



**HAL**  
open science

## La feuille sur la langue. Pragmatique du secret initiatique

Julien Bonhomme

► **To cite this version:**

Julien Bonhomme. La feuille sur la langue. Pragmatique du secret initiatique. Cahiers gabonais d'anthropologie, 2006, n°17 (Anthropologie religieuse), p.1938-1953. <halshs-00801529>

**HAL Id: halshs-00801529**

**<https://shs.hal.science/halshs-00801529v1>**

Submitted on 18 Mar 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire HAL, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



HAL Authorization

## « LA FEUILLE SUR LA LANGUE » PRAGMATIQUE DU SECRET INITIATIQUE

**Julien Bonhomme**  
(Université Lyon-2)

L'étude des sociétés initiatiques, au Gabon comme ailleurs, est une entreprise particulièrement délicate car elle enferme inévitablement le chercheur dans le dilemme du secret initiatique : le profane ne peut rien dire car il est ignorant ; l'initié ne peut rien dire car il est tenu au secret. Ainsi, l'observateur non-initié se verra constamment reprocher, tant par les initiés que les profanes, de n'avoir qu'une connaissance « superficielle » et « extérieure » de son objet. Mais le chercheur qui acceptera de se faire initier pour connaître le rituel de l'intérieur se trouvera lié par l'interdiction de divulguer son nouveau savoir aux profanes. On dit ainsi du nouvel initié du *Bwete*<sup>7</sup> qu'il a désormais « *la feuille sur la langue* » – expression imagée de cet impératif de silence. Cet écueil vaut d'abord pour les chercheurs nationaux qui sont personnellement pris dans le système du secret initiatique, soit comme profanes soit parfois comme initiés. Mais il concerne également les chercheurs étrangers, dès lors qu'ils entendent respecter une certaine éthique scientifique et qu'ils reconnaissent être eux aussi inévitablement partie prenante, ne serait-ce qu'à travers la diffusion de leurs publications dans le pays où ils ont mené leur terrain<sup>8</sup>. Au premier abord, l'étude des sociétés initiatiques semble donc enfermée dans une contradiction structurelle : ou bien ne pas savoir, ou bien ne pas pouvoir dire.

Il est pourtant possible de contourner ce dilemme à la fois épistémologique et éthique. Il faut pour cela déplacer le regard porté sur le secret initiatique. Ce qu'on entend habituellement par « secret initiatique » renvoie à la fois à des contenus particuliers et à une relation générique. Le secret porte sur des contenus : l'ensemble des énoncés et des actes en droit inaccessibles aux profanes (divulgarion de mythes, révélation de sacra, rituels secrets, etc.). Cette distribution inégale du savoir et de la compétence initiatiques instaure des rapports de subordination entre acteurs. Le secret définit donc également une certaine forme relationnelle : ces énoncés et ces actes, *indépendamment de leurs contenus particuliers*, organisent un certain type de rapports entre différentes classes de personnes (profanes et initiés, aînés et cadets, hommes et femmes, et même vivants et ancêtres). L'idéologie initiatique disqualifie le savoir tacite des profanes et survalorise le savoir présumé des initiés. Les discours des initiés sont chargés de sous-entendus suggérant un sens profond inaccessible aux profanes, comme s'ils ne parlaient pas la même langue et appréhendaient le monde

---

<sup>7</sup> Le *Bwete* (ou *Bwiti*) est un rite initiatique originaire des Mitsogo du Gabon central mais aujourd'hui largement répandu, notamment dans la moitié sud du pays (Bonhomme 2005). L'initiation impose l'absorption d'un hallucinogène végétal, l'*iboga* (Tabernanthe iboga). Ce rite de passage, et le franchissement des étapes initiatiques subséquentes, ouvrent l'accès à un savoir et à des rituels secrets. Les données ethnographiques utilisées dans cet article ont été recueillies lors de séjours répétés de terrain dans plusieurs provinces du Gabon (Ngounié, Estuaire, Ogooué-Lolo, Moyen-Ogooué) entre 2000 et 2006.

<sup>8</sup> Sur le rôle du secret dans le terrain anthropologique, voir Zempléni 1984, Zempléni 1996.

différemment. A l'inverse, quand bien même nombre de profanes en savent en fait beaucoup sur le *Bwete* et ses secrets à force d'assister à des veillées et de fréquenter des parents initiés, ces non-initiés restent fondamentalement dans une relation de subordination vis-à-vis des initiés. La relation a donc la capacité de perdurer relativement indépendamment de contenus particuliers<sup>9</sup>.

Le détail des secrets importe ainsi en réalité moins que la relation générique qu'ils instaurent. Le chercheur aura donc intérêt à focaliser son analyse sur la relation au principe du secret plutôt que sur ses contenus en partie contingents. C'est dire que l'étude du secret initiatique relève plus d'une pragmatique que d'une sémantique. La sémantique est une analyse des énoncés du point de vue de leur contenu signifiant. La pragmatique déplace le regard de l'énoncé vers l'énonciation, du contenu vers la relation : elle s'intéresse moins à ce qui est dit (la signification intrinsèque du message) qu'à la façon de le dire (le contexte de communication) (Austin 1970, Searle 1972, Ducrot 1991). Il s'agit donc d'étudier les contextes de transmission des secrets initiatiques : qui transmet des secrets à qui ? et selon quelles modalités spécifiques ? L'approche pragmatique se donne ainsi pour ambition d'analyser non pas quels sont les secrets initiatiques, mais plutôt comment la dynamique de leur divulgation et de leur rétention structure les relations entre profanes et initiés, mais aussi entre initiés. Ce déplacement de regard permet ainsi à l'anthropologue d'étudier le secret initiatique sans avoir nécessairement à trahir ses contenus particuliers.

Si cet article s'intéresse avant tout aux systèmes initiatiques du Gabon – le *Bwete* en particulier –, la compréhension de la logique du secret à partir d'un cas ethnographique singulier possède en réalité une valeur paradigmatique, tant sont frappantes les similitudes (au niveau des modalités pragmatiques et interactionnelles du processus rituel, de ses fonctions sociales et parfois même de son symbolisme) entre des initiations relevant pourtant de contextes socioculturels très différents (Afrique, Mélanésie, Australie entre autres).

Le secret organise au premier chef les relations entre profanes et initiés. La barrière du secret sert en effet à délimiter les frontières de la communauté initiatique : d'un côté ceux qui en sont et peuvent savoir, de l'autre ceux qui n'en sont pas et n'ont pas le droit de savoir. Toutes les opérations rituelles d'importance ont ainsi lieu à l'écart des profanes dans le secret du *nzimbe*, le site en forêt réservé aux initiés (autrement appelé *bwenze*). Les soupçons récurrents de sorcellerie à l'égard du *Bwete* dérivent justement de cette opacité constitutive du rituel : les initiés comme les sorciers agissent de nuit et en secret. Les profanes ne sauraient ainsi avoir qu'une appréhension superficielle du *Bwete* qui se résume de leur point de vue à une « danse », seule partie publique du rituel à laquelle ils peuvent assister.

Il importe cependant que des non-initiés soient présents aux veillées. La position des spectateurs est en effet une position nécessaire. Les initiés ont besoin de spectateurs profanes pour se démarquer d'eux en manifestant leur exclusion du secret – par exemple à travers les allées et venues entre le *mbandja*<sup>10</sup> et le *nzimbe* qui

<sup>9</sup> Ce que le sociologue allemand Georg Simmel avait déjà bien repéré dans *Secret et sociétés secrètes* (Simmel 1996).

<sup>10</sup> Le *mbandja* est le « corps de garde » qui fait office de « temple » aux cérémonies de *Bwete*.

marquent l'alternance entre séquences publiques et séquences secrètes. Pour reprendre une expression d'Andras Zempléni (1976), il s'agit là d'une « sécrétion » du secret : processus par lequel le secret s'exhibe devant ses destinataires sans être pour autant révélé par ses détenteurs. Les initiés montrent aux non-initiés qu'il y a du secret sans toutefois leur révéler ce que sont ces secrets. Les apparitions publiques des *migonzi* du *Bwete Disumba* constituent la meilleure illustration de cette ostension dissimulatrice. Les masques blancs qui incarnent les esprits ancestraux *migonzi* apparaissent au bout du village, alors que les hommes initiés sont massés à côté du corps de garde. Même s'ils doivent rester en retrait des initiés, l'assistance des profanes – femmes et enfants – joue un rôle crucial puisque la danse des masques leur est en réalité destinée. Leur présence est en effet nécessaire pour faire exister le secret mystérieux des *migonzi*. C'est bien là le rôle du masque : il montre et cache tout à la fois. Le secret initiatique est donc moins une affaire de contenu que de relation : il n'existe que par les interactions asymétriques qui relient et séparent initiés et non-initiés (Smith 1984, Houseman 2002).

Dans le *Bwete*, l'exclusion du secret concerne avant tout les femmes. Certes, bien des garçons et des hommes ne sont pas initiés, mais au moins peuvent-ils l'être : les hommes sont initiés ou initiables<sup>11</sup>. La position des profanes s'identifie donc avec celle des femmes. Quel que soit son sexe, un non-initié est une « femme » au regard des hommes du *Bwete*. Chez les Mitsogo, des profanes s'approchant du lieu d'une cérémonie de *Bwete* doivent ainsi avertir les initiés par la formule « *a viga ageto* » (« les femmes arrivent »), et cela quel que soit leur sexe. La situation est la même dans le *Mwiri*, rite de passage nécessaire pour transformer un garçon en homme. L'opposition entre homme initié et femme profane y est fortement liée à la question du secret et de sa rétention : on ne peut pas confier des secrets à un garçon tant qu'il n'est pas initié au *Mwiri* car il n'est pas garanti qu'il ne les trahira pas. En revanche, une fois initié, il ne peut plus divulguer ces secrets aux profanes sous peine d'être avalé par le génie *Mwiri*. Au moment de son initiation, le néophyte (*mbuna*) doit en effet prêter serment qu'il ne trahira jamais les secrets confiés par les aînés. Le *Mwiri* fonctionne ainsi comme une sorte de police magique du secret.

Tout le système initiatique masculin repose en définitive sur le postulat que les femmes doivent rester exclues du secret justement parce qu'elles seraient par nature incapables de ne pas le trahir. Les aînés mettent ainsi en garde les cadets de ne pas « vomir le secret sur l'oreiller ». Dans le *Mwiri*, on raconte que la pomme d'Adam donne aux hommes une capacité de rétention verbale qui fait d'eux les maîtres du secret : interposée entre le cœur et la bouche, la pomme d'Adam agit comme un filtre censurant les paroles qu'il ne faut pas laisser échapper. Et c'est parce que les femmes n'ont pas de pomme d'Adam que leur parole n'est pas fiable et qu'elles se répandent en bavardages et en commérages. Seul un « vrai » homme – c'est-à-dire un homme initié – peut avoir accès aux secrets. C'est pour cette raison que le *Mwiri* qui fabrique les « vrais » hommes a également pour fonction de protéger le secret initiatique.

Les mythes d'origine racontent en outre comment tant le *Bwete* que le *Mwiri* ont d'abord été découverts par des femmes (généralement au cours d'une partie de

---

<sup>11</sup> Sur cette construction initiatique de la masculinité, voir Houseman 1984.

pêche à la nasse, activité typiquement féminine) puis confisqués par les hommes dans un second temps. On voit apparaître ici la circularité autoréférentielle qui structure le système relationnel du secret initiatique : le secret des hommes dont sont exclues les femmes concerne justement l'origine mythique de cette exclusion. Le secret et sa frontière servent donc en fait la domination masculine en lui donnant une légitimation mythico-rituelle. Des institutions initiatiques comme le *Bwete* et le *Mwiri* sont en effet des instruments du pouvoir masculin. Ce que les initiés reconnaissent parfois explicitement : « *si l'homme dit tout à sa femme, que lui reste-t-il pour la dominer ?* ». Le secret initiatique a ainsi pour fonction de produire ou reproduire les rapports sociaux de subordination entre les sexes (Jaulin 1967, Tuzin 1980, Herdt 1990, Héritier 1996).

Pourtant, dans certaines communautés du *Bwete*, les femmes peuvent également être initiées (*mabundi* du *Bwete Misoko*, *yombo* du *Bwiti fang*). Cela modifie radicalement la configuration relationnelle du secret, puisque l'opposition entre initié et profane ne recouvre plus exactement la division sexuelle. Innovation d'origine récente dont les normes ne sont pas encore clairement fixées, le statut initiatique des femmes dans le *Bwete* varie selon les communautés locales. Dans le cas des *mabundi* du *Misoko*, on peut ainsi distinguer trois types possibles de rapports initiatiques entre les sexes : la domination, l'égalité ou la séparation. Tantôt les *mabundi* sont perçues comme des initiées inférieures, subordonnées aux hommes et n'ayant pas accès aux secrets les plus profonds qui demeurent exclusivement masculins. Tantôt les *mabundi* revendiquent leur égalité avec les *nganga* en ce qui concerne l'activité rituelle et le savoir initiatique. Tantôt enfin, les *mabundi* se conçoivent comme formant une branche initiatique autonome, collaborant avec les *nganga* pendant les veillées, mais détenant leurs secrets propres dont les hommes sont exclus. Dans ce dernier cas, elles se rattachent alors de manière privilégiée au *Ndjembe* (ou *Nyembe*) dont elles tirent leur pouvoir et leurs secrets.

Il ne faudrait en effet pas oublier que les femmes possèdent elles aussi leurs propres sociétés initiatiques à côté du *Bwete*. Certaines sont mixtes quoique à majorité féminine (*Ombwiri*, *Elombo*, *Ombudi*, etc.) ; mais d'autres restent exclusivement féminines (*Ndjembe*, au moins pour certaines étapes et certains rituels). On possède malheureusement encore trop peu de données ethnographiques précises sur le sujet – l'anthropologie étant, ou du moins ayant longtemps été, une discipline plutôt masculine. Il serait pourtant du plus grand intérêt d'examiner le statut du secret initiatique dans le *Ndjembe* : est-il ou non organisé selon une configuration relationnelle symétrique par rapport au *Mwiri* ou au *Bwete* ? Si dans les initiations masculines la relation au principe du secret se calque sur la division sexuelle, qu'en est-il dans les initiations féminines ?

Si le secret orchestre d'abord et avant tout les relations entre initiés et profanes, il organise en fait également les relations entre aînés et cadets initiatiques<sup>12</sup>. Les initiateurs et les aînés reconnaissent en effet maintenir dans l'ignorance ou le flou la majorité des novices (*banzi*), sélectionnant les cadets les plus prometteurs pour leur

---

<sup>12</sup> La hiérarchie du *Bwete* repose sur le système de la parenté initiatique : l'initiateur est le "père" d'un novice, les initiés l'ayant précédé sont ses "aînés", ceux qui le suivent sont ses "cadets".

transmettre les secrets du *Bwete* et assurer ainsi la reproduction initiatique. Il ne suffit donc pas d'être initié pour avoir immédiatement accès à tous les secrets, bien au contraire. Le statut de la langue initiatique du *Bwete* le montre bien. Pour « *parler le Bwete* », les initiés font normalement usage d'une langue secrète, transformation de la langue ordinaire par un jeu complexe de transpositions métaphoriques et d'emprunts aux langues voisines<sup>13</sup>. Les initiés *pove* appellent cela le *mitimbo*, et les initiés *fang* le *popi* (ou *popè-na-popè*).

Si ce cryptage verbal sert à empêcher les non-initiés de comprendre les secrets, il permet également de perpétuer le secret à l'intérieur de la société initiatique, puisque – fait révélateur – les aînés initiatiques font encore usage de cette langue ésotérique lorsqu'ils s'adressent aux cadets à l'écart de toute oreille profane (Sillans 1967). Le fait que le discours initiatique possède toujours un sens caché derrière les paroles littérales empêche toute compréhension autonome de la part des cadets et impose le recours à l'interprétation des aînés. Le *mitimbo* sert donc en réalité moins à protéger le secret qu'à le créer ou le suggérer. Il fait de l'acquisition du savoir initiatique une quête interminable reposant sur une relance indéfinie de l'interprétation : une formule rituelle ésotérique appelle une explication secrète qui elle-même appelle une nouvelle explication, et ainsi de suite. L'exégèse initiatique se nourrit indéfiniment d'elle-même : comme l'écrit très bien l'anthropologue norvégien Fredrik Barth, « *le principe des correspondances symboliques sert à accroître le secret et le mystère du rituel* » (Barth 1975 : 189)<sup>14</sup>.

L'enseignement initiatique du *Bwete* s'organise explicitement selon les métaphores de la profondeur et de l'origine. Ce qui a le plus de valeur, ce qui est le plus secret, c'est le fond (*go tsina* en *getsogo*) et le début (*go ebando*) des choses. Les aînés commencent ainsi par raconter au novice les secrets les plus simples (« *en haut, en haut* ») tout en lui indiquant qu'il y a derrière cela des secrets plus profonds (« *au fond, au fond* »). Chaque signification secrète appelle en effet une autre explication plus profonde, le contraste de la surface et de la profondeur étant toujours relatif. Le savoir initiatique possède ainsi une structure feuilletée en différents niveaux de profondeur. C'est là une caractéristique récurrente du savoir initiatique qui n'est pas propre au *Bwete* : Fredrik Barth a par exemple dégagé chez les Baktaman de Papouasie-Nouvelle-Guinée la même structure du savoir initiatique qu'il compare aux multiples pelures d'un oignon ou aux poupées gigognes qui s'emboîtent les unes dans les autres (Barth 1975 : 82).

Cette structure feuilletée du savoir est isomorphe à la hiérarchie initiatique : les niveaux de profondeur du secret correspondent aux étapes successives qui marquent le parcours initiatique. Tant que l'initié n'a pas franchi telle ou telle étape rituelle, il y a des significations secrètes qui lui sont encore inaccessibles. Et les aînés soulignent de manière fort dramatique les limites qu'ils doivent s'imposer lorsqu'ils parlent à des cadets encore inexpérimentés. De là, cette maxime régulatrice de l'enseignement initiatique : « *à qui connaît peu, on dit peu ; à qui connaît beaucoup, on dit*

<sup>13</sup> Pour d'autres exemples africains de langues secrètes en contexte initiatique, voir Leiris 1948, Bellman 1984.

<sup>14</sup> Sur le savoir initiatique et la parole rituelle, voir également Boyer 1980, Bloch 1974, Bloch 2005. Plus largement, sur les usages sociaux de la parole, voir Bourdieu 1982.

*beaucoup* ». En effet, pour ne pas dévaloriser les secrets de grande valeur, on ne les divulgue qu'aux initiés de grande valeur. Ce n'est qu'entre pères initiateurs (*nyima*) qu'il n'y a théoriquement plus aucun secret et que le savoir initiatique peut être partagé librement. Cette isomorphie prouve bien que le secret vaut autant entre initiés qu'à l'égard des profanes. Ou plutôt il vaut différemment, comme l'avait bien vu Georg Simmel (1996 : 93-94) : à l'égard des profanes, il s'agit d'une séparation absolue (les profanes n'ont pas accès aux secrets) ; entre initiés, il s'agit d'une séparation continue et relative (les initiés ont accès à *certain*s secrets en fonction de leur grade ou « âge » dans le *Bwete*).

Si les secrets des initiés du *Bwete* gabonais et ceux des Baktaman de Papouasie-Nouvelle-Guinée peuvent être très différents du point de vue de leurs contenus (car relevant de traditions culturelles différentes), ils reposent néanmoins sur une même structure formelle et un même type de relations hiérarchiques entre initiés. La forme même du savoir initiatique en fait ainsi un instrument de domination entre les mains des aînés. Indépendamment de ses contenus particuliers, le secret initiatique possède en définitive une fonction sociale essentielle dans des sociétés lignagères où le pouvoir trouve traditionnellement sa source dans l'ordre de la parenté (Mayer 1992) : il sert en effet à reproduire les rapports de subordination aussi bien entre les sexes (frontière externe entre hommes et femmes) qu'entre les générations (frontière interne entre aînés et cadets). Reste maintenant examiner comment cette domination des aînés masculins au principe du secret organise concrètement le système des interactions dans l'enseignement initiatique.

La transmission du savoir initiatique se passe en brousse au *nzimbe*<sup>15</sup>. Ce site débroussé en forêt représente le lieu du secret par contraste avec le village, lieu des interactions quotidiennes. Et le fait que, pour parler des choses les plus secrètes, les initiés n'hésitent pas à se mettre nus (puisque'il s'agit de montrer la nudité du *Bwete*) illustre bien la rupture de l'enseignement initiatique par rapport au cadre ordinaire. Au *nzimbe*, le savoir circule toujours dans le même sens, celui de la hiérarchie initiatique : un aîné ou un père initiateur, supposé savoir, enseigne à un cadet, ne sachant pas mais désirent savoir. Cette subordination s'exprime dans le système des attitudes. C'est ce que les initiés appellent *mabondo* ou *digoba*, le respect dû aux aînés : « *Pour connaître tout ça, il faut suivre. Mabondo, c'est le respect. Il faut plier les genoux* » (Anyepa, 18/04/2001)<sup>16</sup>. Et le cadet doit effectivement se mettre à genoux pour recevoir la connaissance. Cet agenouillement en signe de soumission reproduit la posture de la bénédiction. La transmission du savoir initiatique est en effet explicitement comparée à la bénédiction qui, elle aussi, va toujours des aînés aux cadets.

Les aînés commencent souvent par poser quelques énigmes aux cadets, afin de tester leur niveau de connaissance, mais aussi de les obliger à se déclarer ignorants, et donc de réaffirmer explicitement la relation d'inégalité au principe du savoir initiatique. Et pendant tout le reste de la séance, les aînés prennent soin de ne pas *tout* dire afin de manifester encore leur pouvoir. Les tactiques les plus courantes consistent

<sup>15</sup> En milieu urbain, un endroit discret comme un appentis près du corps de garde ou une pièce de la maison fait souvent office de *nzimbe* par nécessité.

<sup>16</sup> Je ne mentionne que le *kombo* (nom initiatique) de mes informateurs afin de préserver leur anonymat.

à refuser d'expliquer, mentir, et surtout faire attendre et atermoyer. Le cadet peut poser une question et l'aîné répondre à une autre. L'aîné peut se contenter de donner sa bénédiction sans divulguer la moindre information, arguant qu'une bénédiction, c'est plus encore qu'un secret. Des brimades plus substantielles sont également possibles : « *Le Bwete, ce n'est pas vite. Doucement, doucement. D'abord on vous brime. C'est la haute brimade. C'est dur avant qu'on vous donne la signification rien que de la plume de perroquet* » (Kudu, 8/10/2001).

L'enseignement initiatique au *nzimbe* ne consiste donc pas à simplement transmettre un savoir, mais plutôt à alterner divulgation et rétention des secrets. En effet, toute divulgation d'un secret met en scène une rétention qui en constitue le revers nécessaire : « *Je vais t'ouvrir le paquet du Mwiri. Mais je te donne seulement les trois-là [l'explication des trois scarifications initiatiques au poignet] mais pas celui-là [la marque du coude]. Je ne veux pas trop parler l'affaire là* » (Dumu, 3/08/2001). Parler le *Bwete*, c'est donc autant « ne pas dire » que « révéler ». Peu importe alors le contenu dissimulé du secret, du moment que le seul fait de le taire affirme manifestement le rapport de subordination (Jamin 1977).

La relation de pouvoir entre aîné et cadet se traduit également par l'obligation d'une rétribution matérielle. Il faut « *poser le Bwete* » à celui qui parle le *Bwete*. Si l'aîné donne un secret, le cadet doit lui donner quelque chose en retour. Le don du savoir initiatique exige un contre-don immédiat, le plus souvent une contribution financière. L'enseignement initiatique est donc pensé comme un échange. Et les initiés insistent sur le fait qu'il faut toujours refuser un *Bwete* en cadeau, que cela soit une écorce, un fétiche ou un secret : un *Bwete* sans contre-don serait un « *cadeau empoisonné* »<sup>17</sup>. Ce paiement du *Bwete* est souvent modique (quelques centaines de francs CFA), mais peut parfois atteindre des sommes plus conséquentes. Le prix dépend de la valeur du savoir divulgué, c'est-à-dire en réalité de la valeur de l'aîné : à un père initiateur, on donnera plus qu'à un aîné proche de soi. Si l'estimation reste purement tacite, elle est néanmoins prise en compte par les deux parties : un aîné qui s'estime lésé en dira moins et le fera savoir en déclarant ostensiblement qu'il ne dira qu'un mot du *Bwete* et ne divulguera qu'un petit secret.

Mais le destinataire de ce don est en réalité multiple. Le cadet donne à l'aîné, mais en même temps aux esprits ancestraux *mikuku* et au *Bwete* lui-même : poser le *Bwete* (on dit également « *poser les mikuku* »), c'est toujours faire une offrande aux esprits, même si c'est l'aîné qui empoche l'argent. S'il ne s'acquitte pas de la contrepartie, le débiteur est censé oublier tout ce qui lui a été raconté dès la fin de la séance : « *En donnant, tu crois que tu donnes à la personne qui va attraper l'argent, mais c'est aux génies que tu donnes. C'est pour faire en sorte que tout ce qu'ils vont te parler, ça rentre dans la tête et dans le cœur, et c'est inoubliable* » (Ikuka, 18/04/2001). Le paiement du savoir s'inscrit donc dans le système général de la dette initiatique qui structure tout le *Bwete* et les rapports entre initiés. Être initié au *Bwete*, c'est être débiteur d'une dette infinie contractée envers les ancêtres *mikuku* et le *Bwete* lui-même. Cette dette est explicitement envisagée comme une dette de vie : dette

---

<sup>17</sup> Cadeau qui pourrait par exemple dissimuler une agression sorcellaire.

proprement inacquittable d'avoir été de nouveau mis au monde à travers l'initiation<sup>18</sup>. Le père initiateur n'est alors que le médiateur humain de cette renaissance. Symboliquement, il occupe la seconde place, après le *Bwete* et les ancêtres, même si économiquement, il reste le premier bénéficiaire réel. Et les initiés soulignent bien que la dette n'arrête jamais d'être payée, y compris par les pères initiateurs à travers les dépenses et les efforts afférents au travail rituel. On voit donc que la relation entre aînés et cadets est elle-même prise dans une relation d'ordre supérieur entre vivants et ancêtres.

Dans cette relation de subordination entre aînés et cadets, l'oralité tient une place d'importance. L'enseignement initiatique est un enseignement exclusivement oral, ce qui impose des contraintes spécifiques sur la mémorisation et donc la transmission de ce type de savoir. Ainsi, une tradition orale ne s'appuie pas sur une mémorisation mécanique (apprentissage par cœur) et une répétition à l'identique, mais bien plutôt sur une « remémoration constructive » (Goody 1977) qui laisse une place importante aux variations et aux innovations idiosyncrasiques (Bonhomme 2006, Barth 1987). L'oralité expose par conséquent l'apprentissage initiatique à la menace de l'oubli. Avant chaque séance au *nzimbe*, l'aîné doit donc faire manger aux cadets un peu d'une mixture « aide-mémoire », appelée *ekasi* (ou *dikasi*), contenant miel, cola et feuilles de *tangimina* (une commelinacée indéterminée). Le nom de cette feuille (dont l'envers rouge et la forme évoquent une langue) signifie « se souvenir ». Miel et cola sont également associés à la parole. L'*ekasi* permet ainsi au cadet qui reçoit l'enseignement initiatique de ne pas oublier ce qu'on lui raconte.

La conception sous-jacente de l'oubli est en réalité singulièrement complexe : « *C'est un dikasi qu'on te donne pour que cela reste dans ta tête. Malgré n'importe qui à qui tu vas parler, tu as déjà tout encaissé. Parce que si on te dit une parole aujourd'hui, toi aussi, tout de suite, tu dis à l'autre. Quand tu parles, cela reste avec l'autre, ça part sur lui pour toujours. Donc on ne parle pas le Bwete n'importe comment. Ce sont tes réserves, tes secrets* » (Magenge, 18/04/2001). L'oubli ne provient donc pas d'un défaut de concentration du cadet, mais plutôt d'une dilapidation du savoir initiatique. Dire un secret à un tiers, c'est risquer de le perdre, de l'oublier aussitôt. C'est pour cela que l'aîné mange également sa part de la mixture : il doit lui aussi conjurer le risque de perdre son savoir en le divulguant au cadet. La transmission est déjà un danger, une privation – ce qui révèle bien que la valeur du secret tient à sa rétention.

C'est pourquoi coucher l'enseignement initiatique par écrit est interdit. Il s'agit là encore d'une question de pouvoir. L'oralité assure que les cadets dépendent effectivement des aînés pour tout ce qui regarde le *Bwete*. Détaché de toute performance orale, l'écrit est accessible et public, et mettrait par conséquent en péril le monopole des aînés touchant le savoir initiatique et son interprétation<sup>19</sup>. Il est d'ailleurs notable que les documents relatifs au *Bwete* (textes de chants ou de prières) que les initiés possèdent parfois ne sont pas destinés à être montrés à des tiers ou alors

<sup>18</sup> Le fait que les rites de passage accomplissent la renaissance des novices est un trait récurrent des rituels initiatiques, quelle que soit l'aire culturelle (Van Gennep 2000, La Fontaine 1985).

<sup>19</sup> Sur oralité et écriture, voir Goody 1979, Goody 1994.

uniquement dans le secret du *nzimbe*. Le reste du temps, ces documents ne circulent pas, mais sont soigneusement cachés avec les autres affaires rituelles de manière à neutraliser la menace de dilapidation.

L'enseignement initiatique du *Bwete* se situe donc à l'opposé de la conception du savoir scientifique (cf. figure 1). Le savoir scientifique n'a en effet de valeur que s'il est partagé par la communauté scientifique dans son ensemble et qu'il est disponible dans des livres ou des articles<sup>20</sup> ; l'idéal humaniste du projet universitaire repose de même sur la diffusion la plus large possible des savoirs (« Université » renvoie étymologiquement à l'universel). Ceci n'implique pas, évidemment, que le savoir initiatique soit de moindre valeur par rapport au savoir scientifique (ni de valeur supérieure), mais seulement que leurs modalités pragmatiques de transmission diffèrent sensiblement : publication *versus* sécrétion. Le savoir scientifique privilégie le recours à l'écriture parce qu'elle constitue un système de traces fiables et reproductibles : de là l'usage scientifique du symbolisme logico-mathématique. Le savoir initiatique, itératif davantage que cumulatif, exige quant à lui le recours à l'oralité afin d'en encadrer et limiter la transmission. Dans le premier cas, l'accent porte sur le contenu du message : la bonne information doit être transmise. Dans le second cas, l'accent porte davantage sur l'émetteur et le récepteur du message : il faut s'assurer de l'identité du destinataire de l'information.

	Savoir académique	Savoir initiatique
Lieu	Université, Académie	<i>Nzimbe</i>
Support	Écrit/Oral	Oral
Disponibilité	Public	Secret
Dynamique	Diffusion	Rétention/Divulgateion

Figure 1 : Savoir académique et savoir initiatique

La valeur du secret initiatique tient ainsi à sa rétention plutôt qu'à sa divulgation : elle dépend donc moins de son contenu réel que du fait qu'il soit hors de portée d'un certain nombre de personnes. Sur l'échelle des secrets, un énoncé initiatique a alors d'autant plus de valeur que peu de personnes le partagent et y ont accès. Valeur et diffusion du secret sont inversement proportionnelles. Pousser cette logique jusqu'au bout conduit au paradoxe du maximum : l'information ayant la valeur maximale est celle qu'une seule personne possède et qu'elle ne transmet pas (Barth 1975 : 217). Les initiés du *Bwete* sont cruellement conscients de cette antinomie et en ont même fait le problème central de la reproduction intergénérationnelle du savoir initiatique. D'un côté, il faut transmettre le *Bwete* : « *si on le garde pour soi, on est maudit* ». La rétention du savoir menace en effet directement la pérennité du système initiatique. Mais d'un autre côté, si on le divulgue trop facilement, à trop d'initiés, ce savoir perd sa valeur. Ce drame de la transmission du savoir est généralement formulé

<sup>20</sup> Une connaissance scientifique n'est avérée (reconnue comme vraie) que lorsqu'elle est publiée (rendue publique) – ce qu'ont bien montré par les travaux en sociologie de la connaissance (Kuhn 1972, Latour 1989).

en termes de conflit de générations : les jeunes gaspillent le *Bwete*, les vieux refusent de donner le *Bwete*.

Cette loi de la valeur du secret permet de comprendre le rôle véritable de la feuille aide-mémoire et du paiement de l'enseignement initiatique qui servent en fait tous deux à conjurer la menace de dévalorisation. Si la transmission du savoir initiatique constitue un risque de dilapidation, c'est bien parce que la divulgation à autrui d'un secret en diminue immédiatement la valeur. Il y a ainsi véritablement une économie du secret : dire, c'est risquer de perdre, car dire un secret, c'est le dévaluer. Comme l'écrit Georg Simmel (1996 : 64), « *un secret connu par deux personnes n'est déjà plus un secret* ».

Une formule initiatique affirme que « *le Bwete ne finit jamais, sauf le jour de la mort* ». Cela signifie d'abord que l'acquisition du savoir initiatique est une tâche interminable. Mais l'expression possède une seconde signification plus profonde qui renvoie à l'économie du secret. La mort n'est pas seulement un terme accidentel au savoir ; elle est aussi le moment essentiel de la divulgation de ce savoir secret. Pour éviter à la fois la dévalorisation de son savoir initiatique pour cause de transmission et sa disparition pour cause de rétention, un père initiateur doit ainsi attendre le jour de sa propre mort pour divulguer ses secrets de plus grande valeur. Il doit toujours garder par-devers lui au moins un dernier secret pour ne le révéler que le jour de sa mort à son fils initiatique préféré. Et s'il meurt sans avoir eu l'occasion de transmettre ce secret, il le dévoilera *post-mortem* dans un message onirique adressé à son héritier. Les secrets de plus grande valeur ne se disent donc qu'à l'agonie, comme l'explique fort bien ce commentaire d'un initié : « *Le maître a toujours un secret pour lui-même personnel. C'est peut-être le jour où il voit qu'il ne peut plus vivre qu'il va le dire à quelqu'un. Mais tant qu'il vit encore, c'est avec lui dans la tête. Toujours une dernière botte secrète. Les enfants, tu vas leur parler des choses qui sont en haut. Mais en bas, en bas là, tu es obligé de garder ça pour toi-même. Jusqu'à ce que tu vois que tel enfant est assez mûr, ou bien le jour de ta mort, tu vas lui léguer telle chose* » (Kudu, 8/10/2001).

L'ultime divulgation garantit à la fois la pérennité et la valorisation du *Bwete*<sup>21</sup>. Par ce biais, il est assuré que le savoir initiatique reste proprement interminable car il recèle toujours des significations secrètes dont la divulgation espérée est indéfiniment différée. Le secret, c'est donc la forme même de la communication initiatique : sa rétention et sa divulgation sont comme les pulsations élémentaires qui scandent la circulation des énoncés initiatiques. Mais le rapport entre secret et mort au principe de la logique de circulation du savoir initiatique est encore plus profond que cela. Non seulement un initié doit attendre son dernier jour pour révéler ses derniers secrets ; mais plus fondamentalement encore, il n'a lui-même accès aux derniers secrets du *Bwete* que le jour de sa propre mort.

---

<sup>21</sup> Une autre justification consiste à dire qu'il faut toujours garder au moins un secret par-devers soi afin de ne pas être vulnérable aux sorciers : dire ses secrets, c'est donner prise aux sorciers. En effet, divulguer un secret, c'est le dévaloriser, et par conséquent se dévaloriser soi-même, c'est-à-dire s'affaiblir. De même, dans le *Bwete Disumba*, un initié possède au moins deux *kombo* (noms initiatiques) : un *kombo* public qui peut être connu des profanes, un *kombo* secret qui n'est connu que des aînés initiatiques.

On ne peut en effet véritablement voir le *Bwete* qu'à l'instant de mourir : « *On ne va jamais finir. Tu n'arriveras jamais au fond au fond. Tant que tu vis, tu ne pourras pas vraiment définir le Bwete. C'est le jour de la mort où tu verras carrément toute la Bible du Bwete comme ça. Dès que tu vois ça, il faut que tu te dises que c'est fini. Tu vas voir vraiment le fond du Bwete. Personne ne peut voir ça vivant, au grand jamais. Signé par eux-mêmes les aïeux qui ont envoyé ça. Le vieux lui-même, il n'a pas fini le Bwete. Parce que finir le Bwete, c'est la mort. C'est significatif pourquoi on dit ça* » (Ndongo, 15/10/2001). C'est dire que le *Bwete* relève d'une appréhension impossible : il ne se dévoile que lorsqu'il n'est plus possible de le voir. Et tout le paradoxe du *Bwete* se concentre dans cet éclair instantané du dernier souffle. De son vivant, l'initié, aussi expérimenté soit-il, ne peut pas savoir ce qu'est véritablement le *Bwete*. Il doit toujours suspecter qu'il subsiste un secret décisif qu'il ignore.

Ce lien intime entre secret et mort s'explique par le statut éminent des ancêtres dans la hiérarchie initiatique : les ancêtres – et le *Bwete* lui-même qui n'est rien d'autre que l'incarnation métonymique de tous les aïeux – sont les maîtres du secret initiatique. Le *Bwete*, son rituel et son savoir, sont en effet un legs des aïeux et de *Nzambe*, le premier ancêtre mythique : comme le dit un proverbe *mitsogo*, « *tout ce que nous savons, nous l'avons appris de nos ancêtres* ». Les ancêtres sont donc les seuls personnages omniscients en matière de savoir initiatique. De là, la justification traditionnelle des initiés quand ils ne peuvent donner la signification de tel ou tel geste du rituel : « *nos aïeux faisaient déjà comme cela* ». C'est pourquoi un initié ne peut découvrir le dernier secret du *Bwete* que le jour de sa mort, lorsqu'il rejoint le village de ses aïeux, et devient lui-même un ancêtre parmi les ancêtres. La place maîtresse occupée par les ancêtres – place de la totalité du savoir et de la tradition – structure ainsi toutes les autres relations initiatiques. Le dernier des secrets – le plus important – n'est jamais révélé et ne possède par conséquent pas de contenu sémantique véritable. Le secret initiatique ne renvoie donc pas à un corpus d'énoncés fixes. C'est plutôt un système général de communication qui relie et sépare initiés et profanes, hommes et femmes, aînés et cadets, vivants et ancêtres, articulant ainsi l'ensemble des relations hiérarchiques au fondement de l'organisation sociale traditionnelle<sup>22</sup>. Dans la mesure où les initiateurs eux-mêmes ignorent le dernier secret des ancêtres, il serait donc réducteur de ne voir dans le *Bwete*, et plus largement dans les initiations masculines, qu'un instrument de pouvoir au service des aînés masculins. Peu importe les subterfuges et les fausses révélations des aînés, le secret initiatique ne se résume pas à une simple manipulation cynique ; il organise plus fondamentalement les modalités cognitives du rapport au savoir religieux et à la tradition rituelle (Boyer 1988, Boyer 1990).

Il ne faudrait cependant pas penser que ce système de relations initiatiques structuré par le secret soit figé dans un ordre social immuable. Les traditions religieuses, comme toute autre institution sociale, ne se reproduisent qu'en se transformant continuellement (Sahlins 1989). J'ai déjà évoqué comment l'irruption

---

<sup>22</sup> Les femmes et les ancêtres occupent une place de choix dans les initiations masculines de sociétés pourtant fort éloignées. Mais selon les cas, l'accent sera plutôt mis sur les unes ou sur les autres. Il est notable que les initiations africaines sont davantage structurées par le rapport aux ancêtres alors que les initiations mélanésiennes sont littéralement obsédées par le rapport au féminin.

récente des femmes *mabundi* dans certaines communautés du *Bwete* modifiaient les logiques relationnelles du secret initiatique. Dans le cas du Gabon, cette reconfiguration du clivage sexuel d'un champ initiatique traditionnellement régi par l'opposition entre possession féminine et vision masculine (Mary 1983a) semble opérer par évolutions progressives plutôt que par une remise en cause radicale comme cela peut être le cas ailleurs<sup>23</sup>.

La transformation des rapports sociaux entre les générations, pas plus que celle entre les sexes, ne laisse pas indemne le secret initiatique. Les dynamiques religieuses en Afrique centrale comme en Afrique de l'ouest sont marquées par la floraison récurrente d'innovations rituelles de cadets cherchant à s'émanciper de la tutelle des aînés, voire à faire sortir le religieux du champ de la parenté lignagère (Tonda 2002). Les cadets disputent ainsi aux aînés le monopole du savoir religieux et de ses secrets. Par rapport au *Bwete* plus traditionaliste des Mitsogo, le *Bwiti* des Fang est également un bon exemple de cette transformation du secret (Fernandez 1982, Mary 1983b, Mary 1999). Peu après qu'ils ont emprunté le *Bwete* aux Mitsogo lors de leur rencontre dans les chantiers forestiers autour de Lambaréné dans les années 1900-1910, les Fang ont opéré une profonde entreprise de réforme de la société initiatique : abandon des « fétiches » et des reliquaires d'ancêtres, syncrétisme chrétien, tendance prophétique, féminisation des fidèles, mais également atténuation sensible de la logique du secret. L'influence du christianisme, à la fois religion du Livre et religion universaliste, n'est certainement pas pour rien dans cette transformation : contrairement au savoir initiatique traditionnel, le christianisme divulgue une part substantielle de sa tradition dans la Bible, document écrit universellement disponible.

Inversement, la logique du secret oral a pu également toucher en retour le statut de l'écrit – preuve que l'articulation entre oralité et écriture est bien plus complexe qu'un simple rapport d'opposition. En effet, les initiés du *Bwete* partagent souvent une conception cryptologique du texte religieux, faisant ainsi basculer le christianisme de l'exotérisme vers l'ésotérisme : il faut savoir « lire entre les lignes » de la Bible pour avoir accès aux véritables secrets cachés dans le message chrétien. Le nom de Jésus peut alors donner lieu à des exégèses secrètes, prétexte à disputes entre initiés et chrétiens prosélytes. Certains initiés ont même pu « réinventer » à leur propre compte l'écriture en l'insérant dans le système du secret religieux. Ainsi en est-il d'Ekang-Ngoua (1925-1977), prophète réformateur du *Bwiti fang* qui, bien qu'illettré, a inventé une écriture cryptographique afin de consigner son savoir religieux (Swiderski 1984). Soigneusement couchées dans des cahiers d'écolier, les écritures d'Ekang-Ngoua oscillent entre le texte et le dessin et ne sont pas destinées à transmettre fidèlement un message (voir figure 2, d'après Swiderski 1984 : 630, 632). Il s'agit plutôt d'une tentative d'appropriation du prestige quasi-magique des lettrés et de l'écriture, à la manière du chef nambikwara décrit par Claude Lévi-Strauss lors de son terrain brésilien (Lévi-Strauss 1955 : 347-360). Dans la mesure où Ekang-Ngoua est en effet le seul à pouvoir « lire » et donc interpréter ses écritures, ces dernières servent

---

<sup>23</sup> Pour un exemple particulièrement spectaculaire de dévoilement volontaire par les hommes de leurs secrets initiatiques aux femmes, dans un contexte de crise millénariste en Papouasie-Nouvelle-Guinée, voir Tuzin 1997.

davantage à dissimuler, ou plutôt à suggérer un savoir dissimulé, qu'à le consigner publiquement pour le préserver et le transmettre.

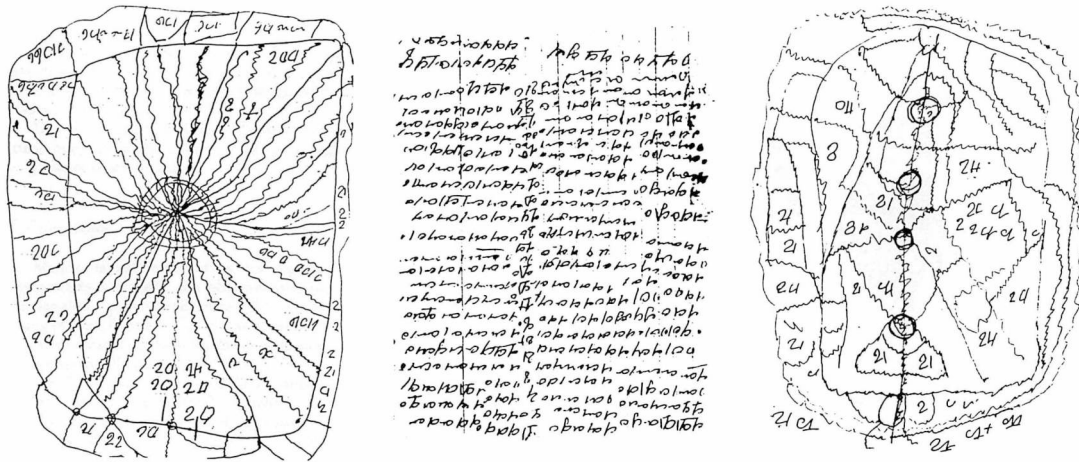


Figure 2 : Les « écritures » d'Ekang-Ngoua

Le champ initiatique et religieux est donc traversé par des tensions concernant les statuts du secret, de l'oralité et de l'écriture. L'anthropologue peut alors jouer de ces tensions pour trouver sa place sur le terrain initiatique. L'ethnologue apparaît comme un scripteur et un curieux professionnel, à toujours poser des questions, carnet et stylo en main (auxquels peuvent s'ajouter magnétophone, appareil photographique et caméra). Son enquête constitue donc une remise en question frontale du secret. Qu'il décide alors d'être initié ou non pour les besoins de son travail, l'anthropologue se retrouve confronté au problème de la transgression de l'interdit de l'écrit – confrontation sur le terrain qui préfigure le problème de la publication de ses données ethnographiques. S'il n'entend pas céder à une auto-censure qui pourrait aboutir à de l'anthropologie-fiction (Moizo 1997), l'ethnologue doit ainsi parvenir à négocier l'autorisation d'enquêter et de publier. Or, les tensions et les divergences d'attitudes entre initiés et communautés locales quant à la valeur et au respect du secret lui permettent habituellement une marge de manœuvre.

Mon expérience ethnographique concernant le terrain gabonais m'a en effet convaincu qu'il est généralement possible de négocier l'« intrusion » de l'anthropologue dans les secrets initiatiques, dans la mesure où toute société se donne habituellement les moyens d'aménager et de justifier la transgression occasionnelle de ses propres normes. Au sein d'une communauté initiatique, cela peut souvent se négocier par de simples offrandes destinées à obtenir l'accord du *Bwete* et des *mikuku* – petits arrangements avec les ancêtres. Certains interlocuteurs, reprenant le leitmotiv de l'anthropologie de l'urgence, justifient la transgression du secret par la nécessité de sauver la tradition en les couchant par écrit (« un vieillard qui meurt, c'est une bibliothèque qui brûle »). D'autres associent explicitement le carnet de terrain à une sorte de journal intime, un « trésor » que l'ethnologue pourra valoriser à sa guise dès lors qu'il en aura lui-même payé le prix symbolique et matériel à travers son investissement personnel dans la société initiatique. D'autres encore opèrent une

remise en cause plus radicale du secret initiatique : l'existence du secret ne tient qu'à l'égoïsme d'ânés cherchant à préserver leur pouvoir et leur savoir au détriment de la communauté. Parler à l'ethnologue est alors un acte d'émancipation. La transgression participe même parfois d'une tentative de reconversion de la société initiatique en une religion universaliste : « *le Bwete appartient à tout le monde* ». L'anthropologue peut alors se voir confier la tâche insigne d'« *écrire la Bible du Bwete* ». Cette transgression peut enfin s'inscrire dans une stratégie de lutte contre la sorcellerie, dans la mesure où l'égoïsme est le premier mobile des sorciers : faire entrer le *Bwete* dans le règne de la publicité devrait alors permettre en quelque sorte de couper l'herbe sous le pied des sorciers.

Placer ainsi les sociétés initiatiques et leurs secrets sous le regard scrutateur de l'anthropologue exige, en un geste de retour réflexif, de porter conjointement son attention sur le savoir académique lui-même. La saisie comparative de la logique de circulation des énoncés dans les champs initiatique et académique est en effet une condition nécessaire pour aménager un lieu possible de rencontre entre eux, c'est-à-dire pour pouvoir faire circuler des énoncés d'un champ à l'autre<sup>24</sup>. Dans l'esprit du séminaire interdisciplinaire sur le « *Bwiti du Gabon* » qui s'est tenu du 8 au 13 mai 2000 à l'Université Omar Bongo sous la direction du Laboratoire Universitaire de la Tradition Orale, il faut ainsi penser et réinventer les rapports – de coopération et d'opposition – entre savoir initiatique et savoir académique (Bonhomme à *paraître*). C'est là une condition nécessaire pour éviter le conflit frontal et stérile entre publicité académique et secret initiatique et nouer un dialogue entre initiés et chercheurs qui ne soit pas un dialogue de sourds. Et c'est sans doute également la constitution d'une tradition anthropologique nationale qui est en jeu dans ce défi pour inventer un rapport original à sa propre tradition culturelle.

## BIBLIOGRAPHIE

### Austin, J.L.

1970 *Quand dire, c'est faire*, Paris, Seuil.

### Barth, F.

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

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

### Bellman, B.L.

1984 *The language of secrecy. Symbols and metaphors in Poro ritual*, New Brunswick, Rutgers University Press.

### Bloch, M.

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

---

<sup>24</sup> Erwan Dianteill (2000) a montré comment l'écriture a joué un rôle important dans la constitution et la transmission des traditions religieuses afro-cubaines, par contraste avec le primat de l'oralité et du secret dans les traditions africaines originelles. Il est d'ailleurs révélateur que, parmi les nombreux écrits circulant parmi les adeptes des religions afro-cubaines, on puisse trouver certains ouvrages anthropologiques.

- 2005 « Ritual and deference » in *Essays on Cultural Transmission*, Oxford, Berg.
- Bonhomme, J.**  
 2005 *Le Miroir et le Crâne. Parcours initiatique du Bwete Misoko (Gabon)*, Paris, Éd. du CNRS.  
 2006 « Transmission et tradition initiatiques en Afrique centrale », *Annales Fyssen*, n°21.  
 à paraître, « Anthropologue et/ou initié. L'anthropologie gabonaise à l'épreuve du Bwiti », *Journal des anthropologues*, n°110.
- Bourdieu, P.**  
 1982 *Ce que parler veut dire*, Paris, Fayard.
- Boyer, P.**  
 1980 « Les figures du savoir initiatique », *Journal des Africanistes*, 50(2), pp.31-58.  
 1988 *Barricades mystérieuses et pièges à pensée. Introduction à l'analyse des épopées fang*, Paris, Société d'ethnologie.  
 1990 *Tradition as truth and communication*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Dianteill, E.**  
 2000 *Des dieux et des signes. Initiation, écriture et divination dans les religions*  
 2001 *Afro-cubaines*, Paris, EHESS.
- Ducrot, O.**  
 1991 *Dire et ne pas dire*, Paris, Hermann.
- Fernandez, J.W.**  
 1982 *Bwiti: ethnography of religious imagination in Africa*, Princeton University Press.
- Goody, J.**  
 1977 « Mémoire et apprentissage dans les sociétés avec et sans écriture. La transmission du Bagré », *L'Homme* 17(1), pp.29-52.  
 1979 *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris, Minuit.  
 1994 *Entre l'oralité et l'écriture*, Paris, PUF.
- Herd, G.**  
 1990 « Secret societies and secret collectives », *Oceania*, 60(4), pp.360-381.
- Héritier, F.**  
 1996 *Masculin / Féminin. La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob.
- Houseman, M.**  
 1984 « Les artifices de la logique initiatique », *Journal des Africanistes*, 54(1), pp. 41-65.  
 2002 « Dissimulation and simulation as forms of religious reflexivity », *Social Anthropology*, 10(1), pp.77-89.
- Jamin, J.**  
 1977 *Les lois du silence. Essai sur la fonction sociale du secret*, Paris, Maspéro.
- Jaulin, R.**  
 1967 *La mort sara. L'ordre de la vie ou la pensée de la mort au Tchad*, Paris, Plon.
- Kuhn, T.S.**  
 1972 [1962] *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion.
- La Fontaine, J.S.**  
 1985 *Initiation. Ritual drama and secret knowledge across the world*, Manchester, Manchester University Press.
- Laboratoire Universitaire de la Tradition Orale**  
 2000 *Le Bwiti du Gabon. Séminaire interdisciplinaire du 8 au 13 mai 2000*, Université Omar Bongo, Libreville.

**Latour, B.**

1989 *La science en action*, Paris, La Découverte.

**Leiris, M.**

1948 *La langue secrète des Dogons de Sanga*, Paris, Institut d'ethnologie.

**Lévi-Strauss, C.**

1955 *Tristes Tropiques*, Paris, Plon.

**Mary, A.**

1983a « L'alternative de la vision et de la possession dans les sociétés religieuses et thérapeutiques du Gabon », *Cahiers d'études africaines*, n°91, pp.281-310.

1983b *La naissance à l'envers*, Paris, L'Harmattan.

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

**Mayer, R.**

1992 *Histoire de la famille gabonaise*, Libreville/Paris, CCF St-Exupéry/Sépia.

**Moizo, B.**

1997 « L'anthropologie aboriginaliste : de l'application à la fiction » in M. Agier (dir.), *Anthropologues en dangers*, Paris, Jean-Michel Place.

**Sahlins, M.**

1989 *Des îles dans l'histoire*, Paris, Gallimard.

**Searle, J.R.**

1972 *Les actes de langage*, Paris, Hermann.

**Sillans, R.**

1967 *Motombi: récits et énigmes initiatiques des Mitsogho du Gabon central*, thèse de doctorat, Faculté des lettres et sciences humaines, Université Paris-Sorbonne.

**Simmel, G.**

1996 [1908] *Secret et sociétés secrètes*, Paris, Circé.

**Smith, P.**

1984 « Le « mystère » et ses masques chez les Bedik », *L'Homme*, 24(3-4), pp.5-33.

**Swiderski, S.**

1984 « Ekang Ngoua, réformateur religieux au Gabon », *Anthropos*, n°79, pp.627-635.

**Tonda, J.**

2002 *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala.

**Tuzin, D.F.**

1980 *The Voice of the Tambaran. Truth and illusion in Ilahita Arapesh religion*, University of California Press, Berkeley.

1997 *The Cassowary's Revenge. The life and death of masculinity in a New Guinea society*, University of Chicago Press.

**Van Gennep, A.**

2000 [1909] *Les rites de passage*, Paris, Picard.

**Zempléni, A.**

1976 « La chaîne du secret », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n°14 (« Du Secret »), pp.313-324.

1984 « Secret et sujétion. Pourquoi ses "informateurs" parlent-ils à l'ethnologue? » *Traverses*, n°30-31, pp.102-115.

1996 « Savoir taire. Du secret et de l'intrusion ethnologique dans la vie des autres », *Gradhiva*, n°20, pp.23-41.