l'occasion de plusieurs randonnées quelquefois lointaines afin de pourvoir le village en nourriture pour combler les invités de la fête. Point donc de travaux urgents et indispensables, c'est le temps des déplacements et des visites familiales (les pistes sont souvent impraticables en saison des pluies).

Il est vrai qu'actuellement la date de la fête dépend surtout des activités scolaires du candidat. Comme celui-ci a toujours de 10 à 16 ans (1), il se trouve en pleine scolarité et on est obligé d'en tenir compte. On attend donc qu'il soit en vacances (fin juin) ; ensuite on prévoit une courte période de réadaptation au village ainsi que la retraite de guérison qui dure deux à trois mois après l'opération. Les circoncisions tardives sont en général celles d'enfants non scolarisés qui peuvent rester au village après la date de la rentrée scolaire.

Le contact prolongé avec les populations bakota montre que *Satsi* est en définitive la seule fête vraiment importante et digne d'une étude particulière. En dehors de cet ensemble privilégié — la circoncision est un complexe de rites et d'initiations qui à lui seul est représentatif de la culture bakota — on ne trouve aujourd'hui que des rituels relativement pauvres qui accompagnent les funérailles, les levées de deuil, les naissances de jumeaux et des diverses danses de devins-guérisseurs.

Mais les Bakota compensent cette rareté des fêtes par l'éclat tout particulier qu'ils donnent à celle-là. Les danses, la musique, les rythmes, les costumes, les parures, les mouvements de foule, les rites spectaculaires constituent un ensemble qui est aussi valable sur le plan plastique que symbolique.

La complexité rituelle est réelle et peu de villageois arrivent à décrire complètement le déroulement d'une circoncision, encore moins à en expliquer le mécanisme. Seuls quelques vieillards, férus de coutume, peuvent motiver telle ou telle pratique hermétique et étrange ; mais les jeunes, comme partout au Gabon, participent sans comprendre, ce qui laisse présager une décadence certaine de *Satsi* à plus ou moins brève échéance.

D'ailleurs, on remarque que plus on s'éloigne de la ville, plus on va loin en brousse, et plus la fête est spectaculaire et authentique. Il est normal d'ailleurs que les régions les plus isolées soient aussi les plus conservatrices en matière de coutumes sociales et religieuses. L'exode rural, pour cette raison, est un facteur déterminant dans la destruction de la société traditionnelle.

E. ANDERSSON, dans sa monographie des Bakota du sud (2), mentionne ces rites de puberté qu'on nomme *Tsatsé* chez les Ndasas, Wumbus, Mbambas et Mbahouins. D'origine ancienne, ces fêtes se font en saison sèche et durent de 3 à 5 jours de préférence en période de clair de lune. Le néophyte reste un mois dans la case de *Tsatsé*. L'enfant est peint de blanc et de rouge, il a des bracelets et des colliers. Le seul rite décrit en détail est celui qui se passe en brousse et qui semble être ce que nous avons étudié plus loin sous le nom de *ngoy* ou *npubè*. Mais, ANDERSSON ne relie pas les autres initiations (*Isembwé*, *Mungala*) aux rites de *Tsatsé*. Pour lui, la circoncision représente une institution à part qui dépend plus du domaine de la vie familiale que de la vie proprement sociale et religieuse.

(1) Autrefois il fallait attendre que le garçon ait 20 ou même 30 ans. C'était alors un adulte marié et souvent déjà père de famille.

(2) ANDERSSON E., *ibid*, 1953.

Pour A. EVEN (1), les différentes initiations des Bakota se font dans un certain ordre qui serait : 1) *Mongala* (au moment de la circoncision), 2) *Moundoukou* (pour les adultes avec une initiation particulièrement obscène), 3) *Ngoye* (la panthère) et 4) *Mbéla* (l'aigle). Pour les femmes, une seule société, *Lissimbou*. Cela revient à créer des liens hiérarchiques entre les initiations. Pour accéder au *Ngoye* et à *Mbéla*, il faut être déjà initié à *Moundoukou* et à *Mongala*. Je crois que cette vue est un peu optimiste : actuellement, chez les Bakota du nord, les initiations ne s'enchaînent pas les unes les autres. Elles se tiennent, bien sûr, comme toutes les institutions d'une société qui doivent être solidaires, elles font partie d'une trame et d'un équilibre dont toutes les parties sont indispensables mais chacune est particulière et unique. La seule condition est d'être un homme à part entière, c'est-à-dire circoncis, du moins sur le point de l'être, comme nous allons le voir puisque dans les tribus que j'ai étudiées les initiations se font durant les fêtes mêmes du *Satši*. Il semble donc que la structure des confréries initiatiques ou « secrètes » soit plus anarchique qu'on a bien voulu l'admettre jusqu'ici. Elles ont des rôles spécifiques ; mais leur agencement les unes par rapport aux autres n'est pas en terme de hiérarchie ni même de système combinatoire.

R. SILLANS met en doute l'authenticité des informations d'EVEN, en contestant à l'observateur européen la possibilité d'assister à de véritables rites secrets initiatiques (2).

Il explique qu'il ne faut pas s'illusionner sur la valeur réelle des informations consignées : les faits observés (les rites) ne sont que le reflet de la connaissance initiatique qui nous reste inaccessible par essence dans la mesure où elle est diffuse dans la culture même du groupe et où elle s'acquiert peu à peu tout au long de la vie (cela vaut pour EVEN comme pour tous les ethnologues). L'observation pure et simple — encore qu'elle ne soit pas possible dans tous les cas, en particulier pour les cérémonies féminines, ne suffit pas à faire comprendre la signification du geste. L'enregistrement des incantations, des chants et des paroles rituelles permet d'obtenir des traductions qui pour être exactes sur le plan linguistique (dans les meilleurs cas) n'en restent pas moins souvent hermétiques sur le plan de la signification. D'où la grande difficulté des études socio-religieuses en milieu traditionnel.

Mais on bénéficie actuellement dans la région de l'Ogooué-Ivindo d'un avantage (en un certain sens que nous allons voir) que les enquêteurs d'il y a quelques années ne pouvaient avoir : le culte de « Mademoiselle » qui s'est développé dans l'est gabonais à partir de 1954 et qui a eu pour but de détruire les « médicaments » maléfiques et les rites secrets à caractère malfaisant (sorcellerie, magie noire, etc.), a désacralisé (ou plutôt démystifié) les rituels les plus dangereux. Cela les a transformés dans le sens que les initiés ont dû par force (contrainte magique) abandonner certaines pratiques (en particulier les autopsies, la conservation des os des ancêtres, la fabrication de médicament avec des morceaux de cadavres, etc.) mais ne les a pas détruits comme aurait pu le faire une religion occidentale. La transformation qui est difficilement appréciable par manque de point de repère est due à la révélation publique des rituels autrefois tenus au secret le plus absolu. Ce qui ne veut pas dire que l'accès soit facile pour un européen car ce qu'on veut bien montrer à des étrangers à la tribu (encore faut-il que ce soit des « parents » du groupe Kota) n'est souvent « pas bon pour le blanc ». Mais on peut, dorénavant, pour peu qu'on connaisse bien ses informateurs, assister aux restes de certains rituels tels que *Mungala*, *Mubéyi*, *Ngoy* (3).

(1) EVEN, A., Les confréries secrètes chez les Babamba et les Mindassa d'Okondja, *Les Recherches Congolaises*, 23 - 1937, p. 31 à 113.

(2) WALKER, A., et SILLANS, R., Rites et croyances des peuples du Gabon, *Présence Africaine*, Paris, 1962, p. 266.

(3) Ma présence à ces cérémonies a chaque fois occasionné de violents palabres malgré les protections magiques prises, entre les protagonistes impliqués dans le rite, les uns accusant les autres de violer pour moi un secret qui devait tout au moins rester entre les membres du clan. Toutefois, si j'ai pu suivre relativement facilement les phases du *Mungala*, je n'ai pas pu voir le rituel d'*Isembwé* dans son ensemble, car c'est une société de femmes. Je reviendrai lors de mon exposé, sur ce que j'ai observé, ce qu'on m'a raconté et sur la validité de ces informations.

Le fait qu'il soit difficile de voir certains rites, les réticences des informateurs à les décrire et à les expliquer, suffit à montrer qu'ils ont encore une valeur authentique malgré les manifestations du culte « Mademoiselle », encore que celui-ci visait moins à les détruire qu'à montrer au grand jour ce qu'ils avaient de bénéfique et d'honorable.

Ainsi, on a actuellement un reflet atténué de la réalité ancienne mais qui a l'avantage ⁽¹⁾ d'être la conséquence d'une démystification opérée de l'intérieur (le féticheur de « Mademoiselle » est un Bakota). La cause apparente de cet éclatement des structures religieuses anciennes est que l'obsession de la sorcellerie — poisons, hommes-léopards, interdits innombrables — était arrivée à un point tel qu'il fallait trouver une échappatoire, mais une échappatoire purement africaine : combattre le poison par le pouvoir du devin-guérisseur lui-même, retourner le « médicament » contre son auteur, faire du secret une tare et de la révélation publique (du moins des rites car la Connaissance reste l'apanage des vieux initiés) une preuve d'existence honorable. Aussi, tous les rites ont-ils perdu leur caractère secret, ce qui ne veut pas dire que l'assistance y est libre : c'est plutôt *l'absolu* du secret qui a été rompu. On a prévu des arrangements, des médicaments qui permettent, dans certains cas à des non-initiés de participer aux réunions de brousse. Le plus important est que la terreur qu'inspiraient ces sociétés a complètement disparu.

En bref, on peut dire que les faits rapportés ici, sont authentiques dans la mesure où ils ont été observés plusieurs fois dans des villages différents et pour autant qu'une enquête ethnographique puisse prétendre à l'objectivité scientifique, mais il est sûr que la poursuite du travail (même s'il porte sur des aspects différents de la vie traditionnelle bakota) amènera d'autres informations qui permettront de cerner d'encore plus près le phénomène social de *Satši*.

2. L'ORGANISATION DE LA FÊTE

Avant de rentrer dans le détail des rites et d'essayer de dégager une signification de tous les gestes accomplis durant ces fêtes, il est bon d'avoir une vue d'ensemble de ce qui se passe durant *Satši*, la circoncision.

Chaque village, chaque clan organise *Satši* ou *Itšinda* ⁽²⁾ différemment suivant les coutumes ancestrales du groupe aussi chaque fois qu'on assiste à une circoncision nouvelle est-on dérouté par l'aspect inattendu du déroulement des rites. Mais l'observation attentive révèle qu'en fait les rites sont accomplis dans les formes et que ce sont les mêmes valeurs et les mêmes forces qui sont invoquées.

Les cérémonies bakota (kota-kota), mahongwé et shamaye diffèrent dans le détail mais se rejoignent pour les phases les plus importantes.

On peut diviser la fête en trois séries de phénomènes qui s'entremêlent tout au long des quatre jours que dure *Satši* : les rites de cohésion familiale et clanique symbolisés par des échanges de cadeaux obligatoires ; les rites magiques qui viennent compléter l'entraînement et les soins physiques donnés au candidat pour le protéger des puissances mauvaises ; enfin les rites « d'initiation » qui lui donnent accès aux grands mystères de la vie : la sexualité, le monde des masques et la nature de la personne humaine.

La préparation dure de un à deux mois : il faut prévoir de grandes parties de chasse et de pêche (la chasse pour les hommes, la pêche pour les femmes), aller chercher du manioc, des légumes, des bananes, préparer le vin de maïs et de palme, construire la case-abri des candidats (*nkolo*), nettoyer à fond le village

(1) Entre deux maux, il faut choisir le moindre.

(2) *Satši* est le mot bakota normal pour circoncision, mais chez les Mahongwé, il ne doit pas être prononcé par les femmes ni par les incirconcis : on emploie alors le terme *Itšinda* qui veut dire la même chose.

et les cases pour recevoir les invités. Cela demande beaucoup de temps et d'efforts, surtout la chasse et la pêche qui sont toujours aléatoires, un jour on tue beaucoup de gibier, le lendemain on ne tue rien du tout.

La chasse se fait en groupe, au filet, avec ou sans chiens. Tous les hommes du village y participent. On entoure une partie de forêt dans trois ou quatre filets et on lance les chiens dedans pour débusquer le gibier qui vient se jeter sous les coups des chasseurs. On utilise souvent la sagaie car le fusil n'est pas assez rapide.

Toute cette viande est rapportée au village, dépecée et fumée sur des claies spéciales qui surmontent le feu de cuisine. Ainsi, la nourriture se conserve jusqu'au temps de la fête.

La pêche se fait aussi en groupe. Les femmes y vont avec des paniers tressés qui servent de pièges. Quelquefois, elles obstruent le marigot par un barrage où on a ménagé une espèce de nasse pour capturer les poissons. Ceux-ci sont fumés également.

Ces expéditions obligent les villageois à aller loin en forêt vingt ou trente kilomètres parfois, plus même pour la chasse. Ils demeurent plusieurs jours en brousse, couchant dans les campements provisoires installés le long des rivières. On prépare la nourriture sur place et on apporte les provisions toutes préparées pour la fête.

Le jour fixé est arrivé, les parents du candidat sont là, lui-même est allé prévenir tous les membres du clan et les voisins des villages proches. La foule envahit peu à peu le village qui va en quelques heures doubler de volume ; toutes les cases sont surchargées, on mange, on dort, on cause dans tous les coins. Le village d'habitude si calme — les villages bakota ne compte jamais plus de cent habitants en général et l'atmosphère y est pleine de quiétude en dehors des jours de fête — est animé par les chants, les danses, la musique des tambours et les allées et venues de tous les visiteurs.

L'ensemble des rites dure trois à quatre jours avec trois nuits de danses et de veille et deux jours très remplis au point de vue rituel.

Le début est toujours consacré à la joie des retrouvailles, aux échanges de cadeaux et aux danses anodines qui ont pour rôle de mettre de l'ambiance et d'attirer beaucoup de monde, ce sont les danses *Mazembu* (Mahongwé) et *Méwanwan* (Bakota). Pendant ce temps, le candidat est reclus dans la case de ses parents où il a été déshabillé pour revêtir le pagne cache-sexe qui est son premier vêtement de fête avec des ceintures de fibre en bandoulière croisées sur la poitrine. Il absorbe déjà des drogues, en particulier un vomitif qui doit le purifier de tous les aliments profanes.

Le premier soir a lieu une danse de réjouissance, par exemple *Ngwata* (Mahongwé et Bakota) qui dure jusqu'au matin. Le lendemain, deuxième jour, les invités arrivent encore et il y a des échanges de cadeaux. Les parents de clan du candidat vont en brousse chercher les feuilles et les ingrédients nécessaires à la constitution des médicaments du lendemain. Le soir a lieu la danse *Musangu* (Mahongwé) durant laquelle se déroule le rite du piment qu'on met dans les yeux de l'enfant et des membres de sa famille. Il y a un défilé à travers le village avec des torches et des bambous incandescents pendant lequel les jeunes hommes se précipitent dans les cases pour jeter du jus de piment partout.

La nuit qui suit, deuxième nuit, chez les Mahongwé est animée par la danse dont est titulaire le clan du candidat (par exemple danse *Mwélé* pour clan *Mwélé*). Chez les Bakota, en général, les festivités sont plus courtes et les danses *Magnala* et *Bwété* accompagnent la danse de clan (par exemple danse *Kulu* pour le clan Bopassi).

Arrive le « petit jour » c'est-à-dire la veille du grand moment. La journée va être très chargée : d'abord, le matin les sœurs du candidat (quelquefois le grand frère également) vont épiler complètement surtout les cils, couper les cheveux et les ongles de l'enfant pour le rendre beau garçon. C'est au cours de cette journée que se déroulent les deux rites très importants d'*Isembwé* (la société des femmes) et de *Ngoy* (les hommes-léopards). Dans la nuit qui suit, la dernière, on fait une veillée durant laquelle personne ne

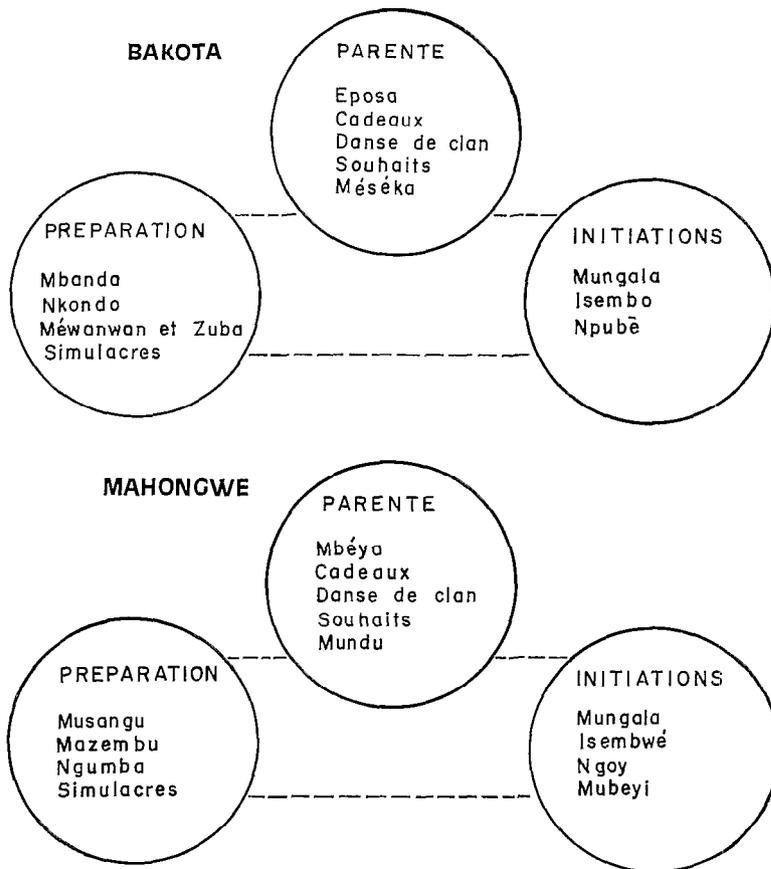


FIG. 7. — Organisation rituelle comparée des circoncisions Bakota et Mahongwé

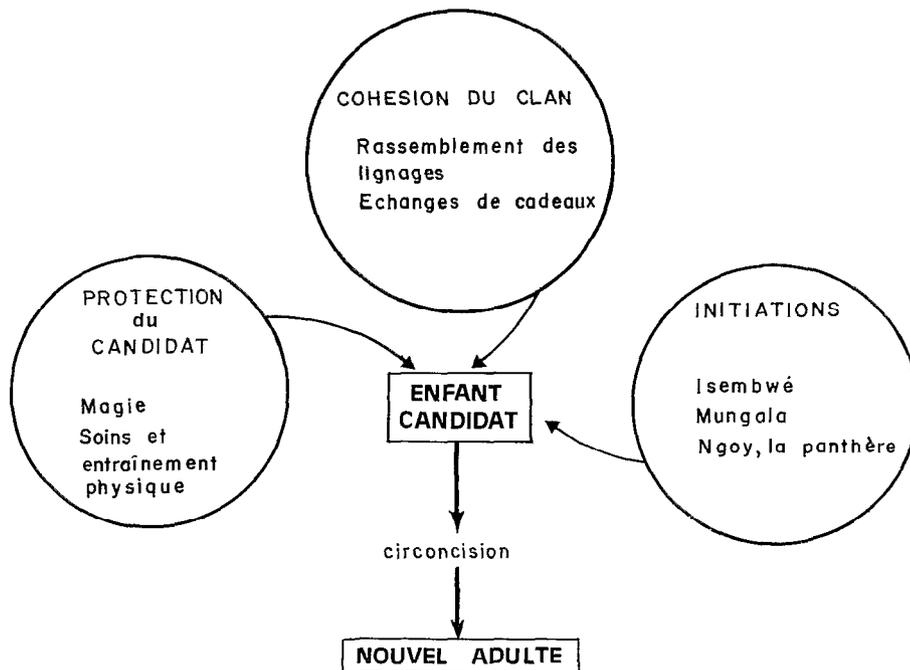


FIG. 8. — Organisation rituelle globale du Satshi Bakota

TABLEAU II

CORRESPONDANCE DES RITES DE SATŠI CHEZ LES BAKOTA ET LES MAHONGWE

(Le rite ou la danse est désignée par son nom en langue locale quand il y en a un ; pour la description et l'explication, se reporter au texte).

BAKOTA	MAHONGWE
Rites familiaux et sociaux	
Eposa	Mbéya
Cadeaux rituels	Cadeaux rituels
Danse de clan (ex. KULU, clan BOPASI)	Danse de clan
Procession à travers le village	Procession dans le village
Souhaits divers	Souhaits divers
Méséka (réconciliation)	Mundu ou Yengwéké méhéka
Rites de préparation	
Mbanda (piment)	Musangu (avec le piment)
Parure sur les cabinets	n'existe pas
Nkondo (bananier)	Lavage avec le liquide du bananier itotu
Méwanwan et Zuba	Mazembu
Simulacres préliminaires	Simulacres
n'existe pas	Ngumba (course du Porc-Epic)
Rites d'Initiation	
Isembo (femmes)	Isembwé (femmes)
Npubè (recherche de la panthère)	Ngoy
Munga (hommes)	Mungala (hommes)
n'existe pas	Mubéyi (hommes)
L'opération	
Défilé et encouragements	Défilé et encouragements
Satši (le matin tôt)	Satši (début d'après-midi)
Nettoyage de la plaie à l'eau	On jette le candidat à la rivière puis on le soigne
Réclusion (2 à 3 mois)	Réclusion (2 à 3 mois)
Rituel de sortie	Rituel de sortie

doit dormir ou avoir de rapports sexuels sous peine d'accident pour le candidat. Au cours de la nuit, les adultes initiés à *Mubéyi* entraînent le candidat pour lui montrer les secrets de la société et lui faire prendre un médicament (*Mahongwé*) ; chez les Bakota, a lieu le rite *nkondo-litotu* avec le tronc d'un jeune bananier qu'on écrase sur le corps du candidat pour le purifier de sa vieille enveloppe d'enfant impur.

Au matin, juste avant le moment de l'opération a lieu l'initiation au *Mungala*, société des hommes où on montre le masque *Mungunda* et où on démystifie toutes ses manifestations (cri ou rugissement du monstre et combat rituel avec le couteau de jet).

Après quoi, le *nganga*, circonciseur, fait deux ou trois simulacres de l'opération pour ne pas risquer d'accident en montrant bien le couteau (*payi*) à l'enfant. Le défilé s'organise : l'enfant peint de blanc sur le visage a des chasse-mouche (*basumbu*) dans chaque main. Monté sur les épaules d'un de ses oncles paternels ou maternels, il fait le tour du village accompagné par les chants et les claquements de mains de tous. Il désigne un endroit et c'est là qu'il va être circoncis — on ne prévoit rien à l'avance de peur de manœuvres de sorcellerie — à l'intérieur d'un enclos formé de trois perches de bois tenues par les parents. Il s'appuie debout sur les épaules de deux garçons de son clan et fixe son regard au loin. Le *nganga* ouvre rituellement le pagne au rythme des cris scandés des assistants. Il étire le prépuce en fixant les yeux de l'enfant longuement. On a l'impression qu'il l'hypnotise, car l'enfant doit arriver à une immobilité cadavérique et rester les yeux ouverts durant au moins trois à quatre minutes. J'ai vu ajourner une opération

à cause des tremblements du candidat qui n'était pas bien sous hypnose et dont le regard était affolé à la vue du couteau tenu par le *nganga*. Puis d'un coup sec, le circonciseur tranche le prépuce. Les cris de joie fusent. Le sang s'écoule dans un gobelet de bois, préalablement fixé sous la verge. On referme le pagne et le candidat est emmené fièrement par ses parents pour être « soigné » en brousse. Là, on lave la plaie à l'eau claire et on met un pansement fait d'une feuille de l'arbre *ibola* (c'est d'ailleurs le même arbre qui sert pour l'initiation au *Ngoy*). Le pagne de raphia rougi au *siya*, poudre de padouk écrasé, est arrangé autour des jambes du nouvel homme et on le conduit à sa case de réclusion dans laquelle il restera à l'abri du regard des incirconcis et des femmes jusqu'à sa guérison qui devrait intervenir au bout de deux ou trois mois. Le pansement est changé chaque jour. Le candidat a ses propres armes pour aller chasser des oiseaux derrière les cases. Un gardien lui tient compagnie.

Quand il est guéri, les vieillards (*bakani*) du clan viennent constater et lui remettent rituellement ses vêtements ordinaires. Après quoi, on détruit tout ce qu'il a touché ou utilisé durant cette période sauf les colliers (*bangwésé*) qui serviront à un autre enfant du clan pour sa circoncision. C'est désormais un homme à part entière qui peut se prévaloir de ses droits mais qui est, juste contre-partie de son nouveau statut, strictement assujéti aux devoirs de la vie tribale.

Cette présentation globale de la circoncision bakota ne suffit pas à la compréhension réelle du phénomène, elle sert cependant à introduire l'étude détaillée des différents rites suivant la classification proposée aux figures 7 et 8. Le tableau II énumère les rites propres à chaque tribu et montre les correspondances approximatives qu'on a pu établir par l'analyse de plusieurs circoncisions en pays bakota. On pourra s'y référer au long de l'analyse car pour la clarté du texte, je suis obligé après avoir défini et expliqué un rite, de ne le mentionner dans la suite que par son appellation vernaculaire, ce qui pourrait dérouter un lecteur non averti de la langue bakota.

CHAPITRE VII — LES IMPLICATIONS ÉCONOMIQUES ET SOCIALES DE LA CIRCONCISION

1. ROLE DES DIFFÉRENTS GROUPES SOCIAUX DANS LA CIRCONCISION

Le groupe politique qui a le plus d'importance pour l'individu est le village (*mpoka*). Cette unité de résidence constitue une réplique en plus petit de la société bakota toute entière car elle contient tous les groupuscules sociaux en état de fonctionnement effectif, en particulier les lignages qui sont des fractions de clan (et beaucoup d'affaires sont réglées à ce niveau par suite de l'esprit individualiste des Bakota) et les confréries initiatiques. Le village est d'autant plus essentiel qu'il conditionne presque exclusivement la vie des individus. Seuls les événements proprement familiaux (deuil et naissance) concernent plutôt le clan. Mais *Satši*, la circoncision, met en branle à la fois le clan et le village, en fait la société toute entière (voir figure 9).

On a vu que la vie de famille a pour cadre principal le *diyo* (Mahongwé) ou l'*itona* (Bakota) qui correspond à la notion de lignage. Le clan *ikaka* se divise en nombreux *miyo* ou *matona* qui ont pour chef le père de famille le plus âgé (*éboto*).

Si on suit le schéma de la structure globale de *Satši* proposé dans la figure 8, on s'aperçoit que ces différents groupes sociaux sont diversement concernés.

Les rituels de cohésion familiale, le processus de préparation, les invitations, l'accueil sont l'apanage de l'individu, puis de son *diyo* (choix de la date, invitation). Le village (*mpoka*) intervient par son chef pour entériner la décision. Du *diyo* on passe au clan : avis du chef de clan, puis invitation de toute la famille et des alliés (*lupu*) ainsi que de toute la population du village. Il est logique que cet ensemble concerne uniquement des groupes sociaux de parenté puisqu'au départ, c'est la famille qui présente son enfant à la société par l'intermédiaire du lignage, du clan et du chef de clan.

Les soins et la préparation magique sont exclusivement du domaine lignager sous la surveillance vigilante du chef de clan qui est le garant de l'orthodoxie des rites. Cela est d'ailleurs compréhensible dans un pays où la menace de sorcellerie est constante. En se trompant dans un rite on s'expose particulièrement à être victime des envieux et des sorciers : il vaut donc mieux, protéger le candidat en s'en occupant au sein de la famille et même de la famille proche ; les grands frères et grandes sœurs (*mpomo*) de même père, le père et ses femmes, en particulier la mère de l'enfant, les frères du père et de la mère (*inlahu*) ont intérêt, pour la famille et aussi pour eux-mêmes, personnellement, à ce que tout se passe bien dans les règles, afin que le candidat subisse tous les rites sans défaillances, ce qui serait la honte suprême et le déshonneur du clan.

Chant 1 — *Circoncision à Ètiéla (Mékambo) - juillet 1966. Danse Mazembu chez les Mahongwé* (1).

« L'enfant doit être circoncis ou bien j'aurais honte, voilà, voilà, voilà !
Qu'il soit vite circoncis ou bien j'aurais honte !
L'enfant doit réussir ou bien j'aurais honte !
L'enfant doit être circoncis ou bien j'aurais honte ! »

Les femmes encouragent le candidat à soutenir bravement l'honneur du clan et des lignages alliés. En cas d'échec ce serait la honte dont une famille ne se relève pas.

(1) Seule la traduction française des chants est donnée dans le corps du texte. La transcription et la traduction mot à mot sont fournies en annexe à la fin de l'ouvrage.

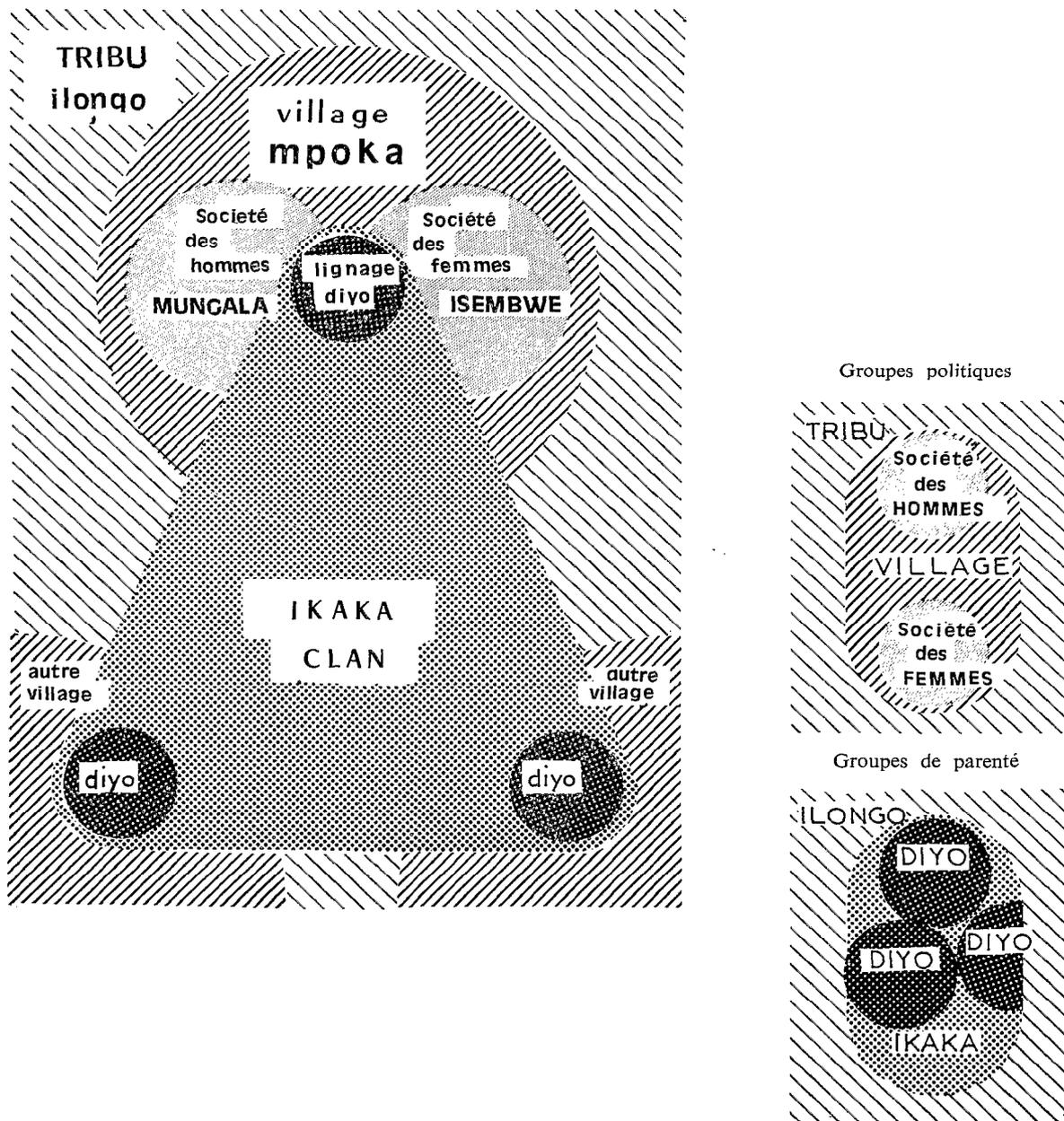


FIG. 9. — Organisation politique et sociale des Bakota (telle qu'elle se révèle dans Satši).

Chant 2 — *Circoncision à Baya (Mékambo) - septembre 1965. Chant pendant le défilé final de la circoncision.*

« Ao, ho ! Ao, aü, hio !
 Va-t-on couper le candidat ? oui !
 Viens donc ici Mandumu, toi qui n'a pas pu supporter cette douleur, mon frère !
 Viens donc ici, Mandumu, mon mari !
 Viens donc ici, mon frère ! »

Mandumu est un personnage resté célèbre chez les Mahongwé pour sa couardise au cours de la circoncision. « Il n'a pas supporté », il a manqué de courage et de grandeur d'âme et depuis c'est la honte de son clan. Les femmes lui donnent par dérision les qualificatifs de frère et de mari, ce qui signifie à peu près « mon pauvre » !

Les groupes initiatiques, les hommes d'un côté, les femmes de l'autre, interviennent pour les initiations proprement dites. Les moitiés féminine et masculine du *diyo* ont un rôle prépondérant dans les sociétés d'initiés, respectivement *Isembwé* (femmes) et *Mungala* (hommes) ⁽¹⁾. Le caractère social l'emporte sur l'aspect familial du rite : il ne s'agit plus de protéger et de préparer mais aussi d'introduire et d'initier. La société prend le relais de la famille proche, on dépasse le cadre des liens du sang et d'alliance pour déboucher sur celui des relations sociales globales.

La recherche de la panthère (*ngoy*) met en cause une société d'initiés tout en privilégiant les membres du clan (le chef de clan a une grande importance) et du lignage du candidat. Cette initiation très spéciale que nous allons étudier plus loin, implique trop de pratiques magiques pour que les étrangers puissent y accéder facilement.

Enfin, tout ce qui concerne l'opération elle-même, y compris le défilé préliminaire, englobe tous les hommes du village et les invités de quelque clan qu'ils soient. Ainsi, la fête à son terme, met en cause la tribu entière représentée par des individus de clans différents.

On remarque la progression constante qui caractérise les rapports des groupes sociaux dans *Satši* : de l'individu, on passe successivement au lignage (parenté au niveau du village), au village (groupe politique élémentaire) et au clan (parenté au niveau de la tribu) pour tout ce qui est magie et mise en condition — les femmes étant admises et même nécessaires — ; de l'individu on passe à la fraction de lignage (masculine ou féminine, l'une excluant automatiquement l'autre d'une manière absolue — en vertu de la règle de prohibition de l'inceste —) puis à la confrérie initiatique (groupe socio-religieux) pour les différentes initiations ; enfin de l'individu, on passe au lignage et au clan (parenté) puis au village et à la tribu (groupes politiques) les sexes étant séparés, pour l'opération elle-même : on a alors (d'une manière représentative) la société bakota toute entière avec tous ses groupes fonctionnels (voir figure 10).

Les deux pôles de l'organisation sociale de la tribu sont ainsi concernés à tour de rôle : la parenté pour la préparation de l'enfant, les sociétés politico-religieuses pour la prise en charge par la tribu, c'est-à-dire les initiations et l'opération. L'enfant passe du niveau familial au niveau tribal, il sort du lignage pour entrer de plain-pied dans les différents éléments de la structure sociale globale et acquérir, pour le bien de tous et de lui-même, son statut d'homme.

⁽¹⁾ Ces sociétés ont des noms différents suivant les tribus : pour les femmes on a *lisembo*, *isembu*, *lesembé*, *lisimbi* ; pour les hommes on a *mongala*, *munga*, *ongala*. Ces termes ont une évidente parenté linguistique.

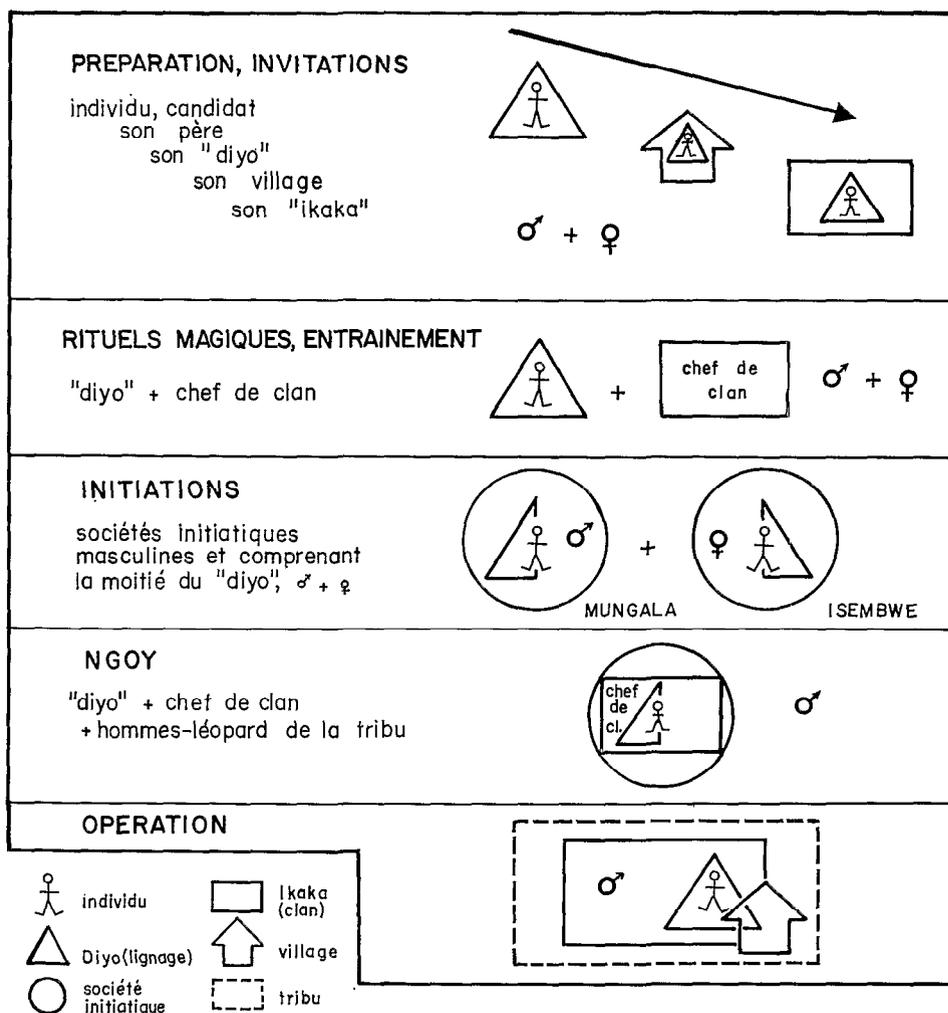


FIG. 10. — Rapport des divers groupes sociaux dans le déroulement de la fête

2. L'ANTAGONISME DES SEXES

La circoncision bakota est le théâtre à la fois d'un complémentarité (initiations et préparatifs magiques) et d'une rivalité des sexes qui, elle, s'exprime surtout dans une série de danses et de chants qui durent pendant toute la fête ; c'est *Méwanwan* chez les Bakota et *Mazembu* chez les Mahongwé-(Bu)shamaye.

Certaines danses, surtout de création récente, groupent à la fois des hommes et des femmes mais en général celles qui sont vraiment traditionnelles se font par sexe séparé, les fonctions de chacune de ces fractions étant bien définies et exclusives.

La danse que les Bakota appellent *Méwanwan* est plutôt féminine tandis que la danse masculine qui y correspond se nomme *Zuba*. Elles consistent en allées et venues dans la cour du village, les garçons allant dans un sens et les femmes dans l'autre.

Le rôle patent de ces exercices est de fatiguer et d'abrutir le candidat pour le rendre moins sensible à la douleur que lui procurera l'opération. Mais le contenu des chants ne mentionne absolument pas cette fonction. Il s'agit de moqueries et d'insultes à caractère sexuel qui rappellent ce qu'on a nommé ailleurs les « relations à plaisanteries ». C'est un affrontement verbal des deux fractions de l'assemblée. Ce sont surtout les membres du clan du candidat qui participent à ces danses.

Voici un échantillon du contenu de ces chants (la plupart sont difficilement publiables vu leur obscénité caractérisée) (1).

TABLEAU III

RÉPARTITION DES RITES SELON LES SEXES

HOMMES	FEMMES	MIXTE
		Mbéya ou Eposa (magie des échanges et réconciliation)
Musangu (piment dans les yeux)		2 ^e partie de Musangu (rite public)
Danse de clan (rôle actif)		Danse de clan (rôle d'assistance)
	Isembwé (soc. des femmes) rite secret	Isembwé (rôle passif dans le rite public)
Ngoy ou Npubè (rite des hommes-léopard)		
Mubéyi (soc. d'init. masculine)		
Mungala (soc. des hommes)		
Zuba (danse)	Mazembu & Méwanwan (danses)	
		Ngumba (danse du porc-épic)
		Procession, dépôt des feuilles et souhaits.
Simulacres de l'opération		
	Épilation, soins corporels	
Maquillage en léopard		
Opération de la circoncision		

(1) Ces textes confirment la thèse d'EVEN sur la grande importance de la sexualité chez les Bakota. L'obscénité de ces chants est toute relative car en milieu traditionnel ce ne sont que des plaisanteries un peu épicées. L'évocation très réaliste du sexe de la femme et des relations sexuelles souligne le rôle bénéfique de la fécondité féminine.

Chant 3 — *Circoncision à Baya (Mékambo) - septembre 1965.**Danse Zuba* — chant des garçons sur la place du village.

« Enlève, enlève tout cela comme tu nettoies la clairière de la forêt ! - ter -
 Car elle s'était installée là, la toison intime de la femme !
 Car ils s'étaient introduits là, ces grands bois !
 Car elles s'étaient déposées là, toutes ces feuilles !
 Car elle s'était déposée là, toute cette saleté !
 Enlève tout cela, comme tu nettoies la clairière de la forêt ! »

Il s'agit d'un chant d'insulte envers les femmes qui sont souvent sales et mal tenues, en particulier celles qui négligent de se raser la toison intime.

Chant 4 — *Circoncision à Baya (Mékambo) - septembre 1965.**Danse Zuba* — chant de garçons sur la cour du village.

« Ho ! la crevette, la crevette !
 La vulve est rouge comme la crevette !
 Pourquoi devient-elle rouge ?
 La crevette, la crevette ! La vulve est rouge !
 Comment devient-elle rouge ?
 La crevette, la crevette ! La vulve est rouge !
 Où devient-elle rouge ?
 Pourquoi est-ce comme cela (comme c'est amusant) ? »

Chant d'insulte et de moquerie des garçons envers les femmes.

Chaque phrase est reprise plusieurs fois au rythme des pas qui est une sorte de marche accélérée, un peu à la manière des coureurs de fond, chacun tenant le bras de son voisin. On a ainsi une dizaine de danseurs qui manœuvrent ensemble. Il n'y a pas de tenue spéciale ni de parure particulière.

Le groupe des garçons par de nombreux chants à thème sexuel cherche à montrer sa supériorité de mâle tout en enseignant au candidat qui danse avec eux, tout ce qui l'attend dans le monde des femmes, sous une forme rituelle et en quelque sorte poétique. Il va sans dire que l'adolescent n'apprend rien qu'il ne sache déjà ! Par cette anticipation de sa vie de mâle, le candidat se trouve déjà projeté dans le monde des adultes, alors qu'au contraire les femmes, par leurs moqueries de la virilité des garçons, tendent à garder l'enfant dans leur groupe pour le protéger.

Les garçons se répandent dans le village et s'attaquent pour rire aux femmes de la parenté du candidat, leur volant de la nourriture et les bousculant sans vergogne. Celles-ci ne doivent pas répondre et se contenter de rire ou de chanter, ce dont elles ne se privent pas. Les chants de femmes sont en général moins obscènes que ceux des garçons.

Chant 5 — *Circoncision à Mbéza (Mékambo) - septembre 1965.**Chant Méwanwan* - femmes.

« Oh ! mes enfants ! Oh ! mes enfants !
 Nous nous moquons d'une grosse liane, dure, dure !
 Oh ! mes enfants ! Qu'elle est dure cette liane (à faire les anses de panier), dure jusqu'au bout, tout au bout !
 Vraiment nous nous moquons d'une liane dure ! »

Chant de moquerie des femmes envers les garçons. Elles raillent la rigidité du membre viril en le comparant à une grosse liane dont on fait les anses de paniers.

Chant 6 — *Circoncision à Etiéla (Mékambo) - juillet 1966.**Danse Mazembu chez les Mahongwé - femmes.*

« Il dort, oh ! ma mère, il dort !
 Il dort comme pendant les grandes pluies !
 Il dort, oh ! ma mère, mon mari, il dort !
 Il dort comme pendant les grandes pluies !
 Mon mari dort tout le temps, oh ! ma mère ! »

Plainte moqueuse des femmes qui rappellent aux garçons qu'un mari ne doit pas toujours dormir mais aussi honorer ses épouses.

Chant 7 — *Circoncision à Mbéza (Mékambo) - septembre 1965.**Chant Méwanwan - femmes.*

« Mon regard est triste, ô triste mon regard ! (bis)
 Ma plume de perroquet reste au lit, elle reste au lit, en se fermant à mon regard !
 Je suis triste. »

Signification : son amoureux, un beau garçon qu'elle compare à la plume de perroquet (plumes magnifiques par leurs couleurs chatoyantes), préfère rester au lit pour dormir au lieu d'aller avec elle. Cela la rend triste. Les femmes trouvent que les garçons sont trop paresseux et même en amour.

Elles stigmatisent essentiellement l'amoureux fatigué et paresseux et se moquent de l'impuissance de beaucoup de ceux-là qui font les fiers au village et qui se révèlent de bien piètres partenaires dans l'amour.

On a ainsi une joute verbale qui dure pendant quatre jours de fête sans discontinuer. Les hommes et les femmes s'arrachent symboliquement le candidat, les uns voulant le faire passer au monde des adultes, les autres voulant le garder dans celui des filles et des enfants pour le préserver des duretés de l'univers masculin.

3. LES ÉCHANGES DE CADEAUX : LA DIMENSION ÉCONOMIQUE DE SATŌI

Sans atteindre l'importance bien connue des échanges qui ont lieu dans le *potlacht* des Kwakiult ou la *Kula* des Trobriandais, le rituel des cadeaux donnés et reçus de la circoncision bakota est essentiel à la compréhension globale du phénomène. Il s'agit plus d'offrandes cérémonielles que d'échanges économiques proprement dits car si les provisions amassées sont finalement consommées au cours de la fête, on remarque qu'il n'y a aucun bénéfice réalisé ni par les hôtes ni par les invités : on se borne en somme, à faire circuler une masse de provisions et d'argent dans le but latent d'aplanir les dissensions et de cimenter la cohésion tribale et clanique.

3.1. Importance et nature des échanges

Le volume des échanges est toujours important et varie suivant la notoriété de la famille du candidat, suivant la grandeur du village suivant même l'enfant, en particulier lorsqu'il s'agit d'un ou deux jumeaux.

Les marchandises apportées sont essentiellement des produits de consommation alimentaire, puis des animaux domestiques (moutons, cabris) et des objets nécessaires à la fête (tabourets, nattes, paniers).

Voici, par exemple, le relevé des échanges opérés lors d'une circoncision bakota au village Baya, à 6 km de Mékambo, en septembre 1965 :

nature	nombre	valeur unitaire	valeur en franc CFA
argent liquide			85 250
volailles (poules, poulets, canards)	129	250	32 250
cabris, moutons	7	500	3 500
bière	5	125	625
vin (en litres)	290	135	39 150
viande (singe, gazelle, cochon sauvage, en pièces)	23	250	5 750
régimes de bananes	26	300	7 800
canne à sucre —	1	—	—
poisson (en kilos)	4	100	400
huile de palme (en litres)	22	200	4 400
concombre	20	30	600
bâtons de manioc	46	10	460
banc rituel	1	—	—
pagne de raphia	6	100	600
natte	2	150	300
			181 085 CFA

soit 3 621,60 F

(Remarque : les prix unitaires sont ceux pratiqués dans les villages de brousse. Plus on se rapproche des postes, plus ces prix augmentent).

Si on examine les pourcentages par groupes de produits, on voit que les échanges, en valeur, représentent :

— en argent	46,5 %
— de prestige	21 %
— en boisson alcoolisée	22 %
— en produits alimentaires	10,5 %

Chaque invité donne suivant ses moyens et la famille du candidat lui offre en retour un cadeau proportionné au don. Par exemple, quelqu'un donne 500 F et on lui rend deux poules. Cela vaut pour les échanges de 500 à 1 500/2 000 F, pour lesquels le contre-don peut atteindre 7,8 ou même 10 poules ; mais pour les fortes sommes apportées par les proches parents du candidat (nous allons voir lesquels) il n'est plus donné que des dons symboliques (5 000 F CFA pour 5 poules, ce qui ne correspond évidemment pas à la valeur réelle du produit).

Les dons se répartissent ainsi à Baya, septembre 1965, sur 190 donateurs :

moins de 500 F	500 - 1 000 F	1 000 - 2 000 F	2 000 - 5 000 F	+ de 5 000 F
68	63	26	27	6
soit 36,5 %	33 %	13,5 %	14 %	3 %

Si on considère que le salaire mensuel d'un manœuvre est de 7 000 F, celui d'un fonctionnaire subalterne de 12 000 et qu'une récolte moyenne annuelle de café rapporte 30 000 F, on voit que ces échan-

ges sont relativement importants eu égard à la faible circulation monétaire habituelle. 30 % des dons dépassent 1 000 F et 17 %, 2 000 F, six personnes ont même donné plus de 5 000 F : ce sont des parents proches, *alliés*, du père ou des « mères » du candidat. Nous avons :

- Ibamba, frère de Zambwangoy (3^e femme d'Ondongo, père du candidat, Métoko Henri),
- Nganga, mari d'une sœur d'Ondongo,
- Imbapikulongwe, mari d'une autre sœur d'Ondongo,
- Bingangili, mari d'une sœur de Mabina Thérèse (1^{re} femme d'Ondongo, mère de Métoko Henri),
- Maloŋ, frère de Mabina Thérèse,
- Mwanamasa, frère de Mabina Thérèse.

Maintenant quels sont ceux qui « reçoivent » ces cadeaux ? Contrairement à ce qu'on pourrait penser, ce n'est pas le candidat : sur 190 donateurs au village Baya, 2 seulement ont gratifié l'enfant d'un billet de 500 F. Mais ce sont surtout :

- Ondongo Marc, père du candidat, chef de lignage,
- ses trois femmes :
 - Mabina Thérèse (1^{re} femme) mère du candidat,
 - Matšatšyeba (2^e femme),
 - Zubwangoy (3^e femme).
- les deux jeunes frères d'Ondongo :
 - Etienga
 - Mégna.
- les fils d'Ondongo :
 - le fils aîné Ngalembo,
 - un autre fils (candidat à la circoncision) Métoko Henri.
 - la sœur de la deuxième femme d'Ondongo, Natap.

On remarque qu'ils sont tous du même lignage sous la tutelle du père, Ondongo Marc, comme le montre la figure 11.

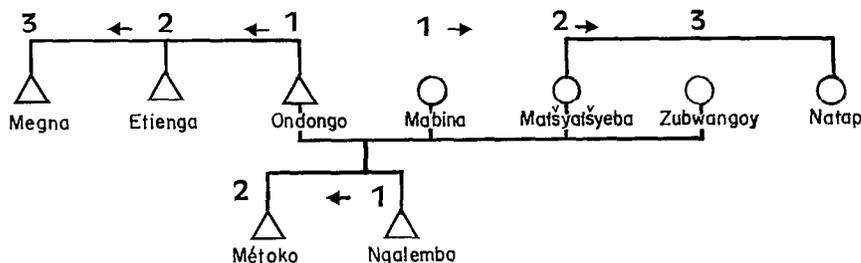


FIG. 11. — Liens de parenté du lignage-hôte

On a ainsi deux groupes en présence, le lignage du candidat et les alliés proches de ce lignage qui sont en position opposée de receveur et de donateur.

Cela peut s'exprimer par un diagramme (fig. 12).

On remarque alors que les alliés font leur cadeau au lignage par l'intermédiaire de la personne qui les lie au groupe receveur, par exemple les frères de Mabina Thérèse donnent des marchandises à Mabina et non à Ondongo, le frère de Zubwangoy à sa sœur et non à son beau-frère. De même, Imbapikulongwe et Nganga à Ondongo. Mais là s'ajoute une autre notion très importante : celle des cadeaux

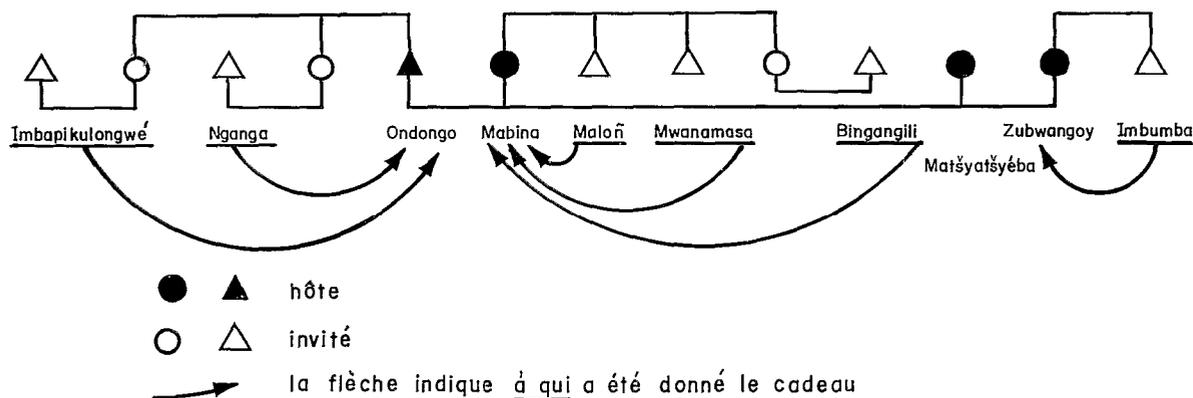


FIG. 12. — Echanges économiques et parenté

complémentaires de la dot, *idubu*. Ondongo Marc est en position de donneur de femme par rapport à ses deux beaux-frères et c'est lui qui a reçu les dots à défaut de son père décédé. Tout au long de leur vie ces trois hommes seront en situation d'échange avec privilège pour Ondongo qui recevra toujours plus qu'il ne rendra. Ces cadeaux sont notés (autrefois on se souvenait très exactement du nombre de cabris, bracelets, colliers, etc.) et comptabilisés. C'est une obligation absolue sous peine de rupture de mariage pour non respect des coutumes d'alliance. De même Ondongo est lié à ses beaux-frères (frères de ses femmes) mais comme c'est la fête de son lignage, les cadeaux échangés seront équivalents (argent contre poules, cabris et vin).

3.2. Le rituel d'échange

Ces échanges de cadeaux s'opèrent selon un rituel assez précis. Sous l'abri, *nkolo*, construit tout exprès pour la circoncision, se trouvent rassemblés le candidat et les membres de son lignage. Les invités se présentent un à un et restent à l'extérieur de l'abri. Devant cette assemblée, il prononce alors une harangue dans laquelle il rappelle ce qui le lie à la famille de l'enfant et pourquoi il apporte des cadeaux. Il justifie aussi la nature et le volume de son offrande.

Voici quelques exemples de ces harangues préliminaires aux échanges prononcées à Etiéla (coutume mahongwé) en juillet 1966.

Harangue pour les échanges de cadeaux de circoncision :

Texte 8 — (je n'ai pas cru devoir donner ici le texte mahongwé, puisqu'il ne s'agit pas d'un rituel fixe ; chacun improvise, c'est plutôt le thème qui est important).

Récitant : parent d'Ikalangoy (mère des jumeaux).

Où est Djibadi (père des jumeaux), où est Ikalangoy ?

Taisez-vous et écoutez-moi !

Je suis venu avec Zékubadi (père d'Ikalangoy) dont je suis le frère de même mère

On ne pourra pas dire que je ne suis pas venu à la circoncision des enfants d'Ikalangoy

On ne pourra pas dire que le clan dont tu es issue, le clan Bonanga, n'était pas là.

Ton mari ne pourra pas dire aux jumeaux : mais où est donc la famille de votre mère ?

Nous sommes venus voir comment Djibadi fait circoncire ses enfants et il ne faut pas parler plus de peur de faire le palabre.

En cadeau voilà des bananes.

Cet invité est le frère puiné du père d'Ikalangoy, femme de Djibadi, mère des jumeaux candidats (de clan Bonanga). Cadeau assez peu important, car seul son frère aîné est obligé à une grosse dépense.

Texte 9 —

« A mon tour, je parle, écoutez-moi !

Où est Ngoboto (grand-père paternel du candidat, chef du lignage du candidat, Tšyétšyé) ?

Ngoboto, écoute, les autres, taisez-vous !

La parole est une bonne chose aussi ne faut-il pas dire à l'enfant : où se trouve la famille de ta mère (de peur de faire le palabre) ?

Moi, j'aime toute la famille. Pourquoi ? Parce que c'est la famille

J'ai avec moi un petit régime de bananes que je donne pour Ngoboto ».

C'est un membre du clan de la mère du troisième candidat d'Etiéla. De même pour les jumeaux, il insiste auprès du chef de lignage-hôte, sur le fait de la présence réelle des alliés. L'absence de ceux-ci serait très dangereuse (sorcellerie) à la fois pour le candidat et pour eux-mêmes (mesure de rétorsion, divorce, etc.).

Texte 10 — (Un parent de Tšyétšyé, tout excité).

Pourquoi avez-vous fait comme ça ?

Pourquoi ne m'avez-vous pas considéré comme quelqu'un d'important de la famille ?

Sachant que tu allais circoncire ton enfant et faire Satši, pourquoi ne l'as-tu pas dit ?

J'ai su cela là-bas où je souffrais (à l'hôpital)

Pourquoi ?

Tu ne fais pas bien les choses et tu es un sauvage !

Tiens voilà quand même une poule ».

Cet invité, furieux de n'avoir pas été invité nommément vient faire des reproches au lignage de Tšyétšyé. Malgré ses griefs, il donne une poule, car il ne faut pas qu'il reste de mauvaises querelles pour la fête. Nous allons voir plus loin comment on résoud rituellement ces disputes.

Texte 11 —

Récitant : Zékubadi (père d'Ikalangoy, mère des jumeaux).

« Je dis que c'est aujourd'hui que nous allons régler le palabre du clan Mwélé au sujet des jumeaux. Vous êtes venus autrefois avec des perles et des enclumes en dot et vous avez eu ma fille. Cette femme a eu des enfants et des jumeaux. Elle est venue accoucher dans ma maison. Elle en est repartie après ses relevailles et vous avez payé encore des cadeaux. Djibadi (père des jumeaux) a dit : Zékubadi, donne-moi aussi les enfants. J'ai refusé et déclaré qu'ils ne sortiraient que lorsqu'ils seraient grands et forts, que je les soignerais jusqu'à ce qu'ils soient en âge d'être des hommes. Les voilà grands et voilà le temps où on doit les circoncire et faire Satši.

Et vous avez dit qu'il fallait que je donne des cadeaux à la parenté de mon gendre. Comme c'est demain le grand jour, j'apporte les cadeaux et les souhaits. Je suis le premier à venir et je pense beaucoup aux enfants, c'est pourquoi je ne parle plus. Prenez ces poules ».

Zékubadi explique ici pourquoi il y avait un palabre entre lui et le lignage de son gendre. Il avait gardé et élevé chez lui les jumeaux, enfants de sa fille, n'ayant pas grande confiance dans la compétence de Djibadi (actuellement celui-ci est d'ailleurs un ivrogne invétéré !). Arrivés à maturité, les jumeaux sont alors rendus à leur lignage propre et Zékubadi apporte les cadeaux rituels, ici des poules.

Ainsi chaque invité se définit par rapport au lignage-hôte et justifie son offrande.

A Etiéla, les cadeaux sont plus souvent des poules, des cabris, de la viande et du vin car l'argent est plus rare qu'à Baya (à proximité du poste). Les invités sont des villageois agriculteurs et non des employés rémunérés.

Dans chaque *Satši*, il y a un « secrétaire » qui est chargé de surveiller et de noter les cadeaux reçus. Actuellement, on choisit un collégien qui écrit bien et à chaque échange, il note sur un cahier le nom du donateur et la nature de ce qu'il a donné. On sait ainsi exactement qui est venu donner un cadeau et à combien se monte le total des échanges. On reportera alors le montant des cadeaux des alliés matrimoniaux (dans les deux sens) sur un autre cahier où on a noté tout ce qui a été donné et reçu concernant les dots. Autrefois, bien sûr, ces calculs devaient être plus élémentaires et approximatifs car c'était la mémoire seule qui servait : mais ils étaient plus simples certainement aussi du fait de l'absence du numéraire argent. On comptait en bracelets, enclumes, colliers, pièces de chasse, etc.

3.3. Pratiques magiques liées aux échanges et rituel de cohésion clanique

Deux rituels notables président à ces échanges de cadeaux : le *mbéya* ou *éposa* (ce mot signifie en bakota la marmite) qui a un rôle de stimulation des échanges, et le *mundu* (le pilon à banane) qui est une réconciliation et une résolution des querelles familiales en suspens.

Le *mbéya* consiste en une marmite de petite taille (en poterie) contenant de l'huile de palme (*mâdji*), de la poudre de padouk (*siya*) et des plumes de poule et de perroquet avec au centre un petit bâton planté tout droit. Fabriqué par un parent proche du candidat (par exemple un frère du père), ce médicament magique préside aux échanges : on apporte les cadeaux devant le dispositif et à chaque poule donnée on ôte une plume qu'on plante dans la marmite. Selon les informateurs cela sert à « attirer la clientèle », c'est-à-dire à attirer le plus d'invités possible et à augmenter le volume des cadeaux ou la valeur des dons en argent. A la fin de la fête, le *mbéya* ressemble à une grosse touffe de plumes et c'est le signe qu'il a été efficace.

Le *mundu* ou *iyengwéké menéka* est un rituel de réconciliation qui est indispensable dans toutes les grandes occasions : on ne peut mener à bien un *Satsi* si des parents de même clan, à plus forte raison de même lignage sont en querelle ouverte. Cette dissension risquerait de provoquer l'échec du candidat et se répercuterait sur toute la famille. L'intérêt du clan est que cela cesse à l'amiable.

Le rite est simple et très symbolique : la manducation constitue une marque universelle de fraternité. On mange ensemble donc on est amis ; on communit donc on est réconcilié. Le refus de manger avec quelqu'un qui vous invite, est une insulte grave et seul le *mundu* (le pilon) peut la laver et l'effacer définitivement.

On rassemble les protagonistes devant le chef de lignage ou de clan. Les témoins de la querelle sont là aussi. On apporte un mortier et un pilon (*mundu*) ainsi qu'un tas de feuilles *imbwanbwa*. Tous les participants pilent la feuille dans le mortier, chacun devant toucher le pilon. Symboliquement, les feuilles représentent les membres du clan qui doivent se fondre en une seule entité. Ailleurs chez les Bakota, on pile de la banane de la même façon. Ensuite, on crache dans le mortier et on marque les deux ennemis réconciliés à la poitrine avec cette pâte. Pour la circoncision, on marque aussi le candidat. Pour une maladie, on marquera le malade.

Une autre manifestation de cette cohésion familiale que les Bakota semblent tenir pour indispensable et du souci de perpétuation interne du groupe est le rite des souhaits. Comme les fées venaient autrefois, dans la mythologie européenne, mettre sur le berceau du nouveau prince des cadeaux de beauté et de richesse, chacun vient aujourd'hui, en déposant une feuille dans le panier du candidat, souhaiter longue vie, richesse et fécondité au nouvel adulte qui va naître à la vie. Ce rite se déroule la veille de l'opération.

Un chant de la confrérie masculine de *Mungala* renferme ces deux rituels de réconciliation et de souhaits. Ils complètent ceux dont on vient de parler.

Chant 12 — *Circoncision à Baya (Mékambo) - septembre 1965.*

Rite oral de réconciliation, aveux des fautes d'interdit, juste avant l'opération, au milieu de la foule des hommes.

« ô Mwaputazimba, ô Bongometsizé, ô Ondongo (1)
 ô vous les ancêtres morts !
 Je suis venu à la circoncision.
 Je lui donne la beauté, je lui souhaite beaucoup de femmes (2).
 Je viens aujourd'hui à la circoncision, ô Mwaputazimba, vois !

(1) Noms des parents du candidat. Ondongo est son père.

(2) Souhaits de beauté et de richesse.

Lui (un autre parent) et moi, nous nous querellions, les enfants font toujours comme leurs mères (qui se disputaient) ;

Que cela soit oublié !

Qu'Indoba (le candidat) se circoncise vite et bien, ô Mwaputazimba !

Et j'ai apporté beaucoup de cadeaux pour qu'il n'y ait plus de palabre, rien !

Plus de palabre, non !

Que cela soit oublié, oui !

Un autre interlocuteur reprend :

C'est moi, ô Indoba, l'enfant de Maïsa (Mungala), qui te donne des cadeaux et des enclumes.

Nous avons vu Mungala, comme nous passions (1) lui et moi, et nous nous sommes disputés ; et nous avons joué du tambour (de Mungala) (2).

Que cela soit oublié, oui !

Que l'enfant n'ait pas mal (3), qu'il se circoncise vite et bien !

Que les esprits mauvais ne viennent pas le troubler !

C'est midi, bientôt l'heure ! (4) ».

Ainsi se définit l'esprit de la fête de *Satši* : purification des fautes d'interdit (l'aveu entraîne son oubli, au besoin le médicament approprié pourra y remédier), cohésion familiale sans aucune faille, bonne disposition de tous à l'égard du candidat.

4. LA NOTION DE PRESTIGE

L'honneur de la famille est en jeu. La honte est très ressentie chez les Bakota. Une circoncision ratée, par manque de cadeaux ou d'invités, ou par l'échec de l'opération (refus du candidat, mauvaise tenue devant l'épreuve ou accident), est un grand malheur, une véritable catastrophe dont un clan met très longtemps à se relever.

Aussi de nombreux chants exhortent-ils le candidat à bien se tenir pour être digne de sa famille, de ses mères et de ses futures femmes. Il faut noter que ce sont les femmes qui chantent et qui encouragent le candidat, car ce sont elles qui souffriraient le plus de la honte d'un échec.

Chant 13 — *Circoncision à Etiéla (Mékambo) - juillet 1966.*

Danse Mazembu - femmes.

« Sois stoïque (sourd à la douleur) et courageux ! Stoïque comme le varan (5) !

Un garçon digne de ce nom est toujours courageux et il se dépêche d'aller à la circoncision !

Sois stoïque comme le varan !

Ou bien tes épouses auront honte !

Ou bien tes mères auront honte !

Tu dois avoir le courage du varan ! »

On évoque les héros anciens de la mythologie bakota, ceux dont on raconte les exploits et le courage dans les contes chantés à la veillée :

(1) Indoba et lui ont vu Mungala alors que c'était interdit.

(2) Ils ont joué du tambour de Mungala alors qu'ils n'étaient même pas initiés.

(3) Souhait de courage.

(4) Bientôt l'heure de la circoncision, 14 heures chez les Bakota, 7 heures du matin chez les Mahongwé et les (Bu)shamaye.

(5) Le varan est réputé chez les Bakota pour être un peu sourd, ce qui lui donne le courage d'attendre ses adversaires avec calme.

Chant 14 — *Circoncision à Etiéla (Mékambo) - juillet 1966**Danse Mazembu chez les Mahongwé - femmes.*

« Sois fort comme Lékialékia (1), fils de Zambé, mon frère ! »

L'opération est faite, c'est la réussite, le candidat a bien supporté ses souffrances. Il a tenu le pari devant tous ses pairs, c'est un homme courageux, digne successeur de ses ancêtres.

Chant 15 — *Circoncision d'Etiéla - juillet 1966.**Danse Mazembu chez les Mahongwé - femmes.*

« Tout le monde se disperse et rentre chez soi !
C'est notre candidat !
Tout le monde s'en va !
La circoncision est finie pour notre candidat !
Merci, mon frère, notre enfant ! »

C'est la joie dans le village. Les jeunes gens du clan se précipitent dans le village, dans les cuisines et les cases pour briser le plus de choses possible, quelquefois même des séchoirs à café ou des cases, en signe d'allégresse afin de bien marquer la réussite finale de *Satši*. Cette destruction de biens matériels exprime l'enthousiasme de tous et la marque que la vraie richesse est celle du clan qui a de tels enfants.

5. L'OSTENTATION CLANIQUE

A deux reprises au cours de *Satši* on assiste à un défilé des parents et alliés du candidat à travers tout le village.

A la sortie de l'initiation au *ngoy* (voir le chapitre X) tous les membres mâles du clan du candidat et des clans alliés se rassemblent un peu en dehors du village, dans la brousse. Là, les attendent les femmes apparentées. Chacun prend une feuille dans la bouche, celle-là même qui va servir pour les souhaits de richesse et de prospérité, et tous les parents forment une longue file, les uns derrière les autres. Devant marchent les proches parents de l'enfant qui est lui-même entouré ou plutôt précédé et suivi de ses frères et sœurs de même père, les aînés étant les plus importants. Derrière viennent les autres parents et alliés. La colonne fait le tour du village en serpentant entre les cases pour aboutir finalement dans certains cas à l'abri du candidat, dans d'autres derrière une cuisine où l'on procède aux souhaits rituels.

« C'est pour montrer au candidat combien est grande sa famille » déclarent les informateurs interrogés. Ainsi les souhaits viennent prolonger la démonstration de l'existence du clan : le candidat est le médiateur qui prolongera la vie du groupe en tant que tel et on l'aide de toutes les forces vives de la famille. L'enfant qui pour la première fois « voit » et sent ce qu'est la famille va devenir l'espoir du groupe qui porte sur lui l'assurance de son avenir.

Juste avant l'opération toute la parenté défile, les hommes étant d'un côté et les femmes de l'autre. Le candidat est porté sur les épaules de son frère aîné (ou du frère de son père). Habillé du pagne de raphia, il porte de nombreux colliers *bangwésé* en perles de verre, des peaux de civette et agite à la main les chasse-mouches rituels en poil de singe, au rythme du chant des hommes.

Chant 16 — *Circoncision à Baya (Mékambo) - septembre 1965.**Chant d'encouragement des hommes.*

« Oho ! Répondez, vous qui l'avez vu !
Notre candidat est-il bon ?
Oui, il supportera la douleur avec courage ! »

(1) Lékialékia est un des fils du héros mythique Zambé.

Chant 17 — Circoncision à Baya (Mékambo) - septembre 1965.

Chant de défilé : chant qui accompagne les candidats qui vont sur le lieu de l'opération.

« Celui qui veut être circoncis doit le dire et le demander !
Qu'il le dise, qu'il se dépêche pour la circoncision.
Il doit le dire bien vite ! »

Le groupe avance à travers tout le village. Chacun agite des palmes et des branches en signe d'encouragement et d'espoir. Les femmes suivent de loin en chantant la grandeur du clan.

Chant 18 — Circoncision à Baya (Mékambo) - septembre 1965.

Célébration du clan - femmes.

« Nous sommes redoutables comme la panthère !
Féroces comme l'aigle de la forêt !
Voyez notre candidat, le candidat du clan Bongoza ! »

Puis c'est le cérémonial de la circoncision. Juste après l'opération, les cris de joie fusent et tous les garçons du clan entonnent :

Chant 19 — Circoncision à Baya (Mékambo) - septembre 1965.

Chant d'allégresse - Garçons.

« Il a bien supporté, oho !
Notre enfant à nous, oh ! »

Une autre manifestation de l'unité et de la cohésion clanique est le *Ngumba* des Mahongwé. Au matin du grand jour, les membres du *diyo* du candidat l'entraîne au pas de course à travers le village. Le groupe court ainsi entre les cases, saute les obstacles et les fossés pour arriver, essoufflé et fatigué, à l'abri *nkolo*. *Ngumba*, c'est le porc-épic et la course symbolise la chasse de cet animal qu'il faut rattraper. En fait, il s'agit de mener là encore une action communautaire, propre au clan (car ce rite appartient à certains clans, on ne le pratique pas à chaque fois) qui, tout en resserrant les liens familiaux autour de l'enfant qui a besoin d'aide, procure une fatigue physique souhaitable pour obtenir l'effet d'hypnose qu'on va chercher à créer un peu plus tard.

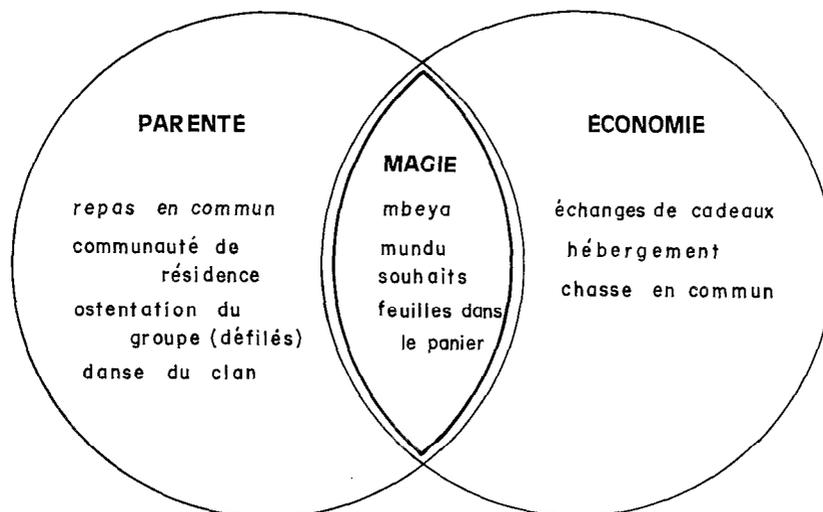


FIG. 13. — Organisation des rites claniques

Chaque clan manifeste son originalité et « signe » sa circoncision par une danse particulière. Pour le clan Bopasi (Bakota) c'est la danse *kulu*. Pour le clan Mwélé (Mahongwé) c'est la danse *Mwéli*. Cette danse *Mwéli* « appartient » à un membre du clan, oncle paternel des jumeaux (village Etiéla, juillet 1966). On fait la danse dans toutes les grandes fêtes familiales du clan Mwélé. Le titulaire vient quelquefois de loin et se produit l'avant-veille du grand jour. Il a un rôle de devin-guérisseur c'est-à-dire qu'il doit déjouer les entreprises de sorcellerie qui pourraient être menées contre l'enfant et sa famille. La danse — qui dure de 22/23 h à 6 h du matin — lui procure une force qui lui permet de « voir » ce qui se trame et d'empêcher par son médicament l'action des sorciers malfaisants. Là encore, on se serre les coudes autour du candidat ; on le protège pour, en réalité, protéger le clan (et surtout le lignage) de la honte d'un échec et de la possibilité d'une disparition, faute d'homme valable (donc bien circoncis) pour le perpétuer.

6. CONCLUSION SUR L'ORGANISATION DES RITES CLANIQUES

Trois domaines sont concernés dans ces rites : la parenté, l'économie et, à cheval sur l'un et l'autre, la magie qui vient faciliter ou exprimer leur accomplissement.

Le domaine économique comprend les échanges de cadeaux, en ce sens que ceux-ci obligent les hôtes et les invités à capitaliser un volume important de marchandises de consommation et d'argent en vue de la fête. On doit chasser, aller chercher du manioc, des bananes, des condiments ; on doit épargner sur les revenus en argent longtemps à l'avance. *Satši* constitue une motivation puissante et contraignante de pratiques économiques de grande envergure. Il faut tenir compte aussi des prestations telles que l'hébergement qui comprend le gîte et la nourriture. La circoncision est l'occasion de travaux agricoles communs (au niveau du village) et surtout de grandes expéditions de chasse et de pêche.

Le domaine de la parenté se manifeste par les repas communautaires (les hommes et les femmes séparés) de parents qui habituellement vivent dans des villages différents. Manger ensemble constitue un acte important et symbolique qui signifie la confiance et la solidité de l'alliance. Pour ces quelques jours, le groupe parental se trouve réuni dans un même lieu : on couche sous le même toit et on vit ensemble. C'est une prise de conscience réelle de l'importance de la famille. D'ailleurs les défilés, à deux reprises, ont pour rôle de montrer aux autres villageois combien le clan est étendu et uni. On se montre ; on veut ostensiblement faire voir le grand nombre des alliances.

Le clan s'exprime aussi particulièrement par la danse dont il est titulaire. Il marque ainsi le déroulement des rites et signale que la fête est celle du clan untel, différente de toutes les autres.

Les pratiques magiques concernant le clan et la famille peuvent se répartir en trois catégories :

— *mbéya*, stimulation des échanges, augmentation de la cohésion familiale (présence d'un grand nombre de parents) ;

— *mundu*, réconciliation et résolution à l'amiable des palabres en suspens.

— *édika*, les souhaits de richesse, prospérité, fécondité, chance et longue vie, prononcés à plusieurs reprises et tendant à faciliter la survie du clan à travers un de ses membres.

Ces rites « claniques » ont donc pour but :

1^o de reconstituer la cohésion familiale,

2^o de stimuler les échanges au cours de la fête même,

3^o de faciliter et augmenter les richesses économiques et l'accroissement de la famille dans le futur.

Ainsi l'échelle du temps, passé, présent, futur, est-elle entièrement parcourue.

CHAPITRE VIII — PRÉPARATION MAGIQUE ET PHYSIQUE DU CANDIDAT

1. RAPPEL SUR LA MAGIE DE COHÉSION CLANIQUE

Nous avons vu au chapitre précédent quels étaient les rituels magiques utilisés dans l'ensemble des manifestations à caractère familial et économique.

Mbéya stimule les échanges et attire les invités, *mundu* sert à résoudre les mauvaises querelles et à réconcilier les parents qui ont fauté contre la cohésion du clan.

L'interprétation des rituels magiques reste toujours conjecturale, surtout quand les informateurs eux-mêmes ne savent pas expliquer les pratiques qu'ils accomplissent toutefois, je propose, quand le contexte m'a permis de dégager, un sens à chacune des médications décrites.

Mbéya semble, quant à lui représenter le clan qui s'accroît en importance à chaque plume qu'on y met. Plus il y a de plumes, plus le médicament est efficace. La foule attire la foule ; plus il y a d'invités, plus on a envie de venir à cette fête qui promet d'être réussie.

Mundu est à la fois, un rituel *gestuel et matériel* ; le médicament n'a pas plus d'importance que la manière de le préparer et de l'appliquer, je dirai même que la disposition des protagonistes est plus essentielle que le produit lui-même. D'ailleurs, on désigne le rite par le nom de l'instrument et non par celui des feuilles qui sont utilisées. Afin de réconcilier des ennemis, le chef de lignage va les mettre dans une situation telle qu'ils ne pourront pas faire autrement que de cesser leur querelle. Les deux adversaires sont face à face, le chef de lignage qui fait office de juge entre les deux, les témoins de l'affaire sont autour. Ces assistants pourront ensuite certifier que les deux parents se sont réconciliés, surtout s'il y a des ennuis au cours de la fête.

Les feuilles qu'on pile dans le mortier, symbolisent l'unité familiale qui doit régner dans le clan. Les deux adversaires tiennent ensemble le pilon et prononcent des paroles qui doivent sceller leur nouvelle alliance.

Le médicament ainsi préparé contient en outre de la salive, élément qui a une grande importance magique (ils livrent de cette façon une partie d'eux-mêmes, s'exposant aux pires ennuis s'ils rompent le pacte conclu). Enfin on les marque à la poitrine (importance du *cœur*, siège de la force vitale) pour que chacun voie que leur querelle est terminée et qu'on n'a plus rien à craindre.

Pourquoi l'unité clanique a-t-elle cette importance dans les grandes circonstances de la vie bakota ?

Une faille dans la famille ou une querelle grave au sein du clan est la porte ouverte à tous les dérèglements qui engendrent l'anarchie, la désobéissance, le malheur, et la mort. On sait que la mort est rarement « naturelle », elle est toujours causée par un ennemi qui vous a envoûté ou bien par une conduite à caractère malfaisant (hommes-léopards, par exemple). L'unité rompue signifie donc une vulnérabilité accrue, l'insécurité pour tous et il est nécessaire d'y remédier au plus vite. Comme les hommes ne sont pas parfaits, il y a toujours des querelles, des disputes dues aux préséances, aux intérêts et surtout aux femmes. Aussi est-on obligé de se contenter d'un équilibre précaire entre l'anarchie individualiste et l'unité de la famille en cimentant la cohésion clanique autant qu'on peut à l'occasion de chaque fête.

Le Bakota, comme tout africain, ne conçoit pas une vie hors de la famille, du lignage et du clan. Ce qui ne l'empêche pas de se disputer, quelquefois très violemment. Mais le circuit des obligations reste plus fort et il sait que s'il est astreint à bien des devoirs, d'autres, en retour, sont obligés de le secourir et de l'aider. Les querelles ne sont jamais définitives, elles ne sont que des accrocs qui se réparent dans les grandes occasions.

D'autres rituels mettent en cause la famille, en particulier *édika*, les souhaits. Chacun dépose une feuille dans le panier du candidat, quelques-uns, un billet de banque. Les feuilles symbolisent l'argent qui va affluer au candidat ou, du moins, que la famille souhaite qu'il lui afflue. C'est un rituel qui illustre assez bien la loi magique de similarité ou de sympathie mimétique définie par M. MAUSS (1).

Il y a au cours de *Mungala* un sacrifice de poulet aux ancêtres. C'est un reste de culte *Bwété* (2), culte des ancêtres centré sur la conservation des os des défunts du clan. Ces reliques étaient conservées dans un panier tressé, surmonté d'une figurine plaquée de fils de cuivre. Chaque grande fête voyait un sacrifice au *Bwété* afin de le rendre favorable à l'action des vivants. Ainsi les morts et les vivants du même clan participaient ensemble, les uns aidant les autres, aux cérémonies familiales. L'unité clanique s'étendait aussi au long cortège des ancêtres morts. *Mungala* en tant que monstre mythique, chef de la société des hommes, a repris pour lui le sacrifice aux ancêtres.

Le culte du *Bwété*, combattu par les Missions chrétiennes puis par les féticheurs locaux, a disparu sans que la dévotion aux morts ait été complètement détruite. Les Bakota éprouvent toujours le besoin d'inviter leurs ancêtres à partager leur joie et se les rendent favorables par la nourriture sanglante que les vivants apportent en offrande.

On peut estimer que ce rite est plus religieux que magique en ce sens qu'il ne vise pas un résultat concret immédiat : c'est une simple référence aux ancêtres. Toutefois le but latent est d'en obtenir l'aide et d'empêcher leur colère.

Chacun de ces rituels a pour but de protéger le candidat en tant que membre du groupe. Le clan tient à se perpétuer et c'est lui qui se protège des entreprises malfaisantes, le candidat n'étant qu'un prétexte pour accomplir les cérémonies.

2. LA MAGIE DE PROTECTION INDIVIDUELLE

A côté de la magie pourrait-on dire de groupe, il y a tous les rituels qui ont pour but de protéger l'individu en tant que personne, et de faciliter l'opération dont il va être l'objet.

Le but de ces médicaments magiques (*bwélé*) est de le protéger contre les sorciers et ceux qui voudraient l'envoûter.

Le premier de ces produits est *mbenda* (= le petit récipient) qui est à la fois un remède magique et un médicament à résultat physique. *Mbenda* est une poudre contenue dans un flacon (d'où le nom)⁽³⁾ que le candidat porte une semaine ou deux avant la fête, jusqu'au moment de l'opération. Il contient :

1. *ndumu* (un tubercule de la forêt)
2. *matšemba* (le sel)
3. *sina ya mwingaka* (une herbe de brousse tranchante)
4. un morceau de marmite pilée (argile cuite réduite en poudre).

Cela sert à diminuer la peur, à donner du courage et paraît-il à ramollir la verge, ce qui sera le but d'un certain nombre de pratiques que nous allons voir plus loin.

(1) MAUSS, M., Théorie Générale de la magie in Sociologie et Anthropologie, 1966 3^e ed.

(2) PERROIS, L., « Redécouverte d'un style africain : le *bwété* des Mahongwé du Gabon », ORSTOM, Libreville, 1966.

(3) Autrefois, à la place du flacon, il y avait une petite corne.

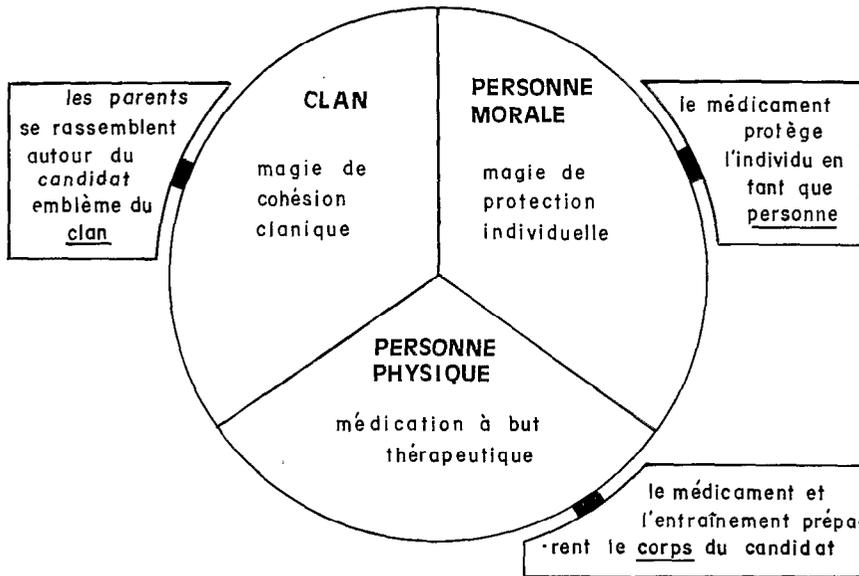


FIG. 14. — Organisation des rites magiques

L'autre médicament très important qui sert tout au long des cérémonies est *ihindji* (la civette). Il porte ce nom car les ingrédients divers qu'il contient sont enveloppés d'une peau de civette. Celle-ci sert d'ailleurs dans tous les rituels de féticheurs, comme élément de décor, semble-t-il.

Ihindji contient dix produits différents que la famille proche du candidat doit trouver dans la journée qui précède la fête. La nature même de ceux-ci, montre que la constitution du médicament est une entreprise difficile. On a :

1. *ihindji* (une peau de civette)
2. *ihindji* (une herbe qui porte le nom de la civette)
3. des excréments de la civette
4. *lekono* (une herbe qui d'habitude sert aux lieux d'aisance)
5. de la terre du bout du village
6. des excréments de la chauve-souris
7. *bwésè* (un cocon d'une certaine chenille)
8. des excréments d'éléphant
9. deux feuilles d'*Ibula* (un arbre - c'est le même arbre qui sert dans le rituel du *ngoy*)
10. de la salive de celui qui fait le médicament.

Le candidat est assis sur sa natte, un peu à l'écart du village. Seuls les hommes du lignage et des clans alliés sont là. L'officiant dispose d'abord la peau de civette entre les jambes de l'enfant puis il met un à un les ingrédients, enfin il crache dessus et enroule le tout en une sorte de boudin ficelé de liane. A la fin, chaque participant doit boire un verre de vin de maïs après qu'on ait fait une libation à la terre, comme offrande aux esprits. On ramasse soigneusement les petits déchets qui ont pu tomber sur la natte

et on les met dans le panier du candidat. Ensuite, on revient en groupe près de l'abri *nkolo*, l'enfant brandissant la peau de civette à droite et à gauche pour chasser les esprits malfaisants. Il gardera ce médicament durant toute la fête.

Le principe qui semble présider à la confection de ce produit est de combattre le poison par le poison. Chacun de ces produits est mauvais en lui-même et l'ensemble constitue une arme magique qui peut anihiler les entreprises de sorcellerie tentées sur le candidat.

Il y a encore d'autres protections contre les sorciers :

— la plume rouge du perroquet qu'on met dans les cheveux des jumeaux et un médicament dont je n'ai rien pu connaître que les femmes donnent à manger au candidat lors de son initiation à la société *Isembwé*.

Le rite *nkondo*, le tronc de bananier, relève d'un symbolisme plus complexe. Le bananier occupe d'ailleurs une position privilégiée dans le système de représentation bakota : il a un rôle rituel dans toutes les circonstances de la vie, en particulier l'espèce *itotu* (bananier foncé dans les tons rouges de l'espèce *Musa sapientium* L.).

A la naissance d'un enfant, on plante le cordon ombilical, aussitôt après la délivrance, au pied d'un jeune bananier *itotu* derrière la case. Le placenta sera jeté ailleurs. Le régime, à maturité, sera mangé par la famille, mais l'arbre lui-même ne sera pas coupé, car il symbolise la croissance de l'enfant. Le dépérissement de l'arbre « engendrerait » également la maladie de l'enfant.

De même, chez les Mahongwé, lors de la création d'un nouveau village. Le plus vieux de l'ancien village fabrique un médicament *mâlé* et va passer une nuit avec sa première femme, seuls dans le nouvel emplacement. Au matin, il enterre le *mâlé* au pied d'un jeune bananier qu'on ne touchera plus jamais. Ce rite a pour nom *tšiyé ampoka*. Le bananier représente la vitalité du nouveau village et sa croissance est le signe de la force du groupement qui se crée (1).

Vitalité et croissance sont donc liés au bananier *itotu*. De plus, le jus que contient le tronc a un pouvoir purificateur. Ceci est démontré par le rite bakota (*kota-kota*) suivant, observé aux villages Baya et Mbéla en septembre 1965.

Au milieu de la dernière nuit de *Satsi*, les hommes du lignage et du clan entraînent le candidat derrière une case ou même à l'intérieur d'une cuisine. Là, les hommes de *Mungala* vont apprêter l'enfant qui entre dans la dernière phase des rites de la circoncision.

Texte 20 — *Circoncision bakota, village Baya - septembre 1965.*

Rituel « nkondo ».

« Entre dans la maison, mon enfant !
Que cette maison est belle !
Le candidat va y être très bien !
Viens !
Qu'on habille l'enfant du vieux pagne de raphia ! »

Il va s'agir, en effet, de deux choses : dépouiller le candidat de ses attributs anciens (en particulier le purifier des fautes d'interdit par le jus du bananier *itotu*) et l'habiller du costume traditionnel : ceinture de liane, pagne de raphia et grelot rituel *ingwala* qu'il devra secouer rythmiquement jusqu'au moment de l'opération, le lendemain.

(1) De même, chez les Faŋ, pour la circoncision, on introduit le prépuce coupé de l'enfant (en général très jeune) dans le tronc même d'un bananier. Quand le régime sera mûr, il sera consommé par les enfants mais l'arbre ne sera pas abattu comme d'habitude.

L'officiant s'approche de l'enfant qui a encore son pagne ordinaire ou un short. Il lui enlève ce vêtement pour le laisser nu. On apporte alors un morceau de tronc de bananier fendu en deux par le milieu et on le passe sur le corps du candidat en commençant par la tête. Le vieillard qui tient le bananier chante en le frottant soigneusement sur la poitrine (le « cœur ») et les membres. Le liquide de la plante mouille la peau et le rite ressemble à un nettoyage en règle. Ensuite on le laisse sécher sans l'essuyer (ce qui a pour effet de glacer littéralement l'enfant car les nuits de saison sèche sont particulièrement fraîches au Gabon).

A la suite de quoi on l'habille, et tout d'abord d'une ceinture *kodi*. L'officiant tient la corde à deux mains et la place à des hauteurs différentes, d'abord au niveau de la tête, puis des épaules, du dos, des genoux, enfin de la taille. Alors il se retourne et noue la ceinture, sans regarder, les mains derrière le dos. A chaque station, le chœur reprend, pendant que *Mungunda* (le monstre masqué de *Mungala*) pousse son rugissement rauque.

Texte 21 — Circoncision *bakota*, village *Baya*, (*Mékambo*) - septembre 1965.

Rituel « *nkondo* » - Hommes

« *Batata ate ? Ndeka, ndeka, ndeka, ndeka !*

Holà ! Les vieillards ? non, non, non, non ! (répétition à chaque station)

Ate ? Hiiii !

Ici ? Oui (l'officiant place la ceinture) »

De même pour le pagne qui est ensuite arrangé et qu'on fait tenir avec la ceinture. On donne au candidat le grelot *ingwala*.

Chez les Mahongwé, ce rite n'existe pas tel quel. On trouve cependant, durant la préparation de l'initiation au *ngoy*, un rite de lavage avec un morceau de bananier *itotu*. Cela semble correspondre et ainsi dans les deux tribus, on aurait une purification par le bananier. Le rôle avoué du rite est « d'empêcher les défauts de l'enfant de ressortir, de faire jaillir la peau du prépuce et de permettre au nouveau circoncis qu'il va être, de s'en tenir strictement aux interdits ».

Quel lien trouver entre ces deux fonctions qui semblent différentes : permettre la croissance et purifier des ruptures d'interdits ? En réalité, le concept central qu'il faut retenir est celui de vitalité ou de force de vie. La circoncision est une nouvelle naissance, un point de départ dans la vie tribale. Pour accéder *sans danger* à ce statut nouveau, il faut que le passé mauvais - non au sens du péché chrétien qui est très différent mais à celui de faute contre la coutume (ruptures d'interdits surtout, relations sexuelles avec des initiées) - soit oublié ; c'est le rite *mundu* pour le groupe et *nkondo litotu* pour l'individu. A partir de là, l'enfant peut accéder à la vie nouvelle que symbolise, comme pour le nouveau-né réel, le bananier *itotu*, remarquable par sa robustesse et sa vitesse de croissance.

3. LES MÉDICATIONS MAGICO-THÉRAPEUTIQUES

Plusieurs « médicaments » qui sont administrés au candidat peuvent être considérés comme de véritables médications à but thérapeutique bien que les recettes en paraissent quelquefois étranges et que l'explication autochtone soit de caractère plutôt magique.

C'est le cas, en particulier, pour trois potions ou produits, le *mbenda* dont on a déjà parlé, le *bwélé* (= le médicament) et le *ndongo* (= le piment).

Le *mbenda* est le principal remède pour empêcher une érection mal venue qui pourrait se produire accidentellement au moment de l'opération. D'autres moyens sont aussi employés dans ce même but : en particulier, toutes les deux ou trois heures, puis toutes les heures durant la dernière nuit, on enduit la

verge de pâte de banane pilée et on masse longuement le prépuce afin d'assouplir la peau au maximum pour que sa section soit le moins douloureuse possible. Après le *ngoy*, nous verrons un traitement similaire.

Le *bwélé* est un vomitif qui est administré deux ou trois fois durant la semaine qui précède la fête, la dernière étant la veille du premier jour.

Cela répond à l'opinion de P. ALEXANDRE qui s'étonnait du régime fortement carné mentionné par A. MACLATCHY ⁽¹⁾ et R. SILLANS. Ainsi le candidat peut s'alimenter jusqu'à ce qu'il soit purgé par le médicament afin d'être en forme pour la fête elle-même. Le *bwélé* crée l'état « atoxique » (sans déchets) que P. ALEXANDRE pense être indispensable avant une telle opération.

Le piment (*ndongo* en Mahongwé) est utilisé à plusieurs reprises pour ôter les larmes qui pourraient venir aux yeux de l'enfant au moment de la circoncision.

L'ensemble des hommes du village et bien sûr tous les garçons du lignage se groupent vers vingt heures, en un grand cortège qui traverse la cour en courant. Chacun brandit des tisons enflammés (je n'ai pas pu savoir à quoi correspondait cette manifestation qui met en cause le feu ; chez les Bakota, on a un rituel qui s'y apparente, juste après le *nkondo litotu* décrit plus haut). Le candidat est entraîné par ses parents jusqu'à un lieu précis, toujours le même pour chaque circoncision du village, à la sortie de l'agglomération, sur la piste. Les chants et les battements de mains animent la danse. Tout à coup, un homme, habillé du pagne traditionnel, se jette sur l'enfant qui fait mine de résister. Il y a une lutte (plus mimée que réelle) puis le candidat est cloué au sol, les épaules à terre. A ce moment, on lui met dans les yeux du jus de piment, pour le faire pleurer tout son saoul. Une fois l'enfant traité, la danse continue. Le rite porte le nom de *Musangu* chez les Mahongwé. Les jeunes hommes, circoncis des années précédentes, se précipitent alors dans les cuisines pour jeter du jus de piment aux yeux des femmes et des enfants. Personne n'a le droit de protester et les victimes doivent prendre la plaisanterie du bon côté. Le but avoué de cette pratique est de tirer les larmes du candidat pour que son regard ne soit pas embué de pleurs au moment de l'opération. D'autres soins contribueront aussi à ce même but, en particulier l'épilation des cils.

4. L'ENTRAÎNEMENT PHYSIQUE ET LES SOINS ESTHÉTIQUES

Durant les quatre jours de fête, le néophyte est préparé par un autre entraînement intensif qui sert à la mettre dans les conditions optima de réussite.

En quoi consistent-ils ? L'enfant doit arriver au moment de l'opération dans un état physique et psychique qui le prédispose à entrer facilement dans le sommeil hypnotique qui va permettre au *nganga* de couper le prépuce avec succès, sans trop de danger.

Deux manifestations, dont nous avons déjà parlé, à propos des rituels familiaux, concourent à créer la fatigue et l'ivresse nécessaire : ce sont d'abord les danses *Mazembu* (Mahongwé) et *Méwanwan* (Bakota), puis *Ngumba* la danse du « porc-épic ».

L'action de ces danses, par le mouvement incessant à travers la cour du village — le candidat est soutenu sous les épaules par ses frères et sœurs et doit courir à petits pas rapides au rythme du chant ; brusquement le groupe fait volte-face et recommence dans l'autre sens — et le balancement régulier de la tête, de haut en bas, est autant physique (vertige, fatigue) que psychique (engourdissement dû au bruit et au

(1) WALKER, A., et SILLANS, R., « Rites et croyances des peuples du Gabon », *Présence Africaine*, Paris 1962, et MACLATCHY, A., L'organisation sociale des populations de la région de Mimongo (Gabon), *Bul. Inst. Et. Centraf.* 1945, vol. I, fasc. I, p. 53-81.

rythme facilitant l'imprégnation des sentences qui composent les chants — exhortations, conseils, moqueries rituelles) (1).

A côté du caractère d'agressivité sexuelle de *Mazembu* et de *Méwanwan* qui reflète l'opposition des sexes et leur rôle respectif dans la fête, plusieurs thèmes sont abordés dans ces chants. Il est important de les mentionner ici, car il ne faut pas négliger l'aspect « scolaire » de ce contenu (*Satši* est un enseignement qui recouvre tous les domaines de la vie de l'homme). On doit lier les éléments de connaissance (même quand celle-ci est à l'état le plus élémentaire) avec la manière de les faire pénétrer dans l'esprit de l'élève. Le jeune français apprend plus facilement sa table de multiplication en annonçant suivant le rythme traditionnel qu'en la lisant « à froid ». Le chant chez les Bakota a aussi une valeur d'enseignement. Le contenu se répartit ainsi :

garçons : — insultes et plaisanteries à caractère sexuel
— exhortation au courage

femmes : — plaisanteries à caractère sexuel
— allégresse
— exhortation au courage
— évocation du sentiment amoureux

Nous en avons eu quelques exemples au chapitre VII, § 2 ; en voici quelques autres pour compléter notre information.

1. GARÇONS : danse *Zuba* (version masculine du *Méwanwan* féminin).

a) *Plaisanteries à caractère sexuel*

Chant 22 — *Circoncision à Baya (Mékambo) - septembre 1965.*

Danse Zuba - garçons.

« Nous ne savons pas ce qu'on fait à la vulve !
Qu'est-ce qu'on y fait ? »

Chant 23 — *Circoncision à Baya (Mékambo) - septembre 1965.*

Même danse.

« Quand le pénis et la vulve sont ensemble tous les chiens aboient !
Quand le pénis et la vulve sont ensemble c'est comme entre deux villages alliés (qui s'entendent bien et ont des obligations) !
Quand le pénis et la vulve sont ensemble tous les chiens fuient au loin et nous aussi, nous nous écartons !
Quand le pénis et la vulve sont ensemble la vulve est à l'envers !
La vulve est rouge, si rouge ! »

Les garçons parlent du coït comme d'un acte important et secret qui effraye les chiens et fait s'écarter les importuns.

(1) R. SILLANS écrit dans « Rites et Croyances... », p. 162 : « or c'est précisément là qu'interviendrait le rôle de ce lent balancement de tête. Il n'est pas invraisemblable, en effet, que ce mouvement produise, à la longue, une certaine anesthésie... » et P. ALEXANDRE, de son côté, a pu « se faire confirmer par un psychiatre que ce lent et incessant balancement de tête avait pour but de se mettre soi-même en état d'hypnose ». Cela corrobore ce que j'ai observé au cours de plusieurs circoncisions bakota et mahongwé.

b) *Exhortation au courage*

Chant 24 — *Circoncision à Baya (Mékambo) - septembre 1965.*

Danse Zuba - garçons.

« Les garçons ne s'accouplent pas entre eux !
Ils doivent être sourds et courageux comme le varan ! (1)
Les garçons qui couchent ensemble, c'est le monde à l'envers !
Ils doivent être sourds et courageux comme le varan ! »

Il s'agit d'une exhortation au courage. On donne aussi au candidat des conseils pour son comportement sexuel futur (2).

2. FEMMES : danse *Méwanwan*a) *Chants d'allégresse*

Chant 25 — *Circoncision à Baya (Mékambo) - septembre 1965.*

Danse Méwanwan à l'arrivée du circonciseur.

« C'est lui, c'est lui !
Le *nganga*, le circonciseur !
Il vient avec le couteau (rituel) !
C'est lui qui va couper le nœud serré de la corde (le prépuce) !
C'est lui, c'est lui ! »

Chant 26 — *Circoncision à Baya (Mékambo) - septembre 1965.*

Danse Méwanwan

« ô la fleur *lembé* et la feuille *mbola* !
Les plantes sauvages de la saison sèche (moment de la circoncision) !
L'enfant les utilise pour *Sarši*
et sa mère aussi,
et son père aussi (car ce sont des plantes très utiles) ! »

Chant qui rappelle qu'on est en saison sèche puisqu'on trouve certaines variétés de plantes sauvages : *lembé* qui est une fleur parfumée dont se parent les femmes ; et *mbola*, une feuille très souple et douce qui sert à faire des pansements.

b) *Evocation du sentiment amoureux*

Chant 27 — *Circoncision à Mbéza (Mékambo) - septembre 1965.*

Danse Méwanwan

« Il est mon étang de pêche !
Toute ma richesse !
Toute la nuit ! »

L'étang de pêche est la propriété de la femme qui en tire des profits en vendant son surplus de poisson. L'amant, de même, est la propriété de sa maîtresse.

(1) Voir la note p. 59.

(2) La pédérastie est très rare mais tout de même connue.

Chant 28 — *Circoncision à Mbéza (Mékambo) - septembre 1965.**Danse Méwanwan*

« Oh ! l'homme, qu'est-ce que tu dis ?

Qu'est-ce que tu insinues ?

Nous sommes venues pour voir la circoncision et non pas pour chercher un amant ! »

Satši est souvent l'occasion de rencontres et de liaisons temporaires. Les femmes se défendent d'être venues avec cette intention.

Le *Ngumba* a le même rôle physico-physiologique que toutes ces danses. On peut toutefois lier ce rite à l'expression de l'ostentation clanique et familiale (chapitre VII, § 5) qui dépasse quand même ce but strictement thérapeutique.

Autre chose sont les *simulacres* de l'opération qu'on fait deux ou trois fois, une heure avant le moment choisi pour le véritable événement. C'est une répétition générale. Le *nganga* essaye sa puissance hypnotique pour voir s'il peut à son gré endormir et réveiller le patient. On tient celui-ci de la même façon qu'on le fera en réalité quelques instants plus tard. Le circonciseur fait voir le couteau rituel (*payi*) puis fait mine, en étirant le prépuce, de le trancher pour bien habituer l'enfant à l'atmosphère inquiétante de *Satši*. Il trace avec du kaolin une ligne sur le prépuce afin de n'en point trop couper et constate que la préparation minutieuse de la peau (assouplissement et décontraction) est enfin terminée.

Les soins corporels et esthétiques sont l'apanage des femmes du lignage, sœurs aînées ou tantes paternelles du candidat. On peut faire appel, toujours dans le cadre de la famille à une vieille parente experte en parure car il faut une grande habileté pour maquiller convenablement un visage.

Dans l'ordre chronologique, on assiste d'abord à l'épilation complète du visage, en particulier des cils (pour les sourcils, c'est facultatif). Cette opération dure très longtemps, de trois à quatre heures. Le candidat est assis sur sa natte, à l'écart des cases, derrière une cuisine. La femme est assise à côté de lui. Une autre parente soutient la tête pendant l'épilation qui d'ailleurs est assez douloureuse. Tous les poils arrachés sont récupérés et déposés dans le panier préparé à cet effet. Le seul instrument utilisé est un petit couteau très tranchant.

Ensuite (le moment de ces diverses opérations n'est pas fixe et varie suivant les tribus, les villages et même les clans), il y a grande toilette. Elle comprend une coupe de cheveux (au ciseau), un lavage complet (avec de l'eau du tronc de bananier *itotu*) et enfin le maquillage (particulier à chaque clan) du corps et du visage.

La décoration du corps fait partie des deux grandes initiations *Isembwé* et *Ngoy*.

Pour *Isembwé*, l'officiant (c'est souvent une vieille femme mais pas obligatoirement la « Présidente » de la confrérie) commence par peindre les pieds du candidat en rouge (poudre de padouk), cela dès le premier jour de la fête. Par la suite il lui fera des marques au visage et aux mains avec de la pâte de kaolin.

Quand un candidat est reconnu comme homme-panthère le *ngoy*, on lui peint la moitié du corps (de la tête aux pieds) selon un décor fait de mouchetures rouges et noires sur fond blanc qui figure la robe du léopard. Après ce premier maquillage fait par les hommes, l'enfant est peint en rouge sur l'autre moitié du corps, par les femmes cette fois. En dernier lieu, juste avant l'opération on peint le visage avec du kaolin appliqué à l'aide d'un bâtonnet. Les motifs décoratifs sont très nombreux.

Les soins para-médicaux qui sont prodigués au jeune circoncis restent sommaires. Chez les Mahongwé on jette le nouvel homme de la tribu dans la rivière la plus proche afin de bien le réveiller de son état hypnotique puis ensuite on le soigne. La plaie est épluchée au couteau puis lavée à l'eau claire. On ne mettra aucun produit même végétal sur le membre pour hâter la cicatrisation. Les pansements faits de la feuille *bangoi* de l'arbre *ibula* — toujours ce même arbre qui décidément semble lié à tous les rites de *Satši* — sont changés trois à quatre fois par jour (7 h 30, 11 h 30, 14 h, 17 h). On ne fume pas la plaie comme dans beaucoup de régions d'Afrique.

CHAPITRE IX — LE ROLE DES CONFRÉRIES INITIATIQUES

J'ai déjà esquissé l'organisation sociale des Bakota avec ses nombreuses danses qui caractérisent des sociétés d'initiés, sociétés masculines, féminines et mixtes. Toutefois, les seules grandes associations initiatiques sont, pour les hommes : *Mungala* et pour les femmes : *Isembwé*. Aujourd'hui, le caractère secret de ces rites, de ces danses, de ces crises de possession est bien défloré et cela à cause de l'action du féticheur Zoaka Pascal, apôtre du culte de « Mademoiselle » et grand destructeur de fétiches et autres médicaments suspects.

Ce que j'ai vu est donc un reflet atténué de la réalité d'autrefois, mais cet ensemble de pratiques, de chants et de croyances n'est pas l'authentique réalité traditionnelle dans sa pureté première ; il faut pourtant s'en contenter puisque ce sont les autochtones eux-mêmes qui ont transformé leurs rites. L'analyse du contenu des chants peut conduire à une pénétration plus fine des croyances et du symbolisme, car il est bien connu qu'il est plus facile d'adopter des pratiques gestuelles, somme toute extérieures, que des idées et des convictions qui se manifestent toujours, quelquefois de manière voilée, dans les textes qu'il est possible d'enregistrer et de traduire.

Chaque société a des cérémonies secrètes et publiques, même aujourd'hui. Le secret est seulement moins absolu qu'autrefois et sa violation n'entraîne plus la mort, seulement quelques ennuis avec les initiés.

Les associations de danse sont essentiellement des sociétés de protection magique : les cérémonies secrètes de brousse sont faites de danses, de chants et de pratiques médicamenteuses et gestuelles qui doivent conduire à la crise de possession dans laquelle l'Esprit se révèle à l'homme. L'initié peut aussi apercevoir la cause exacte de ses maux (maladie, envoutement, malchance, etc.). Donc, deux rôles principaux : communication avec les esprits et divination. Il semble que ce soit ce dernier qui prévale sur l'autre, car la grande affaire aujourd'hui est de combattre la sorcellerie, un des fléaux de l'Afrique en voie de développement.

Des livres comme celui de M.C. et E. ORTIGUES (1) montrent que dans un pays bien placé dans l'évolution moderne, le Sénégal, le rôle du maraboutage et de la possession par les esprits est encore une réalité contraignante, qui engendre nombre de maladies mentales sérieuses. Les causes essentielles de ce renouveau de la sorcellerie sont la destruction sociale et le sentiment d'insécurité procuré par l'opposition relative des civilisations qui s'affrontent, la civilisation traditionnelle qui perd pied de jour en jour et la nôtre qui est loin d'avoir pénétré partout en profondeur.

Ces cérémonies s'accompagnent rarement de sacrifices et de libations.

Le culte de *Bwété* était, quand il existait encore il y a une quinzaine d'années, le seul rituel qui avait des sacrifices comme principale marque de dévotion.

Théoriquement, les initiations pourraient avoir lieu en dehors de *Satši* comme le laisse entendre ANDERSSON (2), mais toutes les populations que j'ai visitées les ont intégrées étroitement dans la circonscription. Pourquoi ?

Tout d'abord, il faut se demander s'il s'agit de véritables « initiations » avec l'enseignement élaboré d'un corpus de connaissances ésotériques. A vrai dire, non ; ces connaissances là, car il y en a certainement

(1) ORTIGUES, (M.C. et E.) « Œdipe africain », Plon, Paris, 1966.

(2) ANDERSSON, E., « Contribution... » *ibid*, 1953.

(médicaments, connaissance exacte du symbolisme), s'acquièrent tout au long de la vie, un peu au hasard des amitiés avec un vieux ou une vieille qui vous prend comme disciple et héritier. Elles ne s'obtiennent pas comme le savoir scientifique occidental ; c'est toute une imprégnation, lente et mesurée qui envahit peu à peu celui qui deviendra un *nganga*, un homme de l'art, riche de l'expérience de toute une vie. Donc, point d'école de brousse.

L'initiation est plutôt un *passage* de l'état d'enfant ignorant et incapable à celui d'homme qui pourra accéder à la connaissance. C'est donc plus une *admission* qu'une initiation : les rites que nous allons voir, *donnent accès* à l'association, ils transforment le candidat de façon à ce qu'il soit capable désormais de voir toutes les pratiques, d'y participer et surtout d'en bénéficier.

1. L'INITIATION D'ISEMBWÉ

Il est très difficile pour un homme, européen de surcroît, de participer aux cérémonies des associations féminines. Cela relève d'un sentiment de crainte des repréailles magiques qu'une telle violation pourrait engendrer (c'est la même chose pour les sociétés masculines) et ensuite d'une certaine pudeur — car les femmes bakota ne sont pas sans connaître la réprobation que les européens manifestent envers leurs rites qui passent pour être d'une licence effrénée (on a certainement beaucoup exagéré, cédant ainsi à l'attrait du sensationnel, mais je crois qu'effectivement certaines pratiques choqueraient le blanc, pour qui la sexualité est avant tout un plaisir alors qu'en Afrique, le sexe est fécondité et perpétuation du clan) —. Or, l'initiation à *Isembwé* est justement de caractère sexuel : c'est l'accès au monde des femmes.

Les informations que j'ai eues, sont pour moitié des observations personnelles (j'ai pu assister à certains rites mais pas à tous) et des relations descriptives données par des femmes initiées et des circoncis récents qui ont subi l'ensemble du traitement initiatique. Si l'on arrive un jour à assister à toutes les manifestations d'*Isembwé*, nul doute que je sois alors amené à modifier et à compléter la présente analyse.

Le rituel, comme pour toutes les sociétés initiatiques, comporte des cérémonies publiques et secrètes. Ces dernières ont lieu avant les autres et loin en brousse, à l'abri des regards indiscrets.

A Etiéla, en juillet 1966, *Isembwé* a commencé la veille du grand jour vers 14 heures. Mais déjà, les candidats avaient des marques de leur participation à la société : leurs pieds étaient peints en rouge jusqu'à la cheville. Au début de l'après-midi, les femmes initiées, les candidats et quelques hommes *étrangers à la famille* (ce sont des tambourineurs, car les simples curieux sont expulsés) se dirigent en procession silencieuse sur une seule file, vers une clairière de la forêt qui a été aménagée le matin même à proximité d'un ruisseau.

Le rituel secret d'*Isembwé*, selon les récits qui m'ont été faits par des garçons et par des initiés à part entière (en particulier une « Présidente »), comporterait deux parties : un bain dans le petit marigot où les femmes, déjà complètement nues, déshabillent le candidat pour le laver soigneusement, puis complètent ces ablutions par l'ingestion d'un médicament spécial. Cela pour le candidat qui a eu des rapports sexuels illicites avec une initiée et qui a avoué sa faute. En réalité il est difficile de parler de « faute » au sens occidental du terme car il n'entre pas tellement de sentiment moral dans le comportement sexuel des célibataires bakota. Pour une personne mariée ce n'est pas la même chose.

La femme mariée qui trompe son mari se rend coupable de *vol* en ce sens qu'elle cède à un autre un droit qui a été acquis sur elle par un lignage qui a payé une dot. Le mari, lui, n'est pas astreint à la fidélité puisqu'il est en position d'acquéreur : il est libre de son comportement ; les femmes mariées n'ont qu'à se défendre de ses avances. Il n'y a donc pas faute morale mais vol quand un jeune célibataire profite

des faveurs d'une femme mariée initiée. Il faut alors se protéger des conséquences de cet accroc à la régularité des rapports sociaux.

Si le mari s'est aperçu de l'infidélité, il a déjà arrangé l'affaire en battant copieusement la coupable. Le partenaire étant un enfant (aux yeux des Bakota, l'incirconcis est toujours un enfant, *mwana*), il est irresponsable et donc incapable sur le plan social ; on ne peut lui réclamer l'amende qui, en général sanctionne le séducteur.

Une chose plus grave encore que l'infidélité elle-même, est le fait qu'une femme (qui n'a pas à subir de rites de passage, donc qui est elle-même dès sa puberté — vers 13 ou 14 ans —) ait consenti à avoir des relations avec quelqu'un qui n'est pas un adulte confirmé. C'est là que réside la grande faute : la relation est anormale et à la limite, contre-nature, comme l'homosexualité, par exemple.

Quel est le rôle de la société *Isembwé* devant ce fait ? Comme association des femmes du village, elle prend en charge les intérêts de ses membres en les défendant sur tous les plans et surtout sur le plan magique, en suivant par là un principe de solidarité sexuelle très répandu en Afrique, où les deux moitiés de la société sont toujours organisées pour se défendre l'une de l'autre. Il semble donc que le rite de lavage du candidat et de l'ingestion du médicament soit plus une protection de la femme coupable et de la société *Isembwé* toute entière, que du candidat lui-même. La partenaire a cédé (à moins qu'elle n'ait elle-même séduit le jeune homme) alors qu'elle n'aurait jamais dû consentir à imaginer une telle relation, comme elle ne doit pas céder à un parent de clan ou au grand frère de son mari par exemple. La notion d'*inceste* n'est pas loin, encore qu'il s'agisse là du concept atténué, dépouillé de son absolu et de sa rigueur classique. Sans être proprement l'inceste, une telle relation est socialement prohibée, alors que l'adultère est plus simplement déconseillé (car c'est une source de querelles). Par contre les relations entre les fillettes pubères non mariées et les incirconcis, sont regardées comme des jeux d'enfants sans conséquence : c'est donc bien la qualité d'*initiée* qui est importante, plus que celle d'épouse dotée. La société des femmes prend en charge la défense de la coupable et surtout sa défense magique.

Le rôle du rituel est d'effacer le comportement illicite (bain purificateur) et d'en empêcher les conséquences (médicament magique). Celles-ci peuvent être par exemple de provoquer la pluie au cours de la fête (cas du village Baya, septembre 1965) ou bien un accident au moment de l'opération.

Si on constate, au cours du rituel *Isembwé*, que la verge du candidat se met en érection à la vue des femmes qui dansent, on pense qu'il doit avoir le *ngoy* (que l'on va découvrir vraiment au cours d'une autre cérémonie — des hommes cette fois) et on lui donnera un médicament « plus fort ».

Cette première partie est donc une assurance sur l'avenir, prise par le groupe des femmes qui se dégagent de la position de coupables (qui peut conduire à une catastrophe, à l'échec du *Satsi* tout entier) : 1° en affirmant le fait qu'il y a eu faute ; 2° en traitant la coupable et le candidat pour en effacer les conséquences. Ainsi, rien ne pourra être imputé aux femmes s'il arrive quelque chose au candidat dans la suite de la fête.

La deuxième partie du rite correspond, non plus à une réparation, mais à une initiation, en ce sens qu'elle donne accès, par l'intermédiaire des danses et de certains gestes, au monde des femmes.

L'incirconcis, au cours de la fête de *Satsi*, acquiert le droit d'avoir des relations avec les femmes initiées, alors qu'auparavant il n'était qu'un enfant.

Le candidat est assis sur un tabouret traditionnel *kwanga*, habillé de son pagne et des colliers de circoncision. Les femmes (en général ce rituel est secret et les danseuses sont nues, mais depuis le passage du culte « Mademoiselle », cette partie du rite se déroule au village, dans une case — les initiées étant habillées avec des foulards autour des reins, quelquefois la poitrine nue mais rarement) dansent devant lui au rythme des tambours *ndumu* et *ébelé*, en tournant en rond. Au passage elles font des gestes obscènes, relèvent leur pagne et s'assoient entre les genoux de l'enfant, simulant le rapport sexuel, tout en suivant

la cadence du chant. Chaque danseuse fait ces gestes à tour de rôle. L'ensemble dure environ une demi-heure.

L'allusion à la sexualité est aisément discernable, c'est d'ailleurs pourquoi les villageois répugnent à laisser les étrangers et surtout les blancs assister à ces danses. Les jeunes évolués élevés en partie au poste et à la ville, pétris de « moralité chrétienne », sont désormais choqués par ces manifestations et, de plus en plus, beaucoup refusent de s'y soumettre, acceptant seulement la danse publique au village et le médicament.

Isembwé tourne ainsi autour de deux pôles, tous deux liés au sexe et à la procréation : déculpabilisation de l'enfant (qui est en réalité une auto-défense du groupe des femmes) qui a eu une sexualité anormale (rupture d'interdit) ; et accès à la vie sexuelle adulte, droit qui lui est acquis par sa qualité de circoncis.

2. L'INITIATION DE MUNGALA

La circoncision est intimement liée au *Mungala* comme toute la vie des Bakota.

Danse exclusive des hommes, la tradition veut qu'elle ait été créée par les femmes.

« Un groupe de femmes pêchaient dans une rivière et chantaient pour s'entraîner au travail. L'une d'elles, pour varier le chant, a ronflé comme le cochon sauvage. Elles prirent beaucoup de poissons. Plusieurs fois elles firent bonne pêche de cette façon. Alors, les hommes jaloux les suivirent et entendirent leur chant. L'un d'eux retint les paroles et fit aussi le ronflement du cochon. Les hommes interdirent alors aux femmes de chanter de cette façon et se réservèrent le ronflement du cochon ».

Ainsi fut créé le *Mungala*.

Mungala est lié également au culte des ancêtres *Bwété* et est devenu un substitut de cette dévotion aux morts depuis que le culte a été détruit par l'action conjuguée des Missions et des féticheurs.

Cette danse a de multiples aspects et joue un grand rôle dans les situations sociales marquantes des Bakota : naissance, deuil, levée de deuil, circoncision, maladie, etc. Une étude plus approfondie sera nécessaire pour dégager l'importance réelle du *Mungala* dans la culture bakota à côté des autres sociétés initiatiques. Nous allons nous en tenir ici à son rôle dans la circoncision.

Dès avant la fête, un mois à quinze jours avant le début de *Satsi*, on commence les rites de *Mungala*. Derrière les cases du village un peu à l'écart d'une cuisine, on installe un enclos *nzah* fermé par des poteaux, des feuilles de bananier et des branches de l'arbre *nsomuku*. Dans la journée a lieu la chasse au filet : tous les hommes de la famille, en groupe, battent la forêt à la recherche du gibier qui servira à nourrir les invités de la fête. Le soir, au retour, ils vont à l'appel du *nganga-mungala* ⁽¹⁾ dans le *nzah*, pour danser une partie de la nuit.

A côté de ces danses et de ces chants préliminaires, deux rites importants ont lieu : pour le premier

(1) Celui qui fait le cri du *Mungala*. Il n'y a pas à proprement parler de chef du *Mungala*. Personne n'est titulaire de la danse. On choisit seulement le plus habile à chanter et celui qui danse le mieux. Les plus vieux initiés ont un rôle prépondérant et on les respecte, mais ils ne « commandent » absolument pas, chacun étant libre de participer ou pas aux rites.

— le combat rituel du monstre *Mungunda* — la veille ou le matin même du grand jour, pour le second — la présentation du candidat au monstre et son initiation — juste avant l'opération.

Le combat du monstre avec les hommes est un rite réservé aux hommes circoncis. Seuls les plus habiles participent vraiment à cette danse acrobatique, les autres chantent et battent des mains, suivant le rythme très particulier du chant *Mungala*. Dans le cercle formé par les hommes, le monstre *Mungunda* (qui n'a pas encore mis son masque) tient un couteau de jet, *musélé*, en forme de bec de toucan, très pointu et acéré avec deux tranchants, qui paraît très dangereux. L'homme qui figure *Mungunda* est à quatre pattes et il brandit le *musélé* d'un air menaçant, tout en faisant le ronflement caractéristique du cochon sauvage.

Les initiés de *Mungala* vont se mesurer à tour de rôle avec le monstre en sautant par dessus lui en dansant, tandis que *Mungunda* essaie de blesser l'audacieux qui le provoque. Si, par suite d'une maladresse, un initié se fait blesser, on le soigne aussitôt, mais ni les femmes, ni les enfants incirconcis ne doivent apercevoir cette blessure. On la bande avec des fibres de bananier.

Autrefois des accidents plus graves pouvaient arriver, (car les autorités administratives ne se mêlaient pas de trop près à la vie rituelle des villages) on devait alors, pour cacher cela aux profanes, camoufler l'accident en une mort normale en forêt (en mettant par exemple le cadavre sous un arbre qu'on vient d'abattre). D'ailleurs, personne n'irait enquêter pour élucider le mystère car l'indiscret risquerait de payer cher sa curiosité.

Le sens de ce rite, combat de l'Homme et de l'esprit *Mungunda*, semble perdu par les initiés. C'est d'ailleurs ce qui est déprimant au Gabon, il reste des rites, beaucoup de cérémonies qui usent de symboles abondants et complexes, mais les autochtones les accomplissent sans se souvenir du sens de ce qu'ils font : les jeunes s'en désintéressent complètement et les moins jeunes font le rite par crainte des forces obscures qui ont hanté leur jeunesse dans un milieu qui était alors plus traditionnel, mais sans savoir au juste de quoi il s'agit. Les plus vieux connaissent un peu le symbolisme rituel, mais ils sont de plus en plus rares et, en outre, chaque vieillard n'est pas forcément un initié valable.

Il semble que tous les rites subsistent formellement par la force du conformisme qui est si caractéristique de ces peuples africains. On fait le rite comme cela car ça s'est toujours fait. Quoi qu'il en soit, on peut penser que le combat de l'Homme avec le monstre, emblème de l'association, est le témoignage de la force des hommes qui ont su apprivoiser l'Esprit et l'utiliser pour le bonheur des initiés. Les maladroits qui au cours de la danse du *musélé* ont la malchance d'être blessés ou tués doivent disparaître car c'est une rupture de cet équilibre établi entre la société des hommes et l'Esprit.

La deuxième partie de *Mungala* comprend d'abord, la présentation du candidat à *Mungunda* démasqué, ensuite la longue série des conseils de l'esprit à l'enfant, enfin le défilé des hommes tenant le candidat et suivi du ou des masques confectionnés pour l'occasion.

Après une longue période de danse dans le *nzah*, on amène le candidat dans le cercle des hommes et le *nganga-Mungala* accueille le néophyte par des ronflements et des grognements entrecoupés de moqueries et d'insultes. Puis a lieu l'initiation proprement dite au cours de laquelle le *nganga* 1^o efface les ruptures d'interdits commises par le candidat et les initiés plus anciens, 2^o donne des conseils de caractère moral et social, secret des rites, unité de la tribu (car *Mungala* agit au niveau du village et de la tribu et non du clan) et de la confrérie dans le village, courage devant les épreuves de la vie (ici, l'opération de la circoncision), 3^o se présente comme le support du masque et dévoile la supercherie qui sert à abuser les profanes. Ainsi, l'enfant participe à la société des hommes (danse, masque) et peut en recevoir les bienfaits (entraide, et protection).

Voici le détail de ce rituel, tel qu'il s'est déroulé au village Baya (Mékambo) en septembre 1965.

Chant 29 — Circoncision à Baya (Mékambo) - septembre 1965.

Danse Mungala - (garçons). Le chef de la danse parle :

« Ho ! Ho ! Ho !

Silence, que tout le monde se taise pendant que j'attache le médicament du pénis.
ô, dites bien à vos enfants que j'ai toujours interdit qu'on dévoile les secrets de *Mungala*, vous avez entendu, interdit !

Et vous me voyez démasqué aujourd'hui, ici (1).

Je m'adresse au cœur de ces enfants (les candidats), avez-vous entendu ?

Vous êtes des Bakota et nous sommes tous là réunis.

Nous sommes assis, ici, dans la nuit parce que les ancêtres ont dit que les enfants de la même mère devaient rester tranquilles et ne pas faire de palabres inutiles ! (2)

Mangez la nourriture, mangez ensemble (3)

Moi, Mékwa, je suis venu ici car je suis le *nganga*, le devin de Mungala !

Je sais que vous me respectez, moi qui coupe vos enfants à chaque fête de *Satši* !

Mais moi, quel sera le jour où mon enfant sera circoncis ? (4)

Réponse (d'un assistant) :

« Bon, tu fais la mauvaise tête parce que tu n'as pas d'enfant ! Mais ce n'est pas le moment ! Fais ton office ! »

Le *nganga* :

« Bon, amenez-moi le candidat, montrez-le moi celui que je dois couper (5), le premier candidat ! »

L'assistant :

« C'est celui-là, c'est celui-là qui sera circoncis demain ! »

Le *nganga* :

« Bon, je le vois, pour lui c'est fini !

Après, qui est-ce ?

C'est Indoba, Indoba !

C'est le plus grand des candidats !

Il pleure, regardez ce garçon, un aîné, (6)

Il pleure, quelle honte ! »

Après la présentation officielle, le *nganga* enchaîne par un autre chant.

(1) Le *nganga* dévoile aux candidats que le masque n'est qu'un déguisement et non une réalité.

(2) Ne vous disputez pas inutilement. C'est le conseil des ancêtres.

(3) Manger ensemble est le signe de la bonne entente.

(4) Après les paroles rituelles, le *nganga* exprime son ressentiment personnel car il n'a pas d'enfant à circoncire.

(5) Présentation officielle à *Mungala*.

(6) Le *nganga* bakota emploie le mot *aléla*, pour pleurer. C'est un mot mahongwé. Les emprunts aux différents dialectes sont très courants.

Chant 30 — *Circoncision à Baya (Mékambo) - septembre 1965.**Danse de Mungala, conseils du nganga.*

« Oho ! Mes enfants, ils ont vu *Mungala* à l'école (1) !
 Que cela soit oublié !
 Mes enfants, quand Zamwanguwa (2) est sorti au dehors, les enfants l'ont vu !
 Qu'ils soient pardonnés !
 «Oui, que cela soit oublié ! (3)
 Si quelqu'un veut faire du mal à ces enfants, que le poison le tue, c'est tout ! (4)
 Oho ! Mes enfants, personne ne doit épouser Ziyaboma-Ikombalowa, personne !
 Que cela soit oublié !
 Si Ziyabomé touche votre nourriture ou votre argent, ne vous en servez pas !
 Celui qui n'obéira pas, que le poison le tue ! »

Par ces paroles du chanteur de *Mungala*, lors de la présentation du candidat à la confrérie, l'officiant prend acte des ruptures d'interdits survenues dans le passé des candidats (les enfants ont vu la danse alors que celle-ci doit rester secrète pour les non-initiés ; et une jeune fille, Ziyabomé, a assisté à des rites interdits, de ce fait elle a dû rester célibataire et s'est vu reléguée dans sa famille par crainte des repréailles magiques de *Mungala*). Il prononce alors l'effacement de ces fautes par la formule : « que cela soit oublié ». A la suite de quoi le candidat peut être admis comme un parfait néophyte. Il fait partie désormais de la confrérie.

C'est pourquoi le nouvel initié, après avoir entendu tous ces conseils et appris ces secrets, peut enfin voir le masque *Mungunda* après avoir si souvent frémi d'entendre sa voix.

A l'écart des cases du village, deux initiés sont allés couper des branches flexibles de trois à quatre mètres de long qui vont servir à confectionner l'armature du masque. Celui-ci se compose d'une nervure centrale sur laquelle sont fixées des baguettes arquées en demi-cercle. Le tout a la forme d'une coque de bateau renversée. Là-dessus, on installe des pagnes, des moustiquaires et des morceaux de tissu blanc de façon à cacher complètement le ou les porteurs. Au sommet de cette installation un bouquet de plumes de toutes couleurs, ainsi qu'aux deux extrémités, antérieures et postérieures, pour figurer la tête et la queue du monstre. L'ensemble peut atteindre 2 à 3 m de long.

Quand le néophyte a vu le masque il se met en route pour le lieu de l'opération, porté par ses parents initiés à *Mungala*. Toute la confrérie l'accompagne et la circoncision elle-même se fait sous l'égide de *Mungala*.

Les chants qui accompagnent ce rite célèbrent l'association et ses bienfaits. Dès après la réussite de l'opération le circonciseur, le *nganga*, donne au nouvel initié l'occasion de manifester la qualité qu'il vient d'obtenir en l'invitant à entonner lui-même un chant de *Mungala* :

Chant 31 — *Circoncision à Baya (Mékambo), Bakota.**Chant entonné par le candidat après l'opération, septembre 1965.*Le *nganga* :

Yo, éboka Munga bé za ? Béhé ba hidzé, ho ho !
Quel chant de Munga veux-tu ? Nous avons fini (la circoncision)

(1) Les enfants ont vu *Mungala* démasqué avant d'être initiés.

(2) Célèbre danseur de *Mungala*.

(3) Réparation de la rupture d'interdits.

(4) Prise en charge du candidat par la confrérie qui désormais protégera le candidat.

Le candidat :

Béhé ba puba nda Bakola, ibénaka éwélé, ho !

Nous nous coupons (nous faisons la circoncision) *comme les Pygmées* (1) *pour éviter les ennuis* (les incirconcis sont des impuissants et des pauvres gens !).

Mungala reste donc le symbole de l'appartenance nouvelle de l'enfant circoncis au monde des hommes.

Dè même qu'*Isembwé* lui donne accès aux femmes et à la sexualité, *Mungala* ouvre pour lui la société des hommes, le domaine des masques et, en fin de compte, la possibilité d'acquérir la Connaissance suprême. L'initiation est une « introduction » ; d'ailleurs le mot même d'initiation suggère l'idée de commencement. Mort à l'imperfection et à l'ignorance des profanes, à l'incapacité et à l'impuissance des enfants pour renaître à la vie réelle et accéder enfin aux véritables fonctions de l'homme : procréer, communiquer avec l'Invisible et maintenir l'équilibre des forces bénéfiques et malfaisantes.

Mungala, par sa référence aux ancêtres et ses diverses manifestations est l'expression symbolique de la volonté de perpétuation de la tribu dans l'individu qui vient apporter un sang neuf et un espoir intact à une société incertaine de son avenir.

3. LE ROLE DES DANSES SECONDAIRES

La circoncision est l'occasion de nombreuses réjouissances et de danses qui ont, pour certaines d'entre elles, un rôle particulier à jouer dans *Satši*. Les autres ont une simple fonction de divertissement chorégraphique.

Parmi ces dernières citons, pour les femmes, *Manala* (confrérie à caractère initiatique réservée aux femmes, à but de protection magique — presque aussi répandue qu'*Isembwé* mais moins ancienne) et *Société* (danse attachée à une association de femmes dirigée par une femme mais admettant des hommes comme membres — venue des Bakwélé depuis peu de temps et en cours d'expansion chez les Bakota et les Dambomo, inconnue chez les Mahongwé et les Bushamaye).

Ces deux danses ont lieu dans les jours qui précèdent la fête, le soir, et se poursuivent durant une ou deux nuits. Elles ont lieu quand un membre de la famille est adepte de la confrérie. On demande alors à la danseuse titulaire de venir contre des cadeaux, animer la fête.

Autre chose est la danse *Bwété* qu'une famille peut faire faire en plus de sa danse de clan proprement dite (Chapitre VII, § 5). Là, c'est un devin-guérisseur qui vient rechercher s'il y a des sorciers qui s'opposent au bon déroulement de la fête. L'officiant coiffé d'un masque en fibres de raphia qui le recouvre jusqu'aux genoux, a un mirliton entre les dents. Il danse au son des tambours *ndum* et *ébélé*. Il s'adresse successivement à plusieurs assistants :

Texte 32 — *Danse de devin-guérisseur Bwété, Bakota - septembre 1965.*

« — Quelle est la cause de cette maladie ? Est-ce le mal aux yeux ? Tu te plains du *nganga* (le féticheur) mais le médecin du poste n'est-il pas féticheur lui aussi et le Commandant (Sous-Préfet) aussi ?

— Tézi, qu'est devenu l'ami qui était parti avec toi à la chasse et qu'on n'a plus revu depuis ? Qu'en as-tu fait ? (Tézi répond que ce n'est pas lui le meurtrier, qu'il y a beaucoup de garçons dans sa famille et que ça peut être un autre)

— Tézi, as-tu payé entièrement la dot de ton épouse sans rien avoir retranché ? (Tézi répond qu'il a payé entièrement).

(1) « Et les Pygmées font comme nous ». C'est le signe que *Satši* est une cérémonie essentielle à la vie de l'Homme. Le Pygmée, le « barbare » par excellence connaît et pratique aussi cette opération.

- Wazawaza (1) est un grand féticheur et son action bienfaisante s'étend sur la région de Mékambo.
- Dansez et chantez, vous autres, ne bavardez pas car je parle avec Tézi. Et Tézi a le *mwandja*, le poison qui tue les hommes.
- (un parent de Tézi vient alors expliquer que dans le lignage ils étaient quatre : trois fils et une fille. Or un fils et la fille sont morts.
- Le grand frère de Tézi renchérit et affirme qu'il avait compris bien avant cette danse que Tézi avait le *mwandja*, le poison qui tue les hommes).
- Regardez ce que je fais, je soigne et je soulage. Le *nganga* n'est pas un sorcier mais il fait le bien. Je cherche les poisons et les médicaments pour guérir les gens. Or ce sont les chefs, ceux qui commandent, les vieux, qui tuent les autres, le plus souvent. Et il faut s'en méfier. Le blanc aussi connaît le féticheur, alors vous les noirs, il faut le respecter.
- Tézi, écoute, si c'est toi qui a tué ton parent, si tu n'as pas la conscience nette, dans trois ans tu seras mort. Alors dis-nous si c'est toi ou non.
- (Tézi nie toujours). »

Et ainsi de suite, le *nganga* traite plusieurs affaires en suspens. En définitive, le féticheur prend sur lui les troubles (empoisonnements, meurtres, querelles, envoûtements) et les neutralise par ses sortilèges. Le lignage du candidat fait venir le *nganga-bwété* quand il y a un palabre grave dans la famille et qu'on ne peut en venir à bout par le rite *mundu* ou *yengwéké ménéka* (Chapitre VII, § 3.3).

La danse *Mubeyi*, chez les Mahongwé, n'a pas l'importance des autres que je viens d'évoquer. Elle a lieu la veille du grand jour, au cours de la veillée qui rassemble tout le clan. On dit que *Mubayi* et *Mungala* sont liés. *Mubéyi* serait l'équivalent du *Mungala* dans les provinces du Nord-Congo (Brazzaville), introduit au Gabon vers 1956, dans le district de Mékambo.

On entraîne le candidat loin du lieu de veillée dans un coin sombre du village. Seules quelques lampes tempête éclairent la scène. La confrérie « initie » tous les candidats qui ont été en rapport avec ses membres (parenté, amitié, travail commun). L'association est essentiellement masculine comme *Mungala* mais plus sélective (2). Les adeptes sont tous des adultes confirmés et des vieillards.

L'enfant est amené dans le cercle des initiés : là, on le met en présence d'un homme complètement nu dont il doit saisir la verge au cours d'une sorte de danse qui ressemble à une lutte. Après quoi, le ou les personnages en question (ceux qui sont nus) et le candidat boivent ensemble du vin de maïs tandis que toute l'assistance mange des noix de kola. Ensuite on écrase du maïs pour en faire une bouillie qui servira à marquer le candidat à la poitrine. L'ensemble du rite dure un petit quart d'heure, puis tout le monde revient à la veillée.

Faut-il voir là un équivalent de la danse *Munduku* décrite par EVEN en 1937 (3) ? En tout cas on trouve des analogies : âge mûr des membres de l'association et rituel relativement obscène. Reste à savoir, bien sûr, à quoi sert cette cérémonie. Aux dires des villageois mahongwé, on voudrait montrer au candidat le sexe d'un homme circoncis pour lui éviter d'avoir peur de l'accident qui pourrait conduire à une castration pure et simple. L'enfant a ainsi la preuve que l'opération qu'il va subir est une libération et qu'il ne court pas de trop grands dangers. Mais je ne pense pas que cette interprétation locale soit vraiment celle qu'il faille retenir. Il restera à déterminer la place exacte de *Mubeyi* par rapport à *Mungala* (rite complémentaire ou bien confrérie faisant le pendant avec *Isembwé*).

La dernière danse notable est celle d'une association d'enfants groupée autour d'un masque bur-

(1) Célèbre féticheur de l'Ogooué-Ivindo. Il opérait dans la région en 1965 et 1966.

(2) Une étude plus approfondie de ces confréries est en cours d'élaboration.

(3) EVEN, A., Les Confréries secrètes..., 1937, ibid.

lesque de chouette, *emboli na ehukulukulu* ⁽¹⁾. Les enfants du village se groupent pour danser et chanter en faisant manoeuvrer le masque : ils font ces exhibitions un peu partout dans le village pour obtenir des cadeaux, de l'argent et de la nourriture des spectateurs. Le pécule ainsi amassé sert à leur subsistance pendant la durée de la fête.

Ainsi le candidat, avant de subir l'opération suprême qui clôt les festivités, a accès aux principales associations du village ; les femmes (*Isembwé*) et les hommes (*Mungala, Mubeyi*), à travers lesquelles il est mis en présence des grands problèmes de la vie, de la sexualité, le monde des hommes, le domaine des masques et la connaissance. Protégé par tant de médicaments et de rites, le néophyte est dans les meilleures conditions pour réussir sa circoncision, mais on doit encore voir qui il est, dans sa nature profonde, et c'est pour cela qu'on va le soumettre au test du *ngoy*, la panthère.

(1) Chez les Bakota (kota-kota) le masque s'appelle *boho na emboli* et a une autre forme : crête frontale, bourrelets susorbitaires, très gros yeux et coloration blanche, noire et rouge par quartiers (voir la planche VIa).

CHAPITRE X — LE RITUEL DES HOMMES-PANTHÈRES

La réalité des hommes-panthères ne fait aucun doute dans les pays bakota. La croyance dans le pouvoir de métamorphose de certains hommes est partagée par tous et il semble qu'il soit très important puisqu'il fait l'objet de rites licites quoique secrets au cours de *Satsi*.

Tous les informateurs affirment avoir vu, entendu et même connu des hommes-panthères. Chacun peut vous raconter des cas et même les jeunes ; cela montre bien que ce trait culturel est encore vivant dans toutes les tribus de l'Ogoué-Ivindo.

Chez les mahongwé, les hommes-panthères (*moto a na ngoy* = l'homme qui « a » la panthère) ne sont pas apparemment organisés en confrérie ou, du moins, ne le sont plus ⁽¹⁾. On parle aussi de sorciers qui se transformeraient en chouette (*éhukulukulu*) pour tuer les gens comme la panthère. Une distinction originale est celle que les bakota font entre les bons et les mauvais hommes-panthères : il y a une catégorie de *moto a na ngoy* qui s'attaque aux animaux et qui pratique, grâce à ce don de transformation, une chasse qui se révèle toujours fructueuse ; l'autre catégorie, les fameux hommes-panthères anthropophages, s'attaque aux hommes et en particulier aux enfants. C'est une sorte de perversion d'un don qui semble être accepté comme normal.

Le rite *ngoy* (mahongwé) ou *npubé* (bakota) se déroule sensiblement de la même façon dans toutes les tribus qui nous occupent, mais ce sont quand même les Mahongwé, plus conservateurs sur ce point comme sur bien d'autres, qui lui donnent la plus grande importance.

1. LE DÉROULEMENT DU RITE

Le *ngoy* qu'on peut traduire par « rite-de-recherche-de-la-panthère » se place la veille du grand jour, vers 15 h 30. Il faut, en effet, que l'initiation d'*Isembwé* soit terminée, et que le jour soit assez avancé pour que la cérémonie se fasse dans une pénombre propice.

Les participants quittent le village : il y a là tous les membres du clan de l'enfant et des clans alliés (hommes et femmes) mais seuls les hommes assisteront au rite proprement dit, les femmes restant à 200 ou 300 m, à couvert dans la forêt. Leur rôle est secondaire, mais néanmoins indispensable. Après avoir cheminé une bonne demi-heure le long d'un sentier de chasse, les hommes partent en avant afin de trouver l'arbre qui servira au rite lui-même. En réalité, l'endroit est déjà choisi et connu mais il ne faut pas y aller ainsi tout de suite car cela risquerait de faire mourir d'un seul coup le candidat. Enfin, les hommes reviennent, ils ont découvert l'arbre qu'il faut et ils entraînent avec eux le *mboni* (candidat).

Arrivés sur les lieux, on débrousse soigneusement dans un rayon de 4 à 5 m. On est ici dans la forêt secondaire, assez loin des plantations et du village. Il commence déjà à faire sombre. Il est 16 heures.

Les parents disposent la natte et le panier du candidat au pied d'un arbre. L'enfant est habillé d'un short mais il a ses colliers de fibre et son flacon *mbenda* sur la poitrine.

La première partie du rite consiste à aller cueillir en haut d'un arbre *ibula* une feuille qui sert à confectionner un médicament, *tsimi*, destiné à donner la richesse et la chance.

(1) On parle de sectes d'hommes-panthères qui auraient existé autrefois avec des sacrifices humains comme initiation, mais tout le monde s'accorde à dire que cela n'existe plus et qu'il ne reste que des cas isolés — WALKER est d'ailleurs de cet avis en ce qui concerne le Ngounié et l'Estuaire —.

C'est Bohenga, le petit frère du père de la mère du candidat qui monte dans l'arbre. Il grimpe jusqu'en haut et atteint la feuille désirée avec une perche car il faut la cueillir en bout de branche. Il redescend aussitôt mais au lieu de sauter à terre, il est reçu sur le dos d'un de ses parents. En effet, il ne doit pas toucher terre au pied de l'arbre mais seulement sur la natte du candidat qui en est à 2 ou 3 m. Cela souillerait le médicament. Le candidat lui-même qui attendait, suit Bohenga et rampe aussi sur le dos de ses

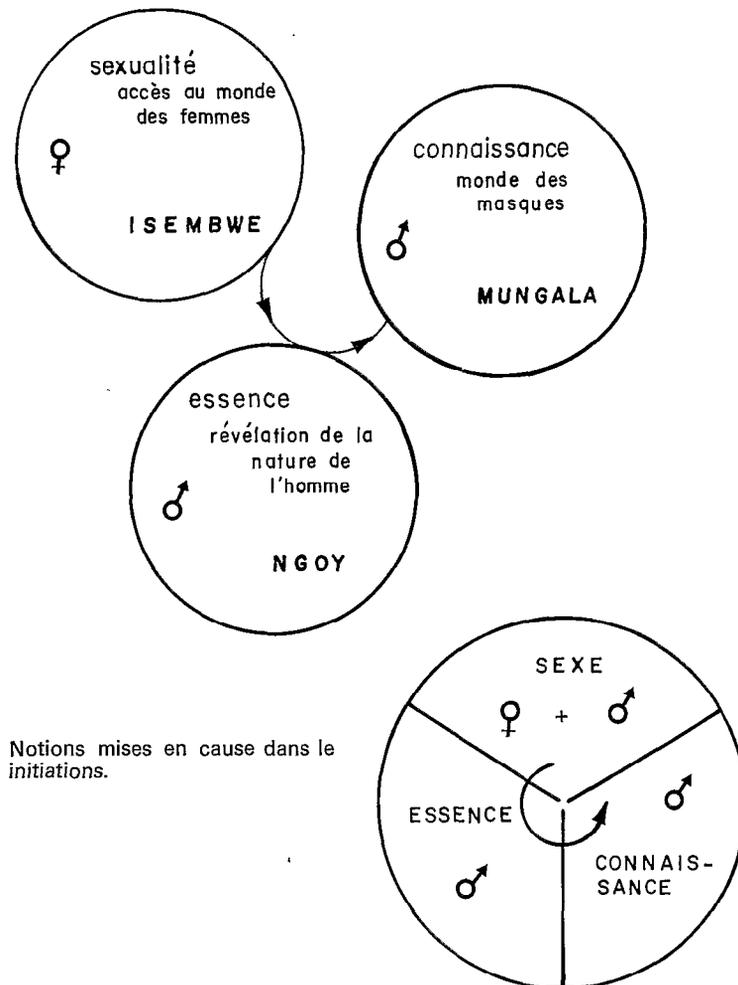


FIG. 15. — Organisation des initiations

parents pour arriver sur sa propre natte. Toute cette gymnastique se fait dans le plus grand recueillement. Quand Bohenga redescendu, le candidat installé près de son panier, la feuille *tšimi* à la main (on va garder la feuille pour le médicament qui sera administré la nuit suivante) ⁽¹⁾ il prononce une courte invocation en ces termes :

(1) Au cours de l'ultime veillée, on emmène l'enfant à l'écart du lieu de réunion. Là, Bohenga monte sur le toit d'une case et se met à le haranguer en lui souhaitant, comme au début du *ngoy*, la richesse, la fécondité et la chance. Après quoi, il redescend et lui administre *tšimi*, le médicament qui doit aider à atteindre le but ainsi évoqué.

Chant — 33 Circoncision à Etiela, Mahongwé - Juillet 1966, Ngoy.

« Oh ! Buyon, Zibo, Méhombo, Ngoma ! ⁽¹⁾
 Oh vous, Zibo, Méhombo et Ngoma !
 moi, Bohenga,
 je suis venu chercher le médicament *tšimi* pour l'enfant de Mwamwili ! ⁽²⁾
 Qu'il ait beaucoup de femmes en mariage !
 Qu'il ait de nombreux enfants !
 Qu'il soit un garçon courageux ! ».

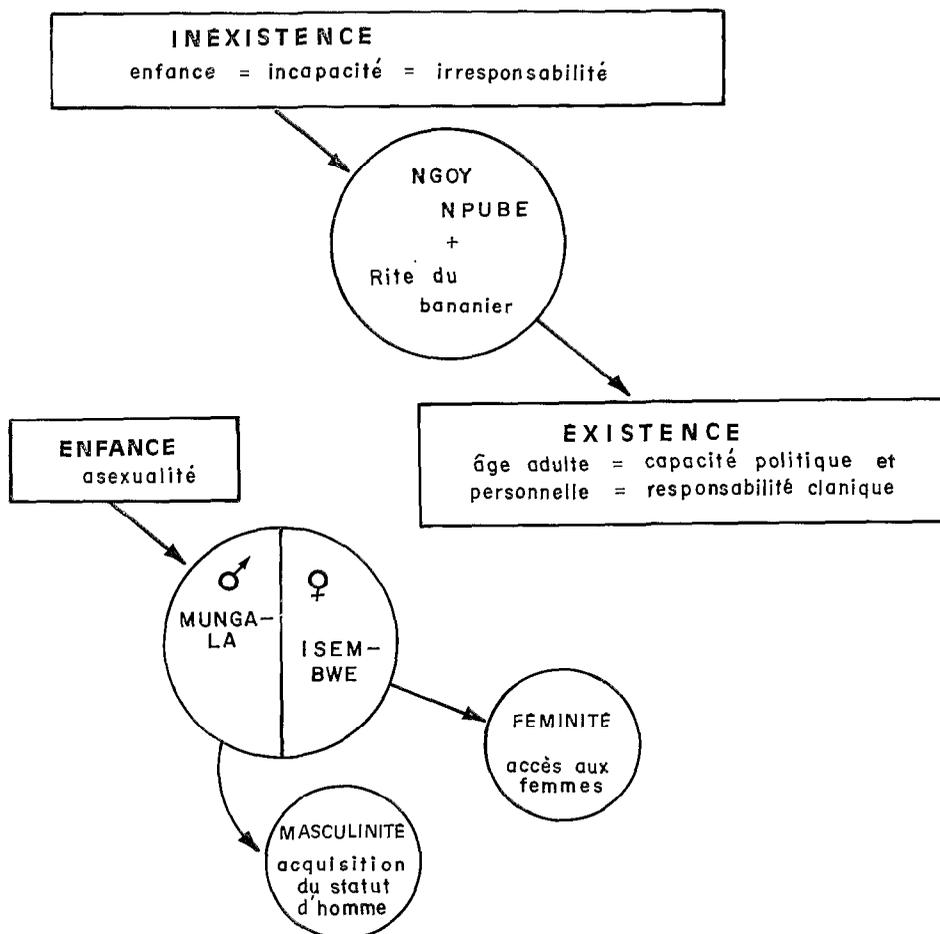


FIG. 16. — Rapport des notions morales mises en cause dans la circoncision Bakota

(1) Notables coutumiers célèbres dans le canton, encore vivants.

(2) Père du candidat.

La seconde phase du rite est la recherche proprement dite du *ngoy*. Un peu à l'écart de la natte et du panier, on isole un arbre *ibula*, de trente à quarante centimètres de diamètre. L'écorce est bosselée d'épines qu'on coupe à la matchette au niveau où le garçon va saisir le tronc. Celui-ci est amené, toujours dans la même tenue et prend l'arbre à bras le corps. Les parents le font tourner, en le poussant autour du tronc, un tour, deux tours, trois tours. Il prend de la vitesse, tourne, tourne et tout à coup s'élanche en avant à travers la brousse d'un bond fantastique qui cloue tous les spectateurs sur place. Déjà les parents le poursuivent et le plaquent au sol où il se débat avec vigueur. Jambes raides, membres tremblants, la bouche écumante ; on le ramène près de l'arbre et on l'étend par terre.

Un oncle s'en occupe alors, lui ôte sa culotte et le tient au sol en lui coinçant les jambes sous son poids. Déjà, on apporte de la banane en pâte et du sel. L'officiant prend la verge de l'enfant entre ses dents et la mouille de salive avant de l'enduire de la pâte de banane et de masser longuement le prépuce et le membre.

Pendant ce temps, on a introduit un œuf cru dans la bouche de l'enfant. Ces ingrédients et ces pratiques ont pour but, après avoir révélé la véritable nature du garçon — c'est un homme-panthère — d'apaiser en lui la redoutable puissance du *ngoy* qu'on a excitée par le rituel de l'arbre *ibula*.

Bien sûr le test peut être négatif : le candidat tourne alors autour de l'arbre et finit par s'écrouler, victime du vertige. On ne lui administre rien après, on rentre au village directement, après l'avoir peint en rouge.

Celui que j'ai suivi avait le *ngoy*, une panthère particulièrement turbulente, aux dires des connaisseurs. Après avoir été traité comme son cas le réclamait, il se remit péniblement debout, frissonnant encore du choc subi.

C'est alors qu'on lave le candidat avec un tampon de fibre fraîche de bananier *itotu* ⁽¹⁾ et qu'on lui met rituellement la ceinture végétale (*kodi*) et le pagne de raphia, de la même façon que chez les Bakota, après l'avoir revêtu de la parure des hommes-panthères : mouchetures blanches, ocre et bleues sur une moitié du corps, des pieds à la tête.

Quand ces apprêts sont terminés, on range la natte, les déchets qui ont pu tomber de l'enfant (eau de lavage, cheveux coupés, ongles) et on procède alors, avant de rejoindre les femmes, à un rite de désamorçage des entreprises de sorcellerie que pourraient entreprendre ceux qui ont assisté au *ngoy* : on donne à chacun une feuille qu'il plie en un petit cornet fermé au bout ; on a aussi planté trois longues perches à l'endroit où était assis l'enfant en haut desquelles il y a aussi trois petits paquets de feuilles (qui représentent les « poisons »), chacun dépose alors les cornets ainsi pliés au pied des perches en s'engageant à garder le secret sur ce qu'il a vu et à ne pas tenter un quelconque envoûtement à partir d'un cheveu ou d'un ongle que l'on aurait oublié là, malgré l'attention des parents.

Les femmes, à l'écart, attendent autour d'un petit feu sur lequel chauffe une marmite remplie d'un liquide rouge (poudre végétale et eau). Elles vont compléter l'action des hommes en parant à leur tour l'enfant : on le peint en rouge sur la deuxième moitié du corps.

Ceux qui n'ont pas la panthère ont seulement la moitié du corps peint en rouge de haut en bas.

Puis tout le monde rentre au village en procession, chacun ayant une feuille dans la bouche et les premiers tenant des rameaux à la main. De retour au village, la famille se forme en cercle et on remet les cadeaux ⁽²⁾ à la mère du candidat, qui ensuite les met dans le panier de son fils. De là, l'enfant retourne à l'abri *nkolo* où a lieu le rite des souhaits de la famille : chaque parent ou assistant vient devant lui et dépose la feuille portée entre les dents pendant la procession dans son panier en lui souhaitant la richesse, les femmes et la fécondité.

(1) Ce rite est à rapprocher de la purification *nkondo litotu* des Bakota (kota-kota) par le tronc de bananier.

(2) Des billets de 50 ou 100 F. C.F.A. ou des pièces.

2. LE SYMBOLISME DU NGOY

Le *ngoy* n'est pas une initiation à proprement parler, au sens habituel du mot (révélation, au sein d'un groupe, d'un corpus de connaissances ésotériques par l'intermédiaire de rites de passage) : la seule connaissance que le candidat acquiert, est la réalité de sa propre personne. Il s'agit donc d'une prise de conscience personnelle de sa véritable nature d'homme, à l'aide du rite organisé par le groupe de parenté.

Initiation personnelle et non plus sociale : il n'y a pas de confrérie organisée d'hommes-panthères, il n'y a que des hommes-panthères isolés les uns des autres, sans aucun lien confessionnel ou sociologique.

Il peut y avoir dans un clan, un lignage, plusieurs hommes-panthères. Le *ngoy* n'est pas l'apanage des hommes ; des femmes, des fillettes même peuvent l'avoir. Celles-ci doivent faire très attention à leur comportement dans les cérémonies auxquelles elles ont accès, car la panthère est une force difficilement contrôlable. Lors de la circoncision et du rituel de *ngoy* auquel j'ai assisté, au moment où le jeune candidat était possédé, une femme du clan s'est détachée du groupe qui était occupé à préparer le *nya* (la poudre rouge) un peu à l'écart et est venue s'abattre tremblante, les yeux exorbités près de l'arbre du *ngoy*. Le déchaînement de la panthère du candidat avait déclenché une réaction chez cette femme, également dépositaire de la force surnaturelle.

Les hommes-panthères participent à certaines danses dans lesquelles leurs qualités exceptionnelles et leur pouvoir de métamorphose jouent un grand rôle.

C'est la danse *Mbwanga*, une danse de divination au cours de laquelle on mange l'*iboha* (1), pour voir les revenants et les esprits. D'autres peuvent y assister, mais ils participent beaucoup moins aux manifestations magiques et fantomatiques que les authentiques hommes-panthères.

Le *ngoy* est une force que l'homme a en lui — certains hommes seulement — et qu'il peut contenir dans une certaine mesure. Mais si la panthère d'une personne se manifeste et se déchaîne au cours d'un rituel ou même seulement dans une discussion un peu vive, il risque de se produire une réaction en chaîne, tous les *ngoy* des personnes présentes s'extériorisant brutalement sous l'effet catalyseur du premier. C'est pourquoi, un homme-panthère ne peut épouser qu'une femme ordinaire et vice-versa : la fille qui est connue pour avoir le *ngoy* (cela se voit à ses comportements brusques, fantasques ou brutaux) devra se marier avec un homme ordinaire, sans quoi c'est la catastrophe qui peut conduire deux êtres à s'entre-déchirer à mort.

Le féticheur Zoaka Pascal (le culte de « Mademoiselle ») a bien essayé de lutter contre le *ngoy* mais en pure perte et cela se comprend, car on est en présence d'une conception fondamentale de la nature ontologique de l'homme. Pour le Bakota, ce n'est pas une croyance au même titre que *Mungala* ou le culte *Bwété*, c'est une réalité vécue. C'est toute la conception de l'homme, sa nature et son essence. Comment supprimer ou même transformer le *ngoy* alors que c'est un élément constitutif de la nature de certains hommes ? On ne supprime pas plus le *ngoy* que le corps ou la pensée. C'est une donnée qu'on subit et qu'on assume sans rien y pouvoir.

La métamorphose est un acte exceptionnel et somme toute relativement peu important à côté de l'influence journalière du *ngoy* interne. Elle se produit pourtant, soit volontairement (pour le *ngoy* licite, la panthère-qui-tue-les-animaux), et contre le gré même de l'individu (la panthère-qui-tue-les-hommes) (2). La forme extérieure de ces deux catégories de force est la même : animal de petite taille, la queue courte et le pelage plutôt sombre. Quand on le tue, le poil du ventre se détache tout de suite après la mort. Mais

(1) C'est l'*iboga* des Faṅ de l'Estuaire.

(2) Le meurtre rituel des *moto-a-na-ngoy* est en quelque sorte une fatalité contre laquelle l'individu ne peut rien. On attribue la responsabilité du meurtre au *ngoy* lui-même qui a été mis en fureur par quelque comportement insultant de la part d'un tiers. D'où l'irresponsabilité et la non-culpabilité que ne manque pas de souligner le coupable pris sur le fait.

pratiquement on n'abat jamais de panthère de la première sorte, puisque leur action est bénéfique pour le lignage : au matin d'une nuit de chasse « magique » — le *ngoy* chasse la nuit, il part vers minuit et rentre à l'aube — l'homme-panthère redevenu lui-même, envoie ses parents et ses enfants chercher le gibier qu'il a abattu.

Les Bakota expliquent que l'enveloppe charnelle, le corps dans sa forme humaine, reste à dormir tranquillement tandis que le *ngoy* sort du cœur, prend la forme de l'animal et part en chasse. Au matin, il réintègre l'homme sans que personne s'en aperçoive. Mais si par malheur, le double qui est ainsi parti se blesse contre un arbre ou dans un piège — car le *ngoy* a alors toutes les qualités mais aussi toutes les faiblesses de la vraie panthère — c'en est fini de l'homme qui dort dans sa case. Au matin, il est mort, dès l'annonce de la prise ou de la découverte de l'animal. Si on tarde à le découvrir, il sera malade jusqu'à ce moment puis mourra aussitôt.

Un autre détail est aussi intéressant à noter : les hommes-panthères de chaque clan ont un pelage différent et reconnaissable par les initiés. On voit par là que le *ngoy* contrairement à ce que l'on pensait ⁽¹⁾ est beaucoup moins lié à une confrérie initiatique qu'à la famille et au clan. C'est la personne en tant qu'unité sociale de base qui est en cause. Le *ngoy* ne doit pas être vu sur le plan des liens sociaux ou des relations de personne à personne, car c'est plutôt une donnée philosophique et psychologique à manifestation surnaturelle.

L'homme est un composé qui comprend le corps, le cœur et l'esprit, cela pour tous les individus et seuls quelques privilégiés se partagent la force vitale du *ngoy* sans que cela les rendent solidaires.

La manifestation extérieure de la panthère correspond à un dédoublement de la personnalité. Dans les cas courants, ce phénomène est inconscient et ne conduit qu'à des rêves sans conséquences pathologiques sérieuses. Mais quand ce rêve est suivi de la découverte d'un cadavre de léopard, le dédoublement de la personne persiste consciemment et conduit à plus ou moins brève échéance à la mort. Que des hommes-panthères agissent de nuit, revêtus d'une dalmatique en écorce tachetée ou bien recouverts d'une peau d'animal et munis de griffes de fer, cela est probable dans certains cas. Mais les autres, les cas d'authentiques panthères tuées au piège et déclarés hommes-panthères, que pouvons-nous en penser ?

La réalité du *ngoy* est psychologique et ses manifestations relèvent du domaine de la psychiatrie. Beaucoup de bakota sont *moto-a-na-ngoy* sans qu'ils aient à en souffrir mais d'autres, ceux dont on parle et qui alimentent les légendes fantastiques des hommes-panthères, sont sujets à de véritables maladies mentales et leur mort est l'aboutissement d'un long délire de la persécution. L'homme-panthère en action est un paranoïaque. Le symbolisme du *ngoy* ne peut être élucidé du seul point de vue de l'ethnologue.

Apparemment, il semble impossible que des enfants aussi jeunes (12 - 13 ans) puissent simuler avec autant de fougue et d'authenticité des comportements tels que le test du *ngoy*. Il faut dépasser le stade de la simple observation pour aller chercher plus loin, dans l'esprit même des initiés, l'explication de ces croyances et de ce rituel. Il y a là quelque chose qui nous échappe, mais qui existe réellement et qui, lorsque l'on pourra le définir et l'expliquer, fournira la clef de la culture bakota.

3. LE NGOY DANS LA CIRCONCISION

Pourquoi le *ngoy* prend-il place dans les rites de *Satsi* alors qu'en dehors de cela, il n'y a pas de cérémonie rituelle des hommes-panthères ?

(1) ANDERSSON et EVEN font du *ngoy* une confrérie initiatique.

Satši nous l'avons vu tout au cours de cette étude, est la grande initiation, celle qui inaugure la vie de l'homme adulte. Elle donne accès à la fois, au monde des femmes et de la sexualité, au monde des hommes et des masques, à la connaissance des mystères de la vie. Le *ngoy* vient la compléter en provoquant la prise de conscience suprême de l'homme qui se découvre lui-même, dans sa nature et son essence. Pour accéder au plan social, il faut aussi avoir la connaissance de soi. Le test du *ngoy* est indispensable et certainement le rite le plus important de *Satši* à côté de l'opération elle-même qui est l'aboutissement gestuel de la longue préparation.

C'est le « Connais-toi, toi-même » de Socrate, source de toute vie réelle et base des comportements sociaux qui vont caractériser le nouvel initié.

Rôle dans les sociétés initiatiques, mariage, comportement en face de la sorcellerie et de la magie ; attitude devant la réalité ; tout dépend de cette connaissance, en fait une reconnaissance de son état, grâce au test de *Satši*. Le *ngoy* dans la circoncision socialise et réfléchit en quelque sorte la nature de celui qui s'y soumet : on sait qui il est et qui va être circoncis. Il acquiert par là un statut de personne à part entière qui se situe dans la tribu, le village, le clan. De la vie quasi végétative de l'enfant, tenu à l'écart de toutes les manifestations importantes, il accède à la vie d'homme et pour ce faire, il devient lui-même, devant tous les autres assemblés.

Le *ngoy*, test de la panthère, est lié au rite du bananier, *nkondo* ou *itotu*, car si le premier est l'accès à la vie d'homme — en quelque sorte une nouvelle naissance (il y a des ethnies où le symbole de la renaissance est plus apparent, mais il existe quand même chez les bakota) —, le second est un rite de purification et de croissance : lavage par l'eau du bananier puis souhaits qui accompagnent le passage du tronc sur le corps. Le bananier qui joue un rôle rituel lors de la création des villages et au moment des naissances, se retrouve ici pour exprimer que le candidat renaît à une vie nouvelle qui doit se perpétuer à partir de *Satši*. C'est la notion même d'existence qui prend forme ; toute la fête conduit à construire à partir d'éléments disparates (réconciliation, purification, protections magiques puis initiations et opération) un homme cohérent qui pourra jouer son rôle dans la tribu.

Dans la nuit qui précède le grand jour, juste après le rite du bananier *nkondo* et l'habillage du candidat, on apporte un jeune arbrisseau *ngaza*. On fait tenir le tronc au candidat en même temps qu'on lui souhaite longue vie et richesse. Là encore, le symbolisme de l'arbre qui prend racine et qui croît en force est assez apparent pour qu'on puisse admettre que *Satši* s'organise autour de deux pôles majeurs : effacement de l'ancien homme impur (et préparation, c'est-à-dire renforcement de la faiblesse intrinsèque du candidat) et accès à la vie nouvelle (par les initiations et le *ngoy*) qui doit voir une croissance harmonieuse (rite du bananier) de toutes les possibilités offertes à l'initié de *Satši*.

CONCLUSION

IMPORTANCE DE SATSI DANS LA CULTURE BAKOTA

Satsi est l'occasion pour nous de faire une première incursion sérieuse dans la culture bakota. Par ses aspects multiples, ses nombreux rites au symbolisme complexe, ses danses, ses manifestations sociales et économiques, elle nous permet de surprendre un moment la vie réelle et originale de cette ethnie.

Les traditions économiques et sociales se traduisent par l'ensemble des *échanges de cadeaux* qui inaugurent la fête. On y voit intervenir les principaux groupes sociaux, tribu, village, clan, lignage, sociétés initiatiques, chacun ayant son rôle propre — protection du candidat, mise en condition physique, resserrement des liens familiaux, initiations, opération, traitement thérapeutique —.

L'ensemble de la société est concerné : le groupe de parenté présente le candidat et la tribu entière, par l'intermédiaire des notables du village, le prend en charge pour en faire un homme capable de perpétuer le clan. Toute la société, à travers ses deux grandes catégories de groupes organisés, les groupes de parenté et les groupes politiques (ainsi que les confréries), a un rôle à jouer dans *Satsi*.

La stimulation économique donnée par la préparation et l'organisation de la fête est un phénomène tout à fait remarquable dans une région où les motivations aux échanges sont inexistantes. La collecte des produits et des marchandises conduit à des activités de groupe — chasse, pêche, récolte, cueillette des plantes — qui par ailleurs sont rares. Le volume des échanges monétaires est énorme si on compare au revenu moyen des protagonistes. On voit par là, l'importance économique de *Satsi* qui arrive à provoquer une épargne et une thésaurisation de longue haleine que les besoins vitaux et quotidiens des villageois ne sont pas parvenus à instaurer d'une manière durable.

L'*aspect magique et religieux* est essentiel à la compréhension globale de la circoncision. C'est d'ailleurs là un moyen privilégié d'accès, une fenêtre ouverte sur un domaine d'activités et de croyances qu'il est par ailleurs difficile d'aborder : on sent là toute l'importance de l'obsession de la sorcellerie. On a toujours peur d'être l'objet de manœuvres d'envoûtement et on a besoin, par des rites publics, de se dégager de la responsabilité que des actes asociaux pourraient vous faire endosser.

Besoin de protection contre l'attaque des autres et nécessité de se mettre continuellement à couvert du soupçon qui couve et qui risque d'apparaître au grand jour à tout instant.

L'atmosphère psychologique dans laquelle vivent les Bakota nous apparaît alors comme un monde où rien ne se fait au hasard, où tout accroc à la bonne marche des événements est une anomalie voulue par les forces mauvaises que peuvent manier les sorciers. D'où l'idée que l'homme a les moyens de changer l'ordre du monde pourvu que ses pratiques soient bien adaptées. Force vitale, métamorphose, divination, croyance aux esprits de la nature et à la force des ancêtres morts, toutes ces notions interviennent dans *Satsi* et montrent là la réalité de leur existence.

Les diverses initiations nous font supposer qu'il y a un corpus de connaissances ésotériques à découvrir au delà des rites. La notation précise des chants, des paroles solennelles et rituelles nous met sur la voie. L'analyse d'autres cérémonies, une connaissance plus approfondie de la société, l'étude détaillée de la littérature orale nous permettront peut-être par la suite d'entrer un peu dans ce domaine secret par excellence. Mais il est certain que la Connaissance bakota est bien plus diffuse et limitée que celle mise en cause dans le *Bwiti* des Mitsogho du Centre-Gabon, par exemple.

Satši, entre autres aspects traditionnels, est aussi une occasion de voir utiliser des objets anciens véritablement bakota : les pagnes de raphia qui sont tissés spécialement pour cette occasion ; les tabourets sculptés ; les marmites décorées ; les armes en bois confectionnées par le candidat (arbalète) ; les colliers en perles de traite de couleurs ; le *musélé* — couteau de jet typiquement bakota —.

Ce que la vie quotidienne, au contact de la civilisation européenne, a peu à peu relégué dans l'oubli, ressort au grand jour ; au détriment cette fois du costume de tergal et du poste de radio à transistors. On sent qu'il faut par là se relier aux ancêtres de la tribu. Cela parce qu'on en est solidaire, même si on a un peu oublié les coutumes anciennes. On est obligé de plonger le candidat dans l'authentique tradition tribale. C'est pour nous, bien sûr, une occasion unique de la voir se manifester librement et spontanément.

Toute cérémonie un peu importante, dans quelque contrée que ce soit, permet de juger des aspects esthétiques de la société qui l'organise. Nous avons vu comment dans les rituels et les réunions à caractère initiatique, s'expriment les protagonistes : les paroles importantes sont souvent chantées, accompagnées de musique et de rythme. L'art se manifeste sous toutes ses formes : parure (vêtement, maquillage, coiffure), danse, chant, musique et rythme, poésie et art oratoire, art plastique et sculpture (masques), vannerie et tissage (pagnes, décoration des paniers, etc.).

Le dernier aspect de *Satši*, le plus précieux pour nous, est son aspect philosophique : croyance dans la dualité de l'homme, métamorphose, notions d'existence et d'essence, opposition entre la féminité et la masculinité, et surtout croyance en la force vitale qui emplit le monde et qu'il faut utiliser et manier par des pratiques compliquées et précises.

Cette fête, par l'importance qu'elle est obligée de donner à la tradition, restitue pour quelques jours la vie profonde du groupe. En dehors de *Satši* et de quelques autres cérémonies, mais de moindre envergure (funérailles, naissance de jumeaux, levée de deuil, etc.), les Bakota ont tendance, comme toutes les tribus gabonaises, à rejeter la vie traditionnelle et à abandonner leur culture au profit, bien souvent, d'un simulacre des comportements européens. D'où la difficulté de cerner ce qu'est exactement et authentiquement l'originalité bakota.

Heureusement deux portes nous restent ouvertes : les fêtes tribales dont *Satši* est la plus importante et la plus représentative ; et la littérature orale (contes, proverbes, récits historiques). Celle-ci fera l'objet d'une étude ultérieure qui permettra, par l'analyse scientifique du contenu anecdotique, mythologique et symbolique des textes, des compléter la vision que la description de *Satši*, la circoncision, vient de nous donner de la culture bakota.

Libreville, décembre 1966
janvier 1968

ANNEXE

Textes vernaculaires des chants présentés dans l'exposé

Dialectes bakota (kota-kota de l'Ivindo) et mahongwé.

B - Bakota

M - Mahongwé

CHANT 1 — *Circoncision à Etiéla (Mékambo) - juillet 1966 (M).*

Danse Mazembu chez les Mahongwé.

Emboni pūba mèi hoï hoho

l'enfant se circoncit moi j'ai honte ô

ha wéya hawéya méi hoï hoho

voilà voilà moi j'ai honte ô

Emboni kilè mèi hoï hoho

l'enfant réussit moi j'ai honte ô

Emboni pūba mèi hoï hoho

l'enfant se circoncit, moi j'ai honte, etc.

« L'enfant doit être circoncis ou bien j'aurai honte, voilà, voilà, voilà

(qu'il soit vite circoncis) ou j'aurai honte

L'enfant doit réussir ou bien j'aurai honte

L'enfant doit être circoncis ou bien j'aurai trop honte ! ».

Les femmes encouragent le candidat à soutenir bravement l'honneur du clan et des lignages alliés.

CHANT 2 — *Circoncision à Baya (Mékambo) - septembre 1965 (B).*

Chant pendant le défilé pour encourager de loin le candidat.

Ao, ho, ao, aü, hio, aü, hio...

Ma hézèššié émboni héng, hé é aü hio

je coupe le candidat ? oui

Yaké yé, Mandumu, mua mukoka,

viens ici, Mandoumou, il n'a pas supporté, lui

Ndomi a mé.

mon frère

Yaké ye, Mandumu, ngomi mé

viens ici, Madoumou, mon mari

Yaké yé, Mandumu, ndomi a mé

viens ici, Mandoumou, mon frère

Répétition.

CHANT 3 — *Circoncision à Baya (Mékambo) - septembre 1965 (B).*

Danse Zuba - chants des garçons sur la place du village.

Diékié ô diékié ô, mawéya
enlève, enlève (comme pour en faire) une clairière
 diékié, maméya
enlève, enlève comme pour en faire une clairière
 Diékié ô diékié miaté diékié ô, mawéya
enlève, enlève et enlève comme pour en faire une clairière
 Na mékudyé miédi, mawéya mianga fudjékaté mawéya
la toison (de la femme) ils s'étaient introduits là, comme pour en faire une clairière
 Na békoko biédi, maméya, bia-ango fudzé ô katé
et ses bois (poils), dans la clairière, ils s'étaient introduits là
 Maméya
comme pour en faire une clairière
 Na bokaï buédi (mawéya) bua-ango fudzé okate
et ses feuilles (clairière) elles s'étaient introduites là
 (Mawéya)
 (clairière)
 Diékié ô diékié ô, mawéya
enlève, enlève clairière
 Na bé kopo kopo, (mawéya) bia-ango fudjé okaté,
et les pertes (clairière) elles s'étaient mises là
 (mawéya).
 (clairière).
 Enlève, enlève tout cela comme tu nettoies la clairière de la forêt ! (ter)
 Car elle s'était introduit là, la toison de la femme !
 Car ils s'étaient introduit là, ces grands bois !
 Car elles s'étaient introduit là, toutes ces feuilles !
 Car elles s'étaient introduit là, toutes ces saletés !
 Enlève tout cela comme tu nettoies la clairière de la forêt !

Chant d'insultes envers les femmes qui sont sales et mal tenues.

CHANT 4 — *Circoncision de Baya (Mékambo) - septembre 1965 (B).*

Danse Zuba - chants de garçons sur la cour du village.

Moho ! moho ! ébombo mabendjè ya bendjè bendé ?
la crevette ! la crevette ! la vulve est rouge ; pourquoi devient-elle rouge ?
 Moho ! moho ! ébombo mabendjè ya bendjè béna ?
la crevette ! la crevette ! la vulve est rouge, comment devient-elle rouge ?
 Moho ! moho ! ébombo mabendjè ya bendjè bondo ?
la crevette ! la crevette ! la vulve est rouge où devient-elle rouge ?
 yabia makadika bendé
pourquoi tout cela ?
 ho ! ho ! Aho !

Insulte des femmes par le groupe des hommes.

CHANT 5 — *Circoncision à Mbéza (Mékambo) - septembre 1965 (B).*

Chant Méwanwan - femmes.

Eh mwana yé Eh mwana yé
ô enfant, ô enfant
 Mina sya bi ngombé

nous nous moquons d'une liane dure
 Eh mwana yé mina sya bingombé
ô enfant nous nous moquons d'une liane
 Monumu djéza (expression archaïque dont le sens est incertain : jusqu'au bout ?)
 Koko zayo mina sya bingombé
vraiment ô nous nous moquons d'une liane dure
 Monumu djéza...
 Oyo zayo mina sya bingombé
ôho nous nous moquons d'une liane dure
 Monumu djéza...
 « ô l'enfant ! ô l'enfant ! nous nous moquons d'une liane dure, dure oho... vraiment, oh ! »

Moquerie des garçons par les femmes qui raillent la rigidité du membre viril en le comparant à l'armature des paniers.

CHANT 6 — *Circoncision d'Etiéla (Mékambo) - juillet 1966 (M).*

Danse Mazembu chez les Mahongwé.

Iyo ! yo i nangwé, iyo la mbula nangwé
il dort, oh ! ma mère, il dort (comme pendant) ô ma mère
 Iyo yo i nangwé, mi nome iyo na iyo
il dort ô ma mère, mon mari, il dort, il dort
 iyo la mbula nangwé, iyo ya i nangwé
il dort (comme pendant) la pluie, ô ma mère, il dort ô ma mère
 Mi nomé iyo na iyo iyo yo i nangwé
mon mari dort et dort tout le temps, ô ma mère
 « Il dort, ô ma mère, il dort comme pendant la pluie, ô ma mère !
 Il dort, ô ma mère, mon mari, il dort, il dort toujours ! »

Plainte moqueuse des femmes qui rappellent aux garçons qu'un mari ne doit pas que dormir auprès de son épouse.

CHANT 7 — *Circoncision à Mbéza (Mékambo) - septembre 1965 (B).*

Chant Méwanwan - femmes.

Dio dja mé oyolo ! yololo !
œil pour moi ô triste, triste
 Dio dja mé oyolo ! yololo !
œil pour moi oh ! triste, triste
 Dio dja mé, bé twa mwa koho
œil pour moi, il est plume du perroquet (= beau garçon)
 Mwaïsa o djako mwaïsa mwa
elle reste au lit, elle reste tout en
se fermant œil pour moi ô triste, triste
 Patuma Dio dja mé oyolo, yololo !
 « Mon regard est triste, ô triste mon regard ! (bis)
 Ma plume de perroquet reste au lit, elle reste au lit, en se fermant à mon regard !
 Je suis triste. »

Signification : son amoureux, un beau garçon qu'elle compare à la plume de perroquet (plumes magnifiques par leurs couleurs chatoyantes), préfère rester au lit pour dormir au lieu d'aller avec elle. Cela la rend triste. Les femmes trouvent que les garçons sont trop paresseux et même en amour.

TEXTES 8, 9, 10, 11 — *Circoncision à Etiéla (Mékambo) - juillet 1966 (M).*

Harangues pour les échanges de cadeaux.

Ces discours n'ayant rien de rituel, je n'ai pas cru utile d'en fournir le texte vernaculaire.

CHANT 12 — Circoncision à Baya (Mékambo) - septembre 1965 (B).

Rite oral de réconciliation, aveux des fautes d'interdit juste avant l'opération, au milieu de la foule des hommes.

Bò péndo, Mwaputazimba, péndo
Bon , Mwaputazimba, ô
 Bongometšizé, péndo, Ondôgo, péndo
Bongometšizé, ô, Ondongo, ô
 Hangwé angó, péndo, niangwé angó, awa, péndo
père leur, ô, mère leur est mort, ô
 Na wé bongondo, péndo, büya ibaka ibaka bana ba mc
je donne la beauté, ô, le jour du mariage des enfants pour moi
 Péndo, O büya buté, péndo, Ya maya o Satši
ô aujourd' hui, ô je viens à la circoncision
 Péndo, Mwaputazimba, péndo, ya béhé nédji
ô, Mwaputazimba, ô, comme lui et moi
 ba tšizé, péndo, bana té ni hindzéršyé niangwé angó
nous nous querellons, ô, les enfants ne font que suivre mère leur
 péndo, yèbé éyéyengo.
ô, que cela soit oublié, oui !
 Indoba alungwé Satši, péndo, mwana Mwaputazimba,
Indoba se dépêche pour la circoncision, ô, l'enfant de Mwaputazimba
 péndo, ya ma béna té na ngobété né wètšè bihi
ô, comme je refuse je dis que je donne à vous
 ntambu, né nènèkè bihi, na ya na bwata, étsié maku
des marchandises, moi je veux grandir vous, je viens avec plaisir, si c'est le vin
 étšé ya mudja, béndé. ndéka sina toko zézé, péndo
si c'était quelque chose pas de palabre rien, ô
 ma hisa ba habé na bana, péndo, yèbé éyéyengo, yèngo
je suis resté avec les enfants, ô, que cela soit oublié, oui !
 Indoba a lungwé Satši édi, péndo, a püba o büédi
Indoba se dépêche pour la circoncision à lui ; ô, il doit être bien circoncis (ou bien lavé) (a)
 péndo, yèbé éyéyengo, yéngo
ô, que cela soit oublié, oui !

(a) parallélisme entre la circoncision et une purification : pubaka = va te laver.

Autre récitant

Ndéméni, péndo, Indoba, péndo, bana Maisa, péndo, ma wè
c'est moi, ô, Indoba, ô, enfant de Maisa, (Munga) je donne
 angó mé tunga mazondo, péndo, a yéné tšyé angó o katé
à lui cadeaux et des enclumes, ô, il a vu lui dedans
 péndo
 ô
 ya béhé néndji ba maka yéka, usa béhé yana, péndo,
comme lui et moi nous passons nous nous querellons
 ndétši yèdje, péndo, na bé koko bya mandu, bya yéka
lui laisse, ô, aussi les bois pour le tambour ça
 tšié nè, péndo,
doit passer comme ça, ô,
 ndéka maka bézan péndo, a pübaka Satši édi, péndo a püba
ne pas avoir de douleurs il doit se circoncire bien, ô il doit se circoncire
 tšyé o buédi, bihi mékuku ndaka ta yango, péndo
c'est bien vous les revenants il ne faut pas venir regarder, ô,
 yabé né ékombé, héng, héng...
c'est midi ôho ! ôho !
 Ao, ho ! Ao, ho ! Au, hio !...

ô -----
 Etšialé, héwa, haha...
 c'est fini, ô !

Traduction libre

ô Mwaputazimba, ô Bongometšizé, ô Ondogo,
 ô vous les ancêtres morts !
 Je lui donne la beauté (au candidat), je lui souhaite beaucoup de femmes.
 Je viens aujourd'hui à la circoncision.
 ô Mwaputazimba, vois.
 Lui (un autre parent) et moi, nous nous querellions, les enfants font toujours comme leurs mères (qui se disputent) ;
 Que cela soit oublié, oui !
 Qu'Indoba (le candidat) se circoncit vite et bien ô Mwaputazimba !
 Et j'ai apporté beaucoup de cadeaux pour qu'il n'y ait plus de palabre, non !
 Plus de palabre, rien !
 Que cela soit oublié, oui !

Un autre reprend :

C'est moi, ô, Indoba, l'enfant de Maïsa (Mungala), qui te donne des cadeaux et des enclumes.
 Nous avons vu Mungala, comme nous passions, lui et moi et nous nous sommes disputés et nous avons joué du tambour (de Mungala).
 On doit oublier ça.
 Qu'il n'ait pas mal, qu'il se circoncise bien et que les esprits mauvais ne viennent pas le troubler
 C'est midi, bientôt l'heure !

CHANT 13 — *Circoncision à Etiéla (Mékambo) - juillet 1966 (M).*

Danse Mazembu - femmes.

Ngombé éwélé, Ndoumana bé éwélé
varan courageux, le garçon est courageux
 ngombé éwélé, wa lungwè na éwélé
varan courageux tu te dépêches avec courage
 Ngombé éwélé, Badi na mahoi
varan courageux (ou bien) tes femmes auront honte
 Ngombé éwélé, Banangwé na mahoi
varan courageux (ou bien) tes mères auront honte
 Ngombé éwélé, wa diaka bé na wélé
varan courageux, tu dois avoir du courage
 Ngombé éwélé...
varan courageux...
 « Sois stoïque (sourd à la douleur) et courageux !
 Un garçon digne de ce nom est toujours courageux
 Tu iras vite à la circoncision avec courage
 Soit stoïque et courageux !
 Ou bien tes épouses auront honte
 Tes mères auront honte !
 Tu dois être très courageux ! »

On évoque les héros anciens de la mythologie bakota, ceux dont on raconte les exploits et la vie dans les contes (*bésika*).

CHANT 14 — *Circoncision à Etiéla (Mékambo) - juillet 1966 (M).*

Danse Mazembu, chez les Mahongwés.

Lékialékia ndomi a mè ndè ndomi
Lékialékia, mon frère, mon frère (répétition)
 « Soit fort comme Lékialékia, fils de Zambé »

CHANT 15 — *Circoncision d'Etiéla (Mékambo) - juillet 1966 (M).*

Danse Mazembu, chez les Mahongwé.

Bo hangaka okaï, émboni ité
Ils se disputent aussi, ce candidat-là
 Bo hangaka okaï, hèzo muana bohu
ils se dispersent, oui enfant pour nous
 Itšinda la hiya, mwana bohu
la circoncision est finie enfant pour nous
 Bo hangaka okaï, hèzo emboni ité
ils se dispersent, oui ce candidat là
 Héyé, ndoma a bohu
merci, frère pour nous
 « Tout le monde se disperse, c'est notre candidat
 Tout le monde se disperse, c'est notre enfant
 La circoncision est finie, c'est notre enfant
 Merci, mon frère, notre enfant ! »

CHANT 16 — *Circoncision à Baya (Mékambo) - septembre 1965 (B).*

Chant d'encouragement des hommes.

Ao, ho ! é, ao, ho ! himèkiè hé, bihi éyènè, ba.
Répondez, vous avez vu
 Emboni méné bôwé, tšilondo
le candidat est-il bon ? Oui, il supportera

CHANT 17 — *Circoncision à Baya (Mékambo) - septembre 1965 (B).*

Chant de défilé : chant qui accompagne les candidats, tour à tour pour aller être circoncis.

Ho ! Ho ! Haé, haé, a haka Satši bé a tanda
celui qui veut être circoncis doit le dire
 Ho ! Ho ! Hé a tanda haé haé, a lungwé Satši
il doit le dire, oh, qu'il se dépêche pour la circoncision
 bé a tanda, ho ! ho ! hé, a tanda, haé, haé.
il doit le dire, oh, le dire, oh

Le groupe avance, parcourt le village. Tout le monde agite des palmes et des branches en signe d'encouragement et d'espoir. Les femmes chantent aussi, en arrière et suivant de loin.

CHANT 18 — *Circoncision à Baya (Mékambo) - septembre 1965 (B).*

Célébration du clan.

Ehé véhé bé bobé, ngoï na mbéla, o yéyé, yé
nous sommes mauvais comme la panthère et l'aigle
 Béhé bé bobé, ngoï na mbéla...
nous sommes mauvais comme la panthère et l'aigle
 Y é bé émboni ya Bongoza.
C'est le candidat des « Bongoza ».
 « Nous sommes redoutables comme la panthère et l'aigle, c'est le candidat du clan Bongoza ! »

CHANT 19 — *Circoncision à Baya (Mékambo) - septembre 1965 (B).**Chant juste après l'opération.*

Kilé, ho ! ho ! ho ! mwana hapa mè ho !
 Il a bien supporté, mon enfant à moi, oh !

TEXTE 20 — *Circoncision bakota, village Baya (Mékambo) - septembre 1965 (B).**Rituel « nkondo ».*

Kwéyé bié longwé mwana
Entre dans la maison, enfant !
 élongwé yabiya mbé
Votre maison est belle,
 yé mbona ko bwédi
là, le candidat est bien !
 yaka !
Viens !
 bahadjé ké mwana kanda
Qu'on habille l'enfant avec le pagne de raphia.

TEXTE 21 — *Circoncision au village Baya - septembre 1965 (B).**Rituel « nkondo ».*

Batata ate ? Ndéka, ndéka, ndéka, ndéka !
Holà ! Les vieillards ? non, non, non, non ! (répétition à chaque station)
 Ate ? Hiiii
Ici ? Oui (l'officiant place la ceinture)

CHANT 22 — *Circoncision à Baya (Mékambo) - septembre 1965. (B).**Danse des garçons sur la cour du village.*

Béhé ba yébé ya mu béka o ébombo bé ndé ?
Nous ne savons pas ce qu'on fait à la vulve, qu'est-ce qu'on y fait ?

Les garçons se moquent des femmes.

CHANT 23 — *Circoncision à Baya (Mékambo) - septembre 1965 (B).**Même danse.*

Oho ! hon né ébombo, ba bwandé babomo, o o o !
Oh ! le pénis et la vulve, les chiens aboient, o o o !
 Oho ! hon né ébombo, panga mampoka, o o o !
Oh ! le pénis et la vulve (c'est comme) entre deux villages alliés, o o o !
 Oho ! hon né ébombo, ba bwandé balongo, o o o !
les chiens s'enfuient, o o o !
 Oho ! hon né ébombo, béhè ba lapé, o o o !
nous fuyons tous, o o o !
 Oho ! hon né ébombo, ébombo kalo, o o o !
la vulve est à l'envers (dans le rapport), o o o !
 o o o o ! a sawo ho ! Iwé, Iwé !
 o o o o ! oh ! (la vulve) est rouge, rouge !

CHANT 24 — Circoncision à Baya (Mékambo) - septembre 1965 (B).

Danse des garçons sur la cour du village - Zuba.

Bahunané, ngombé katšinya ho !
(les garçons) ne s'accouplent pas ! Le varan est sourd ! bis
 Bandoma ndoma bahunané !
Le garçon ne s'accouple pas aux garçons !
 Ohunané bohuna obongo
S'ils s'accouplent, (c'est le monde) à l'envers !
 Ngombé katšinya ho !
Le varan est sourd o o !

Traduction : les garçons ne s'accouplent pas entre eux, ils doivent être sourds comme le varan. S'ils s'accouplent, c'est un acte contre nature !

CHANT 25 — Circoncision à Baya (Mékambo) - septembre 1965 (B).

Danse Méwanwan des femmes à l'arrivée du « nganga » au village.

Ha ya tšyé ha ya !
Oho ! c'est lui, c'est lui !
 Ha ya mé bémbédi ha ya tšyé !
Oho ! c'est le couteau (c.a.d. il vient avec le couteau)
 Ihinga dyo kowa ha ya tšyé !
Le nœud très dur de la corde, c'est lui (qui va le couper).

Traduction : c'est lui, c'est le nganga, le circonciseur ! Il vient avec le couteau rituel ! C'est lui qui va couper le nœud serré de la corde (qui va délivrer l'enfant pour faire de lui un homme) !

CHANT 26 — Circoncision à Baya (Mékambo) - septembre 1965 (B).

Danse Méwanwan des femmes.

Malembé limbola ho ! o limbola malembé limbola !
Lembé (une fleur) et mbola (une feuille) !
 Oh ! limbola ! ité bé nkola malembé limbola !
O mbola ! On les trouve en saison sèche, lembé et mbola !
 Oh ! na mwana limbola, malembé limbola, oh !
Et l'enfant s'en sert !
 nangwé limbola o ! na hangwé limbola malembé !
Et la mère aussi et le père aussi !
 Limbola oh !
le mbola !

Traduction : oh ! la fleur *lembé* et la feuille *mbola* ! Les plantes sauvages de la saison sèche (moment de la circoncision) ! L'enfant les utilise (pour Satši), et sa mère aussi et son père aussi.

CHANT 27 — Circoncision à Mbéza (Mékambo) - septembre 1965 (B).

Danse Méwanwan des femmes.

Edjiba yoma ébulu yo !
L'étang de la nuit, oui !
 Yayo yayo edjiba yoma ébulu yo
Oho ! L'étang de la nuit, c'est lui, oui !

Traduction : Il est mon étang de pêche, ma richesse, toute la nuit.
 Chant des femmes qui qualifient aussi leur amoureux.

CHANT 28 — Circoncision à Mbéza (Mékambo) - septembre 1965 (B).

Danse Méwanwan des femmes.

Yo muté yayo yayo !
 Oui, l'homme ! qu'est-ce que tu dis ?
 Ya kango yo yayo ébono yo !
 Oui, nous sommes venues pour le candidat, c'est vrai !

Traduction : Oui, l'homme ! Que dis-tu ? Que dis-tu ? (Qu'est-ce que tu insinues ?) Nous sommes venues pour assister le candidat, notre parent et pour ça seulement (et non pour chercher un amant) !

CHANT 29 — Circoncision à Baya (Mékambo) - septembre 1965 (B).

Danse Munga - garçons.

Ho ! ho ! ho ! ho ! — Ho ! ho ! — Ho ! ho ! — Ho ! ho ! très long chant
 (conseils dits par le chef de danse, celui qui crie).
 Bô, tšîé, bihi kanga mué, mina Kota zombé o mé hong
 Bon, silence, vous taisez-vous nous attachons le médicament à notre verge
 Hèng. Tandaka bana bihi té, ma nimuni siné
 ô. Dites à vos enfants que moi depuis longtemps j'ai interdit (qu'on dévoile)
 Dzambowa Munga, bihi éyoka, hèng, siné siné
 les secrets de Munga, vous avez entendu, interdit
 Bihi a maka yéné ma puwa usaté
 vous me voyez démasqué ici
 Humwaka mè lèma mia bana bihi, bihi éyoka hèng
 (il faut s'adresser) au cœur de ces enfants, vous avez entendu
 Bihi angwé Ikota dja ma soha na tè, dzong, bosinaté
 vous êtes Ikota comme je dis tous parce que
 Na béhé ba yété na botšîengu, bô usa minia djété
 aussi nous venons avec compétence là nous sommes
 Maté minia, méhisi, buté buya hisi, E usaté, a nguwé
 toujours assis (réunis) d'autre jour ici et même
 né épundu, bosinaté a tanda
 la nuit parce qu'on a dit
 diaka méhisi bana ba niangwa mé,
 restez assis (réunis) les enfants de nos mères (de la tribu)
 diaka bihi ma dja, diaka mihi ma dja, mé bosinaté mé
 mangez la nourriture, mangez (ensemble) parce que moi
 Mékwa, me aya na bihi bokiengu, tšîé,
 Mékwa, je suis venu avec compétence
 Mé anguwa yéba té bihi anguwa nono mé
 je sais que vous m'aimez, moi, là,
 usa bihi a nono a mé, mé, anguwa yéba
 vous m'aimez, là moi, je le sais
 Ndé yangowa ma ngoté, mé, kama pubé bana bihi mia
 C'est ça, je dis moi qui coupe vos enfants à
 mahadjé wé
 chaque fois
 ka mé anguwa puba bana bihi mia mahadjé
 là, moi qui vais couper les enfants comme chaque fois
 ibwa mé buya bwi iwa mé mwana épubaka bua ?
 mais, pour moi, quel sera le jour où mon enfant sera circoncis ?
 R — Bô, é, o béka moningisi è na bosina bua obé ndéka mwana
 Bon, tu fais le mauvais, mais c'est parce que tu n'as pas d'enfant !
 R — Bô, hélétšîé mè emboni yé éyéztšîé boho
 Bon, montrez-moi le candidat qui sera blessé (circoncis), le premier.

- R — ébuèzè-tšîé oté, ébuèzétšîé oté, hèng !
c'est celui-là, c'est celui-là qui sera circoncis !
- R — Bô, heng, hio !, ango ehidjé !
Bon ! oh ! lui fini
 bô o niaté méné kiéza, Indoba, Indoba !
bon, après qui est-ce ? c'est Indoba, Indoba !
 méné té tšîé ébototé ?
qui est le plus vieux, là ?
 A lébaka taka néni mwa nguéya
Il pleure, regarde, le plus vieux, il pleure !

CHANT 30 — *Circoncision à Baya (Mékambo) - septembre 1965 (B).*

Munga, paroles de conseils.

Hé ! hé ! hé ! Mé bana, ba yéné « Mungata » o lékoli
Oho ! Mes enfants, ils ont vu « Mungata » à l'école
 Yébé éyèyéngo yéngo !
Que cela soit oublié !
 Ba mé bana, Zamwanguwa a punda o mozendjé
Mes enfants, quand Zamwanguwa est sorti au dehors
 bana ba yéné ango
les enfants l'ont vu
 yébé éyèyéngo yéngo !
Qu'ils soient pardonnés, oui (que cela soit oublié) !
 Ndé moto ahuna zéna, té ango ndjiné mé bana
Si quelqu'un commence à vouloir faire du mal à ces enfants,
 yébé mwéli, boma, boma, mwéli boma, boma, étšialé !
que le poison le tue, le tue (bis), c'est tout
 A hé ! hé, Ziyabomé-Ikombalowa, bana bayézé
Oho ! Ziyabomé-Ikombalowa, mes enfants
 té ndéka moto éba
personne ne doit l'épouser
 yébé éyèyéngo yéngo yébé
que cela soit oublié
 Ikié Ziyabomé akuata madza, ikié Ziyabomé akuata ba dolo
Si Ziyabomé touche la nourriture, si elle touche votre argent,
 Ikié moto mwa dzé ; yébé mwéli boma, boma !
Que personne ne s'en serve ; que le poison le tue !

CHANT 31 — *Circoncision à Baya (Mékambo) - septembre 1965 (B).*

Chant entonné par le candidat après l'opération.

Le nganga :

Yo, éboka Munga bé za ? Béhé ba hidzé, ho ho !
Quel chant de Munga veux-tu ? Nous avons fini (la circoncision)

Le candidat :

Béhé ba puba nda Bakola, ibénaka éwélé, ho !
Nous nous coupons (nous faisons la circoncision)
comme les Pygmées pour éviter les ennuis (les incirconcis sont des impuissants et des pauvres gens !).

CHANT 32 — *Danse de devin-guérisseur, Bwété, village Mbélakembé (Mékambo) - septembre 1965.*

Traduction dans le texte (B).

CHANT 33 — *Circoncision à Etiéla, Mahongwé - juillet 1966, Ngoy (M).*

Tsyo-o-o-o ! é Buyon, Zibo, Mehombo, Ngoma !

Oh ! Buyon, Zibo, Mehombo, Ngowa

Zibo, Mehombo, Ngoma !

Zibo, Mehombo, Ngoma !

é meŋ wa Bohenga ote

moi, Bohenga

ma ya até iboko mwana Mwanwili

je suis venu prendre, pour l'enfant de Mwanwili

bwélé

le médicament (tšimi)

ibala

mariage ! (qu'il ait beaucoup de femmes)

idia

faire des enfants ! (qu'il ait beaucoup d'enfants)

ibaka éwolé

garçon méchant ! (qu'il soit un garçon courageux)

GLOSSAIRE

DES PRINCIPAUX TERMES VERNACULAIRES EMPLOYÉS DANS LE TEXTE DIALECTES BAKOTA ET MAHONGWÉ

Les abréviations B (bakota) et M (Mahongwé) indiquent quel est le dialecte.

- Bakani** (B & M) : vieillards du clan. Ils ont un rôle de juge et de sage.
- Bangoï** (M) : feuille de l'arbre *ibula*. Elle sert pour les pansements du jeune circoncis. Les femmes ne doivent pas la connaître.
- Bangwésé** (M) : colliers rituels des candidats à la circonsion. Ils sont faits de perles de verre de couleurs (le plus souvent blanc et bleu). Ces perles datent du temps de la première pénétration européenne au Gabon (XIX^e siècle).
- Basumbu** (B) : chasse-mouches que tient le candidat au cours du défilé final de *Satši* (fait en poils de singe).
- Bésika** (B & M) : contes et légendes qui relatent les exploits du héros Zambé.
- Bwélé** (M) : médicament magique — vomitif qui est administré 2 ou 3 fois durant la semaine qui précède la fête.
- Bwésé** (M) : cocon de chenille — entre dans la composition du médicament *ihindji*.
- Bwété** (B & M) : culte des ancêtres (conversation des ossements des morts — figurine de cuivre qui surmontait la boîte à ossements).
- Bwété** (B) : danse de devin-guérisseur (sert à découvrir les sorciers). Ne pas confondre avec le culte du même nom.
- Bwiti** (Mitsogo) : culte principal des Mitsogo du Centre-Gabon (cf. les travaux de MM. SILLANS et GOLNHOFER).
- Diyo** (M) : lignage (litt. = le foyer).
- Ebélé** (B & M) : tambour d'aisselle à 1 membrane. Sert dans tous les rituels bakota.
- Eboto** (M) : père de famille le plus âgé du lignage ou du clan (litt. = l'aîné).
- Edika** (M) : souhaits rituels (richesses, fécondité, etc).
- Ehukulukulu** (M) : la chouette, masque d'une société d'enfants.
- Emboli na ehukulukulu** (M) : masque burlesque de la confrérie de la « chouette ».
- Eposa** (B) : litt. = la marmite (en terre cuite) — nom du rituel de stimulation des échanges (correspond au « mbéya » mahongwé).
- Ibcha** (M) : plante hallucinogène (cf. l'*iboga* des Fan).
- Ibula** ou **Ibola** (M) : arbre dont la feuille sert à faire des pansements — sert pour le rituel du *ngoy* (hommes-panthères) — ses feuilles entrent dans la composition du médicament *ihindji*.
- Idulu** (B & M) : paiement de mariage (dot).
- Ihindji** (M) : la civette — herbe qui porte le nom de la civette — médicament magique contre les entreprises de sorcellerie (enveloppé dans une peau de civette).
- Ikaka** (B & M) : le clan (caractérisé par un nom, un interdit alimentaire et l'exogamie).
- Ilongo** (B) : la tribu.
- Imbwamba** (M) : feuilles sauvages de la forêt, dans le rituel de réconciliation *mundu*.
- Ingwala** (B & M) : grelot rituel du candidat.
- Inlaun** (B & M) : frère du père ou de la mère d'Ego.
- Isembo** (B) : confrérie des femmes (correspond à *Lisimbu* ou *Isembwé*).
- Isembwé** (M) : confrérie des femmes.
- Itona** (B) : le lignage (correspond au *diyo* mahongwé).
- Itofu** (M) : espèce de bananier à feuilles rougeâtres, *Musa sapientium* L.
- Itšinda** (M) : circonsion — mot mahongwé employé par les femmes et les profanes qui ne doivent pas utiliser l'autre mot, *Satši*.
- Iyengwébé ménéka** (M) : rite de réconciliation, cf. *mundu*.
- Kodi** (M) : ceinture en fibres végétales.
- Kulu** (B) : danse de clan (clan Bopassi).

- Kwanga* (M) : tabouret sculpté traditionnel.
- Lékono* (M) : herbe qui sert aux lieux d'aisance — entre dans la composition du médicament *ihindji*.
- Lupu* (B) : ensemble des parents constitués par les alliés et les consanguins.
- Madji* (B & M) : huile de palme.
- Manala* (B) : danse de divertissement (au cours de *Satši*) — société initiatique de femmes, à but de protection magique.
- Malé* (M) : pluriel de *bwélé* (le médicament) — nom du médicament fait lors de la création d'un nouveau village.
- Matšemba* (M) : le sel — rentre dans la composition de *mbenda* (cf. ce mot).
- Mazembu* ou *Mazembo* (M) : danse de femmes et de jeunes garçons, mettant en relief l'antagonisme social des sexes dans le village.
- Mbanda* (B) : piment.
- Mbwanga* (M) : danse de féticheur au cours de laquelle on mange l'*iboha*.
- Mbenda* (B & M) : litt. le petit récipient — poudre contenue dans un flacon que le candidat porte depuis 1 ou 2 semaines avant la fête, pour empêcher une érection de la verge.
- Mbéya* (M) : la marmite — nom du rituel de stimulation des échanges.
- Mboni* (B & M) : candidat à la circoncision.
- Méséka* (B) : rite de réconciliation (cf. *mundu* M.)
- Méwanwan* (B) : danse de femmes (fait le pendant à *Zuba* pour les garçons), même rôle que *Mazembu* (M).
- Miyo* (M) : pluriel de *diyo* (lignage).
- Moto a na ngoy* (M) : homme-léopard.
- Mpoka* ou *Mboka* (B & M) : le village.
- Mpomo* (B) : grands frères et grandes sœurs de même père.
- Mubéyi* (M) : rites d'initiation des hommes.
- Mundu* (M) : le pilon à banane, rituel de réconciliation et de résolution à l'amiable des palabres.
- Munduku* (B) : danse des vieillards (in ANDERSSON, 1953).
- Munga* (B) : rites d'initiation des hommes, = Mungala (M) ; on prononce Munga vers Makokou.
- Mungala* (M) : rites d'initiation des hommes.
- Mungata* (B) = Mungala (changement phonétique).
- Mungunda* (M) : masque dévoilé au candidat durant l'initiation au Mungala.
- Musangu* (M) : danse durant laquelle se déroule le rite du piment.
- Musélé* (B & M) : couteau de jet en forme de bec de toucan.
- Mwana* (B) : un enfant.
- Mwandja* (B) : le poison qui tue les hommes (le mauvais œil, le « sort »).
- Mwélé* (M) : danse du clan mwélé.
- Ndongo* (M) : le piment.
- Ndumu* (B & M) : tambour à 2 membranes servant dans le rituel Isembwé et la danse bwété.
- Ndunu* (M) : tubercule de la forêt, entre dans la composition du Mbenda.
- Nganga* (B & M) : circonciseur, l'homme de l'art, le féticheur, le devin-guérisseur.
- Nganga-bwété* (B & M) : le féticheur du bwété.
- Nganga-mungala* (B & M) : celui qui fait le cri du Mungala.
- Ngaza* (B) : jeune arbrisseau.
- Ngoy* (M) : rite des hommes-panthères.
- Ngumba* (M) : le porc-épic ; course à travers le village qui symbolise la chasse de cet animal qu'il faut rattraper.
- Ngwata* (B & M) : danse de réjouissance (mixte).
- Nkolo* (M) : case-abri des candidats à la circoncision.
- Nkondo* (B) : rite du tronc de bananier ; correspond à l'espèce *Musa Sapientium* L., appelé *itotu* en Mahongwé.
- Npubé* (B) : rite des hommes-panthères (correspond au *ngoy*), (M).
- Nsomuku* (M) : arbre dont les branches entrent dans la fabrication du *nzah*, enclos du Mungala.
- Nzah* (M) : enclos du Mungala.
- Satši* (B & M) : fêtes de circoncision.
- Payi* (B) : couteau du circonciseur.
- Sina ya mwingaka* (M) : herbe de brousse tranchante rentre dans la composition de *Mbenda*.
- Siya* (B & M) : poudre de padouk de couleur rouge.
- Société* (B) : danse attachée à une association de femmes dirigée par une femme mais admettant des hommes comme membres.
- Tsatsé* : rites de puberté chez les Ndasa, Wumbu, Mbamba (in ANDERSSON, 1953).
- Tšimi* (M) : médicament destiné à donner la richesse et la chance (recueilli au cours du rituel *ngoy*)
- Tšiyé ampoka* (M) : rite qui consiste à enterrer le *mâlé* au pied d'un jeune bananier lors de la création d'un nouveau village.
- Yengwéké ménéka* (B) : (cf. *mundu*).
- Zuba* (B) : danse des hommes correspond au *Méwanwan* des femmes.

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

Remarque : La bibliographie concernant la circoncision en Afrique est très étendue. On ne trouvera ici que les ouvrages cités dans la texte.

- ANDERSSON E., 1953. — Contribution à l'ethnographie des Kuta, I, XXIII, *Studia ethnographica upsaliensa* VI, Almqvist & Wiksells, Uppsala, 364 p.
- AVELOT R., 1905. — Recherches sur l'histoire des migrations dans le bassin de l'Ogooué et la région littorale adjacente, in *Bulletin de Géographie historique et descriptive*, vol. XX, n° 3, pp. 357-412, ill.
- BALANDIER G., 1963. — Sociologie actuelle de l'Afrique noire, Dynamique sociale en Afrique Centrale, 2^e éd., Presses Universitaires de France, Paris.
- BAUMANN H., & WESTERMANN D., 1948. — Les peuples et civilisations de l'Afrique, Payot, Paris.
- DESCHAMPS H., 1962. — Traditions orales et Archives au Gabon, Berger-Levrault, Paris.
- EVANS-PRITCHARD E.E., 1937. — Witchcraft, oracles and magic among the Azande, Clarendon Presse, Oxford.
- EVEN A., 1937. — Les confréries secrètes chez les Babamba et les Mindassa d'Okondja, in *Bull. de la Soc. des Recherches Congolaises*, 23, 1937, pp. 31-114 & 24, 1937, pp. 235-237.
- GURVITCH G., 1964. — Traité de Sociologie, 2^e éd. Presses Universitaires de France, Paris, 2 volumes.
- LALANDE A., 1962. — Vocabulaire technique et critique de la philosophie, 9^e ed. Presses Universitaires de France, Paris.
- MACLATCHY A., 1945. — L'organisation sociale des populations de la région de Mimongo (Gabon), in *Bull. de l'Inst. d'Études Centrafricaines*, vol. I, 1945, fasc. I, pp. 53-81.
- MAUSS M., 1966. — Sociologie et Anthropologie, 3^e éd., Presses Universitaires de France, Paris.
- MIDDLETON & WINTER J. & E.H., 1963. — Witchcraft and sorcery in East Africa, Routledge & Kegan Paul, London.
- MOISEL M., 1930. — Mitteilungen aus den Denschen Schutzgebieten.
- ORTIGUES E. & M.C., 1966. — Oedipe africain, Le Seuil, Paris.
- PERROIS L., 1966. — Redécouverte d'un style africain : le *bwété* des Mahongwé du Gabon, Centre ORSTOM, Libreville, 34 p., multig., ill.
- PERROIS L., 1966. — Rapport préliminaire de l'enquête ethnographique sur les Bakota de l'Ivindo (Gabon), Centre ORSTOM, Libreville, 58 p., multig., cartes, ill.
- PERROIS L., 1967. — Note sur quelques aspects de la circoncision bakota (Gabon), Centre ORSTOM, Libreville, 154 p., multig., 10 tabl. ill. (éd. provisoire).
- PERRON R.P., s.d. — Lexique ikota-français, français-ikota, (reprise des notes manuscrites du R.P. LAMOUR), Mission Catholique de Makokou (Gabon), dactylog., 2 fasc., 63 p. et 53 p.
- POUTRIN M. & DELAFOSSE, 1930. — Enquête coloniale dans l'Afrique Française occidentale et équatoriale, Paris.
- WALKER A.R. & SILLANS R., 1962. — Rites et croyances des peuples du Gabon, Présence africaine, Paris.
- WALKER A.R. & SILLANS R., 1961. — Les plantes utiles au Gabon, *Encyclopédie biologique* LVI, éd. Paul Lechevalier, Paris.
- ZAHAN D., 1960. — Sociétés d'initiation bambara : le *N'Domo* et le *Koré*, Coll. Le Monde d'Outre-mer, 1^{re} série, VIII, Mouton et C°, Paris-La Haye.

TABLE DES MATIÈRES

Avertissement	7
1 ^{re} Partie. — LES CADRES GÉNÉRAUX DE LA VIE BAKOTA	9
Chapitre I. — LE PAYS BAKOTA	9
1. — Le milieu naturel.....	9
Aperçus géographiques, climatiques et écologiques.	
2. — Une situation démographique préoccupante	11
2.1. — Évolution de la population.	
2.2. — Densité démographique.	
2.3. — Les villages.	
Chapitre II. — ORIGINES ET MIGRATIONS	16
1. — Le rameau « kuta » et les Bakota de l'Ivindo	16
Les Bakota du Sud et les Bakota de l'Ivindo. La civilisation bakota selon BAUMANN. Le rameau kuta selon ANDERSSON, selon AVELOT, selon POUTRIN. Les tribus bakota de la région de l'Ivindo.	
2. — Les migrations des Bakota de l'Ivindo	17
La guerre chez les Bakota. Alliances et parenté des tribus bakota. La migration principale des Bakota. La migration mahongwé. Le « tronc commun » bakota.	
Chapitre III. — VIE QUOTIDIENNE ET CULTURE MATÉRIELLE	21
1. — La vie dans un village de forêt	21
La case. La vie au village. Naissance. Le cas des jumeaux. Symbolisme du bananier. La mort.	
2. — Une économie de subsistance	24
2.1. — L'agriculture. L'année agricole	24
2.2. — Les modes de culture	24
2.3. — L'élevage	26
2.4. — La chasse.....	26
2.5. — La pêche	27
2.6. — La cueillette	27
2.7. — L'artisanat	28

Chapitre IV. — VIE SOCIALE ET ORGANISATION FAMILIALE	29
1. — La parenté	29
La tribu, le clan, le lignage. La segmentation des lignages. La parenté classificatoire bakota.	
2. — Le mariage	30
La dot. Prostitution. Divorce.	
3. — Les confréries initiatiques	32
Les associations de protection magique.	
3.1. — Les confréries masculines, <i>Ngoy</i> et <i>Mungala</i> .	
3.2. — Les confréries féminines, <i>Isembwé</i> .	
Rôle d' <i>Isembwé</i> . La confrérie « Société ». Les autres danses bakota.	
Chapitre V. — LES CROYANCES BAKOTA	36
Les éléments constitutifs de l'Homme.	
1. — Le culte des ancêtres	36
Le culte <i>Bwété</i> dans le clan. Les esprits errants.	
La danse <i>Ibowa</i> . La notion de héros initial.	
2. — La sorcellerie et les devins-guérisseurs	37
Le culte <i>Mademoiselle</i> . La danse <i>Bwété</i> .	
2 ^e Partie. — SATŠI, LES RITES DE LA CIRCONCISION CHEZ LES BAKOTA DE L'IVINDO	39
Chapitre VI. — SATŠI, LES RITES DE PUBERTÉ DES HOMMES	39
1. — Importance de la circoncision chez les Bakota	39
C'est la seule fête importante. Données des auteurs anciens, EVEN et ANDERSSON. Valeur objective des documents exposés. Le rôle du culte <i>Mademoiselle</i> dans la révélation des rites secrets.	
2. — Organisation de la fête	42
Chronologie des rites de la circoncision.	
Chapitre VII. — LES IMPLICATIONS ÉCONOMIQUES ET SOCIALES DE LA CIRCONCISION	47
1. — Rapport des différents groupes sociaux au cours de la fête	47
Dans les rituels de cohésion familiale. Dans ceux de préparation magique et thérapeutique. Dans les rites initiatiques. Dans les rites des hommes-panthères.	
2. — L'antagonisme des sexes	50
Les danses <i>Méwanyan</i> et <i>Mazembu</i> . Quelques chants de garçons. Quelques chants de femmes.	
3. — Les échanges de cadeaux : la dimension économique de <i>Satši</i>	53
Les offrandes cérémonielles.	
3.1. — Importance et nature des échanges	53
Relevé des échanges d'une circoncision. Nature de ces échanges. Les dons en argent. Parenté et échanges. Relations entre les cadeaux de <i>Satši</i> et la dot.	
3.2. — Le rituel de l'échange	56
L'abri <i>nkolo</i> . Les harangues traditionnelles. Notation des échanges.	
3.3. — Pratiques magiques liées aux échanges	58
Le <i>mbéya</i> stimule les échanges. Le <i>mundu</i> , rituel de cohésion familiale. Chant du <i>Mungala</i> pour effacer les ruptures d'interdits.	
4. — La notion de prestige	59
Chants d'exhortation. Les destructions de prestige.	
5. — L'ostentation clanique	60
Le défilé des hommes-panthères. Le défilé final de <i>Satši</i> . La danse <i>Ngumba</i> . La danse du clan.	
6. — Conclusion sur l'organisation des rites claniques	62

TABLE DES MATIÈRES

109

Chapitre VIII. — PRÉPARATION MAGIQUE ET PHYSIQUE DU CANDIDAT	63
1. — Rappel sur la magie de cohésion clanique	63
<i>Mbéya</i> et <i>mundu</i> . Importance de l'unité clanique. <i>Édika</i> , les souhaits. Le sacrifice de <i>Mungala</i> .	
2. — La magie de protection individuelle	64
Le médicament <i>mbenda</i> . <i>Ihindji</i> , la peau de civette. Le rite <i>nkondo</i> (le bananier). Correspondance entre le rite <i>nkondo</i> des Bakota et le rite <i>Ngoy</i> des Mahongwé.	
3. — Les médications magico-thérapeutiques	67
<i>Mbenda</i> . Le vomitif <i>bwélé</i> . Le piment <i>ndongo</i> . La danse <i>Musangu</i> .	
4. — L'entraînement physique et les soins esthétiques	68
Les danses <i>Mazembu</i> et <i>Méwanwan</i> , leur rôle physique. Le Ngumba. Les simulacres. Les soins corporels. La peinture corporelle. Les soins para-médicaux.	
Chapitre IX. — LE RÔLE DES CONFRÉRIES INITIATIQUES	72
Les confréries initiatiques bakota. <i>Mungala</i> , confrérie des hommes et <i>Isembwé</i> , confrérie des femmes. Ce sont des associations de protection magique. Rôle des initiations.	
1. — L'initiation d' <i>Isembwé</i>	73
<i>Isembwé</i> comme accès au monde des femmes et de la sexualité. Le rituel secret. Le rituel public.	
2. — L'initiation de <i>Mungala</i>	75
Création de <i>Mungala</i> . Rôle de <i>Mungala</i> dans la vie bakota. L'enclos <i>nzah</i> . Le combat rituel avec le masque <i>Mungunda</i> . Les conseils de <i>Mungala</i> . La présentation du masque. Le symbolisme de <i>Mungala</i> .	
3. — Le rôle des danses secondaires	79
Les danses de femmes, <i>Manala</i> et <i>Société</i> . La danse de divination <i>Bwété</i> . La danse des hommes <i>Mubéyi</i> . La danse masquée <i>Emboli</i> .	
Chapitre X. — LE RITUEL DES HOMMES-PANTHÈRES	82
Réalité des hommes-panthères chez les Bakota.	
1. — Le déroulement du rite	82
Choix de l'arbre du <i>Ngoy</i> . Cueillette du médicament <i>tšimi</i> . Recherche de la panthère. Soins qui accompagnent le rite. Rôle secondaire des femmes.	
2. — Le symbolisme du <i>Ngoy</i>	86
La prise de conscience de la notion de personne. La danse <i>Bwanga</i> . La métamorphose des hommes-panthères. Les deux sortes d'hommes-panthères. Simulation ou hypnose ?	
3. — Le <i>Ngoy</i> dans la circoncision	87
Le <i>Ngoy</i> comme complément des initiations précédentes. L'acquisition du statut de « personne ». Liaison entre les rituels <i>Ngoy</i> et <i>Nkondo</i> .	
CONCLUSION	
IMPORTANCE DE SATŠI DANS LA CULTURE BAKOTA	89
<i>Satši</i> est l'occasion de surprendre la vie réelle et spontanée du groupe bakota. Résumé succinct des aspects de la circoncision. L'aspect magique et religieux, le règne du soupçon. Les initiations laissent supposer un corpus de connaissances ésotériques. <i>Satši</i> a des aspects esthétiques très importants. Les conceptions philosophiques bakota s'expriment dans <i>Satši</i> .	
ANNEXE. — (Textes vernaculaires des chants présentés dans l'exposé)	91
GLOSSAIRE. — (Principaux termes vernaculaires employés dans le texte. Dialectes bakota et mahongwé)	103
BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE	105
TABLE DES MATIÈRES	107

PLANCHES

PLANCHE I

a — Un village bakota
des environs de
Booué.



b — Le devin-guérisseur en habits de fête.
Bakota du Haut-Ogooué.

PLANCHE II



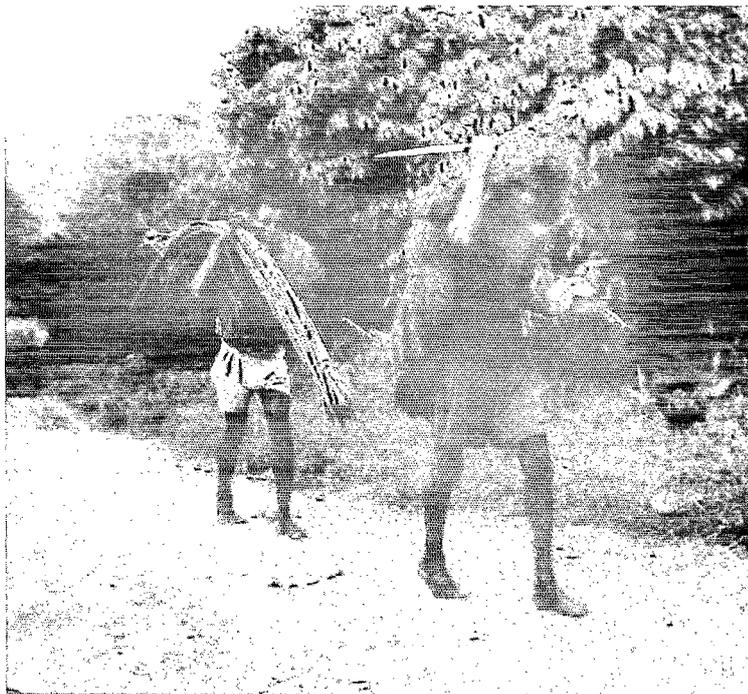
a — L'abri *nkolo* et les candidats.
Village Etiéla (juillet 1966).



b — Parure rituelle du candidat.
Village Baya (sept. 1965).

PLANCHE III

a — Le retour de la chasse au filet.
Village Etiéla (juillet 1966).



b — Les échanges de cadeaux.
Village Etiéla (juillet 1966).

PLANCHE IV



a — Fabrication du médicament *ihindji*.
Village Etiéla (juillet 1966).



b — Mukamba, le circonciseur.
Village Baya (sept. 1965).

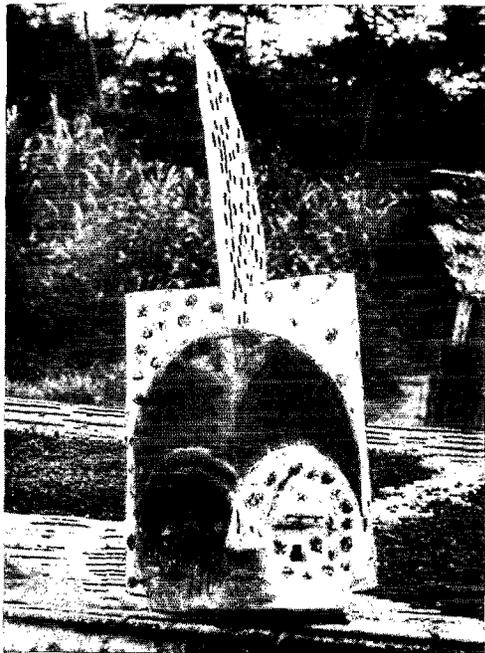
PLANCHE V

a — Le défilé final.
Village Mbéla (sept. 1965).

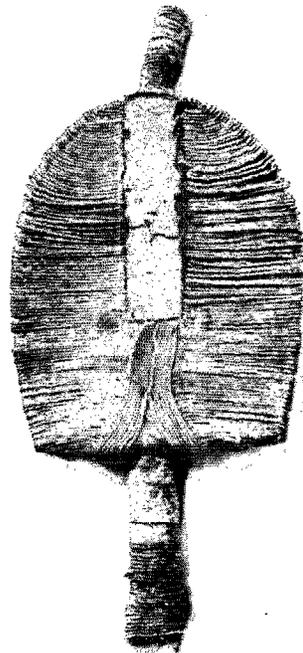


b — Jeunes circoncis pendant leur réclusion.
Village Mandombo (juillet 1966).

PLANCHE VI



a — Masque *emboli*, Bakota.



b — Figure de reliquaire *bwété*, Kota-Mahongwé.

c — Masque *mbawé*, Kota-Mahongwé.

