

Índex / Índice / Summary

Feminismos sin deudas europeas: El caso magrebí

AIXELÀ, Yolanda

Mbog : la cosmovision africaïne universaliste dans le contexte de la mondialisation

BISSECK, *Mbombog* Nkoth

La revendication politique et citoyenne comme réponse à la marginalisation des femmes dans le développement : le cas du Sénégal

CISSÉ, Katy

Les primeres violetes al llindar del bosc: A propòsit de la literatura oral africana

CREUS, Jacint

Les formes du pouvoir traditionnel en Afrique équatoriale

DE HEUSCH, Luc

El vudú haitiano: una cuestión de Estado (1804-1987)

GIMENO, Joan

La batalla por el pensamiento tradicional en el África negra

INIESTA, Ferran

Mythe, religion et pouvoir dans les épopées du groupe mandé

KESTELOOT, Lilyan Fongang

En pos del horror ordenado: Lecciones congoleñas

ROCA ÁLVAREZ, Albert

Feminismos sin deudas europeas: El caso magrebí

Yolanda Aixelà

Estatus femenino magrebí y ocupación europea

Algunos de los técnicos coloniales desplazados al Magreb en el siglo XIX defendieron las supuestas bondades que conllevaría la colonización para unas mujeres musulmanas ostensiblemente oprimidas, dominadas y supeditadas a los hombres magrebíes argumentando que su influencia cultural permitiría replantear el reconocimiento social que éstas habían venido recibiendo hasta entonces. Esta imagen de la opresión femenina existente en las sociedades musulmanas había sido transmitida por los viajeros, exploradores y pintores europeos, visualizándose a través de dos grandes símbolos: el harén y el velo.¹

Por ejemplo, M. E. Mercier (1895: 51) había afirmado que las mujeres argelinas eran un «facteur de retard», y Felipe Ovilo (1885: 215), quien desde su experiencia marroquí había explicitado que se podía conocer el grado de civilización de las culturas a través del trato que deparaban a sus mujeres, había llegado a afirmar que «el respeto y la consideración que se tiene a las mujeres es el barómetro más infalible de la cultura de los pueblos, y como no está lejano el día en que, a la luz de la civilización, esas decrepitas sociedades han de desaparecer para siempre, es de esperar que muy pronto el sexo débil consiga en el Imperio marroquí su rehabilitación...».

Ahora bien, a pesar de las supuestas mejoras que algunos pensaron que se llevarían a cabo en el estatus femenino, las transformaciones que se introdujeron fueron prácticamente nulas, salvo en el establecimiento de una red escolar aún incipiente y una cierta beneficencia dirigida a la asistencia de mujeres «solas». Estos dos aspectos tomaron mayor fuerza en los años cincuenta del siglo XX, momento en que, por ejemplo, Argelia llevaba ya 120 años de presencia colonial. Como nos recuerda F. Fanon (1966: 22), si los colonizadores franceses se plantearon justo entonces transformar el estatus

femenino fue porque pensaron que este colectivo era el vértice sobre el que descansaba su especificidad sociocultural: las mujeres eran los agentes que aseguraban la continuidad arabomusulmana; se decía que los hombres habían sido colonizados pero que las mujeres resistirían. Y es que la sociedad argelina, especialmente en aquel período, estaba presentando una fuerte oposición a la colonización:

Primero se intenta el abordaje de las mujeres indigentes y hambrientas. A cada kilo de sémola distribuida, se añade una dosis de indignación contra el velo y el encierro. A la indignación siguen los consejos prácticos... La administración colonial invierte sumas importantes en este combate. Después de afirmar que la mujer representa el pivote de la sociedad argelina se despliegan todos los esfuerzos para controlarlas... Convertir a la mujer, ganarla para los valores extranjeros, arrancarla de su situación es a la vez conquistar un poder real sobre el hombre y utilizar medios prácticos y eficaces para destruir la cultura argelina.

Lo cierto es que, al margen de los intereses que escondieran estas escasas innovaciones coloniales para mejorar la realidad social de las mujeres magrebíes, los colonizadores no se plantearon transformar aspectos verdaderamente discriminatorios, sobre todo los que hacían referencia al estatus jurídico femenino. Durante todo el período colonial seguirían realizándose matrimonios precoces (desde la llegada a la pubertad), practicándose la poliginia (hasta cuatro esposas legítimas), existiendo el repudio (unidireccional y masculino), y careciendo de una asistencia escolar para niños y niñas que diera máxima prioridad a la escolarización infantil y juvenil, tanto en el medio urbano como en el rural.

El precursor arabomusulmán: el feminismo egipcio

El feminismo magrebí recibió la importante influencia de Egipto. Allí, distintos pensadores defendieron en el siglo XIX la igualdad entre hombres y mujeres, equidad que, en su opinión, debía trasladarse necesariamente a la interpretación y la práctica de la religión islámica. Fue el caso del inspirador

del panislamismo Yamal Al-Din al-Afgani, del escritor y poeta Abd Allah Nadim o del teólogo salafiyya Muhamad Abduh, entre muchos otros.

Fueron diversas las asociaciones que emergieron en la primera década del xx para acoger y ayudar a las mujeres egipcias. Destacan la Institución Benéfica de Muhamad Ali, la Asociación La Mujer Nueva, y poco más tarde, la Comisión de las Mujeres de la Media Luna. No obstante, el verdadero despegue del feminismo marroquí se produjo en 1919 de la mano de Huda Sarawi, quien el 16 de marzo de ese año lideró una manifestación femenina en El Cairo con trescientas mujeres más, en denuncia por la muerte de una egipcia a manos de las fuerzas coloniales inglesas. Un año más tarde se crearía el Comité Central de Mujeres Wafdistas bajo la presidencia de Sarawi, iniciándose así una larga carrera de reivindicaciones femeninas, que posteriormente serían respaldadas por la constituida Unión Feminista Egipcia (1923).

Las reivindicaciones del feminismo egipcio fueron desde el principio muy concretas:

- no atacar la religión islámica, demostrando que la liberación de la mujer era perfectamente compatible con la especificidad musulmana dado que el Islam, en su esencia, era feminista;
- crear escuelas y dispensarios para la atención femenina;
- concienciar a la población sobre la igualdad de los sexos;
- revisar las obligaciones familiares femeninas en lo referente a matrimonio (poliginia), repudio y encierro; y
- conseguir su derecho a un trabajo cualificado.

Estas propuestas para transformar el estatus femenino serían recogidas y defendidas por distintos movimientos femeninos magrebíes a lo largo del siglo xx, aunque aquellas que requerían la modificación de la normativa jurídica fueron las más controvertidas y las que hallaron una mayor oposición de ciertas estructuras sociales egipcias, tal como posteriormente habría sucedido en el Magreb.

Reivindicaciones femeninas magrebíes tras la Independencia

Las vindicaciones de las diferentes asociaciones femeninas que habían aflorado desde los años cuarenta en los tres países magrebíes tomaron fuerza a partir de los años cincuenta. Su objetivo era incorporar toda una serie de cambios en la situación legal de las mujeres que permitieran llevar a una cierta igualdad de derechos y oportunidades entre los sexos, igual que habían propuesto las feministas egipcias. De entre ellas destacaron algunas entidades como la marroquí Akhouat as-Safa (1946), la Unión de Mujeres de Túnez (1944) o la Unión Nacional de Mujeres Argelinas (1963). Estas asociaciones habían recibido un fuerte respaldo durante la colonización, de la mano de influyentes políticos nacionalistas que hicieron suya la causa femenina antes de la Independencia. Ése fue el caso del tunecino Tahar el Hadad con su obra, escrita en 1930, *Notre femme dans la législation islamique et la société*, o del marroquí Allal al-Fassi con su *L'autocritique*, de 1952.

Por ello, a partir de esa década en Túnez y Marruecos, y de la de los sesenta en Argelia, los movimientos femeninos —aún no claramente feministas pero, eso sí, autóctonos y paulatinamente organizados en asociaciones— marcarían en su agenda política la revisión del estatuto jurídico de las mujeres,² normativa ampliamente asentada en la institución familiar, fundamentada en normas jurídicas islámicas³ y cristalizada en los respectivos Códigos Familiares o Códigos del Estatuto Personal (*Madjala* en Túnez, *Mudawwana* en Marruecos y Código Familiar en Argelia).

Así fue como las independencias coloniales en el Magreb permitieron una revisión de la situación legal de las mujeres, largamente ignorada por los europeos, que adoptó diferentes formas y soluciones en Túnez, Marruecos y Argelia: el éxito de sus propuestas fue extraordinariamente desigual.

Túnez fue el único país del Magreb en que los diferentes colectivos sociales consiguieron abolir la poliginia tras la llegada del Estado

independiente.⁴ Poco más tarde, en los sesenta, también se establecería el derecho al aborto en caso justificado. Esas propuestas no se extenderían ni a Marruecos ni a Argelia, donde el matrimonio poligínico se institucionalizaría con fuerza. Sí coincidieron con el derecho al divorcio, gran avance que de alguna manera venía a compensar la poliginia.

Ahora bien, la participación social femenina no sólo se redujo a su reivindicación jurídica. Cabe destacar el hecho de que durante las últimas décadas de ocupación europea las mujeres combatieron junto a los hombres con manifestaciones en las calles o colaborando con las correspondientes *resistencias*, con el objetivo común de echar fuera al «extranjero». Durante aquellos lustros, las mujeres dejaron al margen el papel reivindicador de una situación femenina sociojurídica desigual respecto a los hombres porque se trataba de recuperar un control político perdido y una identidad arabomusulmana que había sido marginada o negada durante largo tiempo por las potencias europeas.

De los movimientos femeninos al feminismo magrebí

La constitución de movimientos feministas, entendidos como movimientos organizados para alcanzar los derechos de las mujeres, tuvo lugar en distintos períodos según los países, pero, al margen de tener un *tempus* propio, debe constatarse la ausencia de quórum al analizarlos por parte de los escasos científicos sociales que los estudian, en parte, probablemente, por las especificidades históricas existentes en los tres países.

Así, tenemos para el caso tunecino la categorización de S. Ferchiou (1996), que diferencia entre feminismo de Estado y feminismo contestatario. Para el caso argelino, la de C. Pérez Beltrán (1996), que lo divide en dos tendencias, una contraria a la eliminación del islamismo y otra que defiende la solución negociada entre todos los partidos, incluido el FIS. Y la de Y. Aixelà (2000), para el caso marroquí, según la cual existen movimientos feministas islamizantes y movimientos feministas emancipatorios.

En cualquier caso, y al margen de las diferentes categorizaciones que planteen los especialistas para analizar dichas realidades sociales, pueden extraerse algunos puntos en común de las tres experiencias femeninas y feministas estudiadas por estos científicos sociales.

En primer lugar, cabe constatar que todos los movimientos feministas van a coincidir en aquello que debería ser, potencialmente, salvaguardado o modificado, según las posturas que mantengan: el código jurídico familiar.

En segundo lugar, debe ponerse de relieve que todos los movimientos mencionados utilizan las mismas estructuras, métodos y órganos de expresión: asociaciones y organizaciones feministas, y debates, foros de reunión, diarios y revistas.

En tercer lugar, debe destacarse la ausencia de homogeneidad de los objetivos femeninos y los apoyos sociales que les respaldan.

Por último, y éste es probablemente el punto más importante, permite poner de relieve que los movimientos feministas y femeninos en todos los países aceptan las «reglas del juego»: todos manifiestan abiertamente que son profundamente musulmanes, asegurando que no van contra el Islam, sino que se oponen a la costumbre, que ha sido la causante de la distorsión sociojurídica femenina.⁵ Es precisamente este aspecto el que diferencia con mayor profundidad el feminismo europeo del magrebí, dado que en algunas agendas sociopolíticas se está incorporando como consigna la defensa de una construcción de género y de reparto de actividades según los sexos muy comprometida con las especificidades culturales de la sociedad musulmana.

Notas

1. Al respecto de la imagen del Magreb en España se puede consultar el excelente trabajo de E. Martín (2002).

2. Sobre los objetivos de los movimientos femeninos y feministas se puede consultar el estupendo libro de Z. Daoud (1993) y el capítulo dedicado a éstos en Y. Aixelà (2000, 2002).

3. Sobre la influencia del derecho islámico en la legislación magrebí se puede consultar Y. Aixelà (2000).
4. Lógicamente, esta propuesta coincidió con las tesis de un presidente, Habib Bourguiba, que tenía entre sus objetivos suavizar la influencia del derecho islámico, el *fiqh*, en la redacción de su Código del Estatuto Personal o *Madjala*.
5. Al respecto, la bibliografía que defiende esa proposición es extensa. No obstante, cabe destacar la obra de M. Badran (1995).

Bibliografía

- AIXELÀ, Yolanda, *Mujeres en Marruecos. Un análisis desde el parentesco y el género*, Bellaterra, Barcelona 2000.
- «Descubriendo velos políticos. Discursos de género e Islam en Marruecos», en A. Ramírez y B. López (eds.), *Antropología y antropólogos en Marruecos. Homenaje a David M. Hart*, Bellaterra, Barcelona 2002, pp.485-498.
- BADRAN, Margot, *Feminists, Islam and Nation. Gender and the Making of Modern Egypt*, Princenton University Press, Princenton 1995.
- DAOUD, Zakya, *Féminisme et politique au Maghreb*, Eddif, París 1993.
- EL-KHAYAT, Guita, *Le Maghreb des femmes. Les femmes dans l'U. M. A.*, Eddif, Casablanca 1992.
- FANON, Frantz, *Sociología de una revolución*, Era, México 1966.
- FERCHIOU, Sophie, «Feminisme d'État en Tunisie. Ideologie dominante et resistance féminine», en *Femmes, culture et société au Maghreb. Femmes, pouvoir politique et développement*, Afrique-Orient, Casablanca 1996, vol. II, pp.119-140.
- MARTÍN CORRALES, Eloy, *La imagen del magrebí en España*, Bellaterra, Barcelona 2002.
- OVILO, Felipe, *La mujer marroquí*, Imp. de Manuel G. Hernández, Madrid 1885.

PÉREZ BELTRÁN, Carmelo, «Entre erradicación y diálogo: mujeres argelinas»,
Miscelánea de Estudios árabes y hebraicos, Sección Árabe-Islam, vol.
45, 1996, pp. 203-232.

RUIZ DE ALMODÓVAR, Caridad de, *Historia del Movimiento Feminista Egipcio*,
Universidad de Granada, Granada 1989.

Mbog : la cosmovision africaine universaliste dans le contexte de la mondialisation *Mbombog* Nkoth Bisseck

« Notre Occident matérialiste se passionne pour l'art des peuples premiers, les masques, les costumes rituels : il est grand temps de découvrir derrière cette beauté, la philosophie qui nous conduira à "refonder l'universel", ce qu'espérait le grand poète Aimé Césaire. »

Jean Malaurie, Interview, in *Science et avenir*, mai 1997, p. 98.

0.- Introduction

L'image d'une Afrique à la dérive sur tous les plans de la réalité : économique, politique sociale, intellectuelle ou spirituelle, nous empêche de croire qu'elle ait produit et conserve une représentation du monde cohérente et généreuse, que cette représentation du monde contient la solution à la plupart des problèmes que vivent les Africains du continent et de la diaspora et qu'elle est, de surcroît, susceptible de contribuer à lever l'impasse idéologique et axiologique qui s'est abattue sur l'horizon du monde avec la destruction du mur de Berlin et le triomphe sans partage du capitalisme libéral sous les auspices de la mondialisation¹.

Nous essayons de présenter cette vision du monde dans le texte. Il est forcément lapidaire et incomplet parce qu'il serait illusoire de prétendre présenter en quelques lignes la richesse de la véritable représentation du monde propre à toute une société comme l'Afrique noire prise dans son extension la plus large, c'est-à-dire comprenant au moins tous les Africains noirs du continent et ceux de la diaspora. Nous avons commis une synthèse un peu plus développée de la présentation de cette vision du monde en quelques centaines de pages ; elle-même est loin d'épuiser notre sujet².

Notre ambition, ici, se limitera, pour l'essentiel, aux trois points suivants :

- 1.- Poser ce que la recherche anthropologique et historique en Afrique noire depuis plus de 1 000 ans n'a pas pu clairement établir, à savoir que les Africains disposent bien, depuis plus de 6 000 ans, d'une représentation du monde commune, cohérente et compétente.
- 2.- Décrire les modalités de cette représentation du monde, qui n'est pas le fruit de nos propres élaborations, mais la reconstitution synthétique d'une réalité authentique que l'on peut rencontrer sur le terrain.
- 3.- Montrer en quoi le modèle du monde qui en découle peut contribuer à la résolution des problèmes que connaissent les Africains depuis près de 1 000 ans et singulièrement depuis 500 ans, mais aussi en quoi il peut contribuer à l'avènement du monde meilleur à la réalisation duquel s'attellent les hommes clairvoyants, courageux et sincères.

I.- Mbog : Définition - Fonctionnement

« Il existe une doctrine qui se rattache à la plus haute antiquité et qui, des fondateurs des connaissances sacrées et des législateurs, est descendue jusqu'aux poètes et jusqu'aux philosophes. Son origine est anonyme ; mais c'est une doctrine dont le crédit vigoureux et indéracinable se trouve fréquemment impliqué non seulement dans les discours et dans les traditions, mais encore dans les rites initiatiques et dans les sacrifices, tant chez les Barbares que chez les Grecs. »

Plutarque (v. 47-v. 125), *Isis et Osiris*, Éditions de la Maisnie, 1992,

A.- Philologie et définition du terme mbog

a) Comment appréhender l'unité culturelle des Africains

Les aventuriers, missionnaires, administrateurs, historiens et les anthropologues qui ont rencontré et décrit les Africains depuis près de 1 000 ans ont, le plus souvent, circonscrit leurs observations à des familles ou des régions localisées. Très peu ont étendu leurs enquêtes vers la recherche de ce qui constituait le caractère africain de leurs sujets d'étude. Ceux qui, comme Frazer, sont sortis du cadre des monographies, ont le plus souvent abouti à des catalogues hétéroclites présentant les faits de civilisation africains comme une collection de curiosités. Ceux qui, comme Zahan, ou Jahn, ont traité d'aspects sectoriels ou très généraux de la réalité africaine n'ont pas, à notre avis, suffisamment pénétré leur cohérence, la manière dont ils influent sur la régulation globale de la société et la profondeur historique de leur unité organique.

Cette unité qui transparaît dans l'art, dans la langue, dans les mythes, dans l'organisation sociale à tous les niveaux, des systèmes de parenté à l'organisation politique, n'a jamais pourtant cessé d'être évoquée. Mais tout se passait comme si par un décret occulte, il avait été décidé de ne ressortir que les particularités et les divergences qui séparent les peuples africains. Il ne fallait parler que des peuples, des civilisations, des religions, des cultures africaines. Le thème de l'unité culturelle africaine semblait tabou et il le demeure encore dans une bonne mesure.

C'est à Cheikh Anta Diop qu'il revient de s'être, le premier, prononcé sans ambages en faveur de l'unité historique et culturelle de l'Afrique. Il l'a fait magistralement en s'appuyant sur la parenté des langues africaines depuis l'égyptien ancien. Il a relevé des points de ressemblance entre les arts, les modalités d'organisation et de gestion de la société, les systèmes de parenté, etc.

Partant de cette hypothèse et bénéficiant d'un certain nombre de conditions exceptionnelles³, nous avons été amené à établir que les Africains partagent une même vision du monde et des valeurs qui sous-tend tous leurs systèmes de pensée et d'action depuis plus de 6 000 ans. Ils se servent des mêmes symboles pour exprimer cette vision du monde. Leur organisation sociopolitique, leurs conceptions technologiques et autres manifestations culturelles comme les arts, l'architecture, la médecine ou la cuisine obéissent à des structures communes. Ils la désignent d'un même nom, à quelques variantes près : *mbog*.

b) Philologie du terme [mbog] et déploiement de son concept

Nous pouvons rattacher l'origine du terme que nous transcrivons [mbog] à une racine africaine commune, [*ogh], que conserve le radical égyptien [wh], prononcé [(w)ogh]. Cette racine décrit un *regroupement d'éléments matériels ou d'essence abstraite présentant une cohésion de type organique, c'est-à-dire des relations à la fois stables et dynamiques, de proximité, d'affinité, d'homologie ou de nécessité logique*. Sa signification apparaît mieux lorsqu'on le rapproche de la notion de *groupe* au sens mathématique, d'*ensemble dont les éléments partagent une homologie de nature ou de propriétés, et entretiennent des relations dynamiques dont la composition produit des parties relevant de la même structure (condition dite de stabilité)*. L'unité de ces éléments apparaît ainsi comme le résultat d'une construction sémique. En d'autres termes, la réalité de l'entité décrite semble dépendre au moins autant de l'œuvre de la nature que de l'interprétation des hommes, liée à leurs facultés cognitives.

La particule grammaticale *p* ou *b* (évoluant en *f* et *v*, respectivement) préfixée à ce radical lui affecte, dans les langues négro-égyptiennes, une désinence d'état : « le fait d'être » ou « la manière d'être ». Le terme résultant, [**p-(w)ogh*]⁴, prend alors le sens d'*unité générique et quantitative*, de *structure à la fois conceptuelle et spatio-temporelle*, de *solidarité*. Ainsi, le chiffre 1 (un) se dit en basaâ : [*pog*] ; en mbochi⁵ : [*po*] ; en duala : [*bewo*] ; en bété, autre langue bantoue, [*fog*]. Le verbe [(i) *bog*] signifie en basaâ structurer, agencer, ordonner, regrouper, réunir harmonieusement⁶.

Cette deuxième racine, précédée du préfixe de classe causatif *n/m* (classe 5, genre 1 du bantou), donne le terme *mbog* qui signifie alors : « “ce qui est” conçu, idéalisé et consacré comme étant circonscrit, ordonné, structuré ». C'est exactement l'acception que les locuteurs de langue basaâ donnent au concept de « Création », comme résultat identifiable et imputable du déploiement d'un principe organisateur fondamental.

De l'égyptien ancien, où [*Wh.wt*], [*wh.t*], et [*Wh.yt*], sont respectivement traduits par nation, peuple et parenté⁷, à l'extrême ouest africain, où l'on trouve en wolof, langue parlée au Sénégal, le terme *mbok*, avec la connotation de parenté, de famille et où il est quelquefois traduit par tribu⁸, à Madagascar, où *foko* désigne la philosophie cosmique et sociale et *fokon'olo*, le groupement d'êtres humains, en passant par la langue mossi, où *mogho* désigne la philosophie cosmique et sociale, et dans toutes les langues bantoues, où des termes comme (*e*)*bok(o)* ou *mbok(o)* signifient parenté, famille, village, etc., en langue duala, où *Pfuo* est la traduction en mbosi du terme « religion », où les termes [*Mfon*], [*Fon*] ou [*Fo*], [*nfor*], etc., désignent, dans les langues bantoues de l'ouest du Cameroun le souverain, et où, chez les Fang et les Bété du golfe de Guinée, [*fo'*] signifie « un » et de [*N'vog*] ou [*Mvogo*] (lignage), le même terme se rapportant à la même racine se retrouve avec la même connotation.

Le terme *mbog* et l'idée qu'il sous-tend forment ainsi un concept profondément inscrit dans la langue, dans l'histoire et dans la culture communes des Africains depuis plus de 6 000 ans.

B.- Le Mbog comme concept et comme institution chez les Basaâ du Cameroun

a) Le concept de Mbog chez les Basaâ

L'acception la plus large et la plus complète du terme [*mbog*] telle qu'on la trouve en langue basaâ est : l'« Univers », ou mieux, « l'Université », c'est-à-dire l'ensemble le plus large de tout ce qui est, et qui peut être caractérisé comme étant à la fois unique dans son essence et heureusement uni aux autres dans son existence. Il désigne l'extension la plus large de la société, celle qui englobe toutes les autres partitions sociales, de l'individu à l'humanité entière, en passant par la nation qui apparaît comme l'écosystème social d'une unité culturelle. La notion de *mbog* intègre de même le milieu écologique dans lequel évolue cette humanité. C'est pourquoi elle sert aussi à désigner l'espace vital avec tous les êtres et toutes les choses qui le constituent. Dans ce sens, elle se confond avec celle du « monde » terrestre.

Mais au-delà, *mbog* intègre dans sa réalité l'espace cosmique considéré à la fois comme un tout, c'est-à-dire comme une réalité compréhensible, définissable donc, et comme quelque chose dont les limites temporelles et spatiales sont infinies. Il couvre, de l'inexistant : [*to li mbog li mbog*], « même pas le plus petit Univers », ou ensemble vide, au sens mathématique ; le presque vide : [*nsog mbog*], « l'Univers-nu(l) » ou l'Univers ramené à sa dimension la plus dépouillée, essentielle ; l'ensemble infini : [*mbog ni mbog*], « d'Univers en Univers » ; l'insignifiant, l'indéterminé : [*li mbog li kii ?*], « d'Univers de quoi ? » ; l'infiniment petit : [*li mbog li mbog*], « l'Univers de l'Univers ». Ainsi, les astres, leurs combinaisons et leurs concordances avec des phénomènes qui ont une influence sur l'homme – les saisons par exemple –, de même

que les rapports intellectuels que les hommes tirent de ces combinaisons ([*ngambi codog*]) ou connaissance par les astres, forment un tout inséparable dans cette perspective.

Pour les Basaâ, ce terme signifie donc en même temps l'Univers, le Cosmos, et/ou encore l'ensemble des lois de la nature telles qu'elles sont identifiées par le savoir social, qu'il soit scientifique, philosophique ou mystique. C'est aussi l'institution socioculturelle qui contrôle la régulation symbolique, politique et administrative du groupe, ainsi que l'ensemble des pratiques associées à cette régulation. Le *Mbog* est une sorte de description quantitative et qualitative de la nature et du mode d'appréhension matérielle de sa réalité. En d'autres termes, il condense l'essence du savoir total, [*yi mbog*], légué à l'homme par les ancêtres, depuis le tout premier, Njambe Nlolomb, et grâce auquel il peut survivre et poursuivre l'œuvre de structuration entamée par Job, le principe concepteur et tutélaire de l'ordre cosmique : [*Nhèg Mbog*], [*Mwèt Mbog*].

b) Définition, attributs et domaine de compétence du Mbombog

Le *Mbog*, en tant qu'institution socioculturelle et politique, est la manifestation sociale du principe central qui régit l'ordre de l'Univers. C'est par lui que les hommes peuvent mettre en œuvre les lois leur permettant d'exploiter la nature, de maîtriser l'énergie entropique d'essence humaine, le *Hu*, de l'intégrer et d'en faire le moyen efficace de la régulation socio-écologique performante. Il est placé sous l'autorité spirituelle et temporelle du *Mbombog*, qui est le gestionnaire au sommet des relations qu'entretiennent les membres du groupe social entre eux et avec l'Au-delà. En clair, il intervient au plus haut niveau dans les rapports que les membres du groupe nouent entre eux, et avec leur environnement écologique, social et symbolique. Cette qualité lui confère la responsabilité générale de la conduite du groupe pour tout ce qui touche à la régulation des forces d'entropie, c'est-à-dire à la restauration de l'ordre social et écologique.

Placé à la tête de son lignage (exogamique-exopolémique), il fait simultanément partie, de droit, de l'institution supra-clanique, des [*B3t Mbog*] ou « Maîtres du *Mbog* », qui réunit l'ensemble des *Ba Mbombog* et des initiés de la nation rassemblés en « Grand conseil » ou « Assemblée du *Mbog* » : [*Libay li Mbog*], [*Likoda li Mbog*], [*Boma Mbog*], ou [*Nkaa Mbog*]. Cette institution est une sorte de Cour ou de Sénat itinérant, chargé de la régulation et de la défense des intérêts du peuple basaâ dans tout son espace de définition.

Son domaine de compétence comprend tout ce qui touche aux droits, aux libertés, aux obligations et aux sanctions qui répriment la violation de ces règles, dans la société et dans le cadre des relations que la société entretient avec son environnement social et écologique. La gestion du domaine foncier, les règles de prélèvement des richesses de la nature (chasse, pêche, cueillette, protection de l'eau, etc.), les échanges sociaux à caractère économique, matrimonial ou diplomatique relèvent de son domaine de compétence. Il est le maître des voies de communication et des marchés. C'est à ce titre qu'il préside aux ouvertures des voies terrestres, à l'inauguration de nouvelles voies de navigation et de nouvelles embarcations, comme à celle des lieux dédiés aux manifestations publiques à caractère économique, politique ou culturel. L'équilibre des maisons et des foyers, l'efficience et le rendement des moyens de production, la fertilité des sols et la fécondité du bétail, l'exploitation rationnelle des ressources écologiques, l'intégrité physique et mentale des personnes, la paix et la justice sociales, tout cela repose, en dernier ressort, sur lui.

Le *Mbombog* légifère selon les canons ancestraux auxquels renvoient les aphorismes dont il émaille son discours. Il prend systématiquement conseil auprès des anciens avant

de se prononcer car sa parole ne doit pas être contredite publiquement. Pour s'acquitter de la charge de la protection physico-mystique du pays, il se sert des attributs, des formulaires et des rites de l'ordre sacré qui lui permettent de mobiliser les forces de la nature. Ce sont des signes qui condensent la vision des choses et des valeurs qui est commune à ses membres et qui lui servent simultanément de moyen de reconnaissance et de communication nécessaires pour assurer la cohérence, l'unité de la société. C'est par eux que se manifeste extérieurement le *Mbog* comme Ordre, c'est-à-dire comme système de pensée et d'action partagé par une communauté de personnes dotée de fins propres et de moyens adaptés, et qui favorisent ainsi le bon fonctionnement de cette communauté. Ce sont des principes efficaces qui accompagnent et soutiennent les attitudes et comportements des dignitaires du *Mbog*. Leur efficacité est optimisée par les qualités matérielles, les propriétés topologiques de leurs supports, la valeur des signes qui y figurent, et par la signification que la société leur donne. Elle repose, en dernière instance, sur l'exploitation des rythmes secrets de l'esthétique fondamentale qu'exploitent les initiés du *Mbog*⁹. Ils sont censés protéger ceux qui en sont parés, de même qu'ils doivent les inciter à la vertu et à la sagesse¹⁰.

Le *Mbombog* est le gardien de l'histoire, de la science, des arts et de la tradition. À ce titre, il doit connaître les mythes cosmogoniques, l'origine historique, généalogique et géographique de son peuple, les événements marquants du passé, lesquels influent sur le temps présent et le futur. Il doit connaître toute la littérature sacrée qui sert de support à son savoir. Il doit connaître les principaux éléments qui composent la nature, leurs propriétés et les lois qui président à leur composition. Il doit être clairement informé de toutes les pratiques spécialisées qui ont cours dans sa sphère de régulation. Il est le gardien des rites et des traditions nobles héritées des ancêtres et le garant de leur perpétuation selon les formes établies. Il rythme le temps social sacré et profane de célébrations culturelles et civiles. Il doit maîtriser l'art de confectionner des onguents, des poudres, des parfums, des solutions lustrales, etc., destinés à combattre le mal sous toutes ses formes, physiologiques, psychologiques, sociologiques ou métaphysiques et ceux susceptibles d'attirer les faveurs des divinités sur son peuple¹¹.

Dans tous les actes liés à sa charge, il s'appuie sur un corps expérimenté et spécialisé aux compétences multiples. Pour tout ce qui concerne les analyses, enquêtes et décisions relatives aux questions touchant à la bonne marche de la société, il prend systématiquement conseil auprès des notables qui l'entourent. Ces conseils nourrissent et complètent la sagesse qu'il retire des préceptes établis et de l'expérience acquise tout au long de sa formation. Pour l'exécution matérielle de certaines actions concrètes liées à la sécurité, à la justice, à la santé, etc., il a recours à l'intervention matérielle des officiants de différents corps spécialisés qui gravitent autour de l'institution centrale *Mbog*.

Le *Mbog* tiendrait lieu, pour les peuples africains, de « révélation divine », s'ils n'étaient par ailleurs conscients d'être, d'une certaine manière, les créateurs de leur propre vision du monde et des valeurs au terme d'un processus évolutif et méthodique de la maîtrise des réalités du monde¹². La validité des principes du *Mbog* ne repose pas, en dernier ressort, sur la force, l'autorité ou sur une révélation, dont l'authenticité est essentiellement suspecte, puisque fondée sur le seul crédit accordé à celui qui l'annonce, sur la « foi » que l'on place en sa personne. Ils ne sont pas le résultat d'une élaboration humaine artificielle ou secondaire toujours susceptible d'être remise en cause par l'histoire des idées et des faits sociaux ou naturels. Ils expriment un savoir rationalisable, objectivable, vérifiable, consensuel, patiemment et méthodiquement constitué. Cette position a longtemps fait peser sur les Africains le soupçon de ne

pouvoir accéder qu'à une « religiosité » naturaliste, matérialiste, magique, incapable d'« élévation spirituelle ».

L'hygiène, la propreté et la recherche de l'harmonie des formes, des sons, des rythmes, des goûts et des couleurs sont une des exigences premières de son rôle d'intermédiaire entre le peuple et l'Au-delà. Faute de cela, « les ancêtres ne le reconnaîtraient pas ». Le *Mbombog* est un homme dont l'autorité repose essentiellement sur sa « *Magnanimité* », sa « Grandeur d'âme ». C'est un homme *vénérable*, estimé pour ses qualités de cœur, sa disponibilité, son sens de la justice et de la vérité, ses connaissances et pouvoirs d'action que seule une prédestination, associée à une éducation spéciale, peuvent conférer. Sa modération et sa piété en toute circonstance doivent défendre sa vertu.

c) L'accès au sein du Mbog

Tout membre de la société, y compris les étrangers, est considéré comme membre du *Mbog*. La distribution du pouvoir social qui s'effectue sous l'égide de l'institution du *Mbog* repose essentiellement sur l'ordre des mérites individuels des différents impétrants, tels qu'ils sont identifiés par la société. Parmi les critères d'accès aux distinctions honorifiques qu'offre le *Mbog*, il faut considérer le critère des capacités intrinsèques de l'impétrant et celui de sa compétence culturelle comme des exigences de fond. Les autres critères, qui sont tout aussi importants, servent surtout à opérer une sélection objective entre différents concurrents remplissant également les conditions de bases requises. C'est à ce second niveau qu'interviennent les considérations relatives au respect de l'ordre de la primogéniture, au privilège de l'âge ou à la loi de l'hérédité. L'ensemble de ces mérites et de ces exigences sont contradictoirement examinés à l'occasion du jugement au cours duquel les prétendants font valoir leurs droits d'accès au *Mbog* : [*I kaa Mbog*]

Les critères que doit satisfaire le *Mbombog* peuvent être classés en quatre catégories :

- *Le critère de légitimité sociale* : La compétence humaine et sociale étant au moins en partie héritée biologiquement ou culturellement des ascendants de tout homme, au moins un des prédécesseurs du postulant doit avoir appartenu à l'Ordre sacré du *Mbog* et avoir exercé sa charge dans les conditions requises.

- *Le critère des capacités intrinsèques* : Le postulant doit être physiquement capable de se déplacer pour assister à des réunions dans des localités distantes, pouvoir supporter de longues séances de travail, etc. Sur le plan intellectuel, il doit avoir une compréhension facile, un raisonnement clair, des capacités d'écoute et de synthèse. Il doit incarner l'éthique générale admise par la société, être doté d'une grande patience et d'une large mansuétude. Sur le plan économique, il doit pouvoir mobiliser des moyens d'action matériels suffisants pour faire face aux frais d'initiation, recevoir des convives, contribuer à la résolution des problèmes du groupe social et, en tout cas, ne pas dépendre de l'exploitation vénale de sa position.

- *Le critère de la compétence culturelle* : Le postulant doit posséder les bases de la sagesse traditionnelle, de l'éloquence, et connaître les règles de comportement civil et rituel élémentaires.

- *L'approbation mystique* : L'impétrant doit, avant de s'engager dans le processus qui aboutit à sa consécration, consulter les devins pour s'assurer que sa démarche est sans risques pour sa famille et lui. Il doit, avant de passer à la phase définitive de son sacre et tout le long de sa vie¹³, analyser les causes de la survenance réitérée de difficultés ou l'occurrence d'événements graves le concernant ou touchant un membre de sa famille, voire le groupe social dont la protection lui incombe^{14 15}.

Le *Mbog* se transmet d'une personne à une autre dans un même clan, d'un membre d'un clan à celui d'un autre, etc. La valeur des droits d'accès au *Mbog*, comme pour toute

contrepartie dans les échanges chez les Basaâ, est inversement proportionnelle au mérite du postulant, toutes proportions gardées.

- *On peut ainsi hériter des attributs du Mbog détenus antérieurement par un parent, sur recommandation testamentaire expresse de celui-ci.*

- *On peut les faire passer par transmission « directe » ou mystique, d'un mort à un vivant, sans passer par la procédure d'héritage ou de régence.*

- *D'autres vont jusqu'à faire consacrer leur héritier de leur vivant.* Cette procédure leur permet de parfaire sa formation et de se faire une idée claire de ses compétences avant de le laisser accéder aux grades supérieurs de la hiérarchie. Le successeur est alors une sorte de suppléant corégent qui n'accédera à la plénitude de sa charge qu'après la mort du titulaire.

- *Ceux qui ne sont pas en position d'accès légitime direct au Mbog et aux insignes qui lui sont attachés peuvent, dans des conditions de notoriété, de responsabilité, de moralité et de fortune acceptables, les acquérir.* Cette procédure reste cependant entachée d'une considération mitigée, sans doute en raison de la présomption de la faible expérience héréditaire que la société nourrit vis-à-vis du groupe qui, avec l'impétrant, est admis de cette façon dans l'institution¹⁶.

d) L'évolution au sein du Mbog

Après une période probatoire de longueur variable pendant laquelle l'impétrant à la science religieuse et sociale du Mbog doit faire la preuve de son éveil spirituel et de sa maturité sociale, il est introduit dans un cycle d'initiation qui commence, à proprement parler, le jour de son intronisation, et ne se terminera que le jour de sa mort. Ce cycle comporte cinq grandes étapes qui, en principe, lui confèrent des compétences et des habilitations dans un certain nombre de domaines. Mais, en réalité, et comme dans l'Égypte ancienne, les classes sacerdotales du Mbog sont « flottantes »¹⁷. L'initiation du départ ouvre au Mbombog tous les aspects de la science du Mbog qu'il lui appartiendra d'approfondir selon ses propres dispositions et opportunités. Il pourra progresser en connaissance et dans la pratique de manière relativement indépendante des consécration publiques auxquelles donne habituellement lieu le passage de « grades ». De telle façon qu'à la fin, l'importance de la fonction ou de la place d'un Mbombog dans la hiérarchie du Mbog ne coïncide qu'exceptionnellement avec sa classe.

Quels que soient le niveau d'initiation atteint et les pouvoirs particuliers que son évolution l'amène à acquérir, le Mbombog demeure comptable de son statut et de son comportement devant la société à laquelle il ne doit jamais cesser de se référer. Celle-ci peut, en effet, disposer de lui en cas de manquements graves réitérés, soit par le rite public du [*i so Mbog*] ou « nettoyer le Mbog », soit de façon mystique : [*i j3 Mbombog*]¹⁸.

Toutes ces particularités de l'institution du Mbog expliquent sa pérennité autant que sa capacité à s'imposer dans un monde moderne ouvert, en évolution permanente sur tous les plans, un monde acquis au respect des droits et libertés de la personne humaine, à l'égalité des chances pour tous, à la quête de la compétence et à la nécessité de la recherche de l'assentiment général. C'est ce qui justifie le retour en force actuel de la considération pour le Mbog, de la part des populations et des élites africaines modernes en quête d'une démocratie authentique, après avoir fait l'expérience des limites des régimes de gouvernement imposés par la colonisation. Celle-ci reconnaît avoir combattu le Mbog pour pouvoir structurer et asservir la société africaine¹⁹ :

« (...) les populations libérées de leurs terreurs religieuses se montrèrent peu à peu de moins en moins maniables (/) C'est l'évolution normale chez tous les Noirs et le rapport pour l'année 1922 à la Société des Nations le constate en ces termes : "... l'action des

missions, qui précède dans ces régions l'action administrative, s'est exercée au détriment de l'autorité des chefs. Ce résultat n'a pas été cherché, mais il a découlé normalement de la lutte contre le fétichisme et les abus de la société noire (...) À côté du chef, dans le village, la mission a placé le catéchiste dont l'autorité morale, est appuyée par l'autorité d'un Blanc et qui ne peut qu'enseigner le mépris du chef fétichiste, polygame, esclavagiste et immoral (/) Au fond nous sommes près du moment où, dans cette population de la forêt, nous n'aurons plus affaire qu'à une poussière d'individus." »

« La diffusion des idées européennes dans l'ordre social conduisait à l'anarchie, comme dans l'ordre familial elle menait à l'individualisme. Le seul frein qu'avaient jadis connu les indigènes étaient (*sic*) la loi religieuse et ils prenaient conscience de sa vanité... Il importait donc essentiellement d'établir une hiérarchie nouvelle et de faire sentir que le pouvoir des Blancs remplaçait l'autorité abolie de N'Gué. » (Extrait pp. 125-129.)

II.- Extension de l'aire culturelle du Mbog

La réalité et le concept de *Mbog* sont présents dans toute l'aire culturelle africaine, des origines de l'histoire en Égypte, à nos jours. Tous les Africains partagent une représentation du monde commune, la même culture, le même système des valeurs, les mêmes normes de comportement donc, et les différences entre leurs institutions culturelles, techniques, politiques et religieuses ne pouvaient constituer que des modalités d'une même réalité. Les formes du pouvoir africain peuvent, ainsi, être ramenées à des variétés morphogénétiques d'une même structure stable, déterminée par des paramètres conjoncturels comme la dimension et la complexité de l'espace géographique disponible, la durée de l'implantation du groupe dans un même espace, la stabilité de ses relations avec les groupes sociaux voisins, la fertilité des sols, le niveau de complexité de l'organisation sociale et de l'avancement du développement des techniques de production, l'importance de la communication, de la population, etc.

Cette dynamique des formes du pouvoir africain constituerait, comme le processus tribal qui en fait partie, une des modalités de la gestion optimale de la société entière fondée sur la nécessité de l'adaptation de la structure du groupe à des conditions socioculturelles et écologiques données²⁰, déterminant des formes d'organisation sociale plus ou moins centralisées, avec toutes les conséquences que cela suppose en retour, sur le plan des performances culturelles, sociales et techniques. Dans tous les cas, l'objectif global visé par la régulation des différents groupes sociaux africains, le sous-ensemble des moyens que les dirigeants structurels de ces groupes privilégient, de même que les symboles dont ils se servent pour les exprimer, sont analogues, tant du point de vue de leur forme manifeste que de leur signification intrinsèque.

Ces affirmations fortes concernant l'identité structurelle ou l'unité génétique entre cultures, civilisations ou traditions, nous amènent à rappeler que nous sommes bien conscient que des traits communs à toutes les cultures peuvent créer l'illusion que certaines, parmi elles, partagent des rapports de parenté privilégiés. Des emprunts d'éléments particuliers plus ou moins consistants peuvent suggérer la même impression. Des traits foncièrement communs peuvent aussi être camouflés par l'évolution différentielle des paramètres de la comparaison, suite à des adaptations commandées par le milieu, ou par le cycle du développement technologique des groupes considérés. Le temps lui-même, par la dérive naturelle qu'il impose aux formes et aux pratiques de la culture, induit des modifications substantielles dans l'apparence de ces phénomènes, à circonstances inchangées.

Loin de prétendre proposer et discuter exhaustivement de la méthodologie idoine permettant de garantir une pertinence minimale à nos analyses et aux conclusions éventuelles auxquelles elles conduisent, nous retenons les principes suivants qui guident notre choix des éléments de comparaison, et qui devaient nous permettre d'éviter que l'énumération des points communs relevés ne conduise à un catalogue dont il puisse être difficile de tirer une conclusion suffisante par rapport à notre objet.

1.- Principe de comparaison des faits et des idées entre les sociétés

Pour nous, les civilisations créent, perfectionnent ou empruntent les unes aux autres, les éléments matériels techniques les plus performants qui leur semblent accessibles pour accomplir les actes et les missions que la culture et l'environnement assignent à la société et qui leur servent de support à un moment donné. Les circonstances peuvent leur dicter des actes conjoncturels, des réflexes nécessaires pour leur survie à court terme ; mais, seule la culture définit les objectifs structurels d'un groupe social, le système des valeurs, des attitudes et des comportements ou les moyens matériels compatibles avec son développement dans la longue période et dans son environnement spécifique. Les arguments décisifs de cette culture se trouvent sous forme synthétique, générique et symbolique dans sa vision du monde.

Dès lors, la parenté culturelle doit s'évaluer à partir de la vision du monde des groupes comparés, de leurs objectifs sociaux et matériels, des moyens organisationnels et matériels généraux retenus par eux, des conduites structurelles de leurs membres, ainsi que des objets emblématiques identifiant cette vision, des symboles doués d'une certaine résilience, que ces groupes adoptent pour atteindre leurs objectifs. La vision du monde des groupes sociaux, qui transparait plus naturellement dans leur pensée mythique exprimée par leur art, leur littérature, leur religion, etc., ressort les paramètres constitutifs essentiels de leur univers, les relations structurelles que ces paramètres entretiennent entre eux, les valeurs et les fins poursuivies par les membres. Parmi ces moyens interviennent ceux de la régulation sociale et, au premier chef, le type d'organisation sociale, le langage, les symboles et autres modalités de la communication symbolique entre les membres du groupe et avec leur environnement entendu au sens le plus large. Nous retrouvons là le principe de l'unité socio-épistémique souligné par Michel Foucault²¹.

2.- Réalité et unité du *Mbog*

Dès que sont établies la réalité et la validité de cette homologie pour l'ensemble des peuples africains, il devient fondé de soutenir l'hypothèse de leur unité, voire de leur origine commune.

Pour Maryse Raynal, « Le monde est perçu par l'Africain comme une universalité dont les éléments fusionnent et s'interpénètrent (/) L'ancêtre fondateur du clan a passé une alliance avec les forces telluriques et, dès lors, les hommes ont pu bénéficier de leur protection en échange de leur soumission (/) De ce fait, il n'existe pas de séparations entre les mondes humain et supra-naturel (...) Les divinités s'actualisent dans le monde humain par des phénomènes naturels (...) Les deux mondes sont rigoureusement ordonnancés pour assurer une harmonie et un équilibre parfaits (/) Ainsi, certains êtres transitionnels détiennent un statut privilégié du fait de leur double appartenance. Les jeunes enfants et les vieux se situent aux confins des deux mondes (.../) Devins, chefs spirituels, chefs de familles, ou détenteurs d'objets au pouvoir magique sont, de la même façon, dans une position stratégique dans la mesure où ils communient, par des rites et des sacrifices, avec les forces de la nature (/) Ordre social et ordre supra-naturel sont indissociables. Le désordre social désordonne l'ordre cosmique²²... »

De fait, et partant de ces bases, il apparaît à l'examen que les pratiques et les attitudes spirituelles, morales, intellectuelles, esthétiques ou techniques caractéristiques de la totalité des peuples d'Afrique noire, de l'antiquité égyptienne à nos jours, révèlent leur profonde unité, même lorsqu'ils semblent avoir été entièrement phagocytés par les cultures importées, arabo-musulmane ou judéo-chrétienne. Tous semblent avoir conservé les structures fondamentales liées à la vision du monde, des valeurs et de la société commune dont ils émergent, chacun selon l'évolution imposée par l'histoire et les conditions écosystémiques. Ils ont préservé, chacun, des préceptes, des mots-concepts, des objets-symboles, des rites et autres traits caractéristiques des institutions sociales, culturelles, politiques, philosophiques et techniques de la société mère dont tous sont les héritiers.

Les Basaâ, à travers le *Mbog*, comme les Dogon du Mali à travers le principe *Ogo*, ont conservé intacte l'essence de la doctrine philosophique, métaphysique, cosmologique et socioculturelle liée à cette vision. Les Mossi du Burkina Faso, à travers le *Mogh(o)*, en ont gardé la philosophie générale et l'organisation apparente de la société traditionnelle. Les Valaf du Sénégal en auraient conservé le concept-clé de *Mbog* et sa manifestation dans l'ordre social. Les Bakossi, du sud-ouest du Cameroun, sous l'appellation *Mbwogh*, l'ont inscrite dans la définition de leur institution politique centrale traditionnelle. Les Hadjeray du Tchad ont préservé le culte de la *Margay*, équivalente de la *Maât* égyptienne. Les Malgaches conservent le principe axiologique fondamental *Foko* et ses effets sur le fonctionnement de la société. Les Sara Majingay et les Bakongo perpétuent les traditions politico-mystiques liées à la même vision. Les Haïtiens, Brésiliens, Cubains et autres Africains de la diaspora, la traduisent dans leurs structures symboliques et psychologiques essentielles. Les Bamiléké de l'ouest du Cameroun manifestent cette vision dans l'ordre social et symbolique, etc. Mais, la composition de la totalité des manifestations de ces cultures reconstitue naturellement, comme dans un gigantesque puzzle, la symphonie de toutes les partitions de l'œuvre universelle à laquelle ils contribuent, le *Mbog*. En plus de l'intérêt technique et créationnel que l'on peut trouver à cette vision, elle constitue le socle incontournable de son unité et de son harmonie futures.

3.- L'exemple de l'Égypte ancienne

L'Égypte a le plus anciennement, le plus durablement, le plus manifestement, en un mot, le mieux concentré et développé la généralité des éléments du système commun africain du *Mbog*. Elle apparaît dès lors comme l'expression paroxystique de sa performance dans tous les domaines et la référence paradigmatique de la société africaine. Nous retenons, ici, quelques manifestations comparatives de ces civilisations que nous avons rencontrées.

L'historien grec Diodore de Sicile (vers 90-vers 20 avant notre ère) affirme au terme de son étude comparative des faits de civilisation et de culture propres aux Africains qu'il a connus : « La plupart des usages adoptés par les Égyptiens sont d'origine éthiopienne, les colonies ayant l'habitude de conserver les mœurs de la métropole : ainsi, les rois honorés comme des dieux, les soins pris pour les funérailles des morts, et beaucoup d'autres rites sont des institutions éthiopiennes. Enfin, le sens attaché aux figures sculptées, et le type des lettres égyptiennes, seraient également empruntés des Éthiopiens. Les collèges des prêtres sont, à peu de chose près, semblables chez les deux nations. Ceux qui se consacrent au service des dieux y sont assujettis aux mêmes purifications ; ils se rasent également le corps, portent des robes de même forme, et un sceptre dont la figure est semblable à celle d'une charrue. Les rois se servent de ce même sceptre, mais ils sont de plus coiffés d'un bonnet très élevé qui se termine au

sommet par une sorte de nœud, et dont le tour est enveloppé de spires formées par l'espèce de serpents auxquels on donne le nom d'aspics. Cet ornement a pour objet d'annoncer que quiconque ose conspirer contre les jours du roi, s'expose à des morsures qui donnent la mort. Les Éthiopiens rapportent encore beaucoup d'autres particularités, tant sur l'antiquité de leur race, que sur la colonie qu'ils ont envoyée en Égypte²³. »

Comme les Africains actuels, les Égyptiens pensaient qu'un seul principe central commandait toute la dynamique matérielle et spirituelle du monde. Platon rapporte les propos suivants tenus à Solon par un vieux prêtre égyptien : « Quant à la vie intellectuelle, tu vois sans doute quelle attention la loi, chez nous (Égyptiens), y apporte : à partir des premiers principes qui touchent l'Univers, elle a réglé toutes les découvertes jusqu'à la divination et la médecine, qui a en vue la santé ; des spéculations divines elle a tiré des applications humaines, veillé à l'acquisition de toutes les autres connaissances qui s'ensuivent de celles-là²⁴. »

Les Égyptiens anciens et les Basaâ partagent la même conception et dénomination pour des symboles comme le « Grand-tout », totalité existante dynamique et dotée d'une intentionnalité qui donne une cohérence ultime à son évolution : Itm, Tm, Itmw, (Atoum), pour les premiers ; les concepts de Batum, Itumb, Tum, Ndum, renvoient à la même idée de grande capacité de contention spatiale, temporelle ou conceptuelle à l'intérieur de laquelle a lieu la gestation de l'être.

Le Cosmos, structure de groupe la plus large qui définit l'Univers comme ensemble doué de la faculté d'organisation, est désigné par le radical *Wh, dans la langue égyptienne, et par le terme *Mbog*, en basaâ²⁵.

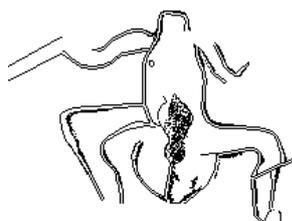
La notion de monde double, comportant des dimensions visibles et d'autres invisibles est omniprésente chez les Basaâ pour qui le *Mbombog* détient le pouvoir de mettre en action les forces d'« En-haut » comme celles d'« En-bas ». Il est le maître de [*Si bo Ngii*]. Le pharaon égyptien est, de même, le maître du « Double-pays » (*Ta-wy*), de la « Haute-Égypte » et de la « Basse-Égypte », du « Haut-pays » et du « Bas-pays », dualité dont F. Daumas nous confirme que d'origine historique, elle serait rapidement devenue une référence quasi métaphysique, une réalité cosmique dans laquelle la terre où règne le pharaon apparaît comme une image du ciel où règne Horus²⁶.

On peut en dire autant de l'*Océan primordial ou l'état chaotique de l'Univers* antérieur à l'émergence des structures manifestes appelé *Ym* en égyptien et *Yomog* en basaâ, qui, du caractère « ténébreux » kk, kkt (en égyptien), a donné : [*kokoo/kokoa*]²⁷ pour désigner le soir, la tombée du jour. *Le python mythique, énergie brute ou potentielle* présente dans l'Océan primordial, source de la dynamique et des fluctuations dans l'ordre cosmique, est appelé *Apop* chez les premiers et [*Mbom*] chez les seconds, le soleil, signe et symbole de l'énergie structurante ou *Dynamis*, « centre » virtuel de l'Univers, point abstrait dans lequel est impliquée l'immense force qui organise l'Univers et permet à l'ordre d'émerger du chaos, est appelé *H_{or}-(Râ)* chez les Égyptiens et *Horo-Job* (Horo-Dieu, ou Horo-le-soleil). *La pyramide* : grotte primordiale et pierre sacrée, le cratère et la butte se nomme *p3 mr* en égyptien : « la tombe ». C'est lui qui donnera *pyramis* en grec, lequel deviendra pyramide. Cheikh Anta Diop rapporte ce terme au wolof *ba meel* qui signifie « tombeau ». Nous le rapportons au basaâ [*bi b33*], « les fosses »²⁸.

- *Le principe psychosociologique central de l'être* : Les Africains actuels, comme les Égyptiens anciens, partant de l'unité de la personne humaine, la décomposent en catégories ontologiques objectivement discernables, conduisant à une meilleure compréhension de la nature de l'homme et de ses modalités d'action. Les notions égyptienne *akh*, *akhu*, *khu*, *hu*, *sahu*, et celles basaâ de *nkugi*, *mbu*, *ba*, *ka*, *titii*, *nyuu*, etc., réputées s'incarner en des êtres humains, divins, voire en leurs portraits, statues et

autres natures qui, dès lors, acquièrent et manifestent les mêmes facultés que leurs références humaines ou divines, apparaissent comme des hypostases d'une puissance autonome d'action, productrice d'effets bénéfiques ou maléfiqes à distance, de transmutations et source d'efficience sans intervention matérielle directe apparente. Elles peuvent aussi représenter l'excellence, la perfection, la grandeur, etc²⁹.

Représentation du mytheme africain de la « Butte originelle »



Femme ouverte : Détail de la gravure couvrant l'entrée de la grotte de Messak Settafet Mellet en Libye. (D'après un document J.-L. Le Quellec, Y. et C. Gauthier, 1993.)

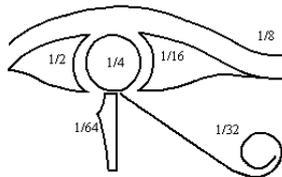
- Le terme générique *Khpr*, en égyptien, désigne le principe de la transformation qui mène du chaos à l'ordre cosmique, de l'existence potentielle à l'être réalisé. Il correspond à celui *basaâ* [*h3lba*] comme le montre le tableau ci-dessous des correspondances entre ces deux termes :

| Égyptien | Correspondants en basaâ |
|---|---|
| <i>Khpr</i> = advenir, devenir, (se) transformer | [<i>h3lba</i>] = devenir, (se) transformer |
| Termes dérivés | Termes dérivés |
| <i>Khpri</i> = lever du soleil <i>Khpr.t</i> <i>Khprw</i> = forme | [<i>kohla</i>], [<i>h3gba</i>], [<i>hela</i>], [<i>hehla</i>], [<i>kola</i>], [<i>kolba</i>], [<i>kobla</i>], renvoie à l'idée de comparaison, d'équivalence, de signification, de déliement ; [<i>h3l(l3l)</i>], = transformer ; [<i>kobl3</i>] = correspondre à, répondre ; [<i>kobol</i>] = traduire ; [<i>kobra</i>] = raccrocher à... |

La mythologie et la ritologie *basaâ* reproduisent des fragments de la légende d'Osiris, comme celle de l'origine du tabou de la chair du poisson silure, poisson réputé représenter le sexe du dieu que son épouse, la déesse Isis, n'avait pu retrouver. Chez les Basaâ, le rituel de purification, à la suite d'une mort violente [*mbag*], comme celui de la fin de veuvage [*mapam ma bikus*], comportent la recherche d'un poisson (siluridé), nommé, pour la circonstance, [*ngun*]. Les Égyptiens, comme les Basaâ, dédient à Osiris une série d'autres rites comparables et qui font partie de ce que la littérature moderne a consacré sous l'appellation de « culte des morts », comme l'initiation au sarcophage rapporté par Gérard de Nerval, qui émet l'hypothèse selon laquelle le but de cette pratique était d'aboutir à une transmutation du psychisme de l'initié et de décupler ainsi ses potentialités³⁰. Le Livre des morts égyptien comporte en son chapitre 69 la formule suivante qui fait clairement allusion à une telle pratique et à sa portée : « Je suis venu pour me sauver moi-même. Je m'installe sur le lit de repos d'Osiris pour chasser le mal

dont je souffre, je suis puissant, divin sur le lit de repos d'Osiris, je me suis mis au monde avec lui. »

Laburthe-Tolra confirme l'existence de cette tradition chez les Bédi, tribu bantoue voisine des Basaâ³¹. B. Khane, rendant compte de l'existence de ce même rite chez les Peuls, l'explique comme constituant une « véritable cérémonie occulte de passation des pouvoirs » entre le nouveau roi et l'ancêtre défunt pendant laquelle le premier abdiquait sa personnalité individuelle pour n'être plus que la résurgence du fondateur de la lignée, ce qui le muait en nouvel Horus³².



Oujat ou œil d'Horus

Élément du « Trésor sacré » égyptien, ses parties représentent la façon la plus harmonieuse de composer les éléments de l'Univers.

Ce signe est omniprésent dans le *Mbog* et supporte une signification identique.

Des rites similaires visant les mêmes fins, sont pratiqués, tels que le *rite apotropaique et de propitiation say*, et se retrouvent avec la même appellation, la même fonction et exécution dans les deux civilisations : il s'agit de l'« utilisation de la parole (critique, autocritique – confession) en vue de purifier une personne, d'éloigner d'elle toutes les influences néfastes, de dévier d'elle un danger et de la protéger contre tous les maléfices pour lui ramener toutes ses chances et lui souhaiter procréation, bonheur et abondance des biens ou, pour hâter sa guérison, etc. Ceci est tout aussi valable pour une famille, une communauté clanique qu'une tribu (...) Pour rétablir l'harmonie de l'individu, régénérer son magnétisme, on organise le Say³³. »

Le théologien et philosophe africain, Mubabinge Bilolo nous informe que *S3y* (*Shaï*) signifie en égyptien : « volonté créatrice », « destin/destinée ». Comme verbe, il signifie « déterminer », « fixer », « prédisposer », « créer ». Il est parfois présenté comme synonyme de *wḏ*, *wḏḏ*, « commander », « ordonner », « décider » et de *ḏḏ*, « dire », « parler », « exprimer (ce que l'on pense) »³⁴.

L'iconographie égyptienne présente des images qualifiées de rites de « magnétisation » dans lesquelles l'officiant projette sur le patient soit des paroles ou de la salive, soit de l'eau, composées du signe *ankh*, soit lui impose tout simplement les mains, en faisant jaillir d'elles le même « fluide ». Pour d'autres auteurs qui l'assimilent au *sa*, il s'agit de charmes magiques et de formules protectrices³⁵.

Le rite apotropaique et de propitiation égyptien *Shaï* survit dans le *Mbog* africain actuel et dans la diaspora africaine³⁶. Chez les Basaâ, il s'accomplit avec les mêmes gestes d'imposition des mains, accompagnés de jets de « salive » et de paroles appropriées ou d'eau lustrale enrichie, chez les Égyptiens, d'encens et de natron, et chez les Basaâ, de poudre universelle, [*hisan hi Mbog*], laquelle contient également du natron et de la résine d'encens. Il comporte la même signification de renforcement de la vitalité, de la qualité et de la durée de vie du sujet ainsi consacré.

Nous retrouvons des dérivés de ce terme en arabe, en hébreux et en anglais où, traduit par *Huzza*, il sert d'« acclamation » aux francs-maçons du Rite Écossais ancien et accepté du 33^e degré. J. Boucher³⁷ nous dit que « *Huzza ! Huzza ! Huzza !* » est « la vieille acclamation écossaise ». D'après Delaunay³⁸ qu'il cite, c'est un « mot anglais qui signifie Vive le roi et qui remplace notre *Vivat* ». Pour Vuillaume,³⁹ ce mot doit être prononcé *Huzzai*. Il est employé en signe de joie et répond au *Vivat* des Latins. Il ajoute que les anciens Arabes se servirent du mot *Uzza* dans leurs acclamations et qu'il est aussi un des noms de Dieu dans leur langue. Pour Albert Lantoin⁴⁰ : « le

mot *Huzza* (*Houzé* !) est tout simplement synonyme de *Hourra* ! Dans la langue anglaise le verbe *to huzza* veut dire acclamer. La batterie d'allégresse se faisait toujours en l'honneur d'un événement heureux pour la Loge ou pour un Frère, il était tout naturel que les Maçons écossais usassent de cette acclamation. » Boucher conclut : « En hébreu, *Oza* signifie "force" et c'est là, pensons-nous, et non ailleurs qu'il faut chercher l'origine du mot *huzza* ; par extension, ce mot signifie "Vie" comme le mot *Vivat*. »

Aux pages 264 à 271 du même livre, cet auteur traite de ce terme à propos de l'origine de l'acacia dans le symbolisme maçonnique, rappelant que ce nom vient du grec *akantha* (piquant végétal, et par extension, acanthe). *Akasia* sert ensuite à dénommer l'acacia ou *épine d'Égypte*, symbolisant l'innocence, l'ingénuité, l'antidote du vice, de la disposition au mal, le gage de la bonne fortune qui, par ses vertus, protège l'homme. Par opposition, *Kakia* (laurier-casse ou faux laurier = *kassia*) désignera le vice, le déshonneur, la disposition au mal. Or, pour les Égyptiens, l'acacia, « *ished* »⁴¹, que nous traduirions par « ce qui donne la félicité [shay] », était considéré comme un arbre sacré sur les feuilles duquel Thot et la déesse de l'écriture étaient réputés transcrire les noms du Pharaon, pour lui souhaiter prospérité. De nos jours encore, les feuilles d'un arbre similaire au goût sucré sont utilisées par les *Bambombog* basaâ dans leurs rites de propitiation. De même que le bois imputrescible de cet arbre servait à fabriquer les coffres sacrés égyptiens, le *Mbombog* tient particulièrement à disposer d'une canne à base de son équivalent basaâ (connu pour sa très grande résistance). Les Arabes appelaient cet arbre *al-uzza* et en avaient fait un objet de culte jusqu'à ce que Kaled, agissant sur ordre de Mahomet, le fasse couper jusqu'à la racine et fasse tuer la prêtresse de cette divinité. Les initiés jubéens de son culte, qui l'appelaient *Houzza*, en portaient un rameau, un peu comme « arbre de la paix ».

Le prêtre basaâ du *Mbog*, comme le maître de la loge maçonnique, entonne encore aujourd'hui : « *Isa ! Isa !* » et la foule répond « *Isay !* » pour appeler paix, santé, prospérité, longévité, etc.⁴².



Le rite apotropaique : Say

« Le sens profond est toujours celui d'une idée, d'un projet, d'une décision qui est prise dans l'espoir et s'exprime dans un ordre ou sous la forme d'une loi... »

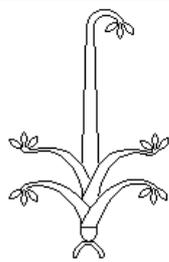
Les rites sacerdotaux pratiqués à l'occasion de la consécration d'un dignitaire du Mbog reproduisent, dans leur ordonnancement comme dans leur contenu matériel et sémantique, ceux de l'Égypte ancienne qui sont parvenus à notre connaissance à ce jour et cela, avec une fidélité qui défie l'espace, le temps et l'absence d'une tradition écrite contraignante. D'abord, les critères d'accès aux mystères égyptiens recoupent en tous points ceux d'accès au *Mbog*, tels que nous les avons décrits plus haut⁴³. Clément d'Alexandrie dit : « Ce n'étaient pas les premiers venus que les Égyptiens initiaient à leurs mystères, ce n'étaient pas à des profanes qu'ils communiquaient la connaissance des choses divines : c'était seulement à ceux qui devaient monter sur le trône, et à ceux des prêtres reconnus les plus recommandables par leur éducation, leur instruction et leur naissance⁴⁴. »

Les *sacra* et *regalia* sont dûment revivifiés, le futur souverain est oint des chrêmes sacrés [*i ton pèm Mbog*], en basaâ. Un prêtre est, selon l'expression égyptienne, « oint d'une fonction », cette expression correspond exactement à celle basaâ : [*i lombol Mbombog*]. Il entame alors la visite de son pays et des dignitaires locaux pendant une période de temps variable ; c'est la période du [*minyébé mi Mbog*], chez les Basaâ. Les principaux rites se déroulent en général pendant cinq jours. On vérifie d'abord que les derniers rites commémoratifs des précédents dignitaires [(*ma*) *ndum(b)*] ont bien été célébrés⁴⁵.

Les insignes du nouveau souverain (sceptres, calotte ou tiare, bandeau, couronne, etc.) ainsi que les ingrédients utiles pour la consécration sont apprêtés. La cérémonie a lieu dans une enceinte sacrée et close appelée [*Libay li Mbog*], limitée par une tenture

spéciale appelée [*hot Mbog*], « le filet du *Mbog* ». Les fumées de l'encens dont une des fonctions est de protéger l'espace et les participants [*hié Mbog*] « le feu du *Mbog* », en basaâ, [*sntr*] « ce qui protège », en égyptien, est allumé et entretenu pendant la cérémonie.

Il est procédé au sacrifice du bouc ou du bélier lors de la consécration du souverain comme à l'occasion de la célébration du jubilé ou de cérémonies propitiatoires. Les Basaâ appellent ce rite : [*ndombol kemb33*]⁴⁶. À son terme, le nouveau souverain est tenu de parcourir à grandes enjambées accompagnées de pas de danses, la concession locale ou, chez les Égyptiens, le « mur blanc du temple ». Il porte à bout de bras la tête de l'animal sacrifié, sous les acclamations et les encouragements de la foule. Les chroniques égyptiennes disent que l'impétrant devait pousser un cri atteignant le ciel⁴⁷. Ce cri, chez les Basaâ, est « *Mbog !* ». Ramsès II procéda de la sorte à l'occasion de son jubilé. Cette procession s'appelle [*li soh3 Mbog*] en basaâ.

| | |
|--|---|
|  | <p>Une des deux plantes symboles de l'Égypte ancienne</p> <p>Ici, la plante habituellement qualifiée de « jonc », symbole de la Haute-Égypte.</p> <p>Comme le Pharaon, le <i>Mbombog</i> reçoit à son initiation deux plantes, [<i>malan' ma Mbog</i>], une « mâle » et une « femelle » qu'il peut nouer dans certaines circonstances : [<i>i tén' malan'</i>] comme il apparaît dans la symbolique égyptienne⁴⁸.</p> |
|--|---|

Les officiants remettent à l'impétrant des reliques et talismans appelés [*biban'bi Mbog*] ou « supports de valeur du *Mbog* ». Il est remis au pharaon comme au *Mbombog* ses regalia. Il leur est imposé les mains. Ils sont, l'un comme l'autre, assis sur et relevés du trône : on dit en égyptien qu'une telle personne « monte vers la royauté », traduction terme à terme de l'expression consacrée basaâ : [*i b3t i Mbog*]. Les royaumes du « Haut » et du « Bas » sont associés à la communion par le partage du pain sacré, en basaâ, [*Nkono 'Si bo Ngii*]. Des agapes publiques terminales sont offertes aux participants, etc. Ces manifestations se reproduisent dans l'une et l'autre civilisation avec une fidélité qui défie la distance et le temps qui les séparent, autant que l'absence d'une tradition écrite complète⁴⁹.

| |
|--|
|  <p>Le temps sous la forme de la corde sans fin (<i>Livre des portes</i>, Tombe de Ramsès VI)</p> <p>« La réserve de temps qu'offre l'Au-delà devient ici évidente au regard. Les bienheureux (...) y puisent, tandis que les réprouvés, "ennemis" du dieu-soleil, sont anéantis du fait qu'ils ne reçoivent aucune part de ce temps⁵⁰. »</p> |
|--|

L'image ci-dessus et le texte qui l'accompagne illustrent de façon éloquente la parenté entre, d'une part, la conception de la justice immanente et l'appareil qui permet sa mise en œuvre chez les Basaâ et, d'autre part, les éléments égyptiens anciens

correspondants : Les bienheureux, les honnêtes gens reçoivent des bienfaits de leur participation aux rites judiciaires, c'est pourquoi, loin d'être rebutés par ce que la littérature qualifie péjorativement d'ordalies, les personnes qui ne se reprochent rien sont plutôt désireuses d'y prendre part. Elles n'y ont rien à perdre, mais tout à gagner. Les malfaiteurs, les ennemis de la vérité ont tout à redouter de ces cérémonies.

Les *Ba Mbombog* basaâ ne portent pas la marque omniprésente de la protection mystique du front du pharaon le serpent (*aureus*) et/ou de l'oiseau de proie caractéristiques. Cependant, chez les Basaâ, le front, la chance et le python réel ou mythique, s'appellent du même nom : [*mbom*] qui correspondait à celui du serpent mythique égyptien [*Apop*]. Une étymologie, à la manière égyptienne, basée sur l'exploitation de la contiguïté phonique des mots (paronymase), propose que le terme *mbombog* lui-même signifierait : « front du *Mbog* » ou « chance du *Mbog* »⁵¹, comme si le principe caractéristique de la puissance du *Mbombog* s'exprimait essentiellement au niveau de son front.

La protection du front royal



À gauche : Masque mortuaire du pharaon Tout-Ankh-Amon.

À droite : Masque de roi bamun.



Le front du *Mbombog*, ou du *Mfon*, comme celui du pharaon, est protégé par le serpent.

Mieux encore, tout *Mbombog*, avant son apparition publique, s'astreint à un rite qui consiste, entre autres, à se faire inciser le front neuf fois à l'aide d'un crochet de vipère, d'un bec ou d'une griffe de rapace, [*p3n Mbog*], d'y frotter des substances particulières, le tout accompagné de paroles destinées à lui conférer efficacité et immunité dans l'exercice public de ses fonctions et à porter préjudice à quiconque oserait l'affronter.

Le *Mbombog* dispose de rites et de formules dont la désignation rappelle les titres des listes des livres sacrés trouvés au temple égyptien d'Edfou. On peut le vérifier à partir du tableau ci-dessous⁵² :

| Désignation de rituels ou de formules extraits du Livre sacré du temple d'Edfou (Égypte) | Désignation de rituel pratiqué par le <i>Mbombog</i> basaâ |
|--|--|
| - « Protection de la ville, de la maison, de la couronne blanche du trône, etc. ». | - [<i>I kot hié minloo mimb3</i>] : « allumer le feu pour chasser les influences néfastes (du pays) ». - [<i>I ban Mbay</i>] : « blinder la maison », - [<i>I ban Mbog</i>] : « blinder le <i>Mbog</i> », etc. |
| - « Formule pour repousser le mauvais œil ». | - [<i>I kat ba3mb</i>] : « chasser les sorciers ». |
| - « Protection du corps ». | - [<i>Ngan' nyuu Mbog</i>] : « protection du corps ». |
| - « Livre de l'inventaire du temple ». | - [<i>I an' biban' bi Mbog</i>] : « faire l'inventaire des reliques du <i>Mbog</i> ». |

La vision du monde commune que partagent les Basaâ et les Égyptiens anciens se traduit, au niveau de la régulation sociale, par la même conception de l'organisation de la société et du pouvoir politique : Le pouvoir politique est de caractère constitutionnel. À la tête de chaque lignage (exogamique-exopolémique) est placé un hiérarque qui fait simultanément partie, de droit, de l'institution supra-clanique qui réunit l'ensemble des régulateurs initiés de la nation et des notables rassemblés en « Grand conseil » ou « Assemblée du *Mbog* ». C'est un conseil des sages ou des prêtres qui assiste l'exécutif, autant dans ses délibérations que dans ses actes⁵³. Ce sont les *Hm.w*, (prononcé : *km.ou*) en égyptien, les [*di koo(m) di Mbog*], en basaâ. Ledit conseil s'appelle en basaâ [*Libay (li Mbog)*] et en égyptien, *Mabaiou* ou *Mabayt*, que Faulkner traduit par « Les Trente », (corps judiciaire) ou encore « Collège des Trente », « Tribunal des Trente »⁵⁴.

- *La structure du pouvoir est caractérisée par une forte centralisation symbolique* dans l'Afrique traditionnelle, comme dans l'Égypte ancienne, alors que les pouvoirs politique et économique réels sont largement détenus et exercés par les instances décentralisées. Les nomes, comme les tribus, vivent en autonomie relative dans des circonscriptions locales où les prêtres ou fonctionnaires centraux n'interfèrent pas fondamentalement dans la circulation et l'exercice quotidien du pouvoir. Le *principe de subsidiarité*, qui donne mandat à l'instance de base pour tout acte pour lequel elle s'estime compétente, tempère substantiellement l'influence du centre politico-religieux, en temps ordinaires.

- *L'importance de la place de la femme dans la société* est telle qu'elle dispose d'une haute chambre institutionnelle au sein de laquelle elle délibère, non seulement des questions se rapportant à son statut, mais aussi de celles concernant toute la société. Chez les Égyptiens, c'est le corps sacré et hiérarchisé des divines adoratrices ou prêtresses de dieu – Amon, Hathor, etc. – qui donneront plusieurs régentes à cette civilisation⁵⁵ ; chez les basaâ, ce sont notamment les sociétés très respectées, voire craintes, du [*Koo bodaa*], du [*Mahung3*], du [*Ngura*], etc. qui jouent le même rôle.

Loin de prétendre à l'exhaustivité et à la démonstrativité parfaite, ces exemples sont cependant des indicateurs de la richesse des éléments qui concourent à établir l'unité générique des civilisations égyptienne et basaâ, sous la superstructure emblématique du *Mbog*. Par la même occasion, ils établissent l'unité culturelle de toute l'Afrique, de l'antiquité égyptienne à nos jours. Il se confirme, comme l'a conjecturé Cheikh Anta Diop, que « les cosmogonies nègres africaines et égyptiennes sont si proches les unes des autres qu'elles se complètent fréquemment (...) Peut-être qu'une vie humaine entière ne suffirait pas pour rapporter tous les traits de parenté qui existent entre l'Égypte et le monde Noir, tant il est vrai qu'il s'agit d'une seule et même chose⁵⁶. »

III.- Refonder l'universel : contribution du *Mbog* à l'édification d'une Afrique et d'un monde nouveaux

« Les solutions historiques ne valent rien si elles ne sont pas soutenues par tout un fond de doctrines et de sentiments. »

Roger Bastide, *Le sacré sauvage*, Payot, 1975, op. cit., p. 41.

Depuis la fin du Moyen Âge, l'Occident s'est donné et s'est efforcé d'imposer du monde une définition qui en a fait un ensemble d'éléments distincts, sans âme, initialement émanés du néant par le fait d'un demiurge situé hors du temps et de l'espace. Ces éléments et les relations qu'ils entretiennent, sont postulés comme étant soumis à la détermination de la raison et de la volonté humaines érigées en substituts de

celles divines : Il suffirait à l'homme, image vivante de Dieu, de connaître ses propres désirs et de les réaliser, pour accomplir le destin divin de l'Univers. Cet effet de l'*hubris* humain est à l'origine d'un des plus fantastiques essors de créativité et de réalisation des hommes dans l'histoire, à tous les niveaux, tant scientifiques que techniques⁵⁷.

Aujourd'hui, cette vision du monde rencontre ses limites : sur le plan éthique, elle débouche sur la crise des valeurs, l'exacerbation des égoïsmes et des conflits sociaux, la prédominance des fins matérielles et immédiates sur celles humaines et naturelles. *Sur les plans épistémologique, cognitif, ou ontologique*, les systèmes de pensée et d'action dits rationnels fondés sur elle subissent l'assaut des paradoxes : la logique classique est dépassée ; la mécanique classique est en crise ; la biologie, la chimie, les mathématiques, révèlent la fragilité des modèles sur lesquels on prétendait fonder notre compréhension parfaite du monde. *Sur le plan des faits socioculturels*, le marxisme, le capitalisme libéral, nos techniques de production, d'échange, de consommation, de communication, de protection de l'homme et de la nature, laissent de plus en plus paraître les contradictions qui les hantaient depuis l'origine. *Du côté de la spiritualité*, les plus grandes suspensions pèsent sur les religions établies et se traduisent par l'éclosion anarchique des sectes les plus hétéroclites.

L'évolution tendancielle actuelle vers un monde fatalement global et mécaniquement dirigé par la seule logique de marché, conduit à l'effondrement de notre espace-temps. Cet effondrement compromet l'existence de tout projet historique significatif et cohérent, intégrant la préservation des valeurs humaines non marchandes, la reproduction harmonieuse des sociétés humaines et celle équilibrée de notre écosphère. La « mondialisation », puisqu'ainsi il faut nommer ce phénomène, semble compromettre toute possibilité d'envisager une « utopie » capable de nous projeter lucidement, volontairement et collectivement vers l'avenir⁵⁸. Toute alternative à la prolifération tentaculaire de la société de marché, après l'implosion du socialisme semble irrémédiablement condamnée. C'est ce que Margaret Thatcher a qualifié de TINA, autrement dit « *There is no alternative* ».

En un mot, l'humanité semble avoir résolu une partie des préoccupations existentielles de certains de ses membres. Elle découvre, par contre, que dans l'ensemble, ses exigences spécifiques d'intelligibilité profonde de sa propre réalité et de celle du monde, de convivialité, de développement durable et harmonieux de toutes les composantes de son environnement restent à satisfaire.

Loin de contester l'évolution dominante vers une société plus ouverte, avec des transactions matérielles plus intenses, des cultures de plus en plus interactives, l'interconnexion des intelligences, l'enjeu nouveau de la pensée humaine, tel que nous l'envisageons, nous commande de conjurer une dérive mondialiste qui privilégierait la prolifération spatiale anarchique de produits, de techniques ou d'idées provenant d'une source unique, au bout de laquelle l'humanité n'est pas sûre de se retrouver. Au désert axiologique, sociologique et écologique qui s'avance, il faut substituer une perspective universaliste, entendue comme promotrice d'une signification commune, d'une lecture du monde partagée qui préserve autant la communauté de nos intérêts que la singularité de nos identités.

Face à l'émiettement de la raison, de l'éthique, de l'esthétique et des techniques qui menace l'intelligibilité du phénomène humain, celle du monde et avec elle l'espoir d'un dialogue fécond entre les hommes et avec leur écosystème, la tradition du *Mbog* soutient l'idée de la quête de sens, d'une intelligibilité supérieure, la seule révélatrice des valeurs profondes qui sous-tendent notre être-ensemble. Le *Mbog* propose de renouveler le contenu de notre imaginaire, de lui donner un peu plus de ce « lest ontologique » qu'évoque Gusdorf⁵⁹, en même temps qu'une nouvelle cohérence à notre

agir. Il intègre depuis l'origine l'idée de la complexité indépassable et inhérente au réel et milite pour la réhabilitation de l'aspiration fondamentale de l'homme vers la transcendance en tant que véhicule sûr qui mène vers la vérité, la beauté, la bonté, la justesse et la pertinence.

Dans nos théories et par notre pratique, il œuvre pour la refondation des valeurs affinitaires et affectuelles qui, par-delà la raison raisonnante, manifestent les exigences profondes que la nature a inscrites en l'homme, parmi les moyens de son accomplissement et de la réalisation d'une société plus performante. Il place la quête de la *Valeur*, support du véritable sens du monde et moyen privilégié d'accès à l'excellence en toute chose, comme l'axe directeur de notre agir. Il s'offre donc comme fond doctrinal général, comme représentation ou mise en symboles et ritualisation de l'être, de tout notre savoir et de nos possibilités d'action. Il constitue une manière nouvelle de mettre en cohérence les fragments épars du monde que nous avons construit, de notre pensée philosophique, scientifique, esthétique, politique, technique, sociale ou spirituelle. C'est en cela qu'il vise à replacer le sens au sein de l'unité et de l'harmonie retrouvées du monde, de la pensée et de l'action humaines.

L'Afrique propose ainsi, de nouveau, un projet vieux de quelques millénaires qui sert en son temps de catalyseur à l'histoire actuelle, mais dont ne furent exploitées que les potentialités matérielles, les plus superficielles. Après avoir relevé le défi de la maîtrise technique des aspects mécaniques élémentaires du monde, après avoir admis le principe de l'émancipation de la personne humaine, il s'agit maintenant de retrouver les principes de sa réconciliation avec le sens, avec son environnement, du plus proche au plus large : il s'agit de réintégrer le Cosmos pour l'avènement d'un monde toujours meilleur, d'une humanité plus proche de ses aspirations les plus nobles, et d'une évolution plus harmonieuse de toutes les composantes de l'Univers.

Les producteurs de la pensée et les régulateurs de l'action, dans les sociétés aujourd'hui dominantes, sont à la recherche de nouvelles solutions aux problèmes que ces questions soulèvent. Les sociétés du Sud, qui sont loin de trouver leur compte dans le contexte actuel, ont tout intérêt à s'inscrire dans la même démarche. L'ensemble cohérent et dynamique des réponses à ces questions constituera la base du nouveau modèle culturel candidat à la gestion de notre monde. La vision cosmo-relative harmoniste du monde et de la régulation, que soutient le *Mbog*, nous semble devoir s'imposer dans un contexte où les sociétés humaines cherchent de plus en plus à retrouver une structure naturelle qui intègre de manière organique tous ses éléments, sociaux, écosystémiques ou cosmiques, fondée sur leurs affinités relatives, et qui permette de contrôler leur entropie, leur propension cannibaliste à se nourrir les uns des autres.

On a longtemps soutenu qu'une telle vision des choses était inhibitrice du progrès, de la volonté prométhéenne de conquérir le monde ; on sait désormais, à partir de l'enseignement des sciences de la nature comme de celles dites exactes ou de la science sociale, que le conflit, la violence, le désordre sont moins l'essence de la vie et du progrès que la recherche de la néguentropie, c'est-à-dire de la production de plus d'ordre et d'harmonie⁶⁰. La théorie de l'évolution par la sélection naturelle retrouve la rationalité des conduites qui s'opposent à la loi du plus fort et privilégient l'émergence de comportements affinitaires et de la morale ; ce qu'on a qualifié d'« effet reversif de l'évolution⁶¹ ».

De plus en plus d'hommes, parmi ceux qui étudient les questions fondamentales de l'évolution du monde et des sociétés humaines, pensent que la conception harmoniste du monde et de son fonctionnement, celle-là même qui est sous-jacente au système du *Mbog* tel que nous le décrivons, est porteuse de grands espoirs. B. d'Espagnat soutient à propos de l'animisme, qu'à tout le moins, il s'agit là d'« un grand et beau mythe, riche

d'un enseignement caché », qui déjà se présente comme postulant à la succession du système de représentation du monde qui a dominé la pensée et l'action jusqu'ici : « Quelque chose de fondamental semble avoir bougé dans la vision du réel la plus légitimée par notre contexte actuel, c'est l'idée selon laquelle les entités matérielles que nous percevons et concevons comme séparées ne le seraient pas, conformément à l'intuition de penseurs traditionnels⁶². »

La science officielle reconnaît désormais la fragilité de ses fondations⁶³. Pendant ce temps, la vision universaliste du monde continue, par le seul effet de sa pertinence, de sa cohérence et de sa générosité, à féconder tous les domaines de la pensée et de l'action humaines. Elle se constitue désormais une opinion prête à traduire en puissance d'action et de régulation les principes qui ont, de tout temps, fait son attrait. Les courants initiatiques occidentaux les plus représentatifs, en cette fin du XX^e siècle, revendiquent tous une origine africaine via l'Égypte ancienne. Différentes personnalités dont les conceptions permettent de les associer au courant dit « unitarien » sont à l'origine de la Maçonnerie anglaise. Leur conception inclut, entre autres, le rejet du dogme de la Sainte-Trinité, la réconciliation de la religion et de la science, la référence privilégiée à l'expérience humaine et la croyance à un monisme immanentiste dans lequel l'esprit et la matière ne sont que deux faces d'une même réalité⁶⁴.

Sigrid Hunke, vice-présidente du Mouvement unitarien allemand que cite Galtier, précise que face à la doctrine judéo-chrétienne dualiste d'origine « asiatique », propagée par les églises chrétiennes, s'est toujours dressée ce qu'elle appelle une « philosophie religieuse unitariste » qui constitue, dans les faits, au moins, un courant métaphysique dont l'influence se ressent à travers les théories développées par les représentants, parmi plus illustres, de la pensée occidentale⁶⁵.

De 1946 à 1953, période pendant laquelle les Conférences de Macy ont donné leur plein rendement, le développement de ce mouvement a pris un nouveau tournant décisif de son histoire en investissant le domaine jusqu'alors réservé à la science publique⁶⁶. Aujourd'hui, des instituts nouveaux se créent, où se rencontrent des cerveaux, parmi les plus brillants de notre temps, pour consolider et développer cette approche du monde, de notre connaissance et de nos possibilités d'action sur lui. Ainsi, en France, le Club des Dix est né dans les années 1970 ; le Colloque de Cordoue a été organisé en 1979, avec la participation des personnalités comme David Bohme, le prix Nobel de physique Brian D. Josephson ou le physicien français Costa de Beauregard qui y avait traité des rapports entre la mécanique quantique et la parapsychologie. L'Université Interdisciplinaire de Paris (UIP) ou l'Institut de Santa Fe, aux USA, s'investissent plus particulièrement dans les recherches sur les phénomènes complexes, auxquelles participent des prix Nobel comme Murray Gell-Mann ou Ilya Prigogine.

Des thèses nouvelles circulent avec le plus grand effet : l'« hypothèse Gaïa », formulée par le biologiste américain James Lovelock en 1974, qui considère la Terre et ses habitants comme un système unique alimenté en énergie par le soleil et régi par des lois d'autorégulation. Il y a encore celle de la réunification de l'homme et de l'Univers, avancée par le physicien Fritjof Capra. De la *sybionomique* de Joël de Rosnay à la théorie des catastrophes de René Thom, de la cosmologie du prix Nobel de physique Roger Penrose à la physique de l'autre prix Nobel Gilles Cohen-Tannoudji ou à Stephen Hawking, il est incontestable qu'une alternative intellectuelle forte émerge, qui inscrit sa démarche dans le courant de pensée initié et puissamment développé par les Africains depuis plus de 6 000 ans.

Ilya Prigogine a officiellement promulgué l'acte de prise du pouvoir par la nouvelle science⁶⁷ : Désormais, l'idée d'une réalité qui s'impose comme donnée en soi cesse d'être recevable. Les schémas galiléens, cartésiens, newtoniens... fondés sur une vision

mécaniste, déterministe, réversible du monde et du temps, sont bouleversés par l'avènement de la physique des particules instables, le déploiement du Cosmos et du champ de la biochimie. L'équilibre thermodynamique devient synonyme de chaos, de désordre, alors que les fluctuations non-linéaires des systèmes, dans un état de non-équilibre, deviennent la source de toute cohérence, de toute structure. L'erreur apparaît comme une modalité de l'exploration des voies susceptibles de mener vers une amélioration de l'autorégulation des systèmes dynamiques fonctionnant à l'aide de la communication.

La réintégration de l'aléa et de l'irréversibilité, caractéristiques des systèmes thermodynamiques à structure dissipative et des systèmes vivants, induit de nouvelles perspectives épistémologiques. La vision mécaniste du monde qui caractérise la science classique, en discordance avec la complexité, l'intentionnalité et l'émergence de la conscience au sein du monde vivant, avait consacré la rupture entre la science et les questions humaines, spirituelles et sociales réservées à la philosophie morale et aux « humanités ». Désormais, l'Univers, la biologie, et l'histoire des cultures humaines relèvent du même paradigme.

« D'autres discours de la science deviennent recevables, construits dans des cultures différentes : vision intérieure de la philosophie indienne, vision complexe de l'harmonie spontanée des éléments du monde chez les Chinois⁶⁸. »

Erwin Laszlo nous assure que « la science nouvelle retrouve une conception intuitive ancienne : l'univers se crée et évolue comme une totalité... (Cette) science nouvelle qui considère l'univers comme un ensemble intégré et interconnecté, même si elle est nécessairement incomplète, sera plus conforme à la nature de la réalité que la science classique des systèmes composés des choses et des événements dissociables⁶⁹. »

Pour la nouvelle épistémologie, la diversité des contributions des différents peuples du monde peut et doit aller en s'accroissant. Contrairement à la croyance selon laquelle l'accroissement des transactions humaines doit conduire à terme à l'uniformisation la plus étalée des modes de penser, d'organiser ou de comportement, on pense qu'elle est plutôt source de diversification : « La diversité culturelle telle que nous la connaissons était une donnée de l'histoire, un sédiment de la dispersion des groupes sur la carte du monde. Cette différenciation en quelque sorte mécanique pourrait faire place à de nouveaux processus où les pratiques culturelles seraient libres de se différencier de manière largement délocalisée⁷⁰. »

La réflexion et l'expérimentation au niveau de l'homme et de la société suit la même orientation. Le sociologue allemand Georg Simmel nous donne un brillant exemple de l'importance et de la fécondité de l'influence de cette vision du monde dans la réflexion sur l'homme et l'évolution des institutions humaines : « L'ordre au sein duquel les choses s'insèrent en tant que réalités naturelles repose sur le postulat que tout le multiple de leurs qualités naturelles est porté par l'unité d'une essence : l'égalité devant la loi de la nature, la persistance des sommes globales de matière et d'énergie, la convertibilité des phénomènes les plus divers abolissent les distances d'abord évidentes au profit d'une commune parenté, d'une égalité de droits entre tous⁷¹. »

Désormais, en Occident, il est courant d'entendre évoquer « le paradoxe de la démocratie, sa fragilité et la nécessité de garantir le pluralisme, c'est-à-dire une *pluralité d'ordres de valeurs et de hiérarchies sociales ne se mesurant pas aux seules valeurs marchandes* », la nécessité de « dépasser l'opposition entre individu et société », de dépasser l'objectivité de la loi pour s'attaquer à ses effets, lesquels sont de plus en plus vécus individuellement comme des injustices, des iniquités, des inégalités de traitement, « *instaurer un modèle qui prolonge le droit par la recherche de l'équité* », « *faire vivre des formes de participation directe* », renouant ainsi avec certaines tendances du

mouvement socialiste... On envisage un « nouvel horizon de la démocratie qui ne consistera pas seulement en une décentralisation institutionnelle, mais aussi la décentralisation au quotidien, par la *multiplication des contre-pouvoirs*, la lutte contre les comportements routiniers, la clarification des niveaux de compétences, enfin, par l'extension des droits et des libertés des citoyens ». « *L'État, garant du pacte social doit indiquer aux personnes et aux groupes les obligations qui résultent de leur appartenance à la communauté nationale. Il lui incombe également d'assurer la préparation de l'avenir comme de veiller au respect des traditions et des convictions. Face à la crise des formes de représentation collectives, le moment est venu de retisser une trame sociale aujourd'hui fortement déchirée, de lutter contre l'émiettement social, à travers les phalanstères, les formules d'entraide, les coopératives, enfin les syndicats qui devaient préfigurer la société idéale de l'avenir. Il s'agit de revenir à la reconstitution de communautés de base, permettant aux individus de trouver une place dans la cité, de formuler en commun des questions et des réponses, de passer des compromis entre eux, sachant que la méthode démocratique peut seule donner un sens à cette délibération.* »

Le *Mbog*, qui souscrit dans les détails à cette façon de voir les choses, apparaît comme une pré-expérience longtemps éprouvée par l'histoire vécue d'hommes et de femmes constitués en société, comme le contrepoids aux utopies qui pourraient naître de l'imagination fertile de certains aventuriers. Au moment où la crise des cadres intellectuels de notre connaissance et nos voies d'action sur le monde s'affirme, il est réconfortant et vital de savoir que nous disposons encore d'une vaste réserve, d'une banque de données riche en hypothèses permettant de poursuivre notre investigation sur le réel et d'espérer ne pas aboutir dans l'impasse qui menace de fermer notre horizon conceptuel.

La compatibilité de la vision du monde africaine avec le paradigme émergent permet de présager pour l'Afrique des perspectives heuristiques, communicationnelles et pratiques riches sur tous les plans, philosophique, scientifique, mathématique, technique, politique, artistique ou spirituel. L'occultation de la portée réelle de la vision du monde africaine par les défenseurs de la pensée en vigueur apparaît comme une imposture majeure. Loin de répondre au souci de préserver à la science sa pureté et sa fécondité, elle tient plutôt de la conspiration de l'ignorance, de l'ethnocentrisme et de la volonté de maintenir l'Afrique dans une situation de dépendance et d'indigence. Cette conspiration a occasionné des ravages dans le milieu culturel africain, lesquels se répercutent sur la manière dont les Africains se perçoivent en tant que sujets pensants et conçoivent leur rôle comme acteurs dans le monde en édification. Elle a aussi, de façon préjudiciable, affecté le niveau et la qualité de l'apport que le reste du monde était en droit d'attendre de l'Afrique.

ANNEXES

1.-

Assertions de personnalités qui s'inscrivent dans la conception harmonique du monde⁷²

Platon, dans *Epinomis*, dit que les astres exécutent « le plus magnifique de tous les cœurs ». Cicéron, dans le *Songe de Scipion*, parle de l'impulsion et du mouvement des orbés célestes, réglés selon certains intervalles inégaux, obéissant à des rapports de proportion très exacts et produisant un « son si intense et si agréable », fait d'aigus tempérés par les graves, dont l'équilibre donne différentes harmonies, et qui remplit les oreilles de son héros. Athanasius Kircher évoque, dans l'*Œuvre universelle des muses (Musurgia universalis)*, « la grande musique du monde, cette merveilleuse correspondance des cieux, des éléments et des créatures ». Robert Fludd, médecin londonien, décrit dans *Des deux mondes (Utriusque Cosmi)*, l'Univers comme un luth monocorde conçu par Dieu, dont un des dix registres (les dix sphères célestes pythagoriciennes) traduisent l'harmonie de la Création. Pour Marin de Marseenne, tout ce qui s'exprime par des proportions peut être traité en termes d'harmonie et donc, en particulier, la disposition des orbés célestes. Pour l'astronome allemand Johannes Kepler, un astre émet un son d'autant plus aigu que son mouvement est rapide. Les sons associés aux mouvements des planètes se composent comme des intervalles musicaux d'une symphonie. D'où : « la beauté harmonique du monde émane d'une volonté divine explicite et s'adresse directement à notre âme ».

La mise en œuvre de nouvelles et puissantes constructions mathématiques dont l'accord avec le monde observable exprime l'harmonie de ce dernier amène Isaac Newton à réunir deux visions du monde apparemment antagonistes, d'une part, la conception mécaniste pour laquelle le monde se comporte comme une grande horloge réglée par des lois universelles et s'exprime sous forme mathématique, plus souvent géométrique, conformément au programme que Galilée propose dès 1623⁷³, et, d'autre part, l'idée que la nature reste soumise à une harmonie d'ordre supérieur. Sa position scientifique ne contredit plus son intérêt profond pour l'alchimie, la théologie, voire l'astrologie. Il dit lui-même : « Cet arrangement aussi extraordinaire du Soleil, des planètes et des comètes n'a pu avoir pour source que le dessein et la Seigneurie d'un être intelligent et puissant⁷⁴. »

L'épistémologue Hans Reichenbach rapporte qu'Einstein lui aurait avoué avoir trouvé la théorie de la relativité parce qu'il était tout à fait convaincu de l'harmonie de l'Univers. La vision harmonique est à l'origine de quelques-unes des synthèses fondatrices de la physique : après les tentatives géométriques et musicales de Kepler, la formule de Titus-Bode (fin du XVIII^e siècle) décrit la distance des planètes au Soleil par une suite harmonique – la Terre y serait à $4,4 = 0,3 \times 2^1$ soit une unité astronomique du Soleil, Mars à $4,4 + 3,0 \times 2^2$ unités astronomiques, etc. – ; la classification des raies spectrales de l'atome d'hydrogène en fonction de ses fréquences vibratoires, initialement proposée par le Suisse Johan Balmer (XIX^e siècle), puis reprise par le Suédois Johannes Rydberg, montre que les fréquences des raies d'émissions résultant d'une désexcitation de l'atome s'expriment par une formule unique faisant intervenir des nombres entiers, à la manière des intervalles musicaux. Cette « harmonie » spectrale s'explique bien dans le cadre de la mécanique quantique : les niveaux d'énergie des électrons d'un atome étant discrets et non plus continus, ils peuvent être mis en correspondance avec des nombres entiers.

On ne finit plus de découvrir chez des savants qui ont marqué l'esprit de notre temps des pans entiers et souvent fondamentaux de leur pensée que l'histoire avait pudiquement escamotés de nos yeux, pour défaut de rationalité... Wolfgang Pauli, un des pères de la physique quantique – principe d'exclusion, idée du neutrino, invariance CPT... – dans sa correspondance avec Carl Gustav Jung (entre 1952 et 1958) a écrit qu'il rêvait de « réaliser, sur un plan supérieur, le vieux rêve de l'alchimie, en créant les bases conceptuelles d'une saisie scientifique unitaire de la sphère physique et de la sphère psychique ». Il consacra à Kepler un livre, pour étudier chez lui « l'influence des notions archétypales sur la formation de théories scientifiques », s'opposant par là à la conception purement empiriste qui veut que les lois naturelles soient tirées des seules données de l'expérience, et mettant en avant le rôle joué par l'intuition dans la formation des concepts scientifiques. (Cf. « La part d'ombre de Wolfgang Pauli », Étienne Klein, *La Recherche*, n° 329, mars 2000, p. 63.)

L'harmonie secrète du monde s'exprime aujourd'hui à travers la symétrie géométrique moderne. En physique, elle permet d'établir l'invariance de figures ou d'objets théoriques soumis à des transformations mathématiques (groupes de symétries), et permet de décrire, de classifier, d'unifier les particules élémentaires et leurs interactions, ainsi que les modèles de l'Univers dans son ensemble comme le faisaient Platon ou Kepler. C'est avec ces outils que sont développées la théorie quantique des *champs*, les théories de la *jauge* ou la théorie des *supercordes*.

2.-

Proximité morphologique et sémique entre la racine du concept *mbog* telle qu'elle se décline en Afrique et toute une famille de radicaux « afro-asiatiques » et « indo-européens ». Elle nous donnera une première idée de la profondeur et de l'extension de ce concept dans le monde. Dans tous les cas ici présentés, nous retrouvons la même dimension quantitative de grandeur, de superlativité, ou celle qualitative de totalité organique et générique. Les plans de la réalité auxquels ces radicaux s'appliquent relèvent autant du domaine social que de la connaissance, de la spiritualité ou de la maîtrise du monde matériel.

Martin Bernal⁷⁵ rapporte les trois noms suivants : *Ôceanos*, *Ôgygos* ou Ogygès et *Ôg* de Bashan⁷⁶, au terme néo-égyptien *wg(3)*. Le premier signifie « océan ou cercle du monde ». Le second est donné à l'unique survivant du Grand déluge⁷⁷, premier gouvernant légendaire de la Béotie, en Grèce antique, fondateur de la capitale Thèbes. Le troisième est le dernier Rephaïm⁷⁸, un géant autochtone qui, grâce à sa puissance gigantesque, survécut seul au Déluge d'eau mêlé de feu⁷⁹. Le terme de référence est défini comme un « certain type d'eau ou d'inondation », selon Erman et Grapow,

1982, I, p. 316 ; c'est le nom du « grand canal » ou du cours du Nil dans le 3^e nome de Haute-Égypte, cité d'Esna, centre du culte de Neith, la déesse du Nil céleste, homologue égyptienne d'Athéna. Ce terme se retrouve dans la racine du sémitique occidental, ^cwg, « dessiner un cercle ». Tous comportent la connotation de flot primordial, d'ancienneté et de marais. Le même auteur leur associe les noms des géants bibliques Gôg, aux funérailles duquel les taureaux et les buffles de Bashan devaient, selon la prophétie, être mangés (*Ezéchiel*, 39, 18)⁸⁰, et de son frère Magôg, tous deux fils de Japhet. Il y associe aussi le terme amharique, *gegg*, « dent qui pousse sous une autre », les trois derniers noms étant rattachés à la racine sémitique *gg* attestée en akkadien, en ougaritique et en cananéen avec le sens général de « toit », « galerie » ou « sommet », en raison de leur connotation commune de hauteur exagérée. Il fait valoir que la proximité phonologique entre le ^cayn sémitique et le *w* (*o*, *u*) égyptien comme le dédoublement du grec ne constituent pas un obstacle à ces rapprochements.

Si cet avis est admis, l'antériorité de la langue égyptienne sur les langues évoquées, la faiblesse de l'hypothèse de leur rapprochement avec des racines indo-européennes connues, les arguments historiques, archéologiques et mythologiques qui soutiennent l'idée de la présence et de l'influence de l'Égypte dans l'aire des civilisations citées dès le II^e millénaire av. J.-C., autorisent à situer le radical *wg à l'origine de ces termes⁸¹.

Sous le titre « Culte vaudou à Mayence », A. Cole et R. Fahr nous signalent que cette ville de Rhénanie-Palatinat (Allemagne) fut fondée par l'empereur romain Auguste entre 27 et 14 av. J.-C. Qu'elle fut appelée Mogontiacum du nom du dieu celte de la lumière, *Mogon*, dont le culte de type « animiste » fut maintenu par la majorité des habitants, probablement des Celtes romanisés⁸².

Ailleurs, des déclinaisons de : *mah*, *maj*, *may*, *max*, *meg*, *mel*, etc., se retrouvent du sanskrit au français, en passant par l'iranien, le grec ou le latin. En Inde, la racine *maha* décrit la dimension d'éminence d'un phénomène spirituel ou social. Ainsi, *maharashtra* signifie « grand royaume » ; *mahatma* signifie « grande âme », « magnanime », « sage » ; *mahayana* signifie « grand véhicule » ou voie initiatique privilégiée ; *maharaja* signifie grand roi. La racine grecque *magos* serait venue d'un mot iranien qui lui-même se rattache au chaldéen *magdin*, signifiant « science ». Elle permet de former le mot « mage » qui, à l'origine, désigne les prêtres de la religion de Zoroastre et, par extension, les astrologues, maîtres de la science du ciel. De là viendrait le mot « magie » et ses dérivés. La racine grecque *mezas* qui renvoie à l'idée de grandeur ou de puissance permet de former différents noms commençant par *méga*. De même *gigas* donne géant, gigantesque, etc. En latin, on trouve les racines *magis*, *magnus*, *major*, *maximum*, *melior*, avec l'idée de grandeur, d'autorité, de souveraineté, de supériorité, de bonté ou d'excellence, comme dans les termes : *magister* qui signifie « maître » ; *magistère* qui désigne la dignité du grand maître de l'ordre de Malte ou l'autorité doctrinale d'un maître ; *magnanime* (*magnus anima*) ; *magnat* (ancien membre de la haute noblesse, en Hongrie et en Pologne) ; *magnifique* (qui effectue de grandes choses) ; *magnum*, *magnitude*, *magistrat*, *magistral*, *majeur*, *majesté*, *maxime*, *meilleur*, etc.

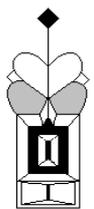
On pourrait, sans malice, et nous verrons pourquoi, y associer aussi le terme japonais *meiji*, qui désigne une époque éclairée ou celui de *mahdi*, qui, chez les musulmans d'Afrique, veut dire « bien dirigé ». Cheikh Anta Diop, dans *Nations nègres et culture*, (op. cit., p. 181) avance déjà l'hypothèse de l'origine africaine de cette racine. Il évoque, pour la soutenir, l'antériorité de la civilisation et des formes d'organisation sociale nègres.

Notre remarque voudrait s'inscrire dans le courant des recherches récentes sur l'origine et la diffusion des langues humaines. Pour les tenants de courant – J. Greenberg, L. Cavalli-Sforza, P. Menozzi, A. Piazza, *Gènes, peuples et langues*, Odile Jacob, 1994, Merrit Ruhlen, *L'origine des langues*, Éditions Belin, 1997 – les hypothèses linguistiques et historiques s'accordent avec l'évolution phylogénétique de l'espèce humaine. Nous laissons à la recherche étymologique le soin d'établir la parenté entre les termes que nous venons de citer. Mais, une chose est certaine, l'ancienneté et l'autochtonie du radical africain ne peuvent en aucun cas être contestées.

3.-

Éléments du modèle axiocratique et socio-affinitaire de régulation sociale caractéristique de la structure socio-politique traditionnelle africaine

- 1°- La non-discrimination et la non-personnalisation du pouvoir
- 2°- Le caractère naturel et culturel des frontières sociales
- 3°- Une vision du monde harmoniste fondée sur l'intégration de la norme⁸³
- 4°- De l'évitement à l'occultation de la violence
- 5°- L'exercice direct du contrôle social formel
- 6°- L'organisation fractale pour la gestion des espaces complexes



Structure fractale de l'espace Social et du pouvoir africains

- 1.- Emblème royal du Logone-Birni chez les Kotoko du Nord-Cameroun.
- 2.- Le « Chemin de lumière ». Une spirale rectangulaire qui mène d'échelle en échelle, à la chambre du roi.

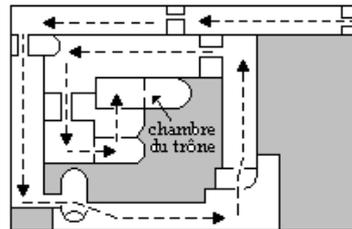


Figure 1

Figure 2

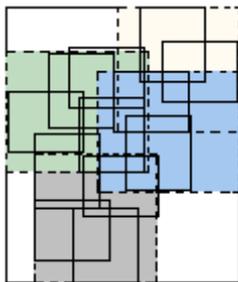


Figure 3

3.- Sur une fraction des côtés du rectangle initial, on construit un rectangle aux proportions identiques. Sur les quatre rectangles ainsi formés, on construit de la même façon 16 rectangles plus petits, aux proportions identiques. Le résultat est une « grille » composée de 20 rectangles, sur laquelle on peut superposer le plan du palais royal.

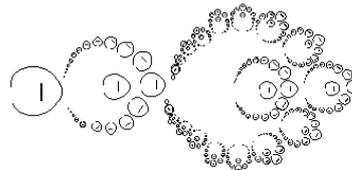


Figure 4.
Structure fractale d'un village Ba-ila en Zambie.

4.-

Extension du concept *mbog* dans l'aire culturelle africaine

| Langues | Termes apparentés | Significations |
|----------|---------------------------|--|
| Égyptien | w_h.yt = | Selon les déterminatifs : parents, famille ou village. -yt affecte au radical une connotation de collection. |

| | | |
|----------------|-------------------|--|
| | wh.wt = | Peuple, nation ; - <i>wt</i> est un pluriel avec connotation d'abstraction. |
| | wh.t = | Colonie, - <i>t</i> est un féminin avec connotation de collectif. |
| | wg(3) = | « un certain type d'eau ou d'inondation » (Erman et Grapow). Nom du « grand canal » ou du cours du Nil dans le 3 ^e nome de Haute-Égypte (cité d'Esna, centre du culte de Neith). |
| | Ouag = | Fête à l'occasion de laquelle les flots de l'inondation sont supposés ranimer les morts ⁸⁴ . |
| | w3h* = | Signe trilitère, début de serment attestant de la conformité des pièces de monnaie ⁸⁵ . En basaâ [<i>waha</i>], c'est le début de la prestation du serment attestant l'authenticité de ce que l'on déclare. |
| | b3h* = | Ce qui fut établi avant nous, tradition (C.A. Diop, <i>Nations</i> , p. 260). En basaâ, [(<i>li</i>) <i>bag</i>] = la tradition, la culture, le système d'attitudes sociales. |
| | mb3h* = | Tradition, statue |
| Copte | wko = | « sorcellerie »/« sorcier », idée d'intervention sur des plans subtils de la réalité. |
| Gurage | maga = | Prêtres de B ^w äzä de cette tribu sémite « païenne » du sud de l'Éthiopie. (M. Bernal, 1996). |
| Aluru | jok = | « sorcerer » |
| Shilluk | ajwogo = | « sorcerer » (D. Westerman, 1912). |
| Wolof | mbokk = | Parents, <i>bokk</i> = avoir part à, <i>bokk gi</i> = parenté (A. Anselin), <i>mbok lel</i> = classe d'âge, <i>bok nday</i> = avoir la même mère (C. A. Diop). |
| | mag = | Grand, vénérable, vétéran (C.A.D., 1954, p. 181.) |
| Serer | o-pog = | Parents (A. Anselin). |
| Pular | wooko jere | Pluriel : <i>booko je</i> = petit enfant (en basaâ : <i>li bog li man</i>) (A. Anselin, <i>Samba</i> , 1992, p. 12.) |
| Mossi | Mogho naba | Titre de l'empereur malien ; <i>Mogho</i> « Empire ⁸⁶ ». |
| Soninké | Kaya Mogho | Titre de l'empereur du Ghana ; <i>Mogho</i> signifie pays. (De nos jours, dans cette région, <i>Karamoko</i> = notable.) |
| Mandingue | Gbako = | Titre du roi du clan Condé installé en Sierra Leone dans la 2 ^e moitié du XVII ^e siècle, provenant de Sankaran, de l'autre rive du Niger (<i>Afrika Zamani</i> , n° 8, déc. 1978, pp. 33-34.) |
| Bambara | Dugu = | Espace habité, structure socio-politique ⁸⁷ |
| Dogon | Hogo = | Prêtre du <i>Lébé</i> , plus vieil homme du groupe, plus haut dignitaire religieux. |
| Abomey (Bénin) | Bokonon = | « vieux devins gardiens de la conception du monde et de l'existence » (G. Balandier, <i>Afrique ambiguë</i> , p. 16.) |
| Akan (Ghana) | Mpow = | Adjectif : « sacré », « ancestral », « fétiche » ex : <i>Mpanyimpow</i> = forêt ancestrale (en basaâ : <i>li pan li Mbog</i>) ; <i>Abosompow</i> = lieu sacré. |

| | | |
|-------------------------|-----------------|--|
| Sénoufo (Côte d'Ivoire) | Sandogo = | Principe, appareil idéologique, puissance issue des ancêtres, qui régularise et protège les rapports sociaux (parenté, alliances, etc.), permet de lire et de repérer les facteurs de déséquilibre, dans la sous-ethnie Kiembara. Sa gestion relève en dernier ressort du chef de lignage (<i>narigbafolo</i>) qui en conserve le vase symbolique (<i>sandogi</i>) ⁸⁸ . |
| Wè (Côte d'Ivoire) | bo = | Histoire, savoir, culture, fondement scientifique de la politique, de l'économie, de la religion ⁸⁹ . |
| Sara, Baguirmi | Mbang | « roi », « chef » |
| Zulgo | Ebay = | (Un) chef (zelgwa, tchadique) |
| Fali | Wuno | « chef » |
| Hadjeray ⁹⁰ | Moger | Chef politique, par opposition au chef de terre. |
| Ekoi | ojje = | « rassemblement », « assemblée », « réunion ». |
| Proto-bantou* | *poogo = | *poko : l'un, l'unité. |
| Basaâ | mbog = | Cosmos, nation, ex : <i>Mbog Basaâ ni Mpoo</i> ; espace, ex : <i>mbog yèm</i> = « ma région » ; le temps, l'histoire, ex : <i>mbog koba ni kwan</i> ⁹¹ = « autrefois » ; la science : « <i>yi mbog</i> » = les secrets de la nature ; ordre spirituel et temporel traditionnel, ex : <i>boma Mbog</i> = assemblée du Mbog. |
| | i. bog = | Ordonner, structurer ; <i>pog</i> = un |
| | li. bog = | Village |
| Ewondo | mvog = | Lignage, fo'o = un, mbog = unique |
| Fang | fokh = | Un ; <i>fogo</i> = qualificatif de parenté étroite |
| Kaka | mbo = | Unité exogamique rassemblant plusieurs lignages reconnaissant un ancêtre commun. |
| Bafia | boko = | Part, portion (A. Anselin) |
| Kikongo | mbongi = | Foyer de famille étendu (Balandier) |
| Koozime | efwo = | Premier (bantou) |
| Duala | mboko = | Assemblée ; <i>i. boka</i> = s'établir, fonder, <i>e. boko</i> = famille étendue, <i>e. bokédi</i> = fondateur (A. Anselin, ib. id.), [(b)e wɔ] signifie : un. |
| Yambassa | mbogo = | Main, étendue, espace, société ; <i>Mbog</i> = Id. |
| Bakossi | mbwog = | Chez soi, pays ; <i>pog, ehog, nhog</i> = un ; <i>Mbwog'Ngwe</i> = temple de l'institution sacrée socio-religieuse, désignation complète de cette même institution. |
| Bamiléké | fo, fon = | Chef, roi ; <i>mfosi</i> = ancêtre. |
| Yemba | Mbɔ = Mbak = | Construire (bantou-grassfield) Arranger |
| Bamun | mfon = | Roi |
| Kinya-rwanda | ub. woko, | *ubu. Woko = clan, *boka = commencer (A. Anselin, ib. id.) ; en basaâ : <i>i bok</i> = avancer, devancer |
| Teke | koko = | Sorcier/sorcellerie (Oscar Pfouma, « Problématique négro-pharaonique », <i>Nomade</i> , n° 4, l'Harmattan, 1993, p. 87.) |
| Sango | bungbi = | « rassemblement », « assemblée », « réunion ». |
| Lango | Wok = | Sorcier/sorcellerie (O. Pfouma, id.) |
| Mbosi | poo = | Un ; village ; <i>pfuo (a Nzambi)</i> = religion, |
| Yombe | Mfumu Mpu = | Chef couronné, détenteur des reliques sacrées ⁹² . |
| Kuba | mo, moc = | Un |

| | | |
|------------|--------------------------|---|
| Ouganda | Kabaka = | Roi |
| Lingala | mboka = | Village (A. Anselin). |
| Swahili | bunge = | « assemblée nationale », « parlement ». Du proto-bantou : <i>bung, bong</i> = « assembler », « rassembler », « arranger » |
| Chagga | voko = | Commencer (A. Anselin). |
| Haïti | Hougan = | Bokô ⁹³ = Bokor = « sorcier », prêtres vaudou. |
| Gbaka | Mog Ban = | « grandes prêtresses », assimilées à des sorcières. |
| Madagascar | Fokon'olo (na) | Philosophie cosmique et sociale ⁹⁴ ; <i>Fokon'olo</i> = groupement d'êtres humains. |

Le tableau ci-dessus est loin d'être exhaustif et attend d'être complété par des recherches plus étendues. Une chose est sûre, l'extension des populations se réclamant de ce principe est beaucoup plus vaste que le présent échantillon extrait du hasard de nos lectures. Même lorsque la présence du terme générique *mbog* n'est pas clairement établie au sein d'une population africaine donnée, beaucoup d'éléments permettent de conjecturer l'existence de l'institution ainsi désignée, sous une forme plus ou moins structurée en son sein. Ainsi, Denis-Pierre de Pédrals revient avec insistance sur l'importance de la localité de Boussa située sur le Niger, au Nigeria, à quelques lieues d'Ilé-Ifé, dans l'aire d'extension des populations bassa. Il la considère comme « l'autre siège de sagesse et de grandeur, malheureusement à peine soupçonnées⁹⁵ », la Rome, la Thèbes, et la Sion du monde noir, flanqué de la colline Kouso, écho de tous les Koush, Kosh, Kash (Kach) et Kuso de Nubie. On y a trouvé un double visage grotesque dont une face évoque un hibou et l'autre une réplique locale exhumée aussi à Ifé Oufa du petit dieu hideux, contrefait et malin Bès de l'Égypte⁹⁶. D'après lui, il y « siègerait obscurément la plus vieille lignée des grands initiés noirs⁹⁷ ». Nous pouvons parier après lui que cette région où l'on trouve des populations nommées Bassa et où les Basaâ du Cameroun disent avoir séjourné, abrite une des multiples grandes écoles du *Mbog* d'Afrique.

Notes

1. Stephen Howe, « L'Afrique comme sublime objet de l'idéologie », in *Afrocentrismes*, ouvrage collectif, Éditions Karthala, Paris, 2000, p. 311, lie ce préjugé au fait que : « la plupart des reportages européens et américains sur l'Afrique alimentent de façon encore plus éhontée ce caractère d'intemporalité, en ce sens que la plupart des journalistes ont seulement la compréhension la plus superficielle et la plus éculée du passé des sociétés qu'ils couvrent, mais aussi parce que presque tous les reportages sur l'Afrique traitent des crises. Guerres civiles, coups d'État, génocides, famines sont momentanément sous les projecteurs, puis après quelques jours ou même quelques heures retrouvent leur place dans un souvenir flou d'éternel recommencement. La catastrophe provient soudainement de nulle part, d'aucune histoire ou motivation humaine reconnaissable, et aussi rapidement disparaît dans les limbes. Les événements africains apparaissent ainsi sans modèle ni signification, dans une répétition cyclique de frénésie et de misère, sans intrigue ni développement, sans passé ni futur. »
2. *Mbombog* Nkoth Bisseck, *Mbog : Concept et portée de la vision universaliste africaine du monde*, à paraître.
3. Citons, notamment, notre accès direct et ancien à la tradition africaine profonde, l'ouverture à la littérature, aux institutions socioculturelles africaines de l'Égypte ancienne à nos jours, la découverte et l'exploitation de la lecture structurale des faits socioculturels comme les rites, les mythes, l'art, etc.
4. La langue hypothétique commune des Bantous, reconstruite par les bantouistes, le « proto-bantou », propose le terme [**poogo*] ou [**poko*] pour désigner l'unité.
5. Le mbochi ou mbosi est une langue bantoue parlée au Congo.
6. Les bantouistes proposent la racine « proto-bantoue » [**bung*] ou [**bong*], avec les mêmes significations. On peut plutôt lui rattacher le verbe basaâ [*(i) hongol*] : « bien aménager », « arranger ».
7. Cf. Alain Anselain in *Revue Carbet*, numéro spécial « Cheikh Anta Diop ».
8. Cheikh Anta Diop, in *L'Unité culturelle de l'Afrique noire*, Présence Africaine, 1959, 1982, p. 179, *L'Afrique noire précoloniale*, (Présence Africaine, 1960, 1987, p. 181).
9. Le lecteur désireux d'approfondir son opinion sur cette question se reportera utilement à notre ouvrage *Herméneutique de l'art africain*, cité en présentation.
10. Voir plus bas la nature, l'importance et la fonction générales de ces signes dans la version dogon de cette même institution reliée chez eux au principe *Ogo*.

11. Sauneron (*Les prêtres de l'Égypte ancienne*, pp. 187-188) fait état d'aptitudes semblables à propos des prêtres de l'Égypte ancienne.
12. À propos de ce caractère inductif de la vision du monde en Afrique, cf. S. Morenz, *La Religion égyptienne*, Éditions Payot, réédition, Paris, 1977, Dominique Zahan, dans *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Payot, 2^e édition, 1980.
13. Serge Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, op. cit., p. 72, confirme l'existence de ce critère parmi les conditions d'accès au clergé égyptien : « Il était de coutume de faire confirmer sa nomination par un oracle du dieu. »
14. Yvan Koenig, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Pygmalion/Gérard Watelet, Paris, 1994, p. 280, cite un exemple se rapportant à ce type de légitimité en Égypte : « À l'époque ramesside, la faveur divine (hesou) compte avant tout. Ramsès II construisit son image sur l'intervention divine en sa faveur lors de la bataille de Qadesh. L'événement révèle la légitimité du roi. »
15. L'infraction aux interdits rituels est d'ailleurs désignée du même nom que la sanction à ces infractions : [di kom].
16. Serge Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, op. cit., pp. 54-62, décrit ces mêmes modalités à propos de « l'accession au sacerdoce » des prêtres égyptiens. Il affirme notamment que « Plusieurs filières ont été admises – ou du moins suivies concurremment : les droits de l'hérédité, la cooptation, l'achat des charges... ».
17. Serge Sauneron, op. cit., p. 67.
18. Cf. Dika Akwa, op. cit., p. LIII.
19. Yves Nicol, *La tribu des Bakoko*, Éditions Larose, Paris, 1926.
20. Mbombog Nkoth Bisseck, *Valeur, échange, monnaie et régulation sociale*, t. 2, op. cit.
21. Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, édition Gallimard, 1966, p. 179.
22. Maryse Raynal, *Justice traditionnelle, justice moderne, le devin, le juge, le sorcier*, L'Harmattan, 1994, pp. 23-24.
23. Diodore de Sicile, *Bibliothèque Historique*, Livre III, 2-6, in Théophile Obenga, *Afrique centrale précoloniale, documents d'histoire vivante*, Présence Africaine, 1974, pp. 134-136.
24. Platon, *Timée*, 24-c, cité par Théophile Obenga, *La philosophie africaine*, op. cit., p. 101.
25. *Wh.yt*, selon les déterminatifs, désigne les parents, la famille, ou le village ; le suffixe *-yt* affecte le radical d'une connotation de collection ou de genre commun. *Wh.wt* signifie : peuple, nation, où la terminaison *-wt* permet de former le pluriel avec connotation d'abstraction ou de notion générale. *Wh.t* signifie colonie ; le *-t* forme un féminin avec connotation de collectif. Toutes ces connotations sont supportées par le concept basaâ *Mbog*.
26. François Daumas, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Arthaud, 1965, version de 1982 rééditée en 1987, pp. 34 et 35. Cette bi-localisation n'est donc pas purement géographique, contrairement à l'idée couramment véhiculée.
27. Maurice Cara, dans une correspondance parue dans la revue *Pour La Science*, n° 209 de mars 1995, **!Error! Marcador no definido.** p. 9, nous apprend que « Pythagore, au VI^e siècle avant notre ère, a donné au mot « Chaos » un sens « scientifique » dans son explication de la création du cosmos. Comme pour beaucoup de mots savants, le mot chaos a une double origine : il a été introduit en grec, vers la fin du VIII^e siècle au moins, à partir de l'égyptien *Khoug*. À la suite d'une fausse dérivation du verbe grec *Kheo* (verser, répandre en désordre) le mot a pris le sens de « masse confuse d'éléments répandus en désordre dans l'espace » ». Cet auteur se réfère évidemment aux concepts égyptiens *kk* et *kk.t*.
28. Une correspondance immédiate existe entre les démonstratifs égyptiens : *pâ, pu, puy, pf...*, les articles de définis wolofs : *bâ, bu, bi, bè...*, et les préfixes de classe basaâ : *ba, bi, bo...* Il semble plus judicieux de les considérer comme une synthèse de l'article et du démonstratif servant autant à déterminer qu'à indiquer une position : ce(s), celui-là celui-ci, ceci, là... Nous retenons surtout ici la correspondance phonologique et sémantique entre les termes *mr, mèèl*, et *bèè*.
29. Yvan Koenig, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, op. cit., pp. 300-302.
30. Jean-Louis Bernard, *Aux origines de l'Égypte*, Robert Laffont, 1976, pp. 163-164.
31. Philippe Laburthe-Tolra, *Initiation et sociétés secrètes au Cameroun*, Éditions Karthala, Paris, 1985.
- Serge Hutin, *Les sociétés secrètes initiatiques*, Sernor-Tchou, Paris, 1975, p. 15, signale l'existence d'un « rite macabre que subit, dans certaines tribus africaines, l'apprenti féticheur : on lie au néophyte, poitrine contre poitrine et bouche contre bouche, un cadavre humain, et les deux corps sont descendus dans une fosse où ils resteront trois jours ; pendant les trois journées suivantes, le candidat est porté dans la case, mais toujours lié au cadavre, il ne pourra manger et boire qu'en se servant de la main droite du mort ».
32. G. et B. Khane, op. cit., p. 139.
33. Théodore Mayi-Matip, *L'Univers de la parole*, op. cit., p. 84.
34. Mubabinge Bilolo, *Les cosmo-théologies philosophiques d'Héliopolis et d'Hermopolis*, Publications Universitaires Africaines, Kinshasa-Libreville-Munich, 1986, p. 133.
35. Fernand Schwarz, *Égypte. Les mystères du sacré*, Éditions du Félin, Paris, 1986, p. 193.
36. Pierre « Fatumbi » Verger, initié au Vodun Shango depuis 1953, évoque l'existence chez les Yoruba du rite de l'Ase, qui fait appel à la puissance des mots, au pouvoir du verbe : « Les mots doivent être prononcés pour être agissants. » On retrouve ce même concept qui désigne aussi le signe de l'Ifa (instruments de médiation avec l'Au-delà) comme l'une des nombreuses désignations de l'action médicale ou magique. (*Ewe*, édition Maisonneuve & Larose, 1998.)
37. J. Boucher, *Le symbolisme maçonnique*, op. cit., p. 345.
38. Delaunay, *Thuileur des Trente-Trois degrés de l'Écossisme*, 1805.
39. Vuillaume, *Manuel Maçonnique*, 1882.
40. Lantoine, « Sur le mot "Huzza" », *Bulletin des Ateliers Supérieurs*, 1934.
41. Georges Posener, *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Hazan, 1988, p. 219.

42. Variété de [*Asha ! Asha !*], [*Ashay !*], recueillie chez les Ndog Kok, vers Pouma.

43. Chapitre IV, §II, 3.

44. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V.

45. En Égypte, comme chez les Basaâ, ces rites sont de préférence célébrés à l'occasion du nouvel an, soit le 25 du mois *kohiak* (début novembre), jour de l'enterrement d'Osiris à Abydos, et qui correspond à date de la fête basaâ [*Ngand Ngwo*] « Fête du Chien », consacrée elle aussi à la commémoration de la mort et de la résurrection du Seigneur du royaume des ancêtres, 'Si, lequel prend aussi les noms de *Ngéé*, ou *Mpoo*, pour la famille basaâ dont il est l'ancêtre éponyme.

Ces pratiques font partie de ce que la littérature occidentale qualifie de « *culte des morts* » africain. La momie de l'ancêtre glorieux est désignée sous le nom de *Mn* en égyptien, et divinisée sous les traits de *Wsir*. [*Mim*], le corps du défunt, en basaâ, est consacré au culte de l'ancêtre 'Si, ou *Ngé*. Les deux entités supportent la même signification et servent aux mêmes usages. Comme dans l'Égypte ancienne, les officiants attirés de ce rituel sont les initiés du culte de félin, [*Ngééngéé*], chez les locuteurs basaâ de langue *mbènè*, [*Njéé*] chez les Elog Mpoo.

46. Hérodote (II, 39) a laissé une description de la manière dont ce sacrifice était accompli par les Égyptiens, qui reproduit le même cérémonial effectué par les prêtres actuels du *Mbog* : « Lorsqu'on a amené la bête marquée devant l'autel où l'on veut sacrifier, on allume le feu, ensuite auprès d'elle, on fait sur l'autel des libations de vin, et l'on invoque le dieu, puis on égorge la victime, et, quand elle est égorgée, on lui tranche la tête. On écorche le corps, et, après avoir chargé la tête d'une longue imprécation, on la porte au marché, s'il y en a un, et, s'il s'y trouve quelque marchand grec trafiquant dans le pays, on la lui vend ; s'il n'y a pas là de marchand grec, on la jette dans le fleuve. L'imprécation qu'il prononce sur cette bête est ainsi conçue : "S'il doit advenir quelque malheur à ceux qui offrent ce sacrifice ou à l'Égypte entière, que le mal soit détourné et tombe sur cette tête !" »

Serge Sauneron nous signale aussi l'existence d'un prêtre spécialisé, « l'exécuteur rituel, qui était chargé, dans les cérémonies d'envoûtement, de frapper les animaux maudits selon un rite défini. » (*Les prêtres de l'ancienne Égypte*, op. cit., p. 153.) Cette phase particulière de la cérémonie est appelée en basaâ : [*i tomol k3mb33 biḅan*'] : « frapper les sacra sur la chèvre ».

47. *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale*, XIII et *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptienne*, Paris, 35, 130 sq, cités par C. Jacq, 1981, op. cit., p. 161.

48. La théorie identifie celle de ces deux plantes qui désigne la Haute-Égypte comme une *kaempferia aethiopica*, une zingibéracée caractérisée par une splendide fleur pourpre, semblable au lis, et dont la floraison précède l'apparition des feuilles. Maria Carmela Betro, *Hiéroglyphes, les mystères de l'écriture*, Flammarion, Paris, 1995, p. 144.

49. Yvan Koenig, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Pygmalion/Gérard Watelet, Paris, 1994.

50. Erik Hornung, *L'esprit du temps des pharaons*, 1989, Philippe Lebaud Éditeur/Éditions du Félin, 1996, p. 73. Ce rite est appelé en basaâ : [*nkoo ḅalal*] : « la corde des générations ». C'est un rite judiciaire conduit par les prêtres préposés au culte de l'ancêtre *Ngéé*. Les membres du groupe social qui se sent menacé par la montée des comportements déviants et/ou par celle d'incidents graves inexplicables en son sein font solennellement leur proclamation d'innocence et traversent la corde reliée aux « reliques » ancestrales. Les parjures, réellement coupables de faits nuisibles à la société, exécutent ce rite au péril de leur vie.

51. Alfred Bayiga, *L'Homme-qui-voit-la-nuit et l'existence du Basa. Essai sur un aspect de l'existentialisme africain*, thèse de 3^e cycle citée, p. 65.

52. Serge Sauneron, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, op. cit., pp. 154-155.

53. Le clergé supérieur égyptien ancien était structuré et fonctionnait globalement de la même manière que le collège sacré des *Ba Mbombog*. Bien que situé dans des sanctuaires locaux et voués à des divinités apparemment indépendantes, il était fréquemment associé dans l'administration des biens et l'organisation des différents cultes du pays. Ses membres, même géographiquement éloignés, entretenaient des contacts fréquents. Ils se produisaient à l'occasion des grandes célébrations religieuses comme la fête de la « *bonne rencontre* » au temple d'Horus à Edfou, ou civiles, comme la fête jubilaire royale. Ils pouvaient également avoir des finalités plus administratives et politiques. S. Sauneron (*Les prêtres de l'ancienne Égypte*, op. cit., pp. 123-125.) nous dit : « Malgré leur diversité et leur apparente autonomie, tous les cultes de l'Égypte étaient groupés, administrativement, sous la direction d'un supérieur des prophètes du double pays : on pouvait donc croire à l'existence d'un clergé égyptien, dont les intérêts supérieurs dépassaient les problèmes individuels de la poussière des chapelles provinciales. » Ces rencontres ne rassemblaient pas nécessairement tous les membres du clergé. Les localités désignaient un des leurs pour les y représenter : « Les prêtres s'assemblèrent et se mirent d'accord pour dire à Pétéisis : "C'est toi qui es choisi pour aller avec le pharaon ; il n'y a personne d'autre dans la ville qui puisse le faire. Tu es en effet scribe de la Maison de Vie, et il n'est chose qu'on pourra te demander à laquelle tu ne puisses donner une réponse convenable. Tu es de plus le prophète d'Amon et ce sont précisément les prophètes des grands dieux de l'Égypte qui accompagneront Pharaon." » (Id.)

Lors de ces réunions pendant lesquelles les prêtres ne se privaient pas de réjouissances et de bonne chère, étaient discutés en commun les problèmes concernant les divers sanctuaires du pays, les impôts, les revenus, les réfections à opérer, les extensions souhaitables, etc. « C'est évidemment de ces réunions occasionnelles qu'est née la pratique des *synodes*, que nous voyons prendre corps et se développer au temps des premiers Ptolémées. Chaque année, désormais, un collège sacerdotal se réunissait dans la capitale, se constituait en *concile*, prenait les instructions royales et discutait avec les hauts personnages de l'État des problèmes concernant temples et sacerdoces », nous précise Sauneron (Ibid.).

54. Faulkner, CD, p. 105 ; AL 771663.

D'après Oum Ndigi, J.-Cl. Goyon hésite à conférer à cette institution un statut politique positif. Ce serait pour lui « un monde qui fonctionne comme équilibre et comme norme, (...) l'organe suprême de fonctionnement de l'État vis-

à-vis de la société, qui existe depuis l'Ancien Empire, et les Trente sont des *ntrw* (netjerou), c'est-à-dire des divinités ». (Oum Ndigi, thèse citée, p. 243).

55. Christian Jacq, *Les Égyptiennes*, Éditions Perrin, 1996.

56. Cheikh Anta Diop, *Nations nègres et culture*, Présence Africaine, 1954, 1979, p. 211.

57. Roger Bastide dit : « Ce n'est pas impunément que G. Gurvitch a appelé notre civilisation une civilisation prométhéenne, car ce qui la caractérise, c'est la manipulation de la réalité, et pas seulement de la réalité matérielle (les grandes inventions), mais encore de la réalité sociale (avec les divers projets politiques), en vue de dominer le monde, de l'organiser selon notre désir, de planifier la vie à tous les niveaux, depuis le niveau biologique (...), jusqu'au niveau culturel – non point que l'on nie les déterminismes, mais en faisant pénétrer la Liberté créatrice de l'homme à l'intérieur de ce déterminisme pour inventer sans cesse des mondes nouveaux et inédits, chacun constituant un progrès par rapport au monde précédent. » *Le sacré sauvage*, Payot, 1975, pp. 165-166.

58. Zaki Laïdi, *Malaise dans la mondialisation*, Éditions Textuel, 1997, p. 18. On peut, dans ce sens, dire avec Fukuyama que la mondialisation induit une sorte de fin de l'histoire.

59. Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique*, Flammarion, Paris, 1953, 1984, p. 44.

60. La théorie mathématique des jeux, et notamment dans les variantes de son paradoxe appelé « Dilemme du prisonnier », démontre que les stratégies coopératives sont, de manière générale, plus performantes, du point de vue de la maximisation des utilités des acteurs, que celles conflictuelles ou concurrentielles.

61. Charles Darwin, *The Descent of Man*, 1871, cité par Patrick Tort, Interview, in *Science et Avenir*, juin 1991.

62. Bernard d'Espagnat, *À la recherche du réel*, Gauthier-Villars, 1981, 2^e édition.

63. Ilya Prigogine, prix Nobel de chimie 1977, Interview in *Sciences et Avenir*, n° 553 de mars 1993, p. 69. Il cite Sir James Lighthill, alors président de l'*International Union of Theoretical and Applied Mechanics*, dans une déclaration de 1986.

64. Gérard Galtier, *Maçonnerie égyptienne, Rose-Croix et Néo-Chevalerie*, Éditions du Rocher, 1989, p. 49.

65. Sigrid Hunke, *Europas Eigene Religion - der Glaube der Ketzer*, 1980, traduit en français sous le titre : *La vraie religion de l'Europe – La foi des Hérétiques*, 1985, cité par G. Galtier, op. cit., p. 49. Sont notamment cités : Pélagie, Scot Erigène, Roger Bacon, Maître Eckhart, Jan van Ruysbroek, Nicolas de Cuse, Jean Hus, Marcile de Ficin, Pic de la Mirandole, Érasme, Paracelse, Rabelais, Giordano Bruno, Campanella, Johan Kepler, Jacob Böhme, Jan-Baptiste von Helmont, Isaac Newton – alias *Sanctus Unus*, de son anagramme d'alchimiste – John Toland, E. Kant, Louis-Claude de Saint-Martin, Goethe, Schiller, Fichte, Frantz von Baader, F. W. Hegel, Schelling, Ralph Emerson, Walt Whitman, Nietzsche, Nicolas Bardieff, Jung, Thomas Man, Herman Hesse, Einstein, Teilhard de Chardin, Heidegger, Heisenberg.

66. Organisation rassemblant aux USA, sous la présidence de McCulloch, des physiciens et mathématiciens de haut niveau comme N. Wiener, J. von Neumann, J. Biglow, le neurophysiologiste mexicain A. Rosenblueth et autres mathématiciens, physiologistes, anatomistes, naturalistes, psychologues, anthropologues, linguistes, philosophes sociaux, etc. Ils ont, pour la plupart, contribué au renouveau des sciences et des techniques qui ont révolutionné la pensée et la vie de la deuxième moitié du XX^e siècle. La cybernétique, l'informatique, la science de l'information, l'intelligence artificielle, la théorie générale des systèmes, l'approche structuraliste, la complexité et leurs répercussions sur les domaines biologiques (la science du vivant, les niveaux d'organisation...), psychologiques (J. Piaget), anthropologiques (Lévi-Strauss), mathématiques, physiques, chimiques, économiques, etc., doivent beaucoup à ses membres et à leurs disciples.

67. Ilya Prigogine, « Création et développement », *Rencontres internationales de la Sorbonne*, ministère de la Culture, Paris, 1983, p. 118-126.

Claude Allègre renchérit la même idée quinze ans plus tard : « Les trente dernières années ont changé la logique même du raisonnement scientifique, que l'on pensait pourtant solidement établie depuis Galilée et Newton. (...) Le réductionnisme a atteint ses limites. (...) Le point de vue historique s'impose en sciences de la matière, de la vie, comme dans la société. » (« Ce que je veux », *Le Monde*, février 1998).

68. Ilya Prigogine, texte précédemment cité.

69. Erwin Laszlo, *Science et réalité. La vision émergente*, Éditions du Rocher, 1994, pp. 133-134.

70. Prigogine, loc. cit.

71. Georg. Simmel, *Philosophie de l'argent*, 1907, 2^e édition, traduction française à partir de l'édition de Dunker et Humblot, 1977, Berlin, PUF 1987, pp. 21-22.

72. Référence : Marc Lachièze-Rey, Jean-Pierre Luminet, « La musique des sphères », *Pour la Science*, n° 253 novembre 1998, pp. 12-15.

73. Galileo Galilei (dit Galilée), *Il Saggiatore (L'Essayeur)* : « Or (l'Univers) est écrit en langue mathématique, et ses caractères sont les triangles, les cercles et autres figures géométriques, sans lesquels il est humainement impossible d'en comprendre un mot, sans lesquels on erre vraiment en un labyrinthe obscur. » Le même déclare ailleurs : « Le monde, ce monde divers aux accents et aux apparences innombrables, se révèle comme un tout harmonieux où chaque partie répond à l'autre (à la suite de la science nouvelle, laquelle traduit les relations empiriques qui lient les parties en une causalité dont la mesure quantitative et géométrique révèle la proportionnalité constante, la loi). »

74. Isaac Newton, *Principes de la philosophie naturelle*, 1697.

75. Martin Bernal, *Black Athena*, 1985, PUF, Paris, 1996, pp. 143-145.

76. Nord du Moab, région de Canaan, actuelle Jordanie septentrionale. La règle de correspondance admise entre l'égyptien ancien et le sémitique selon laquelle le « double *aleph* » 3 égyptien se transpose en *r*, *l*, ou *n* en sémitique et plus tard (en néo-égyptien), modifiait simplement le timbre des voyelles adjacentes, autorise de dire qu'en égyptien, cette ville se serait appelée *Bashaâ*, toponyme et ethnonyme courant de populations liées à la divinité égyptienne *Bès* dont Bernal retrouve encore les traces en Éthiopie, dans le Proche-Orient, l'Égée ou la Mésopotamie,

sous les appellations de *Booz*, *Bêl*, *Bêlos*, *Ba'al*, etc., et dont Oum Ndigi, dans sa thèse citée, établit la parenté avec l'ethnonyme Basaâ. Ôg de Bashan serait une réification divinisée de *Mbog* Basaâ.

77. Ôgygos ou Ôgygès était le père de trois filles dont Éleusis surnom de Déméter et éponyme de la ville où Orphée [(*'D*)*rp*^c*i*, en grec, Orpaïs, « Prince Héritier », surnom égyptien de Geb] aurait implanté les *Mystères* importés d'Égypte, et d'Alcmène (de *Rh.t-Imm*, « familière d'Amon »), princesse de Thèbes parfois confondue avec Athéna (*Ht-Nt*), qui fut séduite par Zeus et mit au monde Héraclès (*Hr-K3*).

78. Les Rephaïm ou *Rpim*, du sémitique *rp*^c, « soigner », sont associés aux rites funéraires et aux esprits des morts, liés eux-mêmes aux marécages humides du Monde inférieur. Ils constitueraient les archétypes de l'archange Raphaël qui, comme eux, est associé à la guérison, aux serpents, lesquels étaient aussi en rapport avec la vie, la renaissance et la fertilité tant en Grèce qu'au Levant. Dans un texte ougaritique, ils sont appelés *qdmym*, « orientaux » ou « anciens », racine d'où est issu le nom de Cadmos, le fondateur mythique de Thèbes.

79. Cf. la Bible, *Deutéronome*, et la tradition juive conservée dans le *Talmud*.

80. Le rite d'inhumation d'un prêtre du *Mbog* basaâ, comme celui dit [*i nol Mbog*], « tuer le *Mbog* », au cours duquel les reliques précédemment détenues par un prêtre du *Mbog* décédé sont confiées à la garde de ses héritiers donne effectivement lieu à l'immolation et à la consommation de bêtes, en l'occurrence, un bouc et un coq.

81. Cette extension philologique permettrait d'envisager pour les termes basaâ, [*i oo*] = « fabriquer », [*i ôt*] = [*i ora*] = « dessiner », [*i hot*] = [*i hoo*] = « courber », [*ngaha*] = « dents superposées », [*li ngeg*] = « boule », [*ngog*] = « rocher », etc., une parenté avec le concept de *Mbog*.

82. Andrew Cole et Rainer Fahr, « Culte vaudou à Mayence », *Pour la Science*, n° 278 de décembre 2000, p. 14. Pour les études sur l'influence des Égyptiens anciens sur les Colches, les Thraces, les Scythes, les Celtes, les Étrusques, etc., voir M. Bernal, 1996, op. cit.

83. Maryse Raynal déclare à ce sujet : « La justice traditionnelle accorde une large faveur aux mesures préventives. Le recours à la justice est précédé de mécanismes de régulation des tensions et de désordres institutionnalisés qui permettent de paralyser ces tensions. (/) Si ces soupapes de sécurité ne suffisent pas, la pression sociale peut s'exprimer par le ridicule, le mépris ou la mise en quarantaine. Parfois, ces mesures sont suffisantes pour recouvrer l'ordre, surtout dans les sociétés élémentaires. (/) Ce n'est – de toute façon – qu'en cas d'échec des techniques de la prévention que les hommes se résoudront à la répression... et encore... la médiation, l'arbitrage permettront le plus souvent de ne pas y recourir. » In *Justice traditionnelle justice moderne, le devin, le juge, le sorcier*, L'Harmattan, 1994, p. 23.

84. Christian Jacq, *Pouvoir et sagesse selon l'Égypte ancienne*, Éditions du Rocher, Paris 1981, p. 103.

85. Pharaon Akoris, 386 av. J.-C. Fr. Daumas, « Le problème de la monnaie dans l'Égypte antique avant Alexandre », *Mélanges de l'École française de Rome* (MEFRA), tome 89, 1977 - 2, p. 431.

* Termes proposés par C.A. Diop comme entretenant des relations de parenté, mais dont la liaison sémique ne nous est pas apparue évidente. Nous les citons pour mémoire.

86. Titinga Pacere, *Ainsi on a assassiné tous les Mossé, Anti-Histoire et destruction du Mogho de l'Afrique Occidentale*, Éditions Naaman, Sherbrooke, Québec, 1979, 2^e édition 1981. L'auteur de ce poignant essai définit le terme *Mogh* (*Mog*, *Mogho*) comme l'Empire des Mossé (pluriel de *Moaga*), nation, civilisation, culture, vision du monde, philosophie (p. 32), existence fondée sur un équilibre aux niveaux général, transcendantal et terrestre (p. 17) et qui « n'est pas fondée sur une chronologie des événements, mais sur une certaine logique de ceux-ci » (p. 10)...

87. Ferran Iniesta, *L'univers africain. Approche historique des cultures Noires*, L'Harmattan, 1995, p. 82 : « Le vocable qui désigne l'espace habité, le territoire humanisé autour d'un noyau de population reçoit le nom générique de *dugu*. À l'intérieur de chaque *dugu* vivent plusieurs fractions de lignages différents ce qui explique que des tensions internes ont un écho dans des *dugu* éloignés et que la recherche de l'équilibre est constante ; étant donné que l'organisation du *dugu* dispose habituellement d'un maître de la terre – descendant du premier occupant – et d'un chef politique qui coïncide avec le lignage ayant le plus de gens, de moyens économiques ou de capacité militaire, le *dugu* est un édifice complexe d'autorités et de mécanismes de contrôle. L'assemblée ou *palabre* qui réunit les hommes adultes, sanctionne les décisions importantes : l'adjudication des terres, l'entrée en guerre, la résolution de querelles individuelles ou de groupe. »

88. Jean Jamin, *Les lois du silence*, François Maspero, Paris, 1977, pp. 47-50. D'après cet auteur, la puissance du chef de lignage repose sur des références idéologiques, des savoirs généalogiques et mystiques qui font appel aux ancêtres, à la descendance, aux « génies de la brousse » ou à ceux de la terre.

89. Angèle Gnonsoa-Zonsahon, « Le masque, source de l'histoire du pays Wè (de Côte d'Ivoire) », Cl.-H. Perrot, *Sources orales de l'histoire de l'Afrique*, Éditions du CNRS, Paris, 1989, pp. 95-113, citée par Oum Ndigi, Thèse citée, p. 352.

90. Populations du Massif Central tchadien. Le *Moger* est plus particulièrement le chef politique de la fraction Saba, composante des Moynon, où gens de la chefferie. (Serge Morin, *Le Haut et le Bas, Signatures sociales, paysages et évolution des milieux dans les montagnes d'Afrique centrale (Cameroun Tchad)*, CRET, Université Bordeaux III, 1996, p. 20 et sq.)-

91. L'expression égyptienne équivalente est : « au temps du roi *Hwfo* », soit Chéops.

92. Raoul Lehuard, *Fétiches à clous du Bas-Zaïre*, Arts d'Afrique noire, 1980.

93. Jean Kerboul, *Le Vaudou, magie ou religion*, Robert Laffont, 1973, p. 36.

94. *Foko* ou [*fouk(ou)*] (prononcé avec l'accent sur la première syllabe, la voyelle finale étant quasi muette), signifie : clan. Nous revenons plus loin sur le détail de la conception et de l'organisation associées à cette structure ainsi que sur différentes déclinaisons de ce concept malgache qui montrent son rattachement incontestable à l'institution du *Mbog*.

95. D.-P. de Pédrals, *Archéologie de l'Afrique noire*, Payot, 1950, p. 107.

96. Idem, p. 110.

97. Idem, p. 143.

La revendication politique et citoyenne comme réponse à la marginalisation des femmes dans le développement : le cas du Sénégal

Katy Cissé

Le vent de contestation et de libéralisation démocratique, qui a fortement soufflé sur l'Afrique dans les années 1990, résultant en partie des conséquences sociales désastreuses des politiques d'ajustement structurel, n'a pas, en apparence, bouleversé les fondements politiques de la société sénégalaise. En effet, présenté comme un modèle rare de démocratie en Afrique, le Sénégal, dans cette même période, faisait l'expérience d'un multipartisme intégral depuis presque dix ans avec l'arrivée au pouvoir du président Abdou Diouf en 1981. Mis à l'épreuve par le président Senghor, qui le pressentait comme héritier, il lui succéda constitutionnellement avant que les élections de 1983 ne lui confèrent la légitimité politique indispensable à l'entreprise hégémonique de consolidation de son pouvoir. Ainsi, cette transition douce parut comme une nouvelle fleur dans le jardin de la démocratie sénégalaise. Mieux, la décision du président Abdou Diouf d'instaurer le multipartisme illimité dès son arrivée symbolisait un pas supplémentaire dans l'évolution du processus politique national.

Mais ouverture démocratique ne signifiant pas angélisme politique, les acteurs opposants du pouvoir socialiste en place depuis l'indépendance ont marqué du sceau de la contestation et parfois de la violence l'environnement stable de la scène publique sénégalaise. Cependant, les organisations partisans n'étaient pas seules à prendre en charge cette remise en question de la gestion de la chose publique (la *res publica*). Les associations et ONG de la société civile y ont joué un rôle important. Certes, il existe une tradition associative très forte au Sénégal, mais c'est véritablement à partir des années 1990 qu'on note la production d'un discours articulé sur le rôle citoyen que doivent jouer ces mouvements associatifs à côté d'un État sommé par les institutions internationales de réduire son omnipotence dans le cadre des politiques d'ajustement structurel. Le contexte de construction démocratique et citoyenne a produit un impact certain sur la consolidation d'une société civile en apparence distincte et identifiable et sur une opinion publique de plus en plus avertie et alerte. L'émergence d'un discours sur la citoyenneté a marqué un tournant dans l'affirmation des droits de l'homme. Mais la conséquence majeure pour notre propos concerne la production d'un discours sur les femmes et par les femmes énoncé à partir d'organisations qui semblent échapper à la capture de l'État. La philosophie de ce dire audible et

producteur de sens fait de l'exigence citoyenne un axe central de leurs revendications sociales.

Le processus d'inclusion des femmes au développement articulé au contexte socio-économique sénégalais et inscrit dans l'adoption des différentes théories de développement relatives à la femme se trouve aujourd'hui à l'étape où la question de l'accès aux instances de décision et du partage équitable des pouvoirs est clairement exprimée.

L'État et les organisations internationales, dans un contexte rendu favorable à la promotion de la femme, ont inscrit dans leur agenda la question de « la femme et du développement » ; cette approche inspirée par l'idéologie du développement se focalisait surtout sur la femme perçue comme agent de développement. Mis à part l'Union des femmes du Sénégal (UFS), la première association de femmes, créée en 1954 et reconnue en 1956, la dynamique associative des femmes sera très vite insufflée, soutenue et encadrée par l'État postcolonial par la mise en place, dès 1960, du premier centre d'animation de base dans la région de Saint-Louis, à Thilogne, et par « la mise en place d'un cadre politique pour l'amélioration des conditions de vie et de travail des femmes » (document du Mouvement des femmes du parti socialiste). Ainsi, la femme est décrétée productrice de développement, mais d'un développement non pas pour elle, mais pour l'entité abstraite de la nation. L'autonomie économique qui lui était promise renvoyait davantage à un épanouissement utilitaire articulé au bonheur du groupe. Actrice ou objet de développement sous tutelle, ses visions et intérêts propres ne guidaient certainement pas l'action de ceux qui prétendaient la sortir d'un statut social mineur.

Ce féminisme d'État, loin d'être désintéressé, induisait des gains politiques. À cet effet, il n'est que de noter la coïncidence significative entre les réalisations des gouvernements successifs et le bilan du parti au pouvoir en matière de promotion de la femme.

Les femmes sénégalaises, loin d'être de simples consommatrices de méthodes et de concepts, redéfiniront à leur tour la pratique et la vision étatiques. Bien entendu, cela se fera par un processus au long cours menant aujourd'hui à la revendication démocratique et citoyenne. Après des décennies de programmes de développement pour les femmes, alimentés par les théories « intégration des femmes au développement, femme et développement et, maintenant, genre et développement », la revendication politique et citoyenne semble aujourd'hui dominer le débat ; un débat animé aussi bien par les femmes de la société civile que par les militantes de partis politiques de tous bords. Ainsi, la légitimité de ce discours se fonde et trouve parfaitement sa place dans le discours plus global du respect des droits de l'homme et de la démocratie porté par une société politique et civile réceptive.

L'expression d'une conscience citoyenne des femmes commence à rendre quelque peu floue l'image de femmes au seul service des machines étatiques et des entrepreneurs politiques.

L'argumentation y afférente, qui pose fondamentalement l'égalité pour tous les citoyens face à la loi et aux institutions publiques, introduit une autre rupture et une étape qualitative dans la trajectoire des femmes sénégalaises.

Les organisations de femmes qui ont pour cheval de bataille l'idéal citoyen en subordonnent la réalisation à l'accès aux instances de décision, souvent perçu comme seule panacée. Comme tout idéal dont la réalisation tarde à se faire, de plus en plus de voix de femmes s'élèvent pour dire que « la démocratie et la citoyenneté n'assouvissent pas la faim ». En effet, le contexte de pauvreté caractérisé par sa féminisation milite plus en faveur d'une démarche qui se donne pour objectif essentiel de régler les problèmes de survie des femmes. Et cela a pour conséquence de provoquer des réactions de contestation et de lassitude de la part de femmes initialement charmées et mobilisées pour la revendication citoyenne, dont la justesse et la force semblent amenuisées par les dures conditions de vie.

Par ailleurs, les différents segments du mouvement des femmes, fonctionnant comme une pluralité de lieux d'énonciation et d'affirmation d'une existence effective, semblent aujourd'hui cloisonnés. Ils semblent également inconscients des bénéfices qui peuvent découler d'une alliance stratégique basée sur une vision commune pouvant informer et construire leur devenir, même si les catégories de femmes qui les composent constituent un ensemble hétérogène. Il est curieux de constater que le Conseil sénégalais des femmes (COSEF), qui est leader dans la revendication démocratique pour les femmes, n'entretient aucun lien avec les puissants réseaux de femmes entrepreneures, femmes d'affaires des milieux formel et informel, etc.

Notre travail s'attachera à montrer comment la dynamique socio-politique soutenue par une revendication démocratique et citoyenne prétend servir de réponse à la marginalité des femmes dans un contexte où l'espace public est fortement marqué par une dualité dynamique et dialectique entre espace politique et espace de la société civile. Il s'agira d'analyser le discours citoyen produit par les organisations de femmes, son impact et ses limites. Quelles sont ces organisations ? Quelle est leur définition territoriale (nationale, régionale) ? Entretiennent-elles des relations entre elles de manière à constituer un groupe de pression important ?

Notre thèse s'efforcera de mettre en relation la femme, le développement et le processus politique en tant qu'ensemble dynamique dans un contexte de pauvreté. En effet, nous pensons qu'il s'exerce une influence réciproque du développement économique et du processus politique dans la détermination de la position de la femme au sein de la société.

Théoriquement, il apparaît aujourd'hui que ces deux axes sont les éléments d'une même vision sociétale dont la réalisation peut être concomitante.

Notre propos devra nous amener à la conclusion que la revendication citoyenne des femmes doit

se construire sur les acquis des différentes approches du développement qui ont progressivement consacré leur inclusion dans la société sénégalaise moderne, et que le débat démocratique doit concerner également le questionnement des capacités économiques des femmes sous risque de disqualification et d'inefficience.

C'est de la multiplicité des pôles de changements que la dynamique féminine va se renforcer ; dans le contexte actuel, il semble qu'il n'y ait pas une revendication ou une action qui doive primer sur l'autre. C'est de la conjugaison et de la coordination intelligente des différents aspects de la lutte des femmes vers un projet de société solidement ancrée sur ses valeurs intrinsèques et attentive au bruit du monde que la femme sénégalaise renforcera sa maturité.

Les primeres violetes al llindar del bosc: A propòsit de la literatura oral africana

Jacint Creus

La narració s'acompanya d'un important accessori musical i coreogràfic, s'expressa mitjançant diversos llenguatges i es carrega d'una multiplicitat de discursos. És un conjunt de dades que implica una complicitat necessària i contínua entre qui recita i l'assistència. També comporta metamorfosis freqüents, bé que efímeres, de l'actor principal, que, sense deixar de ser el narrador que hom escolta i que hom contempla, esdevé d'aquesta manera, per uns instants, personatge del relat, o bé [metamorfosis] d'un auditori que esdevé crític del primer i part de la mateixa producció del relat.

Aquest passatge del camerunès Manga Bekombo Priso¹ serveix a aquest autor per expressar la distància considerable que hi ha entre la manera com es lliura un relat oral i el mateix text en la seva forma escrita, despullada, segons ell, «de tot allò que diuen els gestos del cos, els de la veu i els dels ulls: tot allò que no és de l'ordre dels mots».

Manga Bekombo no ho diu amb aquestes paraules que ara utilitzaré, però per a ell la literatura oral és bàsicament una festa. Hi estic d'acord; i, com en tota celebració, només la participació, la connivència, l'entusiasme i la felicitat en marquen la creació, la pervivència, la transformació i l'esgotament. De manera que l'afirmació de l'antropòleg centrafricà no és ni una hipèrbole ni cap desmesura: la separació entre l'acte literari oral i la seva escriptura, o la seva lectura, és important, fins i tot pot ser formidable. Això no priva que, de fet, aquella afirmació inicial sigui també el preludi de la transcripció d'una epopeia, la introducció d'una transposició, d'una versió.

Pot ser que en el fons l'autor ens estigui plantejant una qüestió prèvia, un punt d'interrogació sobre la legitimitat de la tasca recopiladora. No és pas banal, doncs, ni es redueix a un exercici retòric: tots els que alguna vegada hem transcrit, traduït i publicat textos orals ens hem plantejat aquest mateix extrem, que interpel·la amb contundència la validesa de la nostra comesa. No cal dir que no en

tinc pas el secret de la solució ni cap mena de clau, però la qüestió plantejada és una constant en l'estudi de la literatura oral, fins al punt que és entorn d'ella que s'ha anat bastint el discurs; i em servirà per manifestar diversos aspectes que, al llarg dels anys, hi han tingut relació.

Una primera observació que pot ser pertinent és que els estudiosos de la literatura oral mai no han pretès donar compte d'aquell «art oral» reflectit al començament d'aquest article, de la «representació» que comporta qualsevol manifestació de l'oralitat, sinó solament del text lingüístic que el sosté. Una limitació generalitzada que té molt a veure tant amb els mitjans escadussers i tècnicament poc afinats de què hom disposava a l'inici d'aquesta disciplina, com amb una concepció determinada d'allò que es volia transcriure: no pas tota mena d'elements que formessin part de la «festa», perquè molts d'aquests elements eren titllats de «salvatges», sinó solament aquells que fossin «homologables» amb les produccions occidentals, amb les nostres disciplines acadèmiques.

La mentalitat colonial donava per fet que els pobles africans no disposaven d'una autèntica «literatura» o, per dir-ho d'una manera més precisa, d'un autèntic «art del llenguatge». I no el van buscar. Des d'aquella mentalitat que creia amb fermesa en la superioritat de l'home blanc, les aportacions dels negres s'havien de limitar a aquells gèneres més «primitius», més «infantils», més «ingenus», cosa que també volia dir més «naturals» i, per tant, més «assenyats»: proverbis, llegendes i rondalles omplen pàgines i pàgines de la literatura colonial, i les interpretacions s'ajusten a aquella manera d'entendre les coses. El missioner H. Trilles, un dels grans clàssics del gènere, afirma:

Amwi, tēm éli: 'Un amic és com la branca d'un arbre'. Jo em pensava que aquest proverbi era certament bonic, i que servia per recordar el noble caràcter de l'amistat. Un amic és com la branca d'un arbre, o sigui, com un bastó en el qual hom pot assegurar-se, un ajut, un recolzament. Doncs no és això! I va ser un fang qui m'ho va explicar pla bé: «Tēm éli» és, efectivament, la branca d'un arbre; però una branca flexible, que es doblega i es trenca en un tres i no res: cal no demanar-li massa. La conclusió és que el fang no té un concepte gaire alt de l'amistat. Sovint hem sentit dir, amb una rialleta inequívoca: «Si tens amics, eixampla casa teva». I afegeixen: «Si et roben, no busquis gaire lluny!»²

Aquesta concepció «folklòrica» de l'art oral ni tan sols va néixer amb la colonització del continent africà. Un clàssic dels estudis folklòrics i etnogràfics europeus com Arnold van Gennep conclouïa: «El cuento sería una maravillosa y novelesca narración, sin localizar el lugar de la acción ni individualizar sus personajes, que respondiese a una concepción "infantil" del universo y fuese de una "indiferencia moral" absoluta».³ Ara bé, aquesta definició, que durant anys ha estat acceptada com una veritat acadèmica, es va originar pensant en un món rural europeu percebut com a endarrerit, com a detingut, inculte i mancat de futur. Tota la literatura oral lluí a aquest caràcter d'element curiós, exòtic i ingenu, conformat per munts de creacions molt primàries que no arribaven a merèixer la consideració d'objecte seriós d'estudi; un caràcter de relíquia d'uns temps i d'unes formes culturals que, a l'Àfrica i aquí, estaven condemnats a desaparèixer, però que filtraven una fragància romàntica que donava lloc a la creació de tòpics com ara aquell del «poblat» africà en una nit de lluna, amb la gent agombolada a redós d'una foguera tot escoltant les misterioses/meravelloses narracions d'un vell de la «tribu»; i que trobaven la seva legitimitat, doncs, precisament en aquest caràcter memorial: tornem al pare Trilles:

Tot sembla demostrar que aquestes races negres han romàs estacionàries durant segles: llur religió, llurs costums, llurs relats apunten a un caràcter primitiu en un grau molt elevat. De tal manera que quan sentim llurs poemes sembla que ens arribi el ressò d'aquell temps tan antic en què la Humanitat començava a llaviejar. Els nostres pares deuriem passar per un estadi semblant en la seva evolució, i és per això que aquestes tradicions ens interessin i ens emocionin com el perfum de les primeres violetes al llindar del bosc.⁴

Africans i pagesos, doncs, com a estadi anterior en la cadena evolutiva. Àfrica, continent sense Història, aturat en un present que és eternament passat. L'art oral com un estadi anterior a la producció literària.

Aquest primer plantejament —que avui continua existint— és una mena de «concessió» paternalista de l'europeu envers el món africà, on arriba a trobar quelcom d'«interessant», i actua d'una manera massa unidireccional. Tant, que acaba plantejant un problema d'«autenticitat», un altre concepte imprescindible per

tal d'assegurar que allò que es lliura és, efectivament, una d'aquelles «violetes del llindar del bosc» de la civilització de què parlava Trilles. La següent etapa dels estudis literaris orals vindrà marcada, doncs, per una presència més participativa dels africans en les tasques recopiladores: però qualsevol africà que parli no fa literatura oral; i molts autors trobaran la màxima expressió d'aquesta col·laboració en la figura del «griot», del «tradicionalista», de l'especialista local en aquesta mena de manifestacions, del professional. Elias Canetti, en una bella producció, assegura que «els seus mots vénen de més lluny que els de les persones normals i el seu ressò vibra més temps en l'aire»;⁵ Manga Bekombo el descriu com «un home famós per la seva prodigiosa imaginació, el seu remarcable do de la paraula, i una acceptació que és testimoni de la seva capacitat de congriar la conformitat de tothom i una protecció particular dels avantpassats contra qualsevol esperit malintencionat procedent de l'exterior»;⁶ mentre que Djeli Mamadou Kouyaté, el griot que va ajudar Djibril Tamsir Niane en un dels grans clàssics de la literatura oral de l'Àfrica Occidental, adverteix: «D'altres pobles utilitzen l'escriptura per fixar el seu passat; però aquest invent els ha matat la memòria: no poden sentir el passat perquè l'escriptura no té la calidesa de la veu humana. Per a ells tothom pot conèixer, quan resulta que el coneixement ha de ser un secret. Els profetes no van pas escriure i la seva paraula ha restat viva. No hi ha pitjor coneixement que el que queda fixat en els llibres muts».⁷

No solament es dóna el nom del griot que ens ha ajudat; sinó que es fan constar les circumstàncies que han envoltat la representació oral i totes aquelles que contribueixin a aquella sensació d'«autenticitat» de què parlava: «El nostre germà Manga ha vingut per sentir el nostre relat de Djeki, i nosaltres li hem volgut transmetre aquest dia de 1969», certifica el text de Manga Bekombo.⁸ De mica en mica, doncs, es considera que hi ha coses que s'han de fer d'una manera determinada, i es comença a obrir pas una metodologia cada cop més definida, amb unes exigències científiques mínimes: el lliurament del text en llengua original, tot separant transcripció, traducció i edició; la constància dels noms dels intèrprets, de les circumstàncies, condicions i particularitats de la gravació; la presència d'anotacions lingüístiques i de comentaris literaris, etc.

Tot plegat també respon a una nova concepció de l'art oral. Diu Lilyan Kesteloot: «La primera cosa que compta en una obra literària és el llenguatge, la seva bellesa, la seva expressivitat, la seva adequació a l'esperit d'una cultura: és aquest mateix esperit, la visió del món i els valors del grup allò que es fa transparent en l'obra literària».⁹ En uns moments en què l'apropament a les cultures africanes canviava, també el pensament sobre la seva literatura oral evolucionava: l'etnografia d'abans i de després de les independències no dubtava que les societats africanes i les seves formes culturals havien de tenir un lloc al món. I la literatura oral havia de servir, entre d'altres fonts, per a conèixer-les millor: l'esperit, la visió del món i els valors del grup: la nova legitimitat de la literatura oral, doncs, radicava en la seva relació amb la noció d'«identitat»: col·lectiva, certament, però també individual, en la mesura que cadascú de nosaltres és així mateix fill de l'atzar, dels propis antecedents i del seu sistema de referència.

Aquesta concepció de la literatura oral com a punt de referència cultural encara té una altra conseqüència. Tornem al griot Djeli Mamadou Kouyaté: «Sóc l'última baula d'una llarga tradició: des de fa generacions, transmetem la història dels reis de pares a fills. La paraula m'ha estat lliurada sense cap alteració, i la diré sense alterar-ne res perquè l'he rebuda purificada de qualsevol mentida».¹⁰ La revaloració de la Història africana va suposar una sobrevaloració de determinats relats orals, i molt especialment d'aquells que incloïen genealogies i nissagues de reis i d'altres dirigents, llurs dominis, llurs gestes i llurs heroïcitats: el món europeu descobria a penes els reialmes de Ghana, de Mali, de Benín, Dahomey, Aixanti, Songhai, Mossi... a través d'uns textos orals —sovint a mig camí entre el relat èpic i el mite de fundació— que els mateixos africans anomenaven cants d'origen, relats del passat, cants de glòria, històries dels reis o dels grans caçadors... i que presenten un to elevat, una grandiloqüència, una multiplicitat de recursos artístics, un contingut heroic i una associació amb la música: són epopeies africanes que Lilyan Kesteloot ha analitzat d'una manera brillant;¹¹ que han cercat la seva legitimitat no solament en la memòria, sinó en una tradició iniciàtica que, almenys aparentment, en garantia l'«autenticitat» i la«fidelitat».

Una altra cosa és que aquesta legitimitat de les fonts s'utilitzés, al seu torn, per justificar una manera concreta d'entendre la Història de l'Àfrica, en uns moments en què calia reivindicar el continent enfront de l'agressió generalitzada i continuada per part d'Occident, i quan aquesta vindicació va prendre forma de reclamació, alhora, d'un passat i d'una unitat cultural: mala cosa per a una literatura que, tot partint de motius universals i d'estructures literàries que es repeteixen sempre i arreu, troba significació identitària sobretot en els canvis, en les adaptacions concretes, en la diferència. I aquí no em puc estar de dir que el missatge d'alerta ha vingut, també, d'una Lilyan Kesteloot que ha destacat a l'anomenada Escola de Dakar que precisament entén l'epopeia com un relat que es va transformant; i que declara que:

El griot, a partir de la matèria històrica, el que pretén és sobretot narrar «bé»: el seu objectiu és estètic; les seves qualitats no seran ni la precisió ni l'exactitud, sinó el llenguatge bell. Per això desenvolupa, en el relat, allò que toca la imaginació; hi accentua els moments forts (combats, provocacions, complots, escenes màgiques); busca captar la intel·ligència de l'auditori amb al·lusions que l'afecten o que corresponen a la seva vida quotidiana (referències a proverbis, consideracions morals o humorístiques sobre els rics, les dones, etc.); i elegeix els mots que encisen les orelles i estimulen l'esperit: imatges, repeticions, comparacions, o bé el martelleig rítmic que reiteren l'acompanyament de la guitarra i l'assonància dels versos.¹²

Resta el futur. És clar que el panorama descrit aquí restarà incomplet, i que no sóc cap mena de profeta de la paraula ni de l'escriptura; però crec que la darrera cita ens dóna una mica la clau de l'orientació que en endavant han de tenir els estudis africans de literatura oral.

Potser caldrà escoltar les paraules del vell griot manding, quan ens recomana: «No miris de penetrar el misteri que el manding t'amaga; no amoïnis els esperits en llur repòs etern; no vagis a les ciutats mortes a interrogar el passat, perquè els esperits no perdonen mai: no busquis conèixer gens allò que no s'ha de conèixer gens».¹³ Però estic convençut que qualsevol nova legitimitat que hom pretengui ha de mirar d'atènyer el conjunt de l'art oral, i no solament el text; ha de reclamar un paper per a la poesia oral, desterrada avui de la major part dels

estudis potser per les dificultats de transmissió dels fenòmens prosòdics; i ha de centrar-se més en l'estudi de la poètica de l'oralitat i l'articulació del discurs.

Més que res, tanmateix, penso en una nova concepció de l'oralitat que observi els textos literaris com a passatges que es van transformant contínuament; i que cerqui en aquesta transformació incessant el fonament de la seva funció social. Perquè a una literatura només li podem demanar que sigui bella si és viva. I perquè davant de qualsevol adversitat, en qualsevol tessitura, circumstància o conjuntura, «allò que no pot assolir el ferro ho pot assolir la paraula».¹⁴

Notes

1. Manga Bekombo Priso, *Défis et prodiges: la fantastique histoire de Djèki-la-Njambé*, Classiques Africains, París 1993, p. 23.
2. H. Trilles, *Proverbes, légendes et contes fang*, Imp. de Paul Attinger, Neuchatel 1905, pp. 46-47.
3. Arnold van Gennep, *La formación de las leyendas*, trad. de Guillermo Escobar, Alta Fulla, Barcelona 1982 (reprod. de l'ed. en castellà de 1914), pp. 20-21.
4. *Ibid.*, pp. 3-4: és una citació del llibre *Les Ba-Ronga*, d'Henri-A. Junod, no referenciat.
5. Elias Canetti, *Les veus de Marràqueix*, trad. de Marisa Presas, Columna, Barcelona 1995, p. 79.
6. Manga Bekombo, *op. cit.*, p. 33.
7. D. T. Niane, *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Présence Africaine, París 1960, pp. 78-79.
8. Manga Bekombo, *op. cit.*, p. 275.
9. Lilyan Kesteloot, *L'épopée bambara de Segou*, L'Harmattan, París 1993, vol. 1, p. 18.
10. Niane, *op. cit.*, p. 79.
11. Lilyan Kesteloot i Bassirou Dieng, *Les épopées d'Afrique Noire*, Karthala, París 1997.
12. Kesteloot, *op. cit.*, p. 17.

13. Niane, *op. cit.*, p. 152.

14. *Ibid.*, p. 76.

Les formes du pouvoir traditionnel en Afrique équatoriale

Luc de Heusch

I

Lorsque, à la fin de l'époque coloniale belge, je vivais dans le chef-lieu d'une des chefferies yenge, en pays tetela, à la frontière de la savane et de la grande forêt, dans le nord du Kasai, je pouvais observer quotidiennement tout à loisir quelques hommes debout, ou nonchalamment assis, écoutant parler deux plaideurs. Tranquillement, sans aucune solennité mais avec fermeté, les Tetela rendaient la justice à l'ombre d'un palmier, devant le vieux chef Kokolomami étendu dans son transatlantique, très digne et comme détaché, tandis que les femmes indifférentes vaquaient à leurs travaux. Quelques badauds se rassemblaient autour des juges, chefs de lignage ou simplement hommes à la sagesse reconnue. Le plaignant, généralement, se plaignait de sa femme ou de son gendre. Ou une femme de son mari. Beaucoup de palabres se déroulaient ainsi au village, bien que l'Administration coloniale eût mis sur pied un appareil judiciaire formalisé. Si les juges à la façon ancienne n'avaient rien de magistrats, les chefs ne répondaient pas précisément à l'idée bureaucratique que s'en faisait le colonisateur.

Certes, Kokolomami, noble vieillard, était l'objet d'un grand respect. Théoriquement, administrativement, il était le chef (*owandji*) d'un des quatre « groupements » yenge, dont la plupart des membres étaient censés descendre de l'ancêtre éponyme Yenge. J'ai mis bien du temps à comprendre ce qu'était, aux yeux de quelques milliers de Yenge, cet horizon sociopolitique, fondé sur l'autorité de ceux que l'on considérait comme des Aînés (*enundu*), c'est-à-dire, idéalement, les aînés de la branche aînée d'un lignage patrilinéaire. La société yenge se définit elle-même comme un ensemble de groupes de descendance emboîtés, issus de père en fils du même ancêtre. Kokolomami, chef du lignage aîné issu de l'ancêtre Yenge, était désigné comme le maître de la terre (*owandji wa nkete*), mais, singulièrement, les cultivateurs, qui choisissaient librement leurs champs, ne devaient aucun tribut agricole. Kokolomami recevait seulement, à titre d'hommage, une part du grand gibier abattu et tous les léopards. Qui plus est, dans chaque lignage, celui qui se trouvait en position généalogique d'Aîné était en droit de réclamer le même privilège ; assisté des Aînés des divers segments composant son lignage, il présidait le tribunal informel chargé de trancher les palabres concernant l'un des siens. La société yenge est de type segmentaire, comme l'ensemble du groupe linguistique tetela auquel les Yenge appartiennent : il est composé traditionnellement d'une multitude de communautés familiales autonomes, organisées sur le même modèle décentralisé. Chacune d'elles est désignée du nom de celui qui est censé être l'ancêtre

fondateur. Pas de pouvoir central, pas de coercition physique, sinon en cas de meurtre. Alors, l'ensemble des chefs de lignage d'une même communauté prononçaient la condamnation à mort du coupable.

Nous sommes habitués à ce que le pouvoir réclame le tribut ou exige l'impôt : c'est là l'assise même de l'autorité politique. Eh bien, c'est exactement le contraire dans la société tetela traditionnelle. Les Aînés de lignage, à qui la qualification de « chefs » s'applique à vrai dire fort mal, sont tenus d'entretenir constamment leur prestige par des dons ostentatoires. Loin d'être autoritaire et accapareur de biens, l'Aîné doit se montrer généreux, dispenser nourriture et biens matrimoniaux, notamment à l'occasion des cérémonies de deuil qu'il organise en l'honneur d'un proche défunt. Mais surtout lors du grand potlatch d'investiture, qui lui donne le droit de danser une fois dans sa vie avec la peau de léopard. Celle-ci, symbole de pouvoir dans toute l'Afrique centrale, est l'enjeu de vives compétitions ; celles-ci se trouvent à l'origine de la segmentation constante des lignages, qui ont vocation à former autant d'unités politiques indépendantes. À ce titre, le pouvoir – ou du moins son apparence – est, chez les Tetela, aux mains de *big-men*. Ils ne font en rien figures de chefs sacrés. Il est remarquable qu'ils ne remplissent aucune fonction magico-religieuse. Nul culte des ancêtres, alors que la structure sociale repose sur le souvenir de leur nom. La thèse fonctionnaliste se trouve ici en défaut, comme en bien d'autres cas.

II

Or il existe dans la grande forêt qui recouvre la Cuvette, abondamment arrosée, de l'immense fleuve Congo, une figure de *big-man* qui, par sa générosité même, acquiert des pouvoirs mystiques plus ou moins étendus, subsumés sous l'étiquette générale d'*ekopo*, qui désigne précisément la peau de léopard, enjeu du potlatch suprême chez les Tetela ; je traduirais volontiers ce terme par l'expression « pouvoir sacré ».

Encore s'agit-il de s'entendre. Qu'est-ce que cela veut dire un chef sacré ? Il ne s'agit nullement, à mes yeux, d'une autorité détentrice de fonctions rituelles quelconques. On sait assez qu'en Afrique occidentale les chefs de lignage remplissent souvent des tâches liturgiques en rapport avec le culte des ancêtres dont ils assument la responsabilité. Le pouvoir sacré, d'une portée bien plus considérable, est d'une tout autre nature. Je n'hésiterais pas à dire qu'il est le produit d'une véritable révolution idéologique qui fonde non plus le pouvoir sur l'ordre familial, mais sur un personnage qui en est arraché d'une façon symbolique. Un grand nombre de sociétés africaines – petites ou grandes, qu'elles soient organisées sous une forme quelconque d'État ou non, qu'elles constituent un vaste royaume ou une chefferie d'étendue modeste – instaurent une forme de

pouvoir politico-religieux dont les caractéristiques symboliques majeures sont remarquablement constantes (L. de Heusch, 1997). D'une manière ou d'une autre, ce pouvoir, conféré à un seul homme (plus rarement à une femme) placé au centre du dispositif magico-religieux, est étranger à l'ordre familial. Il est transformé par une initiation en un véritable corps-fétiche dont la puissance magique s'exerce sur la nature. Prenons le cas de la société ntomba de la région de Bikoro, qui appartient à l'ensemble culturel (dit mongo) du sud-ouest, dans la forêt de la Cuvette centrale (République démocratique du Congo, ex-Zaïre). Les Ntomba composent des familles étendues, avec leurs esclaves domestiques. Leurs patriarches respectifs sont considérés comme les maîtres de la terre. Mais, dans chaque village, ou dans chaque quartier, l'on rencontre un étranger riche, un *big-man*, qui s'est signalé au respect de tous par un grand nombre de dons ostentatoires de barres de cuivre. Au terme d'une retraite initiatique, il a acquis l'*ekopo*, c'est-à-dire la faculté de communiquer avec les esprits de la nature pour assurer le bien-être du groupe qui l'a installé. Il porte désormais le titre de *nkumu*, qui est apparenté à la racine bantoue commune désignant le chef. Le premier *nkumu* aurait été, selon le mythe, une créature d'origine céleste, un géant solitaire, sans racine, sans enracinement familial. Il manifesta son pouvoir surnaturel en plantant son pied dans le rocher, où son empreinte s'inscrivit comme s'il s'enfonçait dans de la terre molle. Il s'imposa aux hommes non par la violence, mais en leur offrant sept cents barres de cuivre (Stas, 1939 ; Brown, 1944 ; Müller, 1955). Nous retrouvons ici l'idéologie tetela du pouvoir, qui ne s'acquiert qu'au prix d'un véritable potlatch et ne se conserve que par la générosité. Mais – et cette différence est cruciale – le pouvoir, étranger à l'appartenance lignagère, comporte chez les Ntomba une dimension nouvelle : l'étranger qui se trouve à l'origine de l'institution est un grand magicien, comme ses successeurs. Nous venons de voir que ce n'est pas le cas chez les Tetela, qui vivent aux confins sud-est de la Cuvette d'Afrique centrale, à la limite de la grande forêt et de la savane méridionale, et où le pouvoir ne s'auréole d'aucune connotation magico-religieuse.

Un autre trait, lié au précédent, rapproche le *nkumu* ntomba de l'idéologie de la royauté sacrée, telle que Frazer l'a définie : bien que le territoire restreint sur lequel rayonne son prestige ne soit en rien comparable à un royaume, il ne pouvait mourir de mort naturelle. Lorsque sa fin approchait, les Pygmées qui étaient à son service venaient l'étrangler. De nombreux esclaves étaient tués et mangés à l'occasion de ses funérailles.

Chez les voisins des Ntomba, les Ekonda, l'*ekopo* mérite d'être considéré comme une forme embryonnaire de pouvoir royal, c'est-à-dire d'un système politique centralisé, légitimé par des croyances magico-religieuses. Le prétendant à l'une des chefferies doit subir un certain nombre d'épreuves. Il appartient à un lignage qualifié et ses ancêtres sont censés l'entraîner auprès du souverain des esprits de la nature, le Seigneur de l'Abîme. Le pacte conclu avec ce génie est

l'élément essentiel du pouvoir sacré. Il le situe cette fois dans la zone inquiétante de la sorcellerie car, à l'instar des maléficiers qui s'y adonnent, le candidat doit livrer au maître du monde surnaturel un certain nombre de victimes humaines choisies dans sa parenté. Nous sommes évidemment dans le domaine de l'imaginaire : il s'agit d'une métaphore significative. Ce qu'elle nous dit, c'est que les grands chefs se situent, comme les sorciers, en dehors de la loi fondamentale qui interdit d'attenter à la vie des parents. Mais cette métaphore nous apprend aussi quelque chose sur la nature même du pouvoir sacré : il est dangereux comme celui des sorciers. C'est en quoi il se distingue précisément du pouvoir des Aînés ou des Patriarches, inscrit à l'intérieur de la structure familiale ; les détenteurs de l'*ekopo* sont censés transgresser la loi de celle-ci pour affirmer leur caractère extraordinaire. En d'autres termes, le pouvoir sacré est ambivalent : en théorie, le chef sacré, initié aux mystères de la nature, garantit fécondité et prospérité générale, mais ce pouvoir est dangereux, il est susceptible de se retourner contre ces mêmes sujets qu'il est chargé de protéger. Je laisse le soin au lecteur d'apprécier s'il s'agit là d'une intuition juste de la véritable nature du pouvoir, qui est toujours quelque peu sorcier, lui qui, si souvent à travers l'histoire, ne répugne pas au crime, voire aux pratiques les plus barbares.

L'*ekopo*, enfin, est la source mystique même du pouvoir royal qui s'est développé dans la même région chez les Bolia, autour de la personne d'un souverain qualifié d'Ilanga (Sulzmann, 1959 ; Gilliard, 1925 ; Van Everbroeck, 1961). La généalogie royale ne compte pas moins de 38 souverains. Quatre lignages dynastiques étaient à la tête d'une province. Ils exerçaient la fonction royale à tour de rôle ; dans chacun de ces groupes, plusieurs prétendants au trône se manifestaient. Ils étaient censés affronter la nuit une série d'épreuves magiques pour être investis. Les ancêtres qui leur apparaissaient en rêve les entraînaient auprès du maître des esprits de la nature, Mbomb'Ipoku. Pour arriver jusqu'à sa demeure souterraine, le candidat devait marcher sur un long tronc d'arbre glissant au risque de tomber dans l'abîme. Le pacte conclu avec ce grand génie était l'élément essentiel du pouvoir sacré. Le candidat devait livrer au maître du monde surnaturel un certain nombre de victimes humaines, choisies dans sa parenté. Cet esprit supérieur ne fraie qu'avec les grands chefs. Ceux-ci n'entrent en contact avec eux qu'une seule fois dans leur vie, au moment de leur initiation. Ils entretiennent par la suite des rapports plus familiers avec les esprits subalternes, qui sont leurs « épouses ».

La royauté bolia se construit donc sur une intrusion massive dans le sombre domaine de la sorcellerie ; ce phénomène n'est pas exceptionnel en Afrique centrale. À plusieurs reprises au cours de mes recherches, j'ai été amené à signaler l'existence de liens singuliers entre la fonction royale et la sorcellerie, cet aspect négatif, destructeur de la magie. Selon l'expression de Jan Vansina, la royauté des Teke, au Congo-Brazzaville, était « l'épitomé de la sorcellerie » (Vansina,

1973, p. 378). Le roi des Kuba (République démocratique du Congo), qui est censé exercer son pouvoir mystique pour le plus grand bien de son royaume, détient aussi le pouvoir de se transformer en léopard pour se venger de ses ennemis. Le léopard est à la fois le symbole de la royauté et de la sorcellerie (Vansina, 1964, pp. 98-116). Le roi bolia, dont l'initiation est un acte qualifié de sorcellerie (*iloki*), n'en est pas moins responsable mystiquement de la prospérité générale, comme ses collègues kuba et tyo. L'historien Vansina, qui séjourna parmi les Kuba durant les années 1950, a émis l'hypothèse que les divers groupes qui traversèrent le Sankuru pour fonder le royaume kuba plus au sud étaient apparentés aux populations de la Cuvette centrale que je viens d'évoquer (Vansina, 1978, p. 44). L'*ekopo* pourrait donc être la source lointaine du pouvoir sacré royal chez les Kuba. En dépit de son caractère ambivalent, celui-ci est soumis à une série de contrôles. Le système politique, très complexe, réussit à intégrer de manière relativement harmonieuse les différentes factions et les divers statuts. Trois conseils entourent le roi, veillant soigneusement à contrecarrer toute velléité despotique. Dans chaque conseil, les décisions sont prises à l'unanimité, au prix de longs conciliabules, privés ou publics. La volonté d'arriver à un consensus domine la vie politique. Il existe un grand nombre de titres, conférés par le roi et liés à des fonctions précises : administratives, judiciaires ou militaires. Aucune de ces nombreuses dignités n'est héréditaire : elles sont accessibles, à quelques exceptions près, à l'ensemble des hommes libres, sans que l'on puisse changer de fonction ou faire carrière dans une hiérarchie bureaucratique. Un véritable conseil national comprenant tous les dignitaires se réunit en présence du peuple à titre exceptionnel pour régler les affaires extrêmement graves sur la grand-place de la capitale. La dernière fois, en 1951 – peu avant la présence de Vansina sur le terrain –, une grande compagnie huilière coloniale demandait que soit augmentée la superficie des palmeraies artificielles. Elle fut déboutée.

Mais cette machine politique implique une concentration de richesses dans les mains du roi, qui en est le centre de gravité. Le souverain, chef sacré, source mystique de la fécondité et de la prospérité, le roi qui devient à sa mort un esprit de la nature, a le droit d'exiger des tributs en nature et des corvées. Une véritable organisation fiscale apparaît. Un État sans bureaucratie, sans archives écrites, se construit ; les prestations qu'il impose sont réglées par la coutume et relativement modestes. Chaque village fournissait collectivement un certain nombre de produits artisanaux et un tribut de chasse ; en outre, un champ spécial y était cultivé pour le roi. Des fonctionnaires spécifiques avaient la charge de prélever des tributs particuliers sur les mines de fer, les salines, les bancs d'argile, selon les besoins de la cour. Les travaux publics (entretien de la capitale, construction ou réfection du palais royal, tracé des sentiers, construction des ponts) étaient effectués grâce à des corvées. Leur durée ne pouvait excéder quelques jours. Les

travailleurs réquisitionnés étaient mis à la disposition de fonctionnaires spéciaux. Enfin, d'autres dignitaires dirigeaient les travaux artisanaux requis par le souverain : boissellerie, tissage, ferronnerie, préparation de l'huile de palme. Il y avait aussi à la cour un chef des musiciens royaux (Vansina, 1964).

Ce que j'ai décrit mérite d'être considéré comme un champ de transformations : déjà le modeste *nukumu* des Ntomba, qui exerce son autorité mystique sur un seul village, voire un quartier, est un roi en puissance, un roi sans État. Il n'est pas surprenant que les racines les plus lointaines du royaume kuba se trouvent, de l'avis même de Jan Vansina, chez ces Mongo du sud-ouest, où s'est développée en maints endroits, pour des raisons historiques que nous ignorons, l'idéologie du chef sacré. Lorsqu'un État se forme autour de ce noyau rituel de la monarchie qu'est la sacralité du pouvoir – bref, lorsque le roi devient *souverain* – les hommes deviennent ses *sujets*. Cette situation n'abolit pas le fardeau des interdits, qui demeure comme le prix de la prise de pouvoir. Nous venons de voir aussi que cette sacralité royale peut basculer dans la sorcellerie. La même idéologie du pouvoir, conçu comme perversion nécessaire du pacte social, se retrouvait au nord de l'embouchure du fleuve Congo dans les chefferies yombe (République démocratique du Congo). Elles s'adonnèrent au commerce des esclaves, en liaison avec la traite européenne qui sévissait sur la côte atlantique aux XVII^e et XVIII^e siècles. Pour acquérir le contrôle politique d'un territoire, les chefs yombe devaient faire alliance avec un esprit local de la terre. Alors, le candidat chef était tenu de livrer un certain nombre de « personnes de la nuit », qui mouraient par un acte supposé de sorcellerie dans les jours qui suivaient. Les âmes de ces victimes étaient recélées dans un coffre dont seul le chef avait la garde, ou certains dignitaires sous son contrôle. Les chefs yombe détenaient en outre un « fétiche » particulièrement puissant, dont la confection exigeait des sacrifices humains. Cette magie, qui rendait les chefs redoutables, était néanmoins socialement approuvée car elle était destinée à assurer la prospérité du groupe (L. de Heusch, 2000, chap. VI).

III

Revenons à notre point de départ. J'ai commencé par évoquer la figure du chef de lignage chez les Tetela du Kasai, où j'ai effectué mes propres enquêtes il y a plus de quarante ans. Ils formaient alors une multitude de petites sociétés segmentaires. Les lignages patrilineaires étaient classés en vertu du rang d'aînesse supposé des ancêtres fondateurs respectifs, sans qu'apparaisse la moindre trace de sacralisation du pouvoir. Si l'on pénétrait plus au nord, dans la grande forêt, l'on découvrirait une nouvelle forme d'institution politique. Les habitants, surnommés Hamba, se disaient issus des mêmes ancêtres lointains que les Tetela de la savane méridionale. Ils parlaient la même langue et

partageaient la même culture qu'eux, mais à l'organisation lignagère s'était superposée une association d'hommes riches qui se disaient « maîtres de la forêt » (*nkum'okunda*). C'est en forêt, dans une enceinte de feuillage, à l'abri du regard des femmes, qu'ils se réunissaient pour leurs délibérations secrètes ; c'est là aussi qu'ils faisaient passer les épreuves d'initiation aux jeunes candidats, désireux d'entrer dans la confrérie. Celle-ci comportait une série de grades, variables d'une loge à l'autre, que l'on conquérait moyennant autant de substantiels paiements aux anciens membres. Le port du collier de dents de léopard et de la peau de léopard marquait les grades supérieurs. L'on se souviendra que ces insignes étaient l'objet d'une rivalité entre les chefs de lignage tetela, qui, pour acquérir le droit de danser une seule fois la danse rituelle *sekeleke* en portant une peau sur le dos ou un collier de dents autour du cou, organisaient de grands potlachs. Ces symboles d'autorité étaient accessibles à tout homme riche chez les Hamba, au sein d'une association ploutocratique dont les membres se partageaient les tributs de chasse réservés aux chefs de lignage chez les Tetela. Les maîtres de la forêt qui avaient conquis le titre de « léopard » (*nkoy*) portaient sur leur pagne de raphia une lanière découpée dans la peau de cet animal prestigieux. Ils formaient une espèce de franc-maçonnerie intercommunautaire. Lorsque les *nkum'okunda* voyageaient, ils étaient chaleureusement reçus par leurs collègues des groupes voisins et invités à participer à leurs cérémonies. Les membres se réunissaient notamment pour rendre la justice au village et pour partager les tributs de chasse ; mais ils formaient aussi un club de divertissement : leurs chants et leurs danses évoquaient les animaux de la forêt. Mais ils n'exécutaient aucun rite pour assurer le succès de la chasse, la fécondité ou la fertilité, bien que l'un d'eux évoquât parfois les esprits des anciens maîtres de la forêt, les suppliant de fournir de la viande à leurs descendants lorsque la chasse était infructueuse.

Je voyageai de loge en loge après avoir été initié aux mystères de la confrérie. La diversité des rituels et des grades était grande, mais toutes les traditions recueillies indiquaient en fin de parcours que l'institution des maîtres de la forêt s'était répandue chez les Hamba quelques générations à peine avant l'arrivée des Européens, et qu'elle avait partout la même origine étrangère. Les traditions historiques concordantes des Hamba du nord-ouest pointaient vers leurs voisins orientaux, les Ohambi, qui appartiennent à une autre ethnie, celle des Nkutshu. Les Ohambi me racontèrent que l'ancêtre Meme, qui souffrait d'une hernie, s'était fait insulter par sa femme. Il la tua et introduisit l'institution des *nkumu* (que les Hamba appellent *nkumi*) pour que les femmes ne se moquassent plus jamais de leur mari. Il s'agit là naturellement d'un mythe indiquant que l'institution avait pour fonction de faire régner l'ordre social. En fait, les *nkumi* hamba imposaient partout la paix et se devaient d'être généreux ; ils mettaient fin à la violence en battant une cloche rituelle, imposaient des amendes lorsqu'ils se réunissaient en tribunal.

J'eus la surprise de découvrir que les *nkumu* portaient tous un seul titre chez les Ohambi : *manyi* ou *ekopo*. Le premier de ces noms est attribué par les maîtres de la forêt hamba au grade supérieur, aux *nkumi* accomplis qui se sont acquittés de tous les paiements ; le second nom, en revanche, est rigoureusement semblable à celui qui désigne le pouvoir mystique des *nkumu* dans le sud-ouest de la Cuvette centrale. Je compris plusieurs années après mon enquête que l'institution mongo de l'*ekopo*, dont il a été question plus haut, était parvenue jusque chez les Nkutshu, qui l'avaient transmise aux Hamba. Mais ceux-ci lui ont fait subir une double transformation remarquable.

Toute connotation magico-religieuse disparaît chez les Hamba, où la dignité de *nkumu* est devenue collective. La société des maîtres de la forêt, ouverte à tous ceux qui sont en mesure d'effectuer les dépenses nécessaires, met à la disposition des hommes ambitieux plusieurs grades, variables d'un groupe à l'autre. Ses membres se sont qualifiés de *nkum'okunda*, sans doute pour mieux marquer leur domaine propre (la forêt) face aux *nkum'ekanga*, titre porté par les chefs de lignage.

Examinons d'abord le premier aspect. Le mot *ekopo* a le même sens chez les Hamba et les Nkutshu que chez les peuples du sud-ouest de la Cuvette : il signifie « peau » (de léopard), il désigne le pouvoir. Nous avons vu que celui-ci s'entoure là-bas de connotations mystiques très nettes et qu'il mérite, toutes proportions gardées, d'être comparé à celui des rois sacrés. Or elles sont très affaiblies chez les Nkutshu, qui semblent avoir retenu seulement l'influence bénéfique sur la chasse. C'est du moins ce que professe un groupe *nkutshu*, les Wodji, où une partie de l'initiation se déroule sur une termitière, symbole de fécondité. C'est là que le candidat choisit un nouveau nom, attestant ainsi un changement radical de personnalité. Chez leurs voisins Wofu, dont le rituel est analogue, lorsque le nouvel *ekopo* se relève de la termitière, des nattes sont étendues jusqu'au village pour que ses pieds ne touchent pas le sol. Ne pas fouler la terre est en Afrique un privilège royal. Ni les maîtres de la forêt ni les chefs de lignage ne le possèdent chez les Tetela-Hamba. Nous retrouvons ici, sous forme d'esquisse, le caractère sacré que nous avons décrit précédemment parmi les peuples du sud-ouest de la Cuvette.

Dès lors, un phénomène historique remarquable s'impose à l'attention : au terme de son immense diffusion vers l'est, l'*ekopo* s'est désacralisé chez les Hamba. En outre, le *nkumu*, personnage solitaire, investi d'une autorité surnaturelle, fait place à une société fermée à grades, alors qu'il est considéré à l'extrême ouest du domaine concerné comme la source même de l'institution royale des Bolia. Comment une telle évolution a-t-elle été possible ? Pourquoi les *nkumu* du sud-ouest de la Cuvette se sont-ils transformés en *nkumi* dans la région du sud-est et pourquoi ce phénomène s'accompagne-t-il d'une désacralisation au sein d'une association d'hommes riches

qui partagent l'autorité – une autorité qui mérite d'être qualifiée de laïque – avec les chefs de lignage ?

On soulignera que les Hamba pas plus que les Tetela ne croient en l'existence de ces esprits de la nature (*elima*) qui confèrent leur pouvoir mystique aux *big-men* chez les peuples du sud-ouest de la Cuvette. La pauvreté de leur religion est frappante ; la caractéristique peut-être la plus remarquable du système magico-religieux tetela-hamba est le très faible développement des rituels, toute l'attention se concentrant sur les grandes cérémonies suscitées par un potlatch, qui ne met nullement en branle des forces invisibles. Les Tetela-Hamba n'ont pas jugé bon de marquer symboliquement l'agriculture ou la chasse, pas plus que le cycle de vie. Les rites de passage sont quasiment inexistantes. Le domaine magico-religieux porte la forte empreinte de la crainte des sorciers et des morts, qui ne sont l'objet d'aucun culte. Le système de valeurs repose presque exclusivement, en l'absence de marchés, sur la circulation des richesses qui prend sa source dans l'alliance matrimoniale. Celle-ci fait du gendre le débiteur perpétuel de son beau-père. Le prestige des chefs dépend de cette intense circulation de biens (chèvres, monnaies de cuivre ou de fer, billets de banque) chez les Tetela, comme celui des maîtres de la forêt chez les Hamba. L'on croit comprendre, dès lors, pourquoi les *nkum'okunda* sont demeurés indifférents au sacré que véhiculait l'idéologie de l'*ekopo*. Les rites d'initiation de l'association relèvent d'un jeu dont les divers éléments ne sont que très médiocrement chargés de symbolisme. Je crois pouvoir déchiffrer dans ce processus historique de désacralisation une adaptation aux valeurs d'une société peu disposée à accorder aux détenteurs d'une autorité acquise par un déploiement de richesse le bénéfice d'un pouvoir sur la nature.

IV

L'idéologie du roi sacré avait cours au sud du fleuve Congo, dans l'ancien royaume de Kongo, dont les rois se convertirent au christianisme peu après les premiers contacts pacifiques avec les Portugais, à la fin du XV^e siècle. J'ai tenté d'expliquer cette étrange situation dans mon dernier livre (L. de Heusch, 2000). Fait surprenant, cette première christianisation se serait faite dans l'enthousiasme de la population.

Commençons par examiner le mythe d'origine de la royauté kongo. Il met en scène un aventurier, Lukeni, qui contrôle le passage du Congo. Il ne détient aucun pouvoir magique. À la suite d'un acte brutal, il décide de s'installer sur la rive sud du fleuve, dont il prend possession par la force des armes. Mais, poursuit le mythe, le conquérant Lukeni doit reconnaître le pouvoir magico-religieux d'un dignitaire autochtone, Mani Kabunga, qui l'a guéri des convulsions dont il était

atteint. Ce thérapeute a toutes les apparences d'un roi sacré. Si l'on en croit les descriptions des chroniqueurs anciens, le Mani Vunda, héritier de Mani Kabunga, commandait à la pluie, assurait le succès de la chasse, était responsable de la fertilité. Il conserva une autorité au moins morale après la conversion de l'aristocratie kongo au catholicisme. C'est lui qui investissait notamment le nouveau souverain. À certains moments de l'histoire du royaume chrétien, le Mani Vunda apparaît comme la figure politiquement dominante. Le Mani Vunda appartenait au même clan Nsaku que le « duc » de Mbata, l'une des provinces importantes du royaume chrétien ; la chefferie de Mbata était la seule à être héréditaire. Ce haut dignitaire était de rang égal au roi : il était en effet seul autorisé à manger à sa table et il avait le privilège de choisir son successeur de concert avec le Mani Vunda ; lors de l'investiture du nouveau souverain, il menait celui-ci vers le trône royal, où celui-ci allait jurer fidélité à l'Évangile. Selon le chroniqueur italien Pigafetta (fin du XVI^e siècle), les ancêtres du duc de Mbata étaient à la tête « d'un grand et puissant royaume, qui s'est uni, sans guerre, au royaume de Congo » (Bal, 1965, p. 69).

Selon toute vraisemblance, Lukeni a hérité d'une tradition *dualiste* du pouvoir dont les deux titulaires appartenaient au même clan Nsaku : le pouvoir *politique* était aux mains de la branche aînée, qui régna sur le territoire qui allait devenir le duché de Mbata, tandis que le pouvoir *rituel* était détenu par son « cadet », le Mani Vunda. Lorsque Lukeni a conquis par les armes le pouvoir politique, il dut s'incliner devant le pouvoir magico-religieux du Mani Vunda qui est censé l'avoir guéri de troubles nerveux. C'est en vérité parce qu'il ne possédait pas ce type de compétence que son lointain successeur, qui sera baptisé Jao I^{er}, s'est empressé d'accueillir avec enthousiasme ces Blancs, venus de la mer et assimilés à des esprits aquatiques. Ils étaient porteurs de l'eau roborante du baptême, par lequel son pouvoir s'auréola désormais d'une aura religieuse. C'est, en effet, en tant que guerrier conquérant, et non en tant que magicien, que leur ancêtre Lukeni surgit jadis au sud du fleuve. Si l'on en croit le chroniqueur hollandais Dapper (XVII^e siècle), le roi chrétien assumait seulement la face négative de la sacralité du pouvoir : il jouait rituellement le rôle de *bouc émissaire* : « les Kongo, qui ont juré fidélité au roi lors de son avènement, lui imputent les pluies trop fréquentes, les grandes sécheresses, les malheurs inopinés, en un mot dès que les choses ne vont pas à leur fantaisie, c'est le roi qui en est la cause, c'est lui qui en porte la peine et qui expie leurs folies par sa mort » (Dapper, 1989, p. 284 ; éd. originale 1668). En outre, l'on trouve dans les chroniques anciennes quelques indications de l'inceste royal. Un texte de 1619 affirme que, par une ancienne tradition païenne et hérétique, « le roi a des rapports illicites avec sa sœur aînée » (Randles, 1968, p. 51). Le roi Pedro IV, qui régna de 1694 à 1718, aurait épousé sa sœur au témoignage de Bernardo de Gallo, qui précise qu'il n'eut pas de rapport sexuel avec elle, ce qui laisse entendre qu'il s'agissait d'une union purement rituelle (Jadin, 1961, pp. 492-493).

J'ai montré dans divers essais que l'inceste rituel est une caractéristique fréquente de la royauté bantoue. En particulier, le roi kuba devait avoir des rapports sexuels avec une sœur au moment de son investiture (Vansina, 1964, p. 110). Au même titre que le meurtre par sorcellerie, cette idéologie du pouvoir sacré est congrue à l'idée que le roi n'acquiert son statut privilégié qu'au prix d'une transgression, qui rend manifeste son extériorité absolue par rapport à la société où il est appelé à exercer un pouvoir exceptionnel. On conclura de ce rapide examen que la part maudite de la sacralité traditionnelle du pouvoir échouait au roi de Kongo. Il s'agit de l'autre versant, de la sacralité, marqué par la négativité, l'aspect positif étant assuré par le Mani Vunda. L'on comprend mieux, dès lors, l'empressement avec lequel Afonso I^{er} imposa le christianisme au début du XVI^e siècle. Jao I^{er}, son père, le premier roi baptisé, n'avait pas tardé à abandonner la religion nouvelle. À sa mort, celle-ci sera l'élément déterminant d'une guerre de succession. Deux princes vont s'affronter : Afonso, ardent défenseur du christianisme, et son demi-frère, soutenu par le Mani Vunda. Afonso est donc abandonné par celui-là même qui est chargé de l'investiture royale.

Il affronte, en la personne de son adversaire, toute la tradition politico-religieuse. Il se fera donc l'apôtre acharné du christianisme qui apporte, outre une eau sacrée, des *nkisi* (c'est-à-dire des fétiches) plus puissants (croix, images, etc.) abrités dans l'église, qui sera appelée « maison des *nkisi* ». La légende rapporte que l'apparition miraculeuse dans le ciel de la Vierge, de saint Jacques et de cinq épées brillantes galvanisa ses troupes au moment du combat. Après sa victoire, Afonso fit exécuter son rival mais accorda la vie sauve au Mani Vunda, à condition qu'il se convertît et échangeât « ses fonctions de prêtre de la terre contre celle de gardien de l'eau bénite » (Vansina, 1965, p. 37). Voilà, assurément, une façon remarquable de réintroduire le grand prêtre attiré de la tradition dans la religion nouvelle, mais au service du roi, cette fois. Ayant ainsi réduit l'influence du Mani Vunda, Afonso I^{er} bénéficie désormais d'une nouvelle forme de légitimité qui explique le surprenant prosélytisme dont il fait preuve après son avènement. Il mène une campagne intense contre la religion de ses ancêtres, brûlant les objets sacrés traditionnels, réclamant avec insistance des prêtres au roi du Portugal. L'action missionnaire s'intensifie et, en 1596, la capitale du royaume, baptisée San Salvador, devient le siège d'un évêché, placé sous contrôle portugais. Sans que la religion traditionnelle disparaisse, l'eau magique du baptême connut un succès foudroyant au siècle suivant : de 1648 à 1668, le père Jérôme de Montesarchio aurait baptisé plus de cent mille âmes. Et les chiffres avancés sont encore plus impressionnants au XVIII^e siècle, alors que le royaume s'est effondré. Le catholicisme amorcera ensuite son déclin final et ne renaîtra qu'au début du XX^e siècle avec la colonisation belge.

Ce dualisme, cette dissociation du complexe royal entre un détenteur de l'autorité politique et l'autorité rituelle, ne caractérise pas seulement l'ancien royaume de Kongo. C'est une très ancienne

donnée locale de cette aire culturelle et linguistique, qui comporte aussi l'ancien royaume de Loango (Congo-Brazzaville). Le système dualiste se construit ici sur la complémentarité de l'ordre politique, à la tête duquel se trouve un roi, et de l'ordre religieux, dont le grand prêtre de la déesse Bunzi est la clé de voûte, bien qu'il vive en terre étrangère, dans le petit royaume de Ngoyo, situé au sud du Loango. Mais, cette fois, au terme d'une période probatoire théorique de sept ans, le prince élu comme successeur du roi acquiert une force magique autonome, bien qu'il ne cesse de dépendre du grand prêtre de Bunzi. Lors de son intronisation, le nouveau roi doit recevoir en effet l'approbation de ce dernier, qui lui envoie le kaolin d'investiture. Il était tenu d'envoyer au second des offrandes « lors de tout événement politique d'importance ou de calamités naturelles » (Hagenbucher-Sacripanti, 1973, p. 72). L'envoi du panier de Bunzi « était l'attribution religieuse essentielle du roi » (*idem*). En retour, le prêtre de Bunzi faisait parvenir au souverain de Loango, outre du kaolin, divers produits végétaux. Ceux-ci étaient distribués dans l'ensemble du pays aux femmes des villages les plus importants, qui les jetaient dans les champs pour en assurer la fertilité.

La personne même du roi de Loango mérite cependant pleinement, cette fois, d'être considérée comme sacralisée par sa longue initiation. L'on murmure que le futur souverain devait notamment piler dans un mortier un bébé vivant, toujours choisi dans le même clan. La transgression requise du détenteur de pouvoir sacré prend donc ici une autre forme que chez les Kuba ou les Bolia. Une forme qui transforme le prince élu en monstre sacré. Mais l'épreuve relève peut-être, comme la sorcellerie, du fantasme.

Il n'en est pas moins révélateur. Il situe le roi en dehors de l'humanité commune. Comme tous les chefs sacrés, le souverain du Loango était entouré de nombreux interdits. En particulier, comme beaucoup de rois africains, il ne pouvait boire ni manger en public. Selon un témoin (Battell) de la fin du XVI^e siècle, le roi ne parlait jamais durant la journée, mais seulement durant la nuit. L'un de ces interdits l'empêchait rigoureusement d'avoir le moindre contact avec les commerçants blancs qui accostaient à Diosso Loango, à quelque distance de la capitale. Les factoreries étrangères établies dans ce port ne pouvaient communiquer avec les habitants du Loango, les Vili, que par l'intermédiaire d'un fonctionnaire qui contrôlait le commerce extérieur. Ils ne subirent l'influence du christianisme qu'au XIX^e siècle. Les Vili détestaient les Portugais, et la situation est donc fort différente de celle du royaume chrétien de Kongo.

Comment ne pas conclure que le pouvoir royal traditionnel se construit, ici comme au Kongo, sur un modèle dualiste ? Le fait le plus remarquable est sans doute que ce pouvoir, qui s'enracine dans la magie, dépend au Loango du grand prêtre d'une déesse, source ultime de fécondité et de fertilité. L'un des ancêtres de celui-ci serait à l'origine de la dynastie. Selon le mythe, son fondateur

ne serait autre que le fils du grand prêtre de Bunzi et d'une épouse rituelle pygmée. Il faut savoir que les nains (auxquels les Pygmées sont assimilés) étaient grandement honorés à la cour de Loango en tant que représentants, avec les albinos, des esprits de la terre dépendant de Bunzi. Un lien de filiation s'établit ainsi entre la sacralité du roi et celle du grand prêtre de la déesse. On pourrait croire que cette dépendance rituelle est l'indicateur d'une ancienne domination politique du royaume de Ngoyo (situé au Cabinda), où réside précisément ce dernier. Mais il n'en est rien. En effet, la même situation se reproduit là-bas.

Comme les Vili du Loango, les Woyo du royaume de Ngoyo se méfièrent longtemps des Blancs surgis de l'océan. Il était interdit à leur roi de les rencontrer. Les deux royaumes profitèrent néanmoins de la traite des esclaves, dont leurs aristocraties respectives étaient les intermédiaires privilégiés. Comme les Vili, les Woyo refusèrent durant des siècles toute forme de christianisme. Les prêtres woyo accusèrent les prêtres catholiques qui venaient de s'installer dans le pays de l'épouvantable sécheresse qui sévit dans le pays durant seize mois en 1873-1874. Comme au Loango, le successeur du roi devait entreprendre une initiation qui durait plusieurs années. Il devait, en outre, recevoir l'assentiment du grand prêtre de Bunzi, qui lui envoyait le kaolin rituel. Le roi et la déesse contrôlaient ensemble la pluie. Le sanctuaire de Bunzi est toujours établi – bien que la royauté ngoyo ait disparu – près de Muanda, dans l'actuelle République démocratique du Congo. Cette ville était jadis le chef-lieu d'une importante province du royaume de Ngoyo. Le culte de Bunzi est toujours vivace chez les Woyo habitant cette région. L'organisation politico-religieuse de la chefferie de Muanda est régie de nos jours encore par un schéma dualiste. L'ethnographe congolais Mulinda, qui a mené à Muanda une enquête durant les années 1970, écrit : « Il semble que l'autorité du chef de Muanda fut toujours subordonnée à celle du responsable religieux. Celui-ci représente, en effet, l'esprit tutélaire du territoire, en l'occurrence l'esprit Bunzi, considéré comme le seul propriétaire de la terre de Muanda » (Mulinda, 1986, p. 61).

Le dualisme politico-religieux que je viens de décrire dans l'univers kongo se retrouve sous une forme atténuée dans le royaume kuba évoqué précédemment. Le roi des Kuba possède un double rituel, le Muyum, qui est son initiateur. C'est lui qui montre au souverain les divers fétiches nationaux dont il a la garde. Le Muyum est considéré comme le ritualiste du royaume tout entier et Vansina le qualifie d'égal du roi, bien qu'il ne régnât que sur un seul village. Le souverain ne pourra jamais plus se trouver en sa présence après son intronisation (Vansina, 1964, p. 106). Éloigné du roi, le Muyum mérite à bien des égards d'être comparé au grand prêtre de Bunzi, qui, au Loango, conférait le pouvoir à un souverain qu'il ne voyait jamais, ou encore, au Mani Vunda de l'ancien royaume de Kongo, qui – selon un chroniqueur tardif de la fin du XVIII^e siècle, Raimondo Da Dicomano – ne pouvait plus se trouver en présence du souverain après son intronisation, bien qu'il

eût « plus d'autorité que le roi dans l'administration de la justice » (Randles, 1968, p. 40). Et, selon la même source, le grand prêtre assistait aux conseils royaux caché derrière une paroi de paille. Lorsqu'il a parlé, « ... le roi lui-même ne peut répondre et tous battent les mains » (Randles, 1968, p. 52). L'on peut supposer, certes, que cette éminente position politique du Mani Vunda est liée à la décadence de la royauté. À cette époque, en effet, « le roi semble céder le pas au Mani Vunda » (*idem*).

V

La sacralisation est le processus historique même qui favorise en Afrique la construction de l'État sous ses formes les plus diverses. La puissance de l'appareil d'État donne un nouveau visage au chef sacré, devenu souverain d'une société stratifiée. C'est sans doute dans cette perspective qu'il faut considérer la divinisation pure et simple du souverain qui s'est accomplie dans l'Égypte ancienne. Le roi divin, le roi assimilé à un dieu, mérite d'être considéré comme une nouvelle transformation structurale de la figure du roi sacré. Le roi des Kuba est parfois considéré comme l'égal d'un esprit de la nature, et il le devient après sa mort. Mais il n'est pas Dieu, il est « l'aiguille de Dieu qui coud les Bushong (la chefferie dominante de la fédération kuba) », comme l'on dit joliment là-bas (Vansina, 1964, p. 104).

La royauté divine au sens strict me paraît caractériser seulement un certain nombre de civilisations, qui, comme l'égyptienne, ont associé le développement spectaculaire de l'État au renforcement religieux du pouvoir autocratique du souverain, en s'appuyant sur une classe sacerdotale en possession de l'écriture. Dans les petites cités-États sumériennes, à l'aube de leur entrée dans l'histoire écrite, le roi est simplement *l'homme grand*, c'est-à-dire celui qui « détient au nom et pour le compte de la divinité, non seulement le sol mais toutes sortes de biens » (Finet, 1962, p. 75). Ce roi-prêtre ne deviendra un roi-dieu qu'avec Sargon dit « d'Accad », qui étendit son pouvoir sur la Mésopotamie entière, du golfe Persique à la Méditerranée. L'hommage au roi déifié naît alors. On sait que les successeurs d'Alexandre emprunteront au Moyen-Orient le même concept et que Rome l'adoptera à son tour au temps des Empereurs. Mais ceci nous éloigne fort de l'Afrique noire, terre par excellence du roi sacré, au sens que j'ai tenté de définir.

Le monothéisme chrétien et musulman s'opposait évidemment à la divinisation des empereurs ou des califes, qui doivent se contenter d'être les lieutenants de Dieu sur terre. Face à la papauté, les rois de France n'ont d'autre choix que l'onction quasi ecclésiastique qui confère au souverain une dignité comparable à celle des évêques ; les souverains français furent les auxiliaires terrestres d'une divinité garante de leur pouvoir absolu. Fait remarquable du point de vue anthropologique,

cette fonction leur conférait le pouvoir magique de guérir les écrouelles après le sacre, ce qui a permis à Marc Bloch d'écrire son beau livre sur les rois thaumaturges (Bloch, 1923).

Charles X fut le dernier monarque à être oint à Reims. Il n'est pas sûr que la Révolution française ait aboli complètement la sacralité du Pouvoir, dont elle a changé le statut en le laïcisant. Après avoir mis à mort Louis Capet dans un rituel quasi sacrificiel, la Convention décrète, le 21 septembre 1792, que le sceau de l'État représentera la France « sous les traits d'une femme vêtue à l'antique, tenant de la main droite une pique surmontée du bonnet phrygien ou bonnet de la Liberté, la gauche appuyée sur un faisceau d'armes » (Levêque, 1989, pp. 374). Une nouvelle divinité, féminine, est née : Patrie-Liberté. C'est elle que Delacroix peint en 1831 en plus débraillée : elle conduit une nouvelle génération de révolutionnaires vers les barricades de Paris. Lorsqu'elle revient sur la scène publique, après l'intermède de Napoléon III qui rétablit une parodie bourgeoise d'empire, elle prend les traits d'une jeune femme avenante : Marianne, dont le sourire met fin définitivement à la royauté française. Dans quelques pays voisins, généralement protestants, un roi ou une reine s'exhibe rituellement lors de grandes cérémonies devant des foules attendries, émerveillées, secouées d'étranges frissons. Ils n'attendent plus de leur sourire contraint la prospérité, mais une sorte d'apaisement en s'identifiant à ces personnages parés de l'éclat illusoire des contes de fées. Mais la royauté, alors, est devenue une coquille vide.

Ouvrages cités

Bal, W., 1965 : *Description du royaume de Kongo et des contrées environnantes par Filippo Pigafetta et Duarte Lopes (1591)*, Éditions Nauwelaerts, Louvain-Paris.

Bloch, M., 1924 : *Les rois thaumaturges*, Publications de la Faculté des Lettres, Université de Strasbourg.

Brown, H. D., 1944 : « The Nkumu of the Tumba. Ritual relationship on the Middle Congo », *Africa*, XIV, 8, pp. 431-447.

Dapper, O., 1989 (édition néerlandaise originale, 1668) : « Description de l'Afrique », *Objets interdits*, pp. 93-357, Fondation Dapper, Paris.

Finet, A., 1962 : « Le pouvoir et les dieux en Mésopotamie », *Le pouvoir et le sacré*, éd. L. de Heusch, Université Libre de Bruxelles.

Gilliard, L., 1925 : « Au lac Léopold II. Les Bolia. Mort et Intronisation d'un grand chef », *Congo*, II, pp. 223-239.

Hagenbucher-Sacripanti, F., 1973 : *Les fondements spirituels du royaume de Loango*, Orstom,

Paris.

Heusch, L. de, 1997 : « The symbolic, mechanism of sacred kingship: rediscovering Frazer », *The Journal of the Royal Institute*, vol. 3, n° 2, pp. 213-232.

Heusch, L. de, 2000 : *Le roi de Kongo et les monstres sacrés*, Gallimard, Paris.

Héritier-Izard, Fr., 1973 : « La paix et la pluie. Rapports d'autorité et rapport au sacré chez les Samo », *L'Homme*, XIII, 3, pp. 121-138.

Jadin, L., 1961 : « Le Congo et la secte des antoniens. Restauration du royaume sous Pedro IV et la Saint-Antoine congolaise, 1694-1718 », *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, X XXIII, pp. 411-614, Bruxelles.

Kalala Nkudi, 1979 : *Le lilwankoy des Mbole du Lomami : essai d'analyse de son symbolisme*, Les cahiers du CEDAF, n° 4, série 1.

Levêque, P., 1989 : « Les Français et le pouvoir politique. Institutions et participation (de 1789 à nos jours) », *Histoire de France*, sous la direction de A. Burguière et J. Revel, vol. 2, pp. 361-488, Le Seuil, Paris.

Krige, E. J. et Krige, J. D., 1943 : *The realm of the Rain Queen*, Oxford University Press, Londres-New York-Toronto.

Mulinda Habi Buganza, 1986 : *La société woyo : structures sociales et religieuses*, thèse de doctorat, Université Libre de Bruxelles.

Müller, E. W., 1955 : *Das Fürstentum bei den Südwest Mongo (Belgisch Congo)*, thèse de doctorat, Université de Mayence.

Randles, W. G. I., 1968 : *L'ancien royaume du Congo des origines à la fin du XIX^e siècle*, Mouton and Co, Paris-La Haye.

Stas, J. B., 1939 : « Les *nkumu* chez les Ntomba de Bikoro », *Aequatoria*, n° 10-11, pp. 109-123.

Sulzmann, E., 1959 : « Die Bikopo Herrschaft des Bolia », *Archiv für Rechts und Sozial Philosophie*, 55, pp. 389-417.

Van Everbroeck, N., 1961 : *Mbomb'Ipoku, le seigneur de l'abîme*, Musée royal de l'Afrique centrale, Tervuren.

Vansina, J., 1964 : *Le royaume kuba*, Musée royal de l'Afrique centrale, Tervuren.

Vansina, J., 1965 : *Les anciens royaumes de la savane*, Université Lovanium, Léopoldville.

Vansina, J., 1973 : *The Tio kingdom of the Middle Congo (1880-1892)*, Oxford University Press, Londres-New York-Toronto.

Vansina, J., 1978 : *The Children of Woot. A History of the Kuba Peoples*, The University of Wisconsin Press, Dawson.

El vudú haitiano: una cuestión de Estado (1804-1987)

Joan Gimeno

Un poco de historia

La República de Haití ocupa el tercio occidental de la isla de La Española. Si bien todos los países poseen su historia peculiar, se podría decir que, en el conjunto de América Latina, la historia de Haití ha sido de las menos habituales. Posesión francesa desde 1697, tras la firma del Tratado de Ryswick con la monarquía española, el territorio de Saint-Domingue —así era conocido Haití durante el periodo de dominación francesa— se transformó en una colonia de plantación basada en el monocultivo azucarero. Hacia mediados del s. XVIII, Saint-Domingue se había convertido ya en la perla de las colonias francesas, pasando a ser el primer productor de azúcar a nivel mundial tras desbancar a Brasil. Desde el punto de vista del capital, este enorme éxito se basó en el trabajo de los esclavos. Tras más de ciento cincuenta años de intenso tráfico negrero, hacia finales del siglo XVIII la sociedad de Saint-Domingue estaba compuesta grosso modo por 28.000 colonos blancos, 30.000 mulatos y libres de color —todos ellos descendientes de antiguos esclavos manumitidos— y 500.000 esclavos negros. Este mapa económico-social cambió de manera radical en el verano de 1791, al producirse una insurrección generalizada de esclavos en la parte norte del territorio, en una zona de intensa actividad de plantación conocida como la Llanura del Norte. Según la tradición, durante la noche del 22 al 23 de agosto de 1791 —en un claro de la zona boscosa de la Llanura del Norte conocido como el Bois Caiman, próximo a la actual ciudad de Cap-Haïtien, en el norte de la isla—, tuvo lugar una reunión de esclavos y cimarrones comandada por un esclavo llamado Boukman y una sacerdotisa mulata. La conjura se realizó a través de un pacto de sangre de tipo dahomeyano¹ que pretendía asegurar la solidaridad de grupo. La ceremonia consistió en el sacrificio de un cerdo negro y la ingestión de la sangre del animal por parte de todos los presentes. El objetivo de esta práctica,

cuyo contenido se ha ido reproduciendo en la historia mítica de la isla, era acabar con todos los blancos de Saint-Domingue con la ayuda de los dioses del vudú.

Estos hechos dieron lugar a una gran insurrección de esclavos en la zona del norte, seguida de trece años de guerras civiles continuas. En esos trece años de guerra, además de los intereses propios de los esclavos, se unieron los intereses de potencias coloniales como Gran Bretaña, España y Francia, esta última inmersa en su propia crisis revolucionaria de finales del siglo XVIII. Las consecuencias más importantes de todo este proceso fueron la abolición de la esclavitud, el reconocimiento de la igualdad de derechos y deberes para todos los ciudadanos, la desaparición del grupo social de los blancos —bien por muerte o por emigración forzosa— y, por último, la proclamación de la Independencia el 1 de enero de 1804, tras lo cual el país tomó el nombre taíno de Haití y se convirtió en la primera república negra independiente del mundo. Nació así un nuevo Estado con una característica totalmente original en el contexto latinoamericano: la totalidad de su población descendía de esclavos negros provenientes del África subsahariana.

La sociedad que irá tomando forma en Haití a lo largo del siglo XIX será subsidiaria de un estigma infamante —ser descendiente de la esclavitud—, percibido tanto por los países occidentales que recelaban de esta «nación de negros esclavos» como por los propios dirigentes haitianos.

Durante esa época de convulsión fue creciendo en el interior del país una elite formada durante los trece años de guerras civiles. Esta elite estaba constituida por dos facciones principales: por un lado, los grados más altos del ejército independentista que había sido liderado por Boukman, Toussaint Louverture y Dessalines;² por el otro, los antiguos mulatos y negros libres — personas de estatus jurídico libre por haber conseguido, ellos o sus antepasados, la libertad, bien fuese comprándola o por haber sido manumitidos—, que durante la época colonial se habían constituido en propietarios de grandes haciendas dedicadas especialmente al cultivo del café, haciendo uso ellos también de mano de obra esclava. Frente a esta elite, y con la abolición de la esclavitud y el proceso independentista, los antiguos esclavos se transformaron en cultivadores

libres. El gran objetivo de las nuevas elites haitianas era el reconocimiento internacional del país en el concierto de la civilización occidental, y para lograrlo era necesario rechazar los orígenes africanos de la población local, olvidando la impronta indeleble de la esclavitud. En cambio, los nuevos cultivadores libres no tuvieron ningún problema en continuar con unas prácticas cotidianas que los vinculaban a África. Estas prácticas son las propias del universo del vudú, universo que no tenía —ni tiene aún hoy— una implantación unánime en la totalidad del país, pese a constituir el sistema de creencias, y por tanto la manera de ver el mundo, mayoritario en Haití.

Desde la época colonial, la sociedad haitiana se ha ido construyendo históricamente sobre una base de múltiples oposiciones. La primera, sobre la cual se desarrolló después el resto de la estructura social, fue la que desde el siglo XVIII separó a amos y a esclavos. De esta distinción primordial sobrevivieron, como consecuencia, la oposición entre negros y blancos, la de los mulatos frente a los negros y a su vez frente a los blancos, y la oposición entre los propios esclavos, los denominados *bozales* —esclavos nacidos en África—, frente a los *criollos*, esclavos nacidos en las plantaciones de la propia colonia. Tras la Independencia, y ya con el nombre de Haití, siguieron generándose nuevas oposiciones que se basaban en las antiguas.

La oposición más importante ha sido la que desde la Independencia y a lo largo de los siglos XIX y XX ha separado a los campesinos de los ciudadanos; es decir, a los *paysans*, descendientes de esclavos, de los habitantes de la llamada *République de Port-au-Prince*, vástagos de una esclavitud más lejana en el tiempo, la de los libres de color. Esta última distinción que acabamos de señalar no hace mención únicamente al origen urbano o rural de cada uno: en el imaginario haitiano, pero también en el occidental, el campesino de Haití ha sido asociado tradicionalmente con la práctica del vudú, lo cual incluiría la magia, la hechicería e incluso el canibalismo. Además, el campesino haitiano sólo ha hablado *créole*, y ha sido y es mayoritariamente analfabeto en términos de educación occidental. Frente a él, el ciudadano —francófono, cristiano y civilizado— ha dirigido el país a pesar del «lastre» que siempre ha parecido

suponerle el mundo rural. Nos encontramos, pues, en un pequeño territorio en el que han convivido, más mal que bien, dos grandes modelos de organización social, dos opciones políticas contrapuestas. En definitiva, dos maneras diferentes de concebir el mundo (*Weltanschauung*): una, minoritaria, urbanita e identificada con el aparato del Estado, con la nación y con la civilización occidental en general, donde el valor supremo era y sigue siendo el individuo; la otra, mayoritaria en número y representada por el Haití rural, donde nada de lo que acontece puede ser aislado del universo cultural del vudú que preside el conjunto de la sociedad rural. Ambos modelos han ido evolucionando y transformándose, con más contacto entre ambos de lo que a simple vista pudiera parecer.

La sociedad rural haitiana se formó lejos de la estructura del Estado, siendo heredera de las comunidades cimarronas. Si pensamos que dichas comunidades estaban formadas por esclavos huidos que solían establecerse en el interior de la isla, en lugares de difícil acceso, con una organización interna que se caracterizaba por su carácter militar y fuertemente jerárquico, no nos ha de extrañar su indiferencia cuando no beligerancia frente a todo cuanto suene a Estado.

Esta estructuración del interior haitiano, partiendo de agrupaciones de personas huidas del sistema social imperante, comenzó desde el momento en que llegaron los primeros esclavos a Saint-Domingue y se produjeron las primeras escapadas a los montes. Las guerras de independencia de 1791-1803 intensificaron el fenómeno. A partir de entonces, en el interior del país tuvo lugar un rápido proceso de estructuración de la sociedad rural, cimentado en la pequeña propiedad y en la familia patrilínea.

Salvajismo e idolatría

En 1860, y tras cincuenta y seis años de independencia, el Estado haitiano firmó un concordato con la Iglesia Católica. Hasta ese momento, el clero organizado había tenido una presencia prácticamente nula en Haití, tanto por la desaparición

física de la mayor parte de los sacerdotes blancos —asesinados u obligados a salir de la isla tras las guerras independentistas— como por la presencia en el país de personas —conocidas como *pè savan*, 'padre sabana'— que se decían curas sin serlo y administraban unos sacramentos más propios del ritual vudú que de la Santa Madre Iglesia. De acuerdo con Alfred Métraux:

Durante todo el período que va de la proclamación de la Independencia hasta el Concordato de 1860, Haití estuvo, de hecho, separado de Roma y fuera del marco de la Iglesia. Haití no era católico más que en las declaraciones solemnes de sus diversas constituciones. El culto católico no había sido suspendido, pero había caído en manos indignas.³

A partir de la firma del concordato, la Iglesia utilizó todos sus recursos disponibles para acabar con la «superstición» y el «paganismo» que azotaban la mayor parte del país. Durante el siglo XIX el Estado haitiano prácticamente no tuvo presencia efectiva fuera de las principales ciudades costeras del país, como Port-au-Prince, Cap-Haïtien, Gonaïves o Jacmel, y tampoco pudo imponerse en el resto del territorio nacional. Con la firma del concordato, el Estado se alió con la Iglesia católica para intentar controlar el interior del país.

El año 1934 significó el fin oficial de la presencia norteamericana en Haití, tras la invasión de los *marines* en 1915. Fue una etapa en la que el vudú y sus practicantes, los campesinos del interior, fueron sometidos a una estrecha vigilancia con dos propósitos claros: acabar con la manifestación de salvajismo que se veía en el vudú, y erradicar el «bandidismo» en el interior del país. El deseo de control vuelve a manifestarse en la alianza del Estado haitiano con los *marines* yanquis. Los diecinueve años que van de 1915 a 1934 fueron determinantes, y el país pareció salir de la ocupación norteamericana para entrar de lleno en la modernidad y el ideal de progreso. Los *marines*, sin embargo, se marcharon dejando las puertas abiertas a una miríada de iglesias reformadas —protestantes, evangelistas, baptistas— que tomarían el relevo a pesar de las protestas de la Iglesia católica, la cual desde el primer momento vio peligrar su dominio indiscutible sobre el territorio. Finalmente, el movimiento popular haitiano surgido en el seno de pequeñas agrupaciones rurales y en los suburbios de Port-

au-Prince hizo posible en 1986 la caída de Jean-Claude Duvalier, conocido como *Baby Doc*, poniendo fin a casi treinta años de dictadura de la familia Duvalier (padre e hijo). Para algunos historiadores, este movimiento contó con algunos rasgos «populares» similares a los de la revolución de 1791-1804, pero la evolución más reciente de Haití se ha encargado de demostrar que las relaciones de dominación-subordinación que señalábamos más arriba se resisten a ser transformadas.

El vudú en Haití: la herencia africana

Algunos aspectos de la realidad haitiana sólo pueden ser entendidos mediante su contraste y comparación con las sociedades negroafricanas. En este sentido, podemos decir que nos aproximamos a Haití desde el africanismo, convencidos de que este hecho está dejando de ser una novedad para generar un nuevo caudal explicativo sobre lo que históricamente fue la primera república negra independiente.⁴ El vudú es un sistema de pensamiento de origen africano que se fue estructurando en tierras haitianas como un resultado de la esclavitud y la sociedad de plantación. Las aportaciones de las antiguas naciones africanas fueron múltiples y variaron a lo largo de los dos siglos de historia de la Trata Atlántica en Haití; se sabe que durante ese tiempo los esclavos procedían de tres áreas culturales principales. En primer lugar, y sobre todo en los primeros tiempos de la Trata, encontramos el «área sudanesa», que comprendía desde la costa norte del actual Senegal hasta las costas de Liberia e incluía todo el hinterland correspondiente, destacando las zonas de población del conjunto mandinga — poblaciones maninka, bambara, etc.—, además de wolof y los fulas musulmanes. En segundo lugar, le siguió el «área guineana», correspondiente a las costas de los actuales Costa de Marfil, Ghana, Togo, Benín y Nigeria, que se dividía en dos subzonas, conocidas en la terminología de la época como la Costa del Oro —el espacio más occidental— y la Costa de los Esclavos —el área más oriental—; durante los dos primeros tercios del siglo XVIII, en sus puertos fueron embarcados

los esclavos obtenidos en las razias que los reyes de las potencias africanas del momento hacían entre sus vecinos, además de los provenientes del interior de la actual Nigeria (haussas y fulanis).⁵ En tercer y último lugar, tenemos el «área bantú», que en su parte norte comprendía la costa del actual Camerún y en el sur toda la costa de Angola y que incluía los esclavos procedentes del actual Mozambique; cabe agregar que en el último tercio del siglo XVIII, precisamente el que conoció las mayores cifras de africanos arribados a la colonia de Saint-Domingue, predominaron sobre todo los esclavos procedentes del área bantú, particularmente los de origen kongo y angola.

El vudú en Haití, pese a tomar su nombre de las divinidades intermediarias de los fon de Dahomey, se fue construyendo progresivamente con las aportaciones de africanos venidos de todas esas áreas. Pese a lo variado de sus orígenes, lo que tenían en común los cultos de origen africano era que todos ellos se dirigían básicamente a las fuerzas de la naturaleza y a los ancestros divinizados, formando vastos sistemas que unían a los muertos y a los vivos en un todo familiar, continuo y solidario.⁶ Como otros muchos sistemas de pensamiento de origen negroafricano, lo que caracteriza al vudú es su carácter integrador, de lo que se deduce que, para el vuduizante, fuera del vudú no hay nada, ya que éste comprende todos los aspectos de la vida, desde los más trascendentes hasta los más nimios. En palabras de Claudine Michel, «dans le Vaudou, comme dans d'autres traditions africaines et non-occidentales, il y a une complète unité de la religion et de la vie de tous les jours, chaque aspect de l'existence d'une personne étant sacré».⁷ En este sentido, más que hablar de religión, se podría decir que el vudú es una cosmovisión, una manera de ordenar y explicar el mundo desde sus inicios hasta su más rabiosa actualidad. En la concepción vudú la persona no se ve como una totalidad individual sólida, con un valor *per se*, sino más bien como una multiplicidad de fuerzas y formas convergentes dentro de un universo de fuerzas en constante relación. Este aspecto nos remite a lo dicho al inicio de este texto, cuando diferenciábamos este modo de entender a la persona del vigente en la moderna ideología individualista, para la cual los individuos son como átomos aislados. A una comprensión de lo

real como ésta le es completamente ajeno el enfoque basado en oposiciones de contrarios tan común en Occidente. En el pensamiento vudú no tiene sentido hablar, por ejemplo, de espíritu en contraposición a materia, o de lo sagrado en oposición a lo profano. Tampoco tiene sentido, para un vuduizante, la categorización de la realidad en compartimentos estancos. Así es como Laënnec Hurbon puede afirmar que:

Para Max Weber, en efecto, lo que hace del hombre un habitante (posible) del mundo es, en primer lugar, la retirada de los dioses (*Entgotterung*), y por tanto el desencantamiento del mundo (*Entzauberung der Welt*). Se trata de un proceso que es seguido de manera desigual y a veces contradictoria en el curso de la historia de Occidente; ya en Atenas, en el siglo V a.C, la política era concebida fuera de la religión. El desencantamiento del mundo ha consistido, pues, en pensar y organizar el mundo y la sociedad sin recurrir a la potencia de los dioses o a la potencia de la tradiciones.⁸

Por supuesto, al considerar una cultura como la haitiana es difícil discernir claramente lo público de lo privado, lo real de lo imaginario. Otra de las características del vudú que posiblemente ayude a entender su íntima relación con la familia y la tierra es la importancia otorgada a los muertos. En tierras africanas, el culto a los muertos desempeñaba una función central en las mitologías y los ritos, en las representaciones y las prácticas de la vida cotidiana, tanto social como individual. Refiriéndose al área del Caribe, Laënnec Hurbon, sostiene que «si el vudú desapareciera, quedaría el culto a los muertos como núcleo esencial del vudú y de la cultura caribeña».⁹ Patrick Bellegarde-Smith, por su parte, nos ofrece una definición del vudú haitiano que quizá pueda sernos útil para entender la relación orgánica existente entre los diferentes elementos, vivos, muertos, animales o minerales, que conforman el mundo:

El vudú es un sistema comprensivo y coherente y una visión del mundo en la que cada persona y cada cosa es sagrada y debe ser tratada en consecuencia. Todo en el mundo vudú —una planta, un animal, o un mineral— comparte, básicamente, propiedades químicas, físicas y genéticas similares. Esta unidad de todas las cosas se traduce en una creencia global en la santidad de la vida, no solamente por la cosa en sí misma sino, sobre todo, por el espíritu de esa cosa. En el

vudú, la unidad cosmológica se traduce en un humanismo africano dominante en el que los vivos, los muertos y los que todavía no han nacido tienen un papel igualmente significativo en una cadena histórica ininterrumpida. Así, todas las acciones, todos los discursos y comportamientos revisten una importancia capital para el individuo y para la comunidad a la que pertenece.¹⁰

En Haití, además de la herencia africana hay que tener en cuenta el fenómeno de la esclavitud, de gran peso y ligado a aquella. En la sociedad colonial haitiana, ser esclavo significaba, para la persona que sufría tal condición, la muerte social, la supresión de la capacidad de actuar —de *agencia* en el sentido gramsciano del término—, y su conversión en pura fuerza deshumanizada. Siguiendo nuevamente a Hurbon, pensamos que, desde los mismos inicios de la esclavitud, el acto de la sepultura —las honras fúnebres— vino a ser, de una manera paradójica, la negación de la condición de esclavo y la proclamación de la trascendencia como ser humano.¹¹ Es decir, la muerte significaba para el esclavo la abolición definitiva de su condición servil y la reincorporación a la sociedad de origen —por supuesto, no a la sociedad colonial—, aunque fuera como ente trascendente. La muerte, pues, era un retorno a la vida. Si la muerte era entendida por los esclavos negros como recuperación de la personalidad, se entiende que, en el nuevo contexto esclavista y posesclavista haitiano, el culto a los muertos en particular, y el vudú en general, adquieran significaciones nuevas, que van más allá de la simple reproducción material de una herencia africana. De acuerdo con el pensamiento del vudú, la muerte es sobre todo un asunto que concierne al conjunto de la sociedad y no únicamente al individuo. Por eso la familia, el gran pilar de la sociedad haitiana, no sólo se encarga de gestionar los asuntos de la vida sino también, y especialmente, los de la muerte. A la muerte física de un individuo le habrá de seguir necesariamente la muerte ritual, sin la cual el muerto podría llegar a molestar y perjudicar a los vivos. De hecho, el respeto a los muertos, así como la observación escrupulosa de los ritos que la muerte conlleva, constituyen un modo de convertir la muerte en apoyo, sostén y celebración de la propia vida.¹²

Otra de las características de muchas sociedades en África —y de la diáspora africana en Haití, en este caso— es que sus sistemas de pensamiento

están íntimamente ligados a la vida cotidiana. En su monografía sobre el vudú haitiano, hoy convertida ya en un clásico, Alfred Métraux afirma que las religiones del África occidental se caracterizan por su naturaleza doméstica: «Cada linaje y sublinaje tiene sus dioses hereditarios, que son honrados para conseguir sus favores o para evitar su ira».¹³ No es de extrañar pues que, pese a haber seguido una evolución propia, el vudú en Haití continúe manteniendo estos dos rasgos básicos, es decir, su participación en todos los aspectos de la vida cotidiana y su carácter principalmente doméstico, o lo que es lo mismo, familiar. Desde esta perspectiva, el vudú familiar se definiría en contraposición a un vudú público. En el primero se honrarían las divinidades —*lwas* en *créole*— propias de cada linaje y, por tanto, transmitidas por herencia al igual que la tierra o, mejor dicho, junto a la tierra. Estos *lwas* suelen ser antepasados que, divinizados por el linaje, sirven de referencia identitaria a sus miembros, que aparecen así unidos entre ellos por el culto rendido a esta suerte de potencias tutelares, genios protectores de la familia, heredados por las mismas vías —casi siempre paternas—, que los otros bienes. Las divinidades llamadas *lwas herités* o *lwas racine* son inalienables como la tierra y, por tanto, acompañan a cada individuo en su itinerario vital; el jefe de la familia —el *chef-fanmi* o *mèt-kay* (dueño del hogar)— reserva a sus dioses, es decir, a los dioses de su linaje, un santuario o *hounfò* situado en medio del jardín familiar, donde oficia el culto en presencia del resto de la familia.¹⁴

El vudú doméstico es un fenómeno casi exclusivamente rural y va de la mano de la familia extensa y la posesión y transmisión de la tierra de generación en generación. Así pues, en su ámbito doméstico, el vudú está íntimamente relacionado con la familia rural y con la tierra, ámbitos con los que conforma una relación que podríamos denominar simbiótica. Frente a este vudú doméstico o familiar encontramos el vudú público. Este otro ámbito del vudú, mucho más rico desde una perspectiva ritual, se desarrolla principalmente en los santuarios o lugares destacados (*hauts lieux*) de Haití, situados tanto en el campo como en la ciudad. Estos santuarios acostumbran a estar presididos por sacerdotes (*hounganes*) y sacerdotisas (*manbòs*) que tienen bajo su cuidado el templo y los grupos de iniciados, normalmente mujeres (*houns*).

A partir de las guerras de independencia de 1791-1803, y con la propia Independencia de 1804 y hasta la firma del concordato con el Vaticano en 1860, se abrió un nuevo período para el vudú. El 13 de octubre de 1793, Polvérel, comisario francés de la colonia de Saint-Domingue durante esos años, proclamó la libertad general de todos los esclavos de la colonia y su acceso al estatus de ciudadanos. La Proclamación de Polvérel sostenía que:

Todos los africanos y africanas, los descendientes de africanos existentes actualmente en Saint-Domingue y en las islas francesas de Sotavento, los que nacerán en un futuro o los que llegarán a la isla, son declarados libres e iguales a los demás hombres y disfrutarán de todos los derechos de los ciudadanos franceses y de todos los derechos anunciados en la mencionada Declaración de los Derechos del Hombre.¹⁵

No obstante, la nueva ciudadanía de los antiguos esclavos quedaba supeditada al hecho de continuar trabajando en las plantaciones, condición que se mantendrá también, como veremos más adelante, con Toussaint-Louverture y con los gobiernos independientes durante todo el siglo XIX. La obligación práctica de mantener el trabajo en las plantaciones, junto con los desastres provocados por doce años continuados de guerra, llevaron a la mayor parte de los antiguos esclavos a iniciar un vasto movimiento de cimarronaje hacia el interior del país — un territorio montañoso, abrupto y por ello de difícil acceso—, donde se dedicaron a cultivar pequeños huertos sin las obligaciones de la servitud encubierta. Como afirma Jean Renol Elie, «los cultivadores dejaban las plantaciones establecidas en las llanuras para ir a colonizar las montañas. Generalmente no aceptaban las condiciones de trabajo en las plantaciones de las llanuras cercanas a las ciudades».¹⁶ La dispersión de los antiguos esclavos —y con ellos la de sus dioses, venidos de África a bordo de los mismos barcos negreros—, el hecho de haber cortado para siempre los lazos con África —particularmente desde el momento en que Haití dejó de recibir esclavos—, así como el aislamiento respecto de las autoridades civiles y religiosas, permitió que tanto el vudú doméstico como la familia rural haitiana se fueran estructurando durante prácticamente setenta años al margen de aportaciones católicas y de

constricciones estatales. En este período el vudú quedó fuertemente vinculado e identificado con el pueblo, hasta el punto de que Métraux ha afirmado que el vudú se convirtió esencialmente en una «religión popular».¹⁷

El Estado contra el vudú

Mientras se desarrollaba este proceso en el interior de Haití, en las ciudades principales, la elite, mayoritariamente mulata, reunía todas sus energías para la defensa y refuerzo de su recién adquirida independencia. Su modelo de país, de sociedad y de cultura eran los de la Francia republicana; su ansia, ser reconocida por un reticente Occidente. El mito de la existencia de dos naciones diferentes compartiendo el mismo suelo se fue forjando por aquellos años. La codificación del Estado haitiano en materia criminal demuestra el rechazo de todo lo que sonara a vudú, y posteriormente de todo lo que sonara a rural y viniera del interior. El derecho positivo haitiano castigó tanto las prácticas como a sus ejecutores y ejecutoras. En este sentido se puede entender el apartado sobre los sortilegios incluido en la sección sexta del Código Penal haitiano de 1835, donde, en el artículo 405, derogado por la Ley del 3 de julio de 1935, es posible encontrar esta criminalización, que no sólo se dirigía contra los resultados concretos de las prácticas de vudú, sino también contra la preparación de sortilegios y maleficios:

Todos los hacedores de *wangas*, *capreletas*, *vudúes*, *donpedros*, *macándales* y otros sortilegios serán castigados con prisión de tres a seis meses y con una sanción pecuniaria de 60 gourdes a 150 gourdes por el tribunal de faltas, y en caso de reincidencia, con prisión de seis meses a diez años y con una sanción pecuniaria de 300 gourdes a 1.000 gourdes por el tribunal de lo penal, sin perjuicio de que hayan cometido, preparado o cumplido sus maleficios. Todas las danzas y todas las prácticas, cualquiera que sea su naturaleza, que sirvan para mantener en la población el espíritu de fetichismo y superstición serán consideradas sortilegios y castigadas con las mismas penas.¹⁸

Por otro lado, el artículo 406 del mismo Código Penal establece que: «Las personas que tengan como oficio decir la buenaventura o adivinar, pronosticar,

explicar los sueños o echar las cartas serán castigadas con prisión de dos a seis meses y con una sanción pecuniaria de 100 a 500 gourdes». ¹⁹ En esta misma línea, el Decreto Ley del 5 de septiembre de 1935 que había reemplazado al artículo 405 establecía que a partir de entonces estas prácticas pasaban a ser consideradas «supersticiosas», y por tanto eran susceptibles de ser castigadas:

Son consideradas prácticas supersticiosas: 1.- las ceremonias, ritos, danzas y reuniones en el curso de los cuales se ofrenden sacrificios de ganado o de aves a supuestas divinidades; 2.- el hecho de explotar al público haciéndole creer que es posible cambiar por medios ocultos la situación de fortuna de un individuo o bien curarlo de un mal cualquiera con procedimientos ignorados por la ciencia médica; 3.- el hecho de estar en posesión de objetos cabalísticos que sirvan para explotar la credulidad o la ingenuidad del público. Art. 2.- Todo individuo convicto de dichas prácticas supersticiosas será castigado con una pena de prisión de seis meses y con una sanción pecuniaria de 400 gourdes impuesta por el tribunal de faltas. Art. 3.- En los casos aquí previstos, la sentencia será ejecutoria, salvo apelación en casación. Art. 4.- Los objetos que hayan servido para perpetrar la infracción prevista en el artículo 3 serán confiscados. ²⁰

No es casual que estas leyes fuesen modificadas o ampliadas en el año 1935, es decir, poco después de la retirada de los *marines* norteamericanos del país tras casi veinte años de ocupación ininterrumpida. En esas dos décadas, tanto los *marines* como el propio Estado haitiano habían llevado a cabo importantes campañas para acabar con el vudú en el medio rural, destruyendo templos, quemando «ídolos» y asesinando a numerosos adeptos. Esta legislación que regulaba —y castigaba— la práctica del vudú se mantuvo inalterada prácticamente hasta el año 1987, cuando, tras la caída de Jean-Claude Duvalier, se redactó una nueva Constitución que reconocía el derecho a practicar cualquier religión, entendiéndose que el vudú quedaba incluido en esta libertad de culto: en la sección D de la Constitución haitiana de 1987, titulada «De la libertad de conciencia», se recoge, en el artículo 30: «Todas las religiones y todos los cultos son libres. Toda persona tiene el derecho de profesar su religión y su culto, mientras el ejercicio de este derecho no perturbe el orden y la paz públicas.»

Cuando el vudú se moderniza

En 1996, tras la visita del «príncipe de Allada»,²¹ se inició en Haití el movimiento de *Leglise de Zantray*.²² Algunos hounganes reconocidos pretendían estructurar el vudú a la manera de la Iglesia católica. Para ello empezaron a realizar, por ejemplo, misas dominicales de contenido vuduizante pero siguiendo unas formas muy similares a las católicas, con bendición del pan y del vino incluida.

Al margen de las disputas surgidas entre los adeptos del vudú sobre la legitimidad o no legitimidad de este fenómeno, una cosa parece clara para el investigador: el vudú, o mejor dicho cierto vudú, no quiere perder terreno en la nueva batalla que está disputando a tres bandas con el catolicismo y el protestantismo; esta vez se trata de la batalla por la fe y el apoyo de los fieles. Institucionalizando el vudú a la manera de una Iglesia, se pretendía eliminar todo lo que sonara a idolatría, salvajismo o barbarie —términos que han acompañado históricamente al vudú—, revistiéndolo de una pátina de respetabilidad.

Éste sería únicamente un ejemplo entre otros de cómo el vudú se ha querido adaptar a los nuevos tiempos en una época, la que comienza en 1987, en que aparentemente ha alcanzado una igualdad de condiciones respecto a los demás cultos existentes en Haití. Y es que, como todas las cosas, el vudú cambia, evoluciona y se transforma, adaptándose a las circunstancias sin mayor esfuerzo. Lo ha hecho desde que los esclavos africanos trajeron sus dioses a Haití y lo seguirá haciendo porque en esta capacidad reside gran parte de su fuerza.

Notas

1. *Dahomey*: denominación del territorio que hoy comprende el centro sur de Benín. Durante los siglos xvii y xviii, el Imperio de Dahomey se convirtió en uno de los grandes «productores» de esclavos de la costa occidental de África.

2. Los tres murieron, en circunstancias diferentes, muy pronto: Boukman en 1791, Toussaint Louverture en 1801 y Jean Jacques Dessalines en 1806.
3. Alfred Métraux, *Le Vaudou haïtien*, Gallimard, París 1958, p. 46. La traducción es mía.
4. El último y más brillante ejemplo de esta tendencia es el libro de Luc de Heusch, *Le roi du Kongo et les monstres sacrés*, Gallimard, París 2001. El último capítulo de este libro, titulado «Kongo en Haïti», analiza las similitudes entre las estructuras de poder y religiosidad en la zona kongo-bantú y en Haití.
5. Precisamente la palabra *vudú* es el nombre que reciben las divinidades entre los fon de Dahomey, actual Benín. No es ésta la ocasión para hablar de las aportaciones de las diferentes etnias africanas al conjunto poblacional de Haití; únicamente diremos, por poner un ejemplo, que en 1737, de resultas de una de las guerras del Imperio de los fon de Dahomey contra el reino costero de Ouidah y otros pequeños reinos, todos los sacerdotes locales del culto a los voduns que habían dirigido la resistencia fueron vendidos a los tratantes negreros para ser desembarcados en Haití, llevándose su culto consigo; en Basil Davidson, *Historia de África*, Folio, Barcelona 1992.
6. Pierre Fatumbi Verger, *Dieux d'Afrique*, Éditions Revue Noire, París 1995, p. 13.
7. Claudine Michel, *Aspects Educatifs et Moraux du Vaudou Haïtien*, Presses de l'Imprimerie Le Natal, Port-au-Prince 1995, p. 24.
8. En Laënnec Hurbon, *Pour une sociologie d'Haïti au XXIè siècle. La démocratie introuvable*, Karthala, París 2002, p. 82. La traducción es mía.
9. Laënnec Hurbon, «El culto a la muerte en el vudú haitiano», en *Simposio Internacional Afroamérica y su Cultura Religiosa*, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras 1990, p. 1.
10. Citado por Claudine Michel, *op. cit.*, p. 27; en base a Patrick Bellegarde-Smith, *The Breached Citadel*, Westiew Press, Boulder 1990, p. 13. La traducción es mía.
11. Laënnec Hurbon, *op. cit.*
12. *Ibid.*
13. Alfred Métraux, *op. cit.*, p. 24.

14. *Ibid.*, pp. 50–52.
15. Proclamación del 13 de octubre de 1793, Francia, Arch. Nat. D/XXV, 10, 94, en *Revue d'histoire des colonies françaises*, 1949, citado por Vertus Saint-Louis, «Les termes de citoyen et Africain pendant la révolution de Saint-Domingue», en Laënnec Hurbon (dir), *L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue (22–23 août 1791)*, Karthala, París 2000, pp. 75–95, cita de p. 80. La traducción es mía.
16. Jean Renol Elie, *Estructura agraria y asociaciones de trabajo en el campo haitiano*, tesis doctoral, Facultad de Ciencias Políticas y sociales, UAM, México 1997, p. 169.
17. Alfred Métraux, *Le Vaudou haïtien*, Gallimard, París 1958, p. 48.
18. En *Code Penal voté à la Chambre des Communes le 29 juillet au Sénat de la République, le 10 août, promulgué le 11 août 1835*, anoté par Menan Pierre-Louis, Éd. Fardin & Delta, Port-au-Prince 1996. La traducción es mía.
19. *Ibid.* La traducción es mía.
20. *Ibid.* La traducción es mía.
21. *Allada o Arda*: ciudad del antiguo imperio de los fon de Dahomey.
22. Esta explicación me la proporcionó un houngane llamado S., de un pequeña aldea del interior del departamento del nordeste haitiano llamada Carice.

La batalla por el pensamiento tradicional en el África negra

Ferran Iniesta

Hace sólo una década, las escasas obras africanas dedicadas a la concepción africana de la vida se situaban ostensiblemente en un plano defensivo. Lo que para Eboussi-Boulaga fue, ya en los años setenta, «la crisis del muntu»,¹ el *anthropos* africano, para el pastor Kâ Mana fue a mediados de los noventa el momento de recomponer una «teología africana para tiempos de crisis».² La continuidad entre ambas obras la daba la formación de ambos pensadores en seminarios cristianos, pero sobre todo la idea persistente de una crisis de identidad africana, la convicción de que el pensamiento de las culturas negras había entrado en una época de confusión. Puede no ser casual que quienes han hablado reiteradamente de crisis sean cristianos modernos, acompañando así a teóricos de escuela marxista que, como Amady Ali Dieng,³ han considerado que la parálisis de las sociedades africanas en el sistema moderno se debe a su anclaje en un pensamiento llamado tradicional, cuya realidad no sería otra que la de un conservadurismo de linajes y clanes gobernados por dirigentes venales.

La presencia de un rey-sacerdote entre nosotros, Nkoth Bisseck,⁴ ha sido una excelente ocasión para revisar la idea recurrente de una crisis africana, entendida como una incapacidad para salir del estancamiento cultural que estaría atenazando gravemente a buena parte de los pueblos situados al sur del Sahara. En este breve ensayo nos apoyaremos en la obra de este autor camerunés para emitir algunas hipótesis sobre la crisis del pensamiento africano en estos inicios del tercer milenio. Con todo, no dejaremos de marcar algunas distancias inevitables con el pensador africano, debidas a nuestra pertenencia a una cultura progresista y, por esa misma razón, estructuralmente marcada por el pesimismo humanista. La lectura que vamos a intentar será, pues, de corte tradicional, «optimista» según las interpretaciones académicas en uso, pero con las reservas inherentes al hecho de percibir el proceso histórico desde un Occidente hegemónico.

La derrota de los filósofos africanos

Durante cerca de cuarenta años —o lo que es lo mismo, desde las primeras independencias—, buen número de universitarios africanos han atacado las posiciones de aquellos colegas que demostraban sensibilidad e incluso atracción por los sistemas tradicionales de pensamiento. Si la denostada «filosofía bantú» del jesuita Tempels⁵ quedó pronto matizada por la ingente obra escolástica de Kagame sobre «la filosofía bantú-ruandesa del Ser»,⁶ y paliada en su ingenuo optimismo misionero por los interrogantes de Eboussi-Boulaga sobre la «crisis» del muntu, los ataques a cualquier enraizamiento en la historia negroafricana llegaron desde todas las escuelas teóricas. Eruditos europeos y africanos aunaron esfuerzos para demostrar la vacuidad de los llamados valores antiguos o tradicionales, a los que señalaron como responsables del atraso de África y de la postración general de sus sociedades.

Para el novelista nigeriano Soyinka, los defensores de la Negritud perdían el tiempo hablando de una personalidad o identidad africana, en un palabreo que no resolvía los graves problemas de pobreza en los campos y miseria en las grandes ciudades. Según su ya célebre comentario, el tigre no proclama su tigritud, se limita a devorar su presa. Las posiciones de izquierda del nigeriano no fueron obstáculo para que la misma Academia sueca que negó el Nobel a un demasiado diplomático Senghor se lo concediera gustosamente a él. Podría ser pertinente preguntarse si no fueron las posturas de identidad negra las que perjudicaron a Senghor, uno de los grandes líricos del pasado siglo, fallecido en el 2002. La postura de Soyinka ha sido, en el ámbito literario, una de las más explícitas a favor de una modernización urgente, radical, del día a día africano. Incluso el empleo de la lengua inglesa como vehículo privilegiado de denuncia social tiene bastante relación con una opción que rompe con las concepciones del pasado negro, tal como ha resaltado su adversario Ngugi Wa Thiongo, el keniano que sólo escribe en swahili y kikuyu desde hace veinte años.

Así, los literatos partidarios de la denuncia social —su mayor exponente sería hoy Ben Okri— asumieron hasta en sus menores detalles los valores de la expansión moderna, el progreso y la democracia como los nuevos

universales que urgía implantar en el continente. No debe extrañarnos, pues, que existan presidentes-poeta como el marxista Agostinho Neto o presidentes-historiador como el maliense Konaré, por no hablar del elevado número de ministros-autor, como han sido el lírico Rabemananjara en Madagascar o el lingüista Obenga en Congo-Brazzaville. Incluso aquellos eruditos que se han mantenido alejados del poder, como Mazrui⁷ o Mbembe,⁸ han sido contundentes en su rechazo de las viejas concepciones sociales africanas y han abogado decididamente por una profunda modernización de valores y estructuras.

A lo largo de estas cuatro décadas, tanto en el campo de las ciencias sociales como en el de la literatura y la política, el predominio del ideario moderno ha sido abrumador. Justamente porque ha sido así, sorprende la ferocidad e insistencia en los ataques que todos esos autores han prodigado a los escasos intelectuales que —desde la antropología hasta la filosofía— han sugerido que la recuperación africana podría darse desde parámetros tradicionales. Y aunque entre esa profusión de eruditos ha habido pocos filósofos profesionales, los nombres de Towa⁹ y Hountondji¹⁰ son emblemáticos de todo este amplio abanico de defensores del pensamiento racionalista y humanista —o simplemente moderno— como única vía africana de avance, como única solución fiable.

Hountondji dejó pronto de emplear el término *filosofía* para aludir a las concepciones africanas antiguas o no procedentes de la colonización. Para él, nunca ha habido en África un pensamiento reflexivo, consciente de su propio proceso discursivo, ya que el mito sería a su juicio la rotunda negación del logos-razón. Y para Towa, en los años setenta y ochenta, ese predominio mítico en la percepción africana de la realidad ha sido el mayor obstáculo contra una concepción basada en el progreso, la superación y los cambios en la organización de las sociedades. Podríamos añadir que sociólogos como Dieng o Mahjemoth Diop,¹¹ pese a su adscripción al materialismo dialéctico, aprobaron enérgicamente los trabajos de los entonces llamados «jóvenes filósofos» africanos, justamente porque negaban la existencia de una filosofía específicamente africana: la divergencia está en que, para los sociólogos, fueron las prácticas clánicas las que segregaron la ideología mítica y no la causa de las escasas transformaciones históricas que percibían. Desde todos

los sectores universitarios, entre 1970 y 1995, se citaron profusamente los artículos de Towa y Hountondji, como la autoridad definitiva sobre la pobreza del pensamiento africano y sobre la urgencia de partir de una filosofía auténtica, y por ello de sólida base europea, para su ulterior aplicación en África.

En la última década del siglo xx, Towa criticó públicamente sus textos antiguos en conferencias impartidas en las universidades del África ecuatorial, ya que según él no fueron las mitologías autóctonas las causantes de la desestabilización negroafricana, sino precisamente su empobrecimiento y fosilización durante las épocas esclavista y colonial: lamentablemente, este autor, que nunca se prodigó demasiado escribiendo, aún no ha plasmado su viraje en un texto global. Mientras Phillipe Hountondji mantiene sus posiciones, por las que alcanzó renombre internacional, se observa una creciente matización en los análisis de sociólogos e historiadores, hoy mucho más tolerantes o condescendientes con las llamadas tradiciones negras.

Sería ingenuo suponer que la causa es la reaparición de autores y obras de corte tradicional a lo largo de los años noventa, porque este hecho parece resultado de la urgencia intelectual que sienten los universitarios africanos y no del deseo de volver a enconar el viejo debate entre los denominados «etnofilósofos» y sus detractores, conocidos como «filósofos». La causa principal de la introducción de matices en el discurso progresista y ferozmente antitradicional hay que buscarla en los sucesivos fracasos de todas las soluciones modernas aplicadas durante cuarenta años al África poscolonial.

Si, como quiere el racionalismo actual, la actividad social impregna el pensamiento de cada época, se podría convenir que las estrategias desarrollistas y democratizantes que se han venido aplicando al paciente negroafricano han producido tal cúmulo de resultados negativos que han dejado a los pensadores modernos de África en estado de *shock*. Cabe, sin embargo, otra lectura, complementaria de la precedente: las concepciones tradicionales se mantienen tan pujantes que han terminado paralizando las estrategias modernizadoras y, con ello, han dejado al descubierto el trágico divorcio entre el grueso de la sociedad y la minoría occidentalizada. Ésta puede ser la causa del movimiento autocrítico de Marcien Towa, de las matizaciones de Dieng o de la prudencia creciente de Geschière, autores que ya no niegan la

solidez y funcionalidad positiva del campo impropriamente llamado religioso. Aquí sólo queremos dejar constancia de un dato significativo: la arrogancia «filosófica» ha sido derrotada por la propia dinámica del mundo africano y, en los inicios de este tercer milenio, los trabajos sobre la mitología social vuelven a emerger con fuerza. El péndulo ha invertido su impulso.

¿Un Renacimiento africano?

En la pasada década —los años noventa— se empezó a hablar con insistencia de un próximo renacer africano y de las gentes negras de la diáspora. Como ya sucediera un siglo atrás con el panafricanismo y la negritud, los preludios teóricos han surgido una vez más en América, y de modo destacado en Estados Unidos: para Ivan van Sertima primero y Molefi K. Asante luego,¹² la recuperación positiva del pasado africano permitirá que el mundo negro, y muy particularmente el continente original, recobre su antigua pujanza con la ayuda de una modernización política y tecnológica.

Ya hace más de veinte años, un lingüista de la Escuela de Dakar, Pathé Diagne, había planteado —pese al auge de los «filósofos»— la urgencia de establecer unas «tesis neofaraónicas para una nueva Era de la humanidad»,¹³ desarrollando así ciertos aspectos teóricos de los escritos del senegalés Cheikh Anta Diop. Pero aquel período se caracterizó por un repliegue ante el acoso del sector progresista autodenominado filosófico, y esos trabajos quedaron aislados y no tuvieron una continuidad aparente. En la actualidad el marco ha cambiado, ya que más de doce años de viraje democratizador, acompañado de una implantación generalizada de los Programas de Ajuste Estructural, no permiten atisbar que la nueva solución sea la panacea deseada. Precisamente, el escaso éxito del modelo único en economía y política ha rebajado la audiencia de los críticos de las tradiciones y ha reactivado nuevas plumas universitarias de marcada tendencia tradicional. Si bien la orientación de los autores negros norteamericanos hace un uso meramente político —de corte nacionalista— de las alusiones a un pasado afroegipcio prestigioso, no cabe duda de que su fuente de inspiración es la obra de Cheikh Anta Diop¹⁴ y de sus seguidores en las más diversas disciplinas científicas.

Fallecido en 1986, marginado por los académicos europeos y aparentemente derrotado en la política oficial africana, Diop tiene hoy discípulos que ocupan destacados cargos ministeriales en diversos Estados africanos, y en los campus universitarios se reconoce con naturalidad el parentesco cultural —e incluso pigmentario— entre Kémit (el antiguo Egipto) y las culturas negroafricanas. Sin embargo, si bien los pequeños y activos departamentos de egiptología de diversos países subsaharianos suelen presentar algunos rasgos sectarios en la repetición de los postulados del maestro, el reconocimiento de una profunda unidad cultural de las sociedades negras desde tiempos antiguos¹⁵ es hoy un lugar común. Y de ahí deriva ese problemático intento de ensamblaje entre una democracia progresista y una realeza armonizadora que, según intentan demostrar numerosos autores de África y Estados Unidos, serían en el fondo un mismo modelo social.

Presidentes actuales como Museveni en Uganda o Mbeki en Sudáfrica, apoyándose en las obras de la Escuela de Dakar —los seguidores de Diop— y en el movimiento afrocentrista norteamericano, han asimilado los antiguos sistemas jerárquicos basados en el consenso con un precedente autóctono de democracia. Museveni hablaba de una «democracia al modo africano» en uno de sus discursos, al tiempo que hacía aprobar una Constitución en la que se reconocía un espacio legítimo y legal a las viejas monarquías precoloniales. Y Thabo Mbeki, con todo su prestigio al frente del país negro más poderoso del continente, proclama un «renacimiento africano» que conjugue modernidad occidental y tradición africana. El furor con que los académicos franceses¹⁶ se enconan con esas posturas, a las que tildan de afrocentristas, constituye la vertiente académica de los obsesivos ataques políticos de la prensa occidental contra la gestión del presidente sudafricano. Como ha dicho un destacado miembro de la Escuela de Dakar,¹⁷ esa crispación escasamente fundamentada es un reflejo neocolonial que indica que algo se mueve en África.

Nkoth Bisseck y el resurgir tradicional

En este nuevo contexto, vamos a emitir aquí una hipótesis arriesgada sobre la que deseamos dejar constancia escrita: nos referimos al papel relevante que

Mbombog Nkoth Bisseck está llamado a desempeñar en los próximos años. Economista, formado en la Sorbona, en activo en una de las grandes industrias del continente, lector asiduo de las grandes revistas científicas, presidente de los clubes Cheikh Anta Diop de Camerún y voluntariamente ajeno a la política estatal, Nkoth Bisseck compagina de forma inusual su entusiasmo por la ciencia moderna y su práctica tradicional como gran iniciado en el culto Mbog.

Los basaa del sur camerunés practican, con variantes específicas, un complejo sistema de ritos y símbolos y de prácticas mágicas y adivinatorias que recibe el nombre de *Mbog*, término que, como explica Nkoth Bisseck en su principal obra,¹⁸ se aproxima a la idea de: universo, unidad, el maat egipcio o el clásico logos griego. El Mbog es el paradigma vital de los basaa, de fuertes paralelismos con otros modelos míticos africanos actuales; es el rico proceso en el que conflictos y cambios se regularizan y recuperan un movimiento armonioso: sentido de la jerarquía, natural y social, transmisión de conocimientos míticos y tecnoinstrumentales, adecuación flexible a las nuevas condiciones, nula repugnancia a la incorporación de elementos exteriores si se presentan positivos, todo eso caracteriza la práctica cotidiana del Mbog.¹⁹

Nkoth Bisseck es un mbombog, un rey-dios en sentido faraónico, y por este motivo también es un sacerdote-iniciado, miembro destacado del consejo supremo de los bambombog del país basaa. Su vida está ritualizada conscientemente, hasta en sus menores detalles, al igual que sigue siendo así para los reyes-dios mundang, nupe, mosi, ganda, zulú y tantos otros que siguen activos en el África del presente. Para la sociedad basaa, articulada regionalmente en el seno del moderno Camerún, la autoridad deriva del Mbog y no sería concebible una separación de poderes entre políticos, jueces y legisladores: el mbombog es al mismo tiempo un rey que administra, un sacerdote que ritualiza y un sabio que juzga. Se teme a la administración estatal de Edea o Yaundé pero se respeta el poder social del Mbog, y este dato ha empezado a tenerse en cuenta tanto en el discurso como en la práctica de los políticos cameruneses.

Los consejos bambombog, de diversa índole según especializaciones y funciones, reúnen por rigurosa y lenta cooptación desde ancianos analfabetos hasta universitarios de alta graduación, y sólo se accede a ellos por calificación personal tras años de ascender en la jerarquía iniciática. Nkoth Bisseck es un

excelente ejemplo de esa simbiosis aparente con la cual la tradición africana recibe el paradigma moderno: sin repugnancia hacia las ideas de progreso y libertad,²⁰ aunque concebiéndolas desde la armonía original y antigua del Mbog, el paradigma tradicional subsume en su mundo los préstamos modernos y les da un sentido y unos límites que el racionalismo no imaginó. Esa plasticidad de la tradición africana, que ha sido precipitadamente denominada *sincretismo* por los especialistas en religiones,²¹ nace de la convicción de que la transmisión de los mitos de origen y la preservación de los valores más profundos merecen la renovación ideológica, organizativa y técnica de la sociedad, sin defenestrar la herencia recibida con el desprecio y la ignorancia a que nos tiene acostumbrados el asolador modelo moderno, hoy ya en su fase caricatural de globalización.

Pero no hay tal sincretismo, ni en el Mbog que teoriza Nkoth Bisseck ni en el sufismo que defendía Amadou Hampaté Bâ,²² ya que cada tradición mantiene su propia vertebración, su peculiar manera de ritualizar el mundo y su antigua forma de nutrirse de un pasado particular dentro del campo histórico africano. Tal vez los tradicionales de signo cristiano —Eboussi, Mana, Metogo— sean quienes siguen hoy percibiendo un muntu, un anthropos africano sumido en las incertidumbres y desubicado tanto del ayer como del mañana. Puede que eso se deba a la peculiar manera occidental de producirse que tiene el cristianismo —fuertemente impregnado de modernidad— y que el pesimismo que se desprende todavía de sus análisis forme parte del mismo movimiento de perplejidad que cruza los trabajos de sociólogos, economistas, politólogos, en fin, de todos aquellos que hemos agrupado bajo la rúbrica de «filósofos». Y, muy posiblemente, la urgencia del pensamiento que algunos autores de dicha tradición están reclamando deba limitarse a la urgencia de una aceptación confiada de la herencia africana, mucho más equilibrada y pujante de lo que esos autores sospechan.

Las tradiciones africanas, Mbog basaa hoy o maat egipcio ayer, difícilmente pueden hallarse sumidas en la angustia, porque su saber estar se centra en la sempiternidad del presente. No hay teleologías distantes, que tensan hasta la crispación dualista a numerosas corrientes de los grandes monoteísmos, sino intensa revitalización de cada instante, vivido con asunción plena del pasado y con responsabilidad del futuro. Los últimos siglos de África

han dejado un rastro profundo de sufrimiento y desarticulación, pero más de un siglo de prácticas coloniales y poscoloniales no parecen ser garantía de una futura recomposición. Justamente son aquellas teorías y aquellas políticas que respetan las coordenadas básicas del pasado, las que nunca han renegado de sus ancestros —sin ignorar sus movimientos erráticos—, las que hoy están llegando a primera línea del combate teórico y práctico.

Carentes de cualquier función profética, ignoramos cuál pueda ser el desenlace de la actual batalla: nos limitamos a señalar que, en pocos años, el fiasco de los modernizantes ha abierto una brecha por la que está irrumpiendo una nueva generación de hombres y mujeres adultos que, occidentalizados en las formas, respetan la herencia de sus mayores, someten a crítica sus yerros, y se batan por un cambio de perspectiva sobre los antiguos cimientos del clasicismo africano. Y en ese combate, que el mbombog Nkoth Bisseck define como el restablecimiento pleno del Mbog, los tradicionales disponen hoy de más recursos que los que nunca tuvieron desde los tiempos esclavistas. Sólo los modernos, en su arrogante ignorancia, pueden suponer que la globalización tiene el sendero garantizado en el África negra.

Notas

1. Fabien Eboussi-Boulaga publicaba en París, en 1977, su más conocida y polémica obra, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, que fue pronto centro de las críticas de los llamados jóvenes filósofos por su excesivo respeto por el pensamiento tradicional.
2. Este autor, de filiación protestante, reanudó en la década de los noventa la reflexión sobre el *impasse* del pensamiento africano y la urgencia de un arraigo teológico cristiano en *Théologie africaine pour un temps de crise*, París, 1994 (hay trad. al español: *Teología africana para tiempos de crisis. Cristianismo y reconstrucción de África*, trad. de Miguel Montes, Verbo Divino, Estella 2000). Disiente, pues de teóricos como O. Bimwenyi-Kwessi, que en 1989 preconizaban un radical retorno a la tradición (*Discours théologique négroafricain*, París, 1989).

3. Historiador del oeste africano, Amady Ali Dieng ha sido muy crítico con los trabajos nacionalistas de la Escuela de Dakar, fundada por Cheikh Anta Diop, y partidario de un análisis de las relaciones de clase como fundamento de las ideologías llamadas tradicionales. Entre sus obras destaca *Hegel, Marx, Engels et le problème de l'Afrique Noire*, Dakar, 1978.
4. Este economista camerunés, defensor de una transformación tecnoinstrumental de África desde las más sólidas bases tradicionales —en lo ritual y en lo político—, destaca por su análisis comparado del sistema Mbog de los basaa del Sur de Camerún y el de los antiguos egipcios, como defiende en su obra *Mbog. Concept et portée d'une vision universaliste africaine du monde*, Edea, 1997.
5. Placide Tempels, en su afán por demostrar las similitudes del pensamiento africano con el cristiano, puso de relieve la ausencia de «politeísmo» en el área cultural bantú y la existencia de una filosofía particular de la negritud ecuatorial. En 1947 salía la primera edición de su *Philosophie bantoue* (Amberes).
6. Menos paternalista que Tempels, buen escolástico y al tiempo conocedor de la historia y la mitología de los pueblos de las colinas, el sacerdote Alexis Kagame publicó en 1956, en Bruselas, su bien documentada *La philosophie bantou-rwandaise de l'Être*, insistiendo en reivindicar el término de «filosofía» para la metaontología y cosmología de los ruandeses.
7. Ali Mazrui publicaba, junto a Tdy, en 1995, su crítica a los procesos de los Estados poscoloniales, *Nationalism and New States in Africa* (Londres-Nairobi), poniendo de relieve la tendencia de los dirigentes africanos a encubrir sus yerros bajo discursos de apariencia tradicional.
8. Antiguo dirigente de las juventudes católicas africanas y actual coordinador de la red Codesria (Dakar) de investigación africana en ciencias sociales, Achille Mbembe ha defendido la función depuradora y revolucionaria de la violencia en una África socialmente anquilosada bajo estructuras mentales y clánicas. *Les Afriques indociles* (París, 1991) fue desde su aparición una obra de referencia para los adversarios de los sistemas tradicionales.
9. En 1970, Marcien Towa publicaba en Yaundé su riguroso ensayo sobre el pensamiento mitológico africano, al que negaba categoría filosófica, preconizando un posicionamiento existencial alejado de las repeticiones

rituales e ideológicas: *Éssai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*.

10. Paulin Hountondji ha mantenido, desde la década de los setenta, su denuncia de los pensamientos tradicionales que justifican el conservadurismo y la inacción. Entre sus trabajos, hay que destacar «Remarques sur la "Philosophie Africaine" contemporaine», *Diogenes*, núm. 71, 1970, y su obra *Sur la «philosophie africaine». Critique de l'éthno-philosophie*, editada en París (1976) y Yaundé (1980).

11. Dirigente histórico del marxista Parti Africain de l'Indépendance, el senegalés Mahjemouth Diop publicó en dos volúmenes *Les classes sociales en Afrique de l'Ouest* (París, 1971). Todavía en 1985, Amady Ali Dieng sostenía la validez de los postulados marxistas para analizar la realidad continental en *Le marxisme et l'Afrique Noire. Bilan d'un débat sur l'universalisme du marxisme* (París).

12. Tal vez haya que situar el inicio teórico del movimiento nacionalista negroamericano que hoy conocemos como *afrocentrismo* en la tesis de Ivan van Sertima, *They Came Before Columbus*, editada por vez primera en Michigan en 1977. Sin embargo, fue ya en la década de los noventa del siglo xx cuando Molefi K. Asante dio cuerpo político a esa orientación que reivindica la centralidad histórica de las culturas negras en obras como *The Afrocentric Idea* (Filadelfia, 1987) o *The Painful Demise of Eurocentrism: An Afrocentric Response to Critics* (Trenton, 1999).

13. En *L'Europolosophie face à la pensée du Nègro-Africain*, publicado en 1981 en Dakar, Diagne carga contra el objetivismo o separatismo de la filosofía occidental, y atribuye la deriva moderna mundial a «doscientos años de hegemonía del pensamiento universalista semitoeuropeo».

14. Político panafricanista, físico nuclear, creador del laboratorio IFAN de radiocarbono y doctor en historia africana con una polémica tesis egiptológica, *Nations Nègres et Culture* (París, 1955, con numerosas reediciones en ambas orillas del Atlántico), en la que reivindicaba la negritud de Kémit, el antiguo Egipto, Cheikh Anta Diop ha sido sin duda el intelectual de mayor influencia en África y en los campus afroamericanos. Su abundante e intuitiva obra abarca desde la lingüística comparada (egipcio-wolof) hasta la dendrocronología, sin

olvidar el análisis institucional y antropológico de las sociedades africanas del pasado. Pese a sus muchos detractores académicos, su obra es insoslayable.

15. Sobre la precedencia de las civilizaciones negras y sus rasgos diferenciales genuinos hay que destacar *Antériorité des civilisations nègres* (París, 1967) y *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance* (París, 1981), así como la breve pero sugerente *L'unité culturelle de l'Afrique Noire* (París, 1960) en la que establece una simetría diferencial entre Europa y África.

16. Puede que estemos en presencia de un «síndrome colonial francés», como señalábamos recientemente: Ferran Iniesta, «À propos de l'École de Dakar. Modernité et tradition dans l'oeuvre de Cheikh Anta Diop», en Momar Coumba Diop (ed), *Le Sénégal contemporain*, vol. 1, París-Dakar 2002. Sorprende la obra colectiva, editada en 2000 en París por Fauvel, Perrot y Chrétien, *Afrocentrismes. L'histoire des Africains entre Égypte et Amérique*, cuyo empeño es demostrar sin demasiados argumentos la no negritud de Kémit o las flaquezas científicas del actual movimiento nacionalista negro, mezclando desconsideradamente en su ataque a científicos como Obenga y Bernal (que no pertenece a la Escuela de Dakar pero que analiza la «hipótesis aria» que prevalece en las ciencias sociales) con hombres de acción política como el sudafricano Mbeki o el norteamericano Asante.

17. La réplica del egiptólogo y bantuista Théophile Obenga, de estilo descalificador y agresivo, pero sólida en sus críticas a la fragilidad científica puesta de relieve por los autores de *Afrocentrismes*, se publicó en París en 2001 con el título de *Le sens de la lutte contre l'africanisme eurocentriste*.

18. Nkoth Bisseck combina el comparatismo diacrónico entre el antiguo Egipto y las culturas bantúes del Sur camerunés con magníficas descripciones de la institución tradicional del Mbog basaa. Su obra central se ha editado en Edea, en 1999, en dos volúmenes, con el título *Le Mbog. Concept, système et portée d'une autre conception du monde*.

19. Véase su texto «Le Mbog, une cosmovision du monde actuel», presentado en el seminario *Els móns Africans* (Barcelona, 2002) y editado en la presente obra.

20. *Valeur, échange, monnaie et régulation sociale*, editado en Edea en 1993. En esta obra, Nkoth Bisseck analiza las teorías europeas del valor, sus límites

y las aportaciones tradicionales africanas para una mejor regulación de las sociedades modernas.

21. Un trabajo característico sería el de George Parrinder, *The African Religions*, editado en Londres en 1967.

22. Aunque son conocidos los estudios de Amadou Hampaté Bâ sobre textos iniciáticos pehl (fulbé), habría que destacar –por su influjo en el oeste africano– su estudio biográfico sobre su maestro sufí *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*, publicado en 1980 en París.

Mythe, religion et pouvoir dans les épopées du groupe mandé

Lilyan Fongang Kesteloot

Nous avons naguère¹ mis en évidence les relations intimes que les rois des épopées du Mandé entretenaient avec le mythe central de l'espace soudanais. Espace irrigué par cet immense fleuve Djoliba qui prend sa source en Guinée, traverse de part en part le Mali, puis le Niger, enfin le Nigeria. Le mythe cosmogonique fondamental associe ce fleuve à la création du monde avec l'aide des divinités Faro, Pemba et Mouso Koroni, qui vont structurer la répartition des rôles à l'intérieur d'une conception du pouvoir royal, que l'on retrouvera dans les divers récits épiques de cette région. Ainsi, face à la violence guerrière et incestueuse de Pemba et de Mouso Koroni, se dresse la fonction mystique, nourricière et juridique de Faro, dieu d'eau, maître de l'ordre et de la fécondité, accompagné du forgeron Nunfayri, maître des techniques. Les rois et héros des épopées seront en quelque sorte les avatars de ces dieux, et animeront de leurs conflits des exploits « pleins de bruit et de fureur ».

Nous avons montré comment ce mythe s'était incarné dans l'épopée de Soundiata, respectivement en la personne de sa mère-buffle et celle de son père, pour donner au Mansa du Mali la force guerrière du chasseur et l'autorité mystique héritée de sa lignée royale. Ces deux dimensions associées deviendront les paradigmes du pouvoir mandingue à travers les épopées suivantes. Nous les relèverons au Sénégal avec la conjonction du « lamane » et du « chasseur » dans les épopées wolof, tel que l'a démontré notre collègue Bassirou Dieng². Dans la geste de Ségou, le mythe évoque explicitement l'assistance spirituelle de Faro au fondateur du royaume, cependant que la violence de Pemba se manifeste dans les exploits sanglants du même maître chasseur Biton Koulibaly³, dont la devise sera « Djitigi, négétigi, ni matigi », c'est-à-dire Maître des eaux, Maître du fer et Maître des hommes.

Enfin, violence magique et protection mystique sont de nouveau associées dans le héros royal peul Samba Gueladio, dont l'épopée est célèbre au Sénégal comme au Mali⁴. Si par ailleurs on consulte l'historien Alpha Konaré sur la réalité du pouvoir mandingue⁵, on découvre des attributs analogues dans les titres décernés au Mansa : Simbon (grand chasseur), Keletigi (maître de la guerre), Mugutigi (maître de la poudre), Soma (maître initié) et encore Dugulaminin Saa Jan (grand serpent du village) et Wulaminin Saa Jan (grand serpent de la brousse).

C'est encore Alpha Konaré qui précise :

« Le pouvoir en pays mandingue a deux origines : Fanga de ye seye (le pouvoir vient de la puissance ou guerre) et Fanga ye fa tinya ya (le pouvoir est un legs familial). Mais tout de suite il ajoute : “Dans tous les cas, le véritable détenteur du pouvoir, de la force, c’est Dieu : Fanga tigi ye ala ye.” »

Car dans le Mali islamisé d’aujourd’hui, la force occulte sera (officiellement) attribuée à Allah. Ce qui n’empêchera pas celui qui possède la Fanga de déclarer dans l’épopée, qu’il soit prince, héros ou marabout : « Si Allah le veut, que cela se fasse, et si Allah refuse, que cela se fasse tout de même. »

Il semble donc que la conception du pouvoir mandingue rencontrée dans nos épopées corresponde assez à celle des sociétés du même groupe. Encore que Konaré y ait observé une évolution au cours des siècles entre la *Mansaya* et la *Famaya*. Nous y reviendrons. En effet, dans les lieux et rites d’intronisation, dans les insignes du pouvoir et les régalia, dans les rôles qui seront attribués aux souverains, on peut suivre les traces du mythe. C’est Youssouf Cissé qui détaille les interdits et mystères qui entourent la personne des *Mansa*, sacrée, et fixée dans sa demeure à partir de son intronisation⁶.

Les rites d’intronisation des rois wolof reprenaient les éléments du mythe fondateur, eux aussi. Si Mamadou Diouf affirme la laïcité du *Damel* « désacralisé » du Kajoor au XIX^e siècle, il reconnaît tout de même son rôle d’arbitre suprême, notamment sa fonction juridique concernant la peine de mort, la réduction à l’esclavage, ou à l’exil. Mais surtout, un peu plus loin, il écrit : « Le *damel* devait assurer l’abondance dans son royaume durant son règne par ses capacités magiques. D’après la tradition, en cas de calamité naturelle, il doit être destitué⁷. » Fonction mystique, protectrice et nourricière s’il en est, et qui s’est transposée sur les présidents sénégalais d’aujourd’hui, que l’on rend responsables de la pluie comme de la sécheresse.

Quant à la sacralisation des rois d’origine peule, des récits comme *Kaïdara* et surtout *L’éclat de la grande étoile*⁸ développés par A. Hampaté Bâ, donnent une idée d’un parcours initiatique préalable extrêmement complexe ; cependant que, avant les royaumes sédentarisés avec les *lamido*, les rustiques *silatigui* guidant gens et troupeaux en transhumance, sont déjà des personnages de chefs-prêtres branchés sur le surnaturel.

Ce caractère sacré des rois et chefs africains a été remarquablement étudié dans le n° 10 de la revue *Système de pensée en Afrique noire* (CNRS, 1987). Certes M. Diouf a raison lorsqu’il remarque que les rois wolof ne furent jamais objet d’un culte. Et pour cause. Ce ne sont pas des rois-dieux, de même que les rois bambara, peuls, sérères ou malinke, bien que ces

derniers connurent des rois-devins comme Maysa Wali Dione et des rois sorciers comme Soumangourou Kanté et Salmon Faye.

Il importe ici d'introduire la distinction de Claude Tardits entre roi divin et roi sacré⁹. Le roi divin étant le vrai catalyseur des forces cosmiques ou du Dieu créateur (selon que la société est polythéiste ou monothéiste). Il représente Dieu sur terre, il est censé en avoir les pouvoirs, sur les hommes comme sur la nature. Il est l'objet d'un culte comme le pharaon d'Égypte à propos duquel Ferran Iniesta a constaté avec pertinence l'aveuglement des disciples de Champollion :

« Comment ont-ils pu analyser la logique du pouvoir égyptien en dehors du cadre de l'imaginaire subsaharien-nilotique en général, et de la royauté divine africaine en particulier ?¹⁰ »

Et certes il existe une royauté divine de type pharaonique chez certains peuples africains ; cette notion du roi-dieu comme émanation directe du monde spirituel se retrouve non seulement chez les peuples voisins de l'Égypte (Shilluk, Dinka, Buganda, Tutsi et apparentés – comme l'a mis en évidence Émile Mworoha), mais aussi chez les Yoruba du Bénin (voir Montserrat Palau-Martí), chez les Fon du Dahomey, les Naba des royaumes Mossi ou encore les Mongo du Congo Central.

En revanche, ce serait plutôt le terme de roi-sacré ou roi-prêtre qui conviendrait au souverain Akan (Côte d'Ivoire/Ghana). Ce dernier est le servant et le médium du tabouret d'or, véritable dépositaire du pouvoir spirituel (selon G. Hagan¹¹). De même ces *silatigui* des clans peuls que nous avons cités plus haut, ou les *lamanes* des anciennes chefferies wolof, ou encore les reines-prêtresses des villages diola de Casamance. Faut-il leur adjoindre les Mansa de l'aire mandingue ? Ferran Iniesta estime que ce sont des rois-divins, bénéfiques et dangereux, à l'instar des pharaons. Mais Alpha Konaré¹² explique de son côté la différence qui existera entre *Mansaya* et *Famaya*.

Le *mansa* étant roi de droit, par héritage régulier, et soumis à un rituel aussi compliqué qu'exigeant, semble davantage le prêtre d'un culte que son objet (un peu comme le roi Akan). Il est l'intermédiaire entre sa communauté et le divin, il a des « pouvoirs » certes, mais plus encore des devoirs. Enfin – et c'est capital – il n'est pas sacrifié en fin de course, comme l'étaient les pharaons et encore naguère les rois shilluk, dinka et buganda (que l'on murait dans leur case jusqu'à ce que mort s'ensuive). D'autres aspects du rituel funèbre égyptien se retrouvent d'ailleurs dans ces sociétés ; ainsi la séparation de la mâchoire inférieure que l'on enterre à part du corps royal en un lieu caché, à l'abri des profanations possibles, car elle contient l'âme du mort.

Donc le Mansa comme roi-prêtre sinon roi-divin, sans doute. Cependant que le Fama – toujours selon Konaré – serait plutôt le conquérant qui, une fois le pouvoir arraché, s’empresse de le légitimer par une intronisation qui le sacralise : ce serait alors le type de « roi sacré » genre Biton Koulibaly ou Ngolo Diarra, ou encore Soumangourou Kanté lorsqu’il s’empare des petits royaumes mandingues qu’il dominera pendant vingt ans. Leur pouvoir s’appuie toujours sur les forces surnaturelles, mais à posteriori, le trône ayant été conquis par la guerre, la ruse, ou un « coup d’État ».

Bien entendu, l’épopée ne se soucie pas de ces distinctions ni de ces nuances. Pour le griot et le peuple qui l’écoute, le roi est nécessairement investi de pouvoirs occultes, qu’il soit légitime ou non. Et il les perd lorsqu’un plus fort que lui l’affronte et le vainc. C’est le sens du double transfert du griot de Soundiata : dans un premier temps, Balla Fasséké se fait l’écho de la force surnaturelle du prince, lorsque celui-ci vainc la paralysie qui le clouait au sol, et arrache le baobab :

« Il a marché
le fils du buffle a marché
Diata a marché
Casseur de grosses têtes, casseur de gros bras. »

Mais lorsque Soundiata doit fuir le Manding avec sa mère et ses frères, le roi son père garde le griot et le donnera à Soumangourou, son vainqueur, avec la main de sa fille. Balla Fasséké chantera désormais les louanges du nouveau roi, pourtant « usurpateur » de plusieurs couronnes :

« Saluez Soumahoro
Saluez le premier roi du Manding
Vainqueur de Koukouba et Bantama
de Niani et de Kambasiga
qui revient du combat couvert de gloire
Nul ne peut égaler
l’unificateur du Manding¹³. »

Ces détails sont moins explicites dans la version de Tamsir Niane que dans celle de Waa Kamissoko, mais aucune des deux n’a pu celer que le griot royal des Konaté travaille désormais pour un Kanté, forgeron de surcroît. On dira seulement et après coup que le roi Soussou usa de ses pouvoirs magiques pour le retenir prisonnier. Mais apparemment ces pouvoirs ne suffiront plus quand le vent tourne et que Soundiata revient au Manding avec une coalition bien armée. Pourtant, c’est encore à la force occulte que l’on attribuera la perte de

puissance de Soumahoro : son épouse lui a dérobé le secret de son *tana* (interdit) ; elle peut alors s'enfuir avec le griot pour rejoindre Soundiata, son demi-frère. Le griot sera témoin et héraut de la victoire de ce dernier.

Ces allées et venues du griot sont ici parfaitement symboliques ; ses chants sont à la fois signe et renforcement du pouvoir par le pouvoir du verbe. Personne ne s'avise d'y voir les marques d'un opportunisme quelconque, ou pire, d'une trahison. L'épopée n'est pas le lieu d'une interprétation rationnelle. Mais celui d'une glorification du pouvoir en place. Ou encore du pouvoir perdu, car il existe aussi l'évocation de la série des « épopées des vaincus » dont Michel Woronoff et Amadou Ly ont donné plusieurs exemples.

Et il serait tentant à ce propos d'étudier justement le rôle du griot dans Samba Gueladio, qui contraste avec celui de Soundiata. Mais pour rester dans l'épopée mandingue qui est bien celle d'un vainqueur – ainsi que celle des rois bambara –, on constate que le griot royal contribue à sacraliser (sacer-séparer) le souverain. Il est la voix du roi, et son intermédiaire obligé avec le peuple et avec ses vassaux.

Nous avons traité principalement de la structure du mythe et de son impact sur la notion de pouvoir dans les sociétés du Mandé tout autant que dans les épopées. Nous avons vu que mythe et rites s'interpénètrent au niveau de l'intronisation pour renforcer cette conception du pouvoir royal. On peut encore poursuivre la démarche en relevant les incidences nombreuses de la religion – fille du mythe – et de ses pratiques courantes à chaque fois que le pouvoir royal est en difficulté dans les récits épiques. Car si le mythe d'origine de chaque héros royal est conditionné par le mythe cosmogonique central du Soudan, il conditionne à son tour les rituels et les pratiques religieuses des rois chantés dans chaque épopée.

On dit peu de choses sur Soumangourou sinon que ce roi-sorcier a une chambre d'homme (*tié so*) secrète où il conserve tous ses fétiches. Mais on en dit assez pour comprendre qu'il y conserve la grande jarre où vit le serpent totem des rois soninke, depuis les temps anciens de l'empire du Wagadou. Et nous savons par le mythe correspondant¹⁴ que ce dieu-génie exigeait le sacrifice annuel d'une vierge de la noblesse. Ceci explique peut-être l'horreur que Soumangourou inspire aux griots mandingues, bien qu'il ne soit jamais fait allusion à ce rite précis.

Mais prenons Soundiata, à qui Soumangourou sert à la fois d'adversaire et de repoussoir. Les diverses versions évoquent la mort brusque de la mère du prince, lorsque les messagers du Manding viennent lui demander de rentrer d'exil et de reconquérir son royaume. Mais seul le récit de W. Kamissoko – lui encore – laisse supposer que cette mort n'est pas naturelle. Et

l'on se demande soudain si l'exigence appuyée que formule Soundiata pour un lieu de sépulture n'est pas liée à un terrible sacrifice préalable.

C'est dans l'épopée de Kajor que ce type de sacrifice est plus explicitement évoqué, lorsque le futur *damel* Madior Fatime Golègne demande et obtient la mort de sa femme Yacine Boubou, pour obtenir la royauté qui jusqu'ici lui échappait. Si ce sacrifice est volontaire, d'autres le sont beaucoup moins. Faut-il rappeler les « attache-royauté » albinos ou captifs des rois de Ségou que l'on rencontre à travers les épisodes de la Geste ? Au point que certaines versions signalent les villages d'albinos que l'on élève à cet effet. Ou encore ce rite bien connu de Ségou les quatre villes. Tous les habitants de Ségou sont conviés à un repas communiel et annuel d'un type spécial :

« On immolait
six paires de toute chose
ayant du sang dans le corps
on prenait douze personnes
douze chevaux
douze moutons, (etc.)
Du sang de chacun
Da Monzon arrosait ses fétiches...
Et le roi conviait tout Ségou au festin
Makungoba Sogo – disait-on...
Toute viande est viande
je ne distingue pas une viande d'une autre¹⁵. »

Toujours dans l'aire mandingue, dans l'extrême ouest, au Gabou cette fois (XIV^e-XV^e siècle) l'épopée mentionne le sacrifice de son neveu (fils de sa sœur) par Mamba Koto Sané, fondateur de la dynastie. Plus anodins sont les fréquents sacrifices propitiatoires avant les affrontements guerriers (taureaux ou béliers noirs de préférence), les envoûtements (chat rouge de Dionkoloni, ceinture de Silamaka, fusil de Samba Gueladio), les gris-gris protecteurs dont Lat Dior se décharge pour qu'on puisse le tuer (Kajor) à l'instar de Bilissi avec Bakari Dian (Ségou).

Tout cela procède des rites animistes ordinaires toujours en activité dans ces régions cependant plus largement islamisées depuis deux cents ans. Mais sans doute imparfaitement. Vincent Monteil a développé ces caractéristiques de *l'Islam noir* où l'animisme fondamental a intégré sans peine les cinq piliers de la religion de Mahomet. La basmalah, le pèlerinage, le jeûne du Ramadan, l'aumône et les cinq prières quotidiennes n'ont pas changé grand-chose

aux principes fondamentaux d'un animisme multiséculaire ; et moins encore aux principes de l'action occulte qui découlent logiquement de cette base philosophico-religieuse.

En effet, quel que soit le mythe précis, ou l'expérience mystique particulière qui informe nos héros épiques et leurs protagonistes, l'on remarque que leurs pratiques religieuses relèvent de ces principes, et l'on peut analyser chacune d'elles à la lumière de ces principes. Voici pourquoi nous allons les résumer à présent et pour terminer cet exposé sur le mythe, la religion et le pouvoir dans les épopées du Mandé. On aurait du reste pu commencer par là.

Ce n'est pas à des anthropologues qu'il est indispensable d'expliquer l'animisme. Nous connaissons la querelle non tranchée jusqu'ici sur la terminologie. Mais qu'on le nomme ancestrisme, fétichisme, panvitalisme, paganisme (au sens de religion paysanne) ou encore religion traditionnelle africaine (à défaut de trouver un terme approprié), l'animisme tel que l'a bien vu E. B. Tylor (*Primitive culture*, 1903) demeure un système de pensée parfaitement cohérent. Ce qui explique sa résistance et sa permanence. Ainsi que sa capacité d'absorption, mieux de réinterprétation des religions étrangères. Car l'islam comme le christianisme sont intégrés, digérés et réutilisés selon ses principes internes. Cette cohérence, Tylor l'avait bien vue :

« L'animisme est un système intellectuel, il permet de concevoir le monde comme un vaste ensemble... il a aussi un corollaire : un système d'indications relatives à la manière dont on doit se comporter *pour dominer les esprits des hommes*, des animaux et des choses [...] ces règles de conduite sont connues sous le nom de "sorcellerie et magie" et peuvent être comparées à la technique. »

Voilà qui est clair : ce système de pensée intègre la magie, mode d'action, et instrument de pouvoir. Contrairement aux religions chrétiennes et musulmanes qui l'excluent, car on implore le Dieu unique, on ne le force pas. Et si l'on s'y adonne (car bien sûr en Orient comme en Occident la Kabbale et sa cohorte de savoirs ésotériques ont eu une large postérité), l'éthique intervient, il y a magie blanche et magie noire. Mais plus souvent encore les religions du Livre la condamnent purement et simplement.

Or ce tabou n'a jamais existé dans les sociétés africaines. À fortiori pour les chefs dont le problème principal est, là comme partout, de conserver le pouvoir. Dès lors la magie animiste, qui consiste toujours à s'emparer de l'énergie vitale d'un génie ou d'un adversaire pour augmenter la sienne, est l'instrument efficace que doit utiliser le régnant. Si lui-même est investi par des rites appropriés d'une partie de cette force spirituelle, c'est un acquis qui doit être sans cesse accru et renouvelé. Cette force qui a nom *nyama* ou *soma* chez les Manding existe dans les autres cultures et sous d'autres noms : l'*évu*, le *ngolo*, l'*ékong*, etc. Mais c'est

bien toujours la même, bénéfique et maléfique à la fois, comme la trilogie Faro, Pemba, Mousso Koroni, et comme le sont tous ces dieux vaudous, ces pangols sérères, ces rabs wolof, auxquels se sont joints les djinns des eaux et des bois. Tous pourvoyeurs de puissance, de richesse, de troupeaux ou d'enfants si l'on obtient leur faveur ; et tous destructeurs de récoltes et de villages par l'incendie, de bêtes et de gens par l'épidémie, si l'on a transgressé le pacte, oublié les sacrifices.

Force ambivalente de ces dieux et génies ambigus, à laquelle on est soumis et que l'on tente de soumettre : le serpent de Dinga, le buffle de Soundiata, le vautour de Soumahoro, la famille Faro de Biton, le djinn de Gueladio, le génie-vent de Salmon Faye, le rab d'Amari Ngoné Sobel, le fouet parleur de Bilissi ; et partout, associés au pouvoir, ces marabouts, ces devins, ces féticheurs qui confectionnent la nuit ces gris-gris offensifs et défensifs, miroirs, cornes, griffes, sacs et bracelets de cuir, objets sacralisés qui condensent la force « comme des batteries qu'on peut recharger », écrit Youssouf Cissé¹⁶.

Sa comparaison illustre l'aspect technique plus que mystique qui est le propre de la magie. Les « fétiches » (*boli*) et les gris-gris sont médiums de cette force que l'on peut ainsi instrumentaliser exactement comme l'énergie électrique. Ils permettent la mise en contact avec cette population surnaturelle. Ou ils vous en protègent. Dans un cas comme dans l'autre la magie est inséparable de la religion. On en a besoin sans cesse dans un univers où chaque être, esprit, homme, animal, pierre, arbre, peut détenir cette force agressive, et vous dépouiller de votre énergie vitale.

« Dans la religion animiste l'individu se croit traversé par des forces bonnes ou mauvaises dont il ne se sent pas forcément responsable. Il appartient au groupe (ou à un anti-sorcier) de le contrôler », écrivent par ailleurs les psychanalystes M. C. et E. Ortigues. Ces forces peuvent donc agir à l'insu de celui qui les détient.

Aussi à toute occasion on fait appel aux spécialistes initiés, habiles aux manipulations occultes : le liggey en wolof, le baara en malinke – traduisez simplement : le travail. Ainsi ces rois de l'épopée ont toujours des hommes de l'art à leur service de jour comme de nuit. Da Monzon de Ségou en avait quarante. Certains furent célèbres. Souvent le même personnage peut cumuler les pouvoirs du devin et du praticien. Ainsi le Sohantyé du Niger, les marabouts mandingues ou wolof, le *bilejo* peul, sont voyants, envoûteurs, jeteurs de sorts, noueurs de nœuds, fabricants d'armes comme de protections invincibles. Souvent aussi ce sont les maîtres de culte qui se livrent à ces opérations.

Quant aux modes d'action de cette magie africaine, ils sont quasi les mêmes que sur les autres continents – et déjà bien identifiés par S. Freud dans *Totem et Tabou* (Payot). Cela n'a pas

vraiment changé depuis¹⁷. Ainsi on « travaille » selon la magie analogique fondée sur le principe de similitude, avec un objet-relais censé représenter l'adversaire à abattre, à séduire ou à hypnotiser. C'est l'ensemble du chat rouge dans la prise de Djonkoloni (Ségou). Aujourd'hui nous connaissons par la parapsychologie les propriétés réelles de l'hypnose et de la télépathie qu'on étudie en laboratoire. C'est une puissance de l'esprit qui s'exerce et se développe, et il n'est pas besoin d'un objet-relais pour influencer la volonté d'un individu.

Dans la vie, cependant, pour aller plus vite, on peut utiliser le « *korté* ». La tradition reste assez floue sur la nature exacte du *korté* : pour les uns, mauvais sort ; pour les autres, poison lent ; pour les troisièmes, piqûre d'insecte ou de serpent téléguidé (mandingues et sereer). Enfin les cas de consommation due à une anthropophagie mentale sont décelés aussi bien chez les Sereer que les Wolof et les Mandingues. Curieusement on relève très peu de *korté* caractérisé dans les épopées, alors que ce phénomène est fréquent dans la vie quotidienne. Lorsque l'on parle – avant chaque expédition guerrière – « de faire les rites magiques pour posséder le roi de X », on ne précise pas. Mais lorsque Soundiata fait préparer la flèche avec l'ergot de coq (interdit de Soumahoro), soyons certains qu'on l'a enduite de poison. La technique aide l'action occulte, comme jadis chez nous la chimie aidait déjà la mystérieuse alchimie.

L'autre grand principe utilisé pour l'action magique est celui de la contiguïté ou magie métonymique. On la rencontre à plusieurs reprises dans les épopées : ainsi les séductrices envoyées par Ségou pour venir à bout du roi de Samaniana, comme de celui du Kaarta, sont chargées de lui dérober à l'un, son turban et sa chaussure, à l'autre, son bonnet. Ségou est en possession des objets intimes ou des talismans qui ont touché leur personne ou en font partie (ce pourrait être aussi des cheveux, des ongles). Ségou pourra les dépouiller de leur force protectrice et, dès lors, les vaincre aisément ; le combat des armes ne faisant que conclure la victoire occulte.

On assiste même à un « détournement » de protection magique lorsque Koumba Silamakan récupère l'eau du bain dans lequel s'est lavé son oncle le roi Da Monzon, et se lave avec à son tour. Ceci expliquera l'étrange audace de ce neveu qui provoquera le Fama impunément, dans *La Prise de Djonkoloni*. On raconte un fait analogue entre Biton et Ngolo Diarra.

Enfin – et c'est un cas plus rare –, un épisode de l'épopée bambara nous offre une scène rituelle plus complexe dans la guerre de Da Monzon ou contre le roi de Kore (*Épopée bambara*, tome 2, p. 113-116). Il s'agit de la rencontre de ce roi avec le prêtre initié au dieu-crocodile protecteur de la dynastie. Le reptile questionné révèle « qu'il y a dans l'air une odeur de trahison » et le prêtre indique les actions à accomplir pour conjurer cette menace.

Cependant, cette intervention du crocodile sacré – auprès duquel le roi trahi devra se réfugier – matérialise un autre aspect de l’animisme africain sur lequel on s’interroge encore aujourd’hui. C’est le rapport physique et mystique entre l’homme et certains animaux, que l’on désigne sous le nom de totémisme. C’est peut-être ici l’occasion de rappeler que cette question – longtemps abandonnée par les anthropologues à la suite des brillantes élucidations de Claude Lévi-Strauss – a été reprise récemment par le n° 15 de la revue *Systèmes de pensée en Afrique noire*, par un groupe de chercheurs du CNRS coordonnés par Alfred Adler.

Le totémisme royal va souvent de pair avec la royauté sacrée dans nos épopées, mais il est presque toujours sous-jacent. Il est évoqué cependant chez Soundiata, chez Mamba Koto Sané du Gabou, chez Soumahoro et chez Biton Koulibaly. Il existe aussi chez les rois du Tékrou, les rois wolof et sereer. Partout, lorsque l’on creuse, on rencontre serpents, varans, crocos, ou poissons sacrés censés représenter les dieux et génies protecteurs. Avec les devoirs et interdits spécifiques. (Toutes les études de nos collègues développent à merveille les diverses fonctions sociales de ces totémismes claniques ou royaux.)

Il demeure un problème fondamental non élucidé : Pourquoi et comment une relation réelle s’établit-elle entre l’homme et ces races peu apprivoisables ? Comment y a-t-il « langage » et communication véritable entre individus d’espèces si différentes ? Comment, enfin, dans les cas de double-animal ou de jumeau-animal, il peut-il y avoir identification, voire substitution de l’un à l’autre ? Ici le raisonnement rationnel échoue, et se refuse, dirait-on, à regarder les faits pourtant vérifiables. Car les relations totémiques sont toujours actives dans tout l’espace sénégalais et pas seulement dans les familles royales. Sans avoir pris la peine de les dénombrer, l’on enregistre encore des cultes de ce type dans certains quartiers de grandes villes. Quant aux villages, rares sont ceux où certains individus, ou certaines familles, n’ont pas un génie-animal à qui l’on rend ou à qui l’on demande des services. C’est donc un terrain fertile en trouvailles s’il se trouvait des chercheurs pour en faire un relevé systématique. Et aussi pousser l’investigation plus loin qu’on ne l’a fait jusqu’ici¹⁸. Car il est beau d’affirmer que le totémisme a une fonction classificatrice (Lévi-Strauss), ou encore un rôle régulateur de type écologique (M. Dupire), ou lié à l’exogamie (Frazer) ou, mieux, à la prohibition de l’inceste (Durkheim, Makarius).

On peut estimer aussi avec Meyer Fortes que les animaux sont des « symboles particulièrement appropriés du caractère vivant et vivace des ancêtres », sans que l’on puisse pour autant en induire que le totémisme constitue la religion d’une population considérée (Alfred Adler). Tout de même :

1) il est difficile de nier qu'il en est un aspect non négligeable pour certaines familles ou certains individus ;

2) que sa réalité matérielle ne semble pas avoir été jusqu'ici prise en considération.

Tout se passe comme si ces relations homme-animal étaient une pure abstraction, ou encore une illusion psychologique, comme par exemple les mentions de contact avec le numineux (esprit, génie, djinn) si fréquentes dans les religions animistes comme dans les contes et les mythes. Mais l'animal même défié est une réalité bien concrète, et les modifications de son comportement dans certaines circonstances pourraient être objet d'une observation éthologique attentive ; et ce en marge de toute interprétation sociale, politique ou symbolique du totémisme. Mais ceci relève peut-être davantage d'une ethno-zoo-psychanalyse pour laquelle les instruments et les spécialistes n'existent pas encore. La piste reste ouverte.

Notes

1. Dans Kesteloot et Dieng, *Les épopées d'Afrique noire*, Karthala, Paris, Unesco, 1997.
 2. B. Dieng, *L'épopée du Kajor*, CAEC-ACCT, Dakar, 1993.
 3. L. Kesteloot et coll., *L'épopée bambara de Ségou*, L'Harmattan, Paris, 1972, rééd. 1991.
 4. Amadou Ly, *L'épopée de Samba Gueladiégui*, Nouvelles du Sud, Paris, 1991 ; Issagha Correra, *Samba Gueladio*, IFAN, Dakar, 1992.
 5. In *Le pouvoir en Afrique Noire* (collectif), Unesco, 1981, p. 146.
 6. Youssouf Cissé, Séminaire des Hautes Études, années 1990-1991.
 7. Mamadou Diouf, *Le Kajor au XIX^e siècle*, Karthala, Paris, 1990.
 8. A. Hampaté Bâ, *Kaïdara*, récit initiatique peul, Julliard, Paris, 1969 ; *L'éclat de la grande étoile*, récit initiatique peul, Armand Colin, Paris, 1974.
 9. Claude Tardits, in *Chefs et rois sacrés*, SPAN n° 10, 1987, CNRS.
 10. Iniesta F., « Le double faucon en Afrique. Royauté et pouvoir d'État dans les temps classiques », in Colloque Cheikh Anta Diop, Dakar, 1995.
 11. G. Hagan, in *Le pouvoir en Afrique Noire*, Unesco, 1981.
 12. A. Konaré, in *Le pouvoir en Afrique Noire*, Unesco, 1981.
 13. In Cissé et Kamissoko, *La grande geste du Mali*, Karthala, Paris, 1998.
 14. Le mythe du Bida de Wagadou, in *Les épopées d'Afrique noire*, Karthala, Paris, Unesco, 1997.
 15. L. Kesteloot et coll., *L'épopée bambara de Ségou*, p. 37, tome 1.
 16. Y. T. Cissé, *La confrérie des chasseurs malinke et bambara*, Nouvelles du Sud, Paris, 1995.
 17. M. Meslin, *La mentalité magique et la manipulation du sacré*, in *Encyclopédie des Religions*, Éditions Bayard, Paris, 1997.
- 1 Frederico Rosa, *L'âge d'or du totémisme*, dans SPAN n° 15, CNRS, Paris, 1998.

BIBLIOGRAPHIE

- Michel Meslin : *La mentalité magique et la manipulation du sacré* dans *Encyclopédie des Religions* (sous la direction de Ysé Masquelier et Frédéric Lenoir), Éditions Bayard, 1997.
- E. de Martino : *Le monde magique*, Marabout, Université, 1971.
- P. Geschiere : *Sorcellerie et politique en Afrique noire*, Karthala, Paris, 1995.
- Pierre Alexandre : *Magie* (article in *Dictionnaire des civilisations africaines*), Hazan, 1968.
Voir aussi : fétiche, autel, religion, sorcellerie, sociétés secrètes, hommes-lions, totémisme.
- L. Kesteloot et B. Dieng : *Les épopées d'Afrique noire*, Karthala, Paris, Unesco, 1997.
- B. Dieng : *L'épopée du Kajoor*, CAEC-ACCT, Dakar, 1993.
- I. Correra : *Samba Gueladio*, IFAN, Dakar, 1992.
- Amadou Ly : *L'épopée de Samba Gueladiégu*, Nouvelles du Sud, Paris, 1991.
- L. Kesteloot et coll. : *L'épopée bambara de Ségou*, Nathan, Paris, 1972 ; L'Harmattan, Paris, 1993.
- D. T. Niane : *Soundiata*, Présence africaine, 1960.
- Collectif : *Le pouvoir en Afrique Noire*, Unesco, 1981 (article de A. Konaré).
- A. Hampaté Bâ : *Kaïdara*, récit initiatique peul, Julliard, Paris, 1969.
L'éclat de la grande étoile, idem, 1974.
- L. de Heusch (sous la direction de) : *Chefs et rois sacrés*, SPAN n° 10, CNRS, 1987.
- Y. T. Cissé et W. Kamissoko : *La gloire du Mali*, Karthala, Paris, 1991.
- J. Cervello : « La monarchie pharaonique fut-elle une royauté divine africaine ? », Colloque Cheik Anta Diop, Dakar, 1995.
- F. Iniesta : « Le double faucon en Afrique. Royauté et pouvoir d'État dans les temps classiques », Colloque Cheik Anta Diop, Dakar, 1995.
- Alfred Adler (sous la direction de) : *Totémismes*, SPAN n° 15, CNRS, 1998.
Le Pouvoir et l'Interdit. Royauté et religion en Afrique noire, Albin Michel, 2002.
- Y. T. Cissé : *La confrérie des chasseurs malinke et bambara*, Nouvelles du Sud, Paris, 1995.
- M. C. et E. Ortigues : *Œdipe africain*, Plon, Paris.
- F. Rosa : *L'âge d'or du totémisme*, in SPAN n° 15, CNRS, Paris, 1998.
- Amadou Ly : *La victoire des vaincus*, comm. Séminaire Épopées, Dakar, IFAN, CNRS, Paris, 2000.
- Michel Woronoff : *L'épopée des vaincus*.
- A. Van Gennest : *L'état actuel du problème totémique*, Éd. Leroux, Paris, 1920.
- C. Lévi-Strauss : *Le totémisme aujourd'hui*, PUF, Paris, 1962.

- C. Monteil : *Les Bambaras de Ségou et du Kaarta*, Larose, Paris, 1924.
- L. de Heusch : *Le sacrifice dans les religions africaines*, Gallimard, Paris, 1986.

En pos del horror ordenado: Lecciones congoleñas

Albert Roca Álvarez

En este año de efemérides conradianas,¹ la evocación de los antiguos pueblos de la cuenca del río Congo se vincula casi inevitablemente a la idea de horror en su sentido más absoluto, más existencial, una conexión que la reciente evolución del antiguo Zaire y sus alrededores no hace más que reforzar. Por un lado, el carácter de gran eje definitorio que el río Congo asume en la región ecuatorial africana es uno de los pocos aspectos relativamente conocidos de la geografía del continente vecino, lo que, junto con su relativo aislamiento durante siglos, ha tendido a presentar la zona como verdadero epítome del África «profunda». Por otro lado, para muchos, el adjetivo *tradicional* continúa remitiendo al pasado o al anacronismo, referencia que al sur del Sahara suele connotar la idea de salvajismo, si no de crueldad, por más que pese a los apóstoles actuales del diálogo intercultural. La conjunción de tales imaginarios es casi automática y explica que un redactor de un conocidísimo rotativo español se pueda permitir un titular tan devastadoramente simplificador y atemporal como «La gran aorta del horror» para referirse al enorme territorio bañado por el río y sus afluentes, así como a los pueblos que lo habitan. Y se lo permite porque da por sentadas la complicidad y la comprensión de una porción nada despreciable de sus lectores habituales.

Sin embargo, desde hace décadas antropólogos e historiadores mantienen un combate desigual contra la propagación de semejante estereotipo. En esencia, la estrategia de los científicos sociales consiste en buscar la racionalidad en el comportamiento de los moradores del universo congoleño, desde la pluviselva hasta las sabanas y valles que la cuartejan y envuelven. Aunque en ocasiones ello ha supuesto una idealización de las sociedades precoloniales y de su presumible legado en el actual pueblo llano africano —en oposición especular a la demonización de los colonizadores y de sus herederos—, las mejores aportaciones han rehuido el recurso fácil al cliché del «buen salvaje» y sus diversos *aggiornamenti*. Más allá de la depuración de los etnocentrismos y perversiones que tiñen la mirada de las fuentes, sus

opciones pretenden de alguna manera ordenar el horror, más que negar todo fundamento a nuestra reacción ante él. Establecer ese orden implica trasladar, al menos parcialmente, la sensación de horror desde aquellos que son objeto de observación a las mentes de los sujetos observadores. Al mismo tiempo, implica reconocer concepciones del mundo y praxis sociales que, incluso divergiendo de las imperantes en Occidente y en su proyección global, no son simples insuficiencias o primitivismos, sino que indican autonomía y continuidad, es decir, podrían tener un futuro.

Los resultados de estos esfuerzos plantean dilemas éticos inesperados: cuestionan, por ejemplo, el contenido preconcebido, inexplicado e indemostrado, de la «catadura moral» que el mencionado periodista atribuye al río Congo en función «de los espantos que se han espejado en sus turbias aguas», a diferencia de lo que ocurriría en otras corrientes continentales como el Nilo o el Níger, calificadas como menos arquetípicamente africanas (!). Y dudar sobre ese contenido significa sacudir la atalaya desde la que se postula, observatorio al que muchos de nosotros también estamos encaramados. Por otra parte, la diversidad de los rastros seguidos por los aspirantes a ordenadores también nos informa sobre las limitaciones de las vías de conocimiento que habitualmente «pateamos» y propagamos con tanta confianza. En otras palabras, el ecuador africano encierra numerosas lecciones, algunas de las cuales intentaré delinear.

* * *

Entre los prospectores de orden en las tierras congoleñas, hay dos que destacan por el horizonte global y la amplitud de su empresa: Luc de Heusch y Jan Vansina, a cuya obra acudiré en busca de algún contrapunto ocasional. Aunque formados originalmente en el mismo ambiente académico belga que les otorgó una unidad de análisis común, se encontraban en lados diferentes de la brecha abierta entre colonizadores y colonizados —independientemente de sus inclinaciones ideológicas—, se especializaron en campos distintos — antropología e historia, aunque cada uno se ha aventurado repetidamente en la disciplina del otro— y se adscribieron a corrientes interpretativas bien diferenciadas. Una serie de sonadas polémicas ha acabado por presentarlos

como polos opuestos en la comprensión de las sociedades bantúes y, particularmente, de la cuenca del Congo. En realidad, sus posicionamientos suelen resultar más complementarios que otra cosa y, pese a que no agotan las posibilidades de aproximación al mundo congoleño, conforman un útil fondo teórico sobre el cual explorar el combate emprendido por los científicos sociales contra los estereotipos mediáticos, así como las lecciones que se desprenden de él.

Luc de Heusch ha apostado por el análisis de los sistemas de pensamiento en referencia fundamentalmente a la idea de poder. Para seguir esa senda, nada trillada hoy en día, ha echado mano de la denostada obra de Sir James George Frazer, personificación por excelencia del «antropólogo en zapatillas» que tanto menospreciara Bronislaw Malinowski, padre de la etnografía moderna. Frazer, con su preocupación evolucionista por la existencia aparentemente incomprensible del otro en el sentido más radical, del salvaje, postuló su célebre concepción de la «realeza divina» para arrojar luz sobre la oscuridad de la vida «primitiva», ese exotismo que la expansión imperialista de las naciones europeas amenazaba con acercar al mundo civilizado, revelándole tal vez algo de su pasado o de su naturaleza más escondida bajo capas seculares de represiones y de educación. Los temores de la moralidad victoriana afloraban por doquier en la obra frazeriana, particularmente al desarrollar la idea de realeza divina para tratar de conjurarlos. La violencia y el sexo se instalaban en el meollo mismo de la vida social y política del salvaje o del bárbaro, pero la crueldad o la lascivia percibidas por los observadores modernos se demostraban con sentido: el rey era un mediador entre la naturaleza y la humanidad; la potencia de su cuerpo —reflejada en su salud y en su capacidad sexual— era el garante de la prosperidad y, cuando fallaba, la sociedad debía sacrificarlo y sustituirlo para asegurar el mantenimiento del equilibrio cósmico. El complejo presentaba mil variantes, más crudas o más sublimadas, adornadas de ritos y mitos distintos y en distinto grado, pero quizás en ninguna parte surgía más explícitamente que en África, el mayor reservorio del pensamiento salvaje durante el siglo XIX, el yunque sobre el que se forjaría la antropología social británica como una disciplina moderna.

El horror, innegable tras la confrontación cotidiana con el otro, anidaba en el corazón del edificio intelectual frazeriano. El rey constitucional británico, resultado del pacto social y muestra viva del predominio puritano de la norma sobre el impulso, de la domesticación supuestamente democrática del poder, de la seguridad del nuevo orden burgués, se oponía tácitamente a su homólogo africano y la mera comparación hacía tambalear los pilares de la confortabilidad moral moderna. En el continente negro, y quizás en las tórridas regiones ecuatoriales más claramente que en ningún otro sitio, el pacto social también existía, pero se veía atravesado por las fuerzas desatadas de la naturaleza. La desigualdad y la jerarquía sostenían todo el entramado político y los miedos más inconfesables de los bienpensantes decimonónicos parecían acechar bajo estas diferencias estructurales: el carácter mediador excepcional del rey, divino según Frazer, quedaba sancionado por su ruptura de las reglas, no por su aceptación. Las referencias al incesto, a la antropofagia o, incluso, a la brujería se concentraban en la cúpula de la sociedad, no en su periferia, y «contaminaban» la fascinación por los extraños rituales que aseguraban la transmisión del poder entre las diferentes instancias sociales. Pero tal vez el horror supremo emanaba del mecanismo de control último de la eficacia de todo el sistema, el regicidio, desencadenado no por la inanidad del gobierno del monarca —lo que equivaldría a la aceptada categoría de «tiranicidio» que tanto había marcado la entrada de la modernidad—, sino por su incontrolable decadencia física. La plasmación de este clímax, e imagen preferida de los terrores modernos, sería el inevitable interregno, marcado por un caos casi inadmisiblemente catártico, pero a todas luces socialmente inquietante (y más desde la óptica de la interesada *pax* colonial).

Frazer creyó reconocer este esquema en las noticias que le llegaban sobre las sociedades africanas y Luc de Heusch lo cree con él, aunque la traducción teórica de ambos convencimientos sea diferente. El británico neutralizaba el desorden mediante la atribución de una función a las creencias y prácticas africanas, aunque al aplicarla en un contexto evolucionista, se tratase de una función mágica, mal entendida como «irracional» desde fases más «avanzadas» del proceso de desarrollo de las sociedades. De Heusch se desprende de la argumentación evolucionista —lo que generará otros problemas— y reduce también la preocupación funcional a un papel

secundario; de la mano del estructuralismo levistraussiano, se centra en la lógica interna de los sistemas de pensamiento de los poderes africanos, que considera variantes de un sistema de transformaciones. Sin embargo, estas distancias teóricas no evitan que su clave interpretativa continúe reposando en una interpretación frazeriana. La última entrega de su conocida trilogía² dedicada a la concepción del poder entre los pueblos de habla bantú, *Le roi de Kongo*, es bien representativa del hacer del autor belga.

Esta obra se concentra específicamente en los pueblos congo, denominados así genéricamente por los observadores occidentales desde la arribada en el siglo xv de marineros portugueses al célebre reino epónimo del río —o viceversa— y situado en la región de su desembocadura. En realidad, el área lingüística y cultural congo está constituida por toda una serie de grupos (vili, woyo, yombe, congo, mpangu o congos orientales...) que construyeron distintas formaciones políticas, la más célebre de las cuales fue el reino Congo. Fiel a su enfoque, De Heusch considera el mundo congo como un subsistema de transformaciones dentro del sistema bantú, articulación que manifiesta en un rosario de comparaciones con grupos bantúes cercanos (el área teke), pertenecientes a la cuenca del gran río (kuba...) o más alejados (lovedu, swazi...). Las diferentes concepciones políticas o religiosas son variantes de una misma estructura, en la cual algunos elementos se invierten o se transmutan de acuerdo con unas «leyes» discernibles por el experto. El carácter básico del subsistema es dual y la dicotomía central en la aproximación de De Heusch es la que opone el poder sacro al poder profano, una oposición que se solapa, encaja, complementa o enfrenta con muchas otras (como las de autóctono-foráneo, masculino-femenino...).

El dominio de la combinatoria derivada permite al autor ir desgranando una serie muy rica de explicaciones sobre las diferencias observables, por ejemplo, entre poderes políticos más laicos (como los mismos congo) o más sacros (como en Loango, entre los vili de la costa marítima al norte del río). Así, el autor se desmarca de la explicación genealógica tan común en la región y que suele atribuir al reino del Congo el origen de identidades y costumbres, a menudo en contra de la evidencia histórica, una evidencia a la que recurre desde la óptica del etnólogo. En consecuencia, va desgranando un impresionante aparato de coherencias cruzadas que desvela el orden

camuflado por la a veces aparatosa diversidad ritual. Sin embargo, este esfuerzo no desvanece los contornos del horror y, aunque el rechazo del evolucionismo por parte de De Heusch pretende expulsarlo de nuestro pasado o de nuestro ser, su reconocimiento en el otro —dada la importancia que tiene en la elaboración del discurso antropológico— nos sugiere, en primer término, que no estamos tan alejados de la mirada victoriana. En la conclusión temporal de la mencionada trilogía, el mismo título completo, *Le roi de Kongo et les monstres sacrés* [«El rey del Congo y los monstruos sagrados»], asocia el poder con el horror, con la excepcionalidad, si no con la exclusión, social. Los monstruos no son sólo los albinos, los pigmeos o los contrahechos, que se vinculan o se oponen al poder regio, según el caso. El propio rey es en un sentido simbólico, y muy real, un monstruo. Ya en *Le roi ivre* [«El rey ebrio»], la inauguración de la serie, Luc de Heusch partía de la idea del carácter extraño, desbocado, maléfico y antisocial del poder original fundador.

En una de las versiones más repetidas sobre la fundación del reino del Congo, el héroe, Ntinu Lukeni, es un hijo segundón del rey de Vungu (una jefatura yombe, al norte del río) que tuvo que huir a la ribera sur tras destripar a su tía paterna encinta, ante la negativa de ésta a pagar el peaje que el joven había decidido exigir por su cuenta y riesgo, para tratar de acumular los recursos y la fama que le podrían permitir abandonar su rol secundario. Semejante violencia primordial se repite en la refundación del reino: el muy cristiano rey Afonso I ordena la muerte de gran parte de su familia —según algunos relatos, incluso hace enterrar viva a su propia madre— por no aceptar la «verdadera fe». Pero la violencia no afecta sólo a la memoria y a las luchas en la cúpula social, ni se concentra únicamente en la esfera profana del poder. Los *bitomi* eran una especie de sacerdotes que De Heusch considera representantes locales del poder sacro encarnado en la cima por el Mani Vunda, verdadero contrapeso religioso de la autoridad laica del Mani Congo, el rey. Pues bien, por una parte esos bitomi podían ser sacrificados en casos de catástrofes o penurias, al tiempo que se les exigía un cuerpo perfecto y se les negaba, al menos teóricamente, la posibilidad de la muerte natural; en otras palabras, asumían la función mágica de la realeza divina frazeriana y, al hacerlo, se hacían receptáculo de la violencia ritualizada que habitualmente recaía en el monarca (paralelamente ni la exigencia de cuerpo perfecto ni el

regicidio se aplicaban al Mani Congo, aunque tampoco al Mani Vunda). En contrapartida, el cumplimiento de dicha función ponía al poder profano en dependencia simbólica, nuevamente muy real, del poder sacro. Y de nuevo, el despliegue ritual de esta dependencia se antojaba insólitamente violento desde el punto de vista de la semántica social. Los bitomi eran los encargados de investir a los delegados locales, semejantes a gobernadores, designados por el rey. En el curso del largo ceremonial de investidura, que se iniciaba con un combate simulado que inevitablemente perdían el «gobernador» y su mujer, éstos debían dormir en el suelo que se encontraba frente a la morada del *kitomi* y de su par femenino —es decir, en un espacio ominosamente reservado a los esclavos y dependientes—; al día siguiente, *kitomi* y «*kitomesa*» desnudaban públicamente de manera humillante al delegado y su consorte antes de ungirlos y pertrecharlos de los objetos que representaban su autoridad.

Ciertamente, la interpretación renovada de Frazer unida al juego estructurador de las transformaciones levistraussianas, aplicado a través de la comparación con los pueblos vecinos (entre los vili, por ejemplo, la realeza conservaría prácticamente intactas sus atribuciones de mediador cósmico), aclararían y sistematizarían la imagen de las sociedades en cuestión. El concepto de transgresión desborda su contenido moral para convertirse en un indicador taxonómico de la articulación social. Un ejemplo claro es la equiparación de las dos transgresiones que tal vez evocan mejor que ninguna otra el horror latente en las reconstrucciones de los poderes tradicionales africanos: el incesto y el canibalismo. Tanto el uno como el otro se consideran a menudo marcas diferenciales del poder del rey (por ejemplo, los rumores, en general nunca confirmados, de consumición de niños durante los rituales de entronización). La negación de la regla fundamental del parentesco es contemplada como la transgresión suprema y la antropofagia se asimila a un incesto alimentario, dado que frecuentemente la víctima debe ser del mismo grupo. Todo ello pone a la realeza en un plano alarmantemente equivalente al de la brujería, lo que responde a la peligrosidad inherente al poder, que sólo puede ser controlada mediante las prescripciones rituales oportunas.

Con todo, no cuesta advertir que esta capacidad ordenadora tiene serias limitaciones explicativas, sobre todo una vez recusado el filtro exegético evolucionista. La estrategia de De Heusch difícilmente permite aquilatar el

grado de violencia real implicada y ni siquiera dar cuenta de su existencia, como tampoco de las «causas» de los ritos y creencias observados. ¿Por qué, por ejemplo, unos poderes son más «hechiceros» que otros?³ Las intuiciones del antropólogo belga respecto a este problema parecen bien encaminadas: el recurso a la historia, a la diacronía, ha de encerrar la clave interpretativa que falta, lo que implica pasar del nivel discursivo —verbal, plástico, ceremonial— al nivel conductual, en el sentido de comportamiento social. Sin embargo, sus iniciativas en este sentido se muestran insuficientes y parciales. En primer lugar, su recurso a la historia no es en absoluto sistemático y se centra en algunos momentos que considera cruciales desde la perspectiva de la génesis ideológica; concretamente se interesa por la rápida adopción del cristianismo entre los congo. De Heusch defiende básicamente que Afonso y la nobleza congo trataron de utilizar el cristianismo para dotar su poder de un carácter sacro del que carecía, desequilibrando en su favor el complejo dual vigente. Otros autores han compartido parcialmente esta tesis, pero sin reducir la argumentación al enfrentamiento de lo sacro contra lo profano, ya que esa frontera no parece haber sido lo diáfana que el autor belga pretende, ni siquiera en el corazón del reino congo.⁴ Ese reduccionismo motiva que De Heusch no pueda explicar, pese a tratar el tema, ni el origen de los «estados» congo (ni del Estado en general, tal como reconoce expresamente), ni las condiciones de perpetuación de las numerosas y contradictorias «pervivencias» observadas (esos fenómenos aparentemente anacrónicos que tanto preocuparon a los evolucionistas decimonónicos).

En este punto, resulta aconsejable volver fugazmente la vista hacia la obra de Jan Vansina. La estrategia seguida por éste para exorcizar o, al menos, domeñar el horror se encuentra sintetizada en buena medida en su obra *Paths in the Rainforests* y radica en la concentración en el núcleo político y económico de los cambios, un núcleo que presenta paralelos fuera de África, lo que permite matizar la rareza subsahariana y desechar la repulsión discriminadora subyacente en las percepciones esencialistas. Para ello, Vansina hace uso precisamente de las categorías y secuencias exploradas por las escuelas neoevolucionistas anglosajonas, con su preocupación por la idea de adaptación y por la consideración de variables mensurables para poder asentar sólidamente las hipótesis. Pero hablar de materialismo en Vansina

frente a mentalismo en De Heusch sería un craso error. La fuente de información primordial de Vansina no es la arqueología, como se podría pensar (aunque la reclama insistentemente, los vacíos afroecuatoriales en este campo de estudio son todavía muy patentes), sino la tradición oral. A nadie se le esconde que ése es un terreno movedizo y que el uso de la glotocronología⁵ para tratar de objetivar su estudio no ha generado ningún tipo de consenso en la comunidad de científicos sociales. No extraña, pues, que a menudo el historiador acabe por conjeturar las fases seguidas por las sociedades afroecuatoriales mediante descripciones que amoldan los testimonios fragmentarios que han dejado a los esquemas evolutivos producidos por antropólogos e historiadores, sin poder explicar realmente cómo se desencadenaron y modularon los cambios en la región.

Pese a que los modelos de Vansina tampoco sean demostrativos, sí proporcionan pistas de raigambre diferente a las apuntadas por De Heusch, ya que siguen rastros distintos. La confluencia de ambas aproximaciones puede ser muy fructífera, aunque en modo alguno sea automática. El tratamiento de la matrilinealidad ofrece un ejemplo de la segunda gran fuente de problemas del antropólogo belga al acercarse a las sociedades históricas. Mientras que Vansina intenta reconstruir la invención histórica de los linajes matrilineales (y sobre todo de los matricleanes) a partir de un análisis de los costos y beneficios cambiantes de la circulación de bienes y mujeres (es decir, de los circuitos de alianza) en un contexto de expansión comercial y política, De Heusch suele dar por hechas las reglas de la matrilinealidad y utilizarlas para deducir el significado de otras prácticas. Ambas perspectivas presentan agujeros importantes y ambas pueden responder a momentos y situaciones diferentes. En el caso de la primera, es evidente que la explicación es insuficiente, pues los pueblos comerciales patrilineales son legión. En el caso de la segunda, el problema reside en que lo que considera un acercamiento a la sociedad para entender la historia (como también le ocurre al echar mano de la siempre sugerente literatura oral) es en realidad una utilización de estructuras analíticas (reglas definidas por el investigador) que acaban escamoteando a los sujetos históricos. Dicho de otra forma, De Heusch no sólo menosprecia las aportaciones de los neoevolucionistas (aunque utilice categorías como *big man*),⁶ sino que tampoco aprovecha la crítica posmodernista a la tradición

etnográfica, con mucho la aportación más valiosa de ese enormemente sobrevalorado estremecimiento de la disciplina antropológica.⁷

* * *

La detección de inconsistencias en el edificio heuschiano no debe invitar a obviarlo o darlo por descartado. Al contrario, es un camino de entrada a una de las contribuciones más ricas de la antropología africanista si uno no se deja ofuscar por la acumulación erudita, si de verdad quiere adentrarse en el trabajo del autor y no limitarse a replicarlo o catalogarlo. El tema del horror es una sonda entre las muchas posibles para internarse en semejante territorio intelectual; se podría haber optado igualmente por la armonía entre los distintos elementos o por la durabilidad de las formas culturales. El horror tiene la ventaja de ser una sensación vívida además de un concepto, característica que nos obliga a mirarnos mientras observamos a los demás.

Ciertamente, si algo sorprende, y deviene revelador, en el análisis pretendidamente histórico de De Heusch es la ausencia casi completa de la trata esclavista y de la realidad misma de la esclavitud, esa plasmación carnal del horror en el descenso a los infiernos de Kurtz. Pocos pondrán en duda que es imposible describir cabalmente las sociedades congoleñas sin considerar seriamente el papel del tráfico atlántico de esclavos. Pero también serán pocos quienes se percaten de que el comercio negrero es a la vez una oportunidad, todo lo forzada que se quiera, para la creación social en el continente africano y que ésta debe poco a los mercadeos con los europeos. Luc de Heusch intenta abrir una ventana a ese mundo «interior», intenta obtener las claves de esa capacidad exuberante de los pensamientos africanos, por lo que relega voluntariamente a un segundo plano cualquier factor exterior. La disección analítica es siempre artificial y más o menos arbitraria, pero la elección del autor da cancha a una perspectiva fatalmente marginada.

Se puede objetar que su opción tiene el inconveniente de descontextualizar histórica y socialmente las sociedades congoleñas con el pretexto de explicarlas en sus propios términos. Al no contrastar el discurso con la trayectoria histórica, el observador queda libre inconscientemente para utilizar sus propios criterios categorizadores y cree descubrir un horror que le

es ajeno, ignorando completamente que él mismo participa en su construcción. Por ejemplo: si De Heusch hubiese acudido a la estremecedora muerte de Dona Beatrice (Kimpa Vita), que se decía reencarnación de San Antonio, en 1706, tal vez habría tenido que profundizar en cómo la palanca de la Inquisición podía actuar en la lucha faccional para intentar entender por qué la mujer y su amante fueron apaleados y escarnecidos con entusiasmo antes de ser quemados en la hoguera, sin dejarles siquiera abjurar de su herejía como pretendía el celoso fraile que llevaba el proceso.⁸ Ello le obligaría a plantearse el papel de individuos y grupos concretos, un dominio donde las maniobras son mucho más inseguras y coyunturales que en el mundo de las normas y las formas. Y le obligaría a cuestionar nuestra propia repulsión, nuestros mecanismos de reconocimiento del horror, la intromisión subliminal de nuestros sentimientos preadaptados culturalmente en el centro del análisis.

Semejante omisión puede parecer particularmente grave en un autor que de un modo u otro se pretende «culturalista», pero esta pega es mucho más habitual de lo que todos, en tanto que autores, solemos admitir. Por el contrario, la inquietud de De Heusch le hace tocar tantas teclas para tratar de afinar su explicación, que acaba iluminando incluso a aquellos que, como yo mismo, no creemos en las virtudes del enfoque dualista (el cual, en todo caso, reside fundamentalmente en la mente ordenadora del analista y no en la realidad multidireccional de los analizados). Un último ejemplo puede ser significativo. Para calibrar el funcionamiento del subsistema congo, De Heusch nos habla de los *mfumu mpu*, los «jefes coronados» de los mpangu, los congo orientales. A principios del siglo xx, el más importante de ellos, el sucesor del antiguo gobernador de la provincia del reino, llevaba una vida miserable y llena de horror. Capturado de joven, era tratado «como un cerdo», revolcado diariamente en la inmundicia y castrado al llegar a la edad adulta. En ese momento era entronizado e investido con los atributos de la jefatura, empezando por la diadema de piel de leopardo.

Aunque De Heusch no disecciona esta práctica (ni se plantea calcular su grado de rareza ni la parte de conflictividad social que entraña), aunque la interpreta someramente en función de su sistema de transformaciones, aunque se vuelve a resistir al análisis causal de lo que entendemos como crueldad (por mucho que él no haga explícita tal comprensión), el lector agradece la

introducción ya no de conceptos, sino de situaciones (en este caso marcadas por la experiencia colonial) que permitan ahondar en la reflexión sobre las vías africanas, sobre la plasticidad en el recurso a los símbolos. A pesar de que la asepsia de la combinatoria estructuralista pretenda dominar falsamente el horror, De Heusch tiene el mérito de no escamotear su presumible fuente y de ubicarla en un contexto social e ideológico donde el origen del horror también puede ser origen de vida, de prosperidad o de libertad. Al fin y al cabo, y volviendo al postrer ejemplo, en la asfixiante atmósfera colonial, la crueldad exhibida hacia el «jefe» —si así se le puede denominar durante lo que, en cualquier caso, parece haber sido un fenómeno transitorio—, no deja de recordar que el humillado cuerpo social de los colonizados continuaba siendo capaz de tomar sus propias decisiones políticas, aunque nos cueste entenderlas. De Heusch percibe esa capacidad y nos la transmite, haciendo temblar el mito del rodillo moderno y estimulándonos a mirar al otro sin dar por hecho que se trata de una imagen más o menos deformada de nosotros mismos. Y eso es siempre de agradecer.

Notas

1. En el 2002 se cumplen cien años de la publicación de *El corazón de las tinieblas*, del escritor polaco Joseph Conrad, la célebre novela ambientada en el Congo que Francis Ford Coppola trasladaría al Vietnam en su no menos famosa película *Apocalypse now*. La exposición *Planeta Kurtz* en Barcelona, la reciente reedición del relato, diversos dossiers en diarios y la aparición de libros sobre la región como el de Peter Forbath marcan la celebración mediática del horror conradiano en nuestros lares.
2. Aunque la obra africanista de Luc de Heusch desborda el ámbito aquí considerado, al girar sobre todo en torno a los sistemas de pensamiento en los pueblos de lengua bantú, a partir principalmente de una inspiración neofrazeriana, su célebre trilogía sobre mitos y ritos bantúes (Heusch 1972, 1982, 2000), y tal vez especialmente su última entrega, no sólo aborda ejemplos de la región congoleña, sino que los contextualiza y los interpreta desde una perspectiva conjunta.

3. Por ejemplo, al hablar de las jefaturas yombe, situadas en el área lingüística congo, pero lindando con otro subsistema en el que incluye a grupos del interior (los teke o los kuba), De Heusch indica que la concepción del poder como explícitamente hechicero de los yombe pertenece a este segundo subsistema, pero también se vio fomentada por el comercio y la trata. Esta admisión de la injerencia contingente en los sistemas de pensamiento no se intenta aplicar al análisis de los pequeños reinos costeros (Loango, Kakongo), especializados en la trata y aparentemente dotados de una concepción mágica, pero benéfica, del poder real.

4. Véanse Lechuga-Roca (2002) y, desde otra perspectiva, Vansina (1992). Contrástese con Hilton (1985).

5. La glotocronología es un método estadístico que trata de calcular la profundidad temporal de los usos lingüísticos (se comparan lenguas, expresiones, recursos sintácticos), infiriendo el momento en que se separan en procesos de diversificación; el método se ha empleado particularmente en sociedades orales, en las que no existen testimonios pasados escritos. Aunque se trata de una actividad muy sugerente, dista de ser una ciencia exacta a causa de las dificultades para establecer escalas de referencia o para hacer comprobaciones, así como por el uso continuado y obligado de extrapolaciones. En otras palabras, no proporciona demostraciones, sino pistas.

6. Personaje influyente debido sobre todo a su capacidad de catalizar los esfuerzos colectivos y de maximizar los procesos de redistribución, pero que no llega a formalizar su liderazgo ni a hacerlo independiente de la satisfacción casi inmediata de los que viven y trabajan con él. Categoría obtenida a partir sobre todo de estudios realizados en la Melanesia.

7. La crítica —adelantada parcialmente en autores como Geertz— pone de relieve las debilidades epistemológicas del trabajo de campo por lo que se refiere a la construcción de leyes científicas: carácter construido del conocimiento etnográfico, singularidad de la experiencia etnográfica individual y dificultad de contrastarla, problemas en la generalización a partir de un número escaso y personalizado de observaciones, denuncia del escamoteo del etnógrafo y su circunstancia en las descripciones etnográficas (lo que evita que podamos evaluar su grado de «intersubjetividad»).

8. Véase una vívida descripción en Thornton (1998). Véase también Thornton (1983).

Bibliografía

DE HEUSCH, L., *Le roi ivre ou L'origine de l'État. Mythes et rites bantous I*, Gallimard, París 1972.

— *Rois nés d'un coeur de vache. Mythes et rites bantous II*, Gallimard, París 1982.

— *Le roi de Kongo et les monstres sacrés. Mythes et rites bantous III*, Gallimard, París 2000.

FORBATH, P., *El río Congo*, Turner-FCE, Madrid 2002.

FRAZER, J., *La rama dorada*, FCE, México 1986 (1922).

HILTON, A., *The Kingdom of Kongo*, Clarendon, Oxford 1985.

LECHUGA, J. M^a y A. ROCA, «Hacia el contacto total: reflexiones en torno al preludio congoleño», en F. Iniesta y A. Roca (eds.), *África en la frontera occidental*, Sial-Casa de África, Madrid 2002, pp. 67-100.

THORNTON, J. K., *The Kingdom of Kongo in the Era of the Civil Wars, 1641-1718*, University of Wisconsin Press, Madison 1983.

— *The Kongolese Saint Anthony. Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

VANSINA, J., *Paths in the Rainforest*, University of Wisconsin Press, Madison 1990.

— «The Kongo kingdom and its neighbours», en B. A. Ogot. (ed.), *General History of Africa. V. Africa from the Sixteenth to the Eighteenth Century*, Heinemann-UNESCO, Berkeley 1992, pp. 546-587.