

05 Dimension mythique

À partir du verset 99 et jusqu'à la fin du premier chant qui prend l'allure d'une introduction au récit du *mvət* proprement dit, le barde élargit le récit des origines des trois grandes familles d'Engong, en situant son discours généalogique au cœur d'une généalogie plus large lui permettant d'enchaîner le peuple des Immortels et celui des Mortels avec une série de personnages mythiques qui mènent l'auditoire à la création du monde, des humains (les Noirs et les Blancs ainsi qu'à leur séparation) et les non humains.

Avec ces versets (I.99-112), il n'y a pas donc de rupture avec les précédents (I.1-98). Il y a simplement continuité en donnant à tout ce chant-introduction une plus grande profondeur généalogique. Et ceci me semble important. C'est surtout dans cette *exposition* que l'auditoire peut faire sien le sentiment d'appartenir au monde des héros dont il sera question dans le récit du *mvət* qui suivra. On peut presque penser qu'avec son discours sur les origines le barde cherche à provoquer ce sentiment identitaire chez son auditoire. Celui-ci, en effet, fait partie de «cette race¹ de «nous autres qui sommes noirs » (*bia binə minsut*, I. 99) et qu'on appelle Fang», *ayɔŋ nə fang* (I.101), une «race» issue de l'Homme (*mod*) fils de Zama, l'ancêtre mythique engendré par Yo, fils de Mebegue...le Dieu tout-puissant selon certaines traditions...

Cette référence aux origines mythiques se trouve seulement dans ce premier chant (I). Elle est absente dans le II partie de cet mvet.

La lecture de ces versets nous met en rapport avec des traditions différentes ou des morceaux de mythes différents qui n'ont pas eu le même encrage dans les différentes zones de l'aire beti-fang-bulu. Comme l'avaient contesté déjà P. Alexandre et J. Binet (1958 : 109) en parlant de

¹ Le texte fang utilise le terme *ayɔŋ*,

cette aire culturelle, moi-même, dans mon séjour chez les Evuzok, jamais² j'avais entendu parler de Mebegue, l'entité mythique que dans la généalogie rapportée par Zwè Nguéma apparaît au sommet de la chaîne généalogique, les éditeurs ayant eu la prudence de ne pas traduire ce terme par celui de «Dieu», le Père et le Créateur de Nzame, comme l'on fait certains auteurs. Cette relation de filiation entre Nzame (considéré comme l'ancêtre mythique) et Mebegue (considéré comme le père de Nzame et, au même temps, comme le Dieu Créateur de toutes les choses) appartient aux traditions fang sous l'influence des religions chrétiennes. On peut dire autant de la distinction opérée dans certaines traditions entre Nzame *e yo* et Nzame *e si*, entre le Nzame « d'en haut » et le Nzame « d'en bas », le premier étant par ses attributs plus proche de Mebegue que le second qui serait un Nzame très humain. Pour le Pasteur protestant Galley, Nzame est le nom de Dieu. Dans l'entrée Nzame de son dictionnaire (p. 263) il signale que le «pluriel de ce nom est *bendzame*, Dieu, dieux». Et il ajoute tout de suite – ce qui est très intéressant :

«Chez les Fang, Nzame est sans pluriel»³ Pour qui donc - pourrait-on se

² Une seule fois, dans une séance de *mvät*, mais le barde, n'était pas un evuzok, comme je le disais dans ma thèse de troisième cycle. Je copie le texte sur lequel, aujourd'hui, il faudrait ajouter quelques précisions : «*Ziem* chez les Bikelé et les Badjoue ; *Nzama* chez les Fang ; *Zamba* chez les Beti... c'est toujours le même personnage. Sous l'influence des missions chrétiennes, Zamba désigne aujourd'hui, le dieu chrétien. Dans les anciennes généalogies, il est l'organisateur de la création, le moniteur qui apprend les techniques agricoles à ses descendants, l'ancêtre mythique d'où sont issus les hommes, les pygmées, les gorilles, les chimpanzés... D'après la mythologie pahouine, Zamba est le premier être humain issu de Mebege (chez les Fang) ou de Nkombodo ou Ntondobe (chez les Beti), le créateur suprême. Comme l'écrivait déjà P. Alexandre en 1958, « aujourd'hui, on entend dire couramment que «Mebege est l'ancien nom de Zamba, ce dernier paraissant définitivement installé dans son rôle usurpé ; les traditions relatives aux deux personnages sont inextricablement mêlées aux apports chrétiens, au point qu'on peut parler d'une nouvelle théogonie en formation dans les cultes syncrétistes et dans certains schismes chrétiens » (7). A l'appui de cette observation, nous apportons l'exordium d'un chant de *mvät* enregistré en 1969 et dans lequel apparaît clairement cette confusion : « Voici d'après mon maître d'initiation l'origine du *mvët* : Zamba [fils de] Nkombodo engendra trois enfants : le premier s'appela Kara [fils de] Mebege. Kara [fils de] Mebege engendra à son tour un enfant que l'on appela Afirik [fils de] Kara. Celui-ci nous l'appelons ndie Zamba, c'est-à-dire, « le petit-fils de Zamba... » Et ainsi de suite, dans le même chant, le joueur de *mvët* appelle « fils de Mebege » les autres enfants de Zamba, ce dernier étant à son tour appelé « fils de Nkombodo », entremêlant ainsi la tradition fang avec la tradition beti. En dépit de ce processus de fusion et de substitution, il est certain que Zamba apparaît dans la littérature orale comme le fils du créateur Mebege ou Nkombodo et comme l'organisateur de la création. Parmi les six cent trente-six devinettes recueillies par Iñigo de Aranzadi chez les Fang de La Guinée équatoriale, trente-sept font référence à ce personnage. De leur examen on peut tirer les constatations suivantes : a) quatre devinettes évoquent certains traits personnels de Nzame fils de Mebege : il est le plus vieux parmi les vieux ; il n'est assujéti ni à la maladie, ni aux besoins physiologiques, ni à la mort ; on ne peut pas le regarder en face (de même que le soleil) ; b) vingt-six devinettes évoquent l'héritage que les hommes ont reçu de lui. Toutes ces devinettes ont la même structure formelle. La proposition de l'énigme commence toujours ainsi : « Nzame fils de Mebege nous a laissé... » telle ou telle chose (le signifiant). La réponse (le signifié) étant ce qu'il a laissé à ses descendants. Dans tous les énoncés est employé le même verbe, *ligi*, qui signifie « laisser en héritage » Parmi les biens de cet héritage y sont signalés : la terre, l'eau, le vent, la tempête, la bouche, la plante du pied, le nombril, le sein, l'urine, le sommeil, le panier, les arachides, la pierre à broyer, l'ivoire, le pénis et la vulve »

³ Et pourquoi – pourrait-on se demander – Mebegue, le Père, selon lui, de Nzama (entrée Mebegue de ce même dictionnaire) est au pluriel ?

demander? Et pour quelle raison, il écrit «Dieu» en majuscule et «dieux» en minuscule... ? Et il poursuit sur le problème qui nous intéresse maintenant et sur lequel le barde Zwè Nguéma semble se faire écho lorsqu'il parle de Yo [fils de] Mebegue qui avait engendré Zame [fils de] Yo [fils de] Mebege. Après nous signaler que chez les Fang, Nzame est sans pluriel, le P. Galley continue en disant : «Nzame *e yo*⁴, Nzame *e si*. Le vrai Dieu est en haut. Celui d'en bas est celui des légendes, du folklore. Il avait beaucoup de femmes. On parle de lui en jouant du mver. Le Dieu d'en bas a eu beaucoup de fils qui ont été courageux et ont fait la guerre aux hommes. Ils ont volé des femmes et brûlé des villages...» En fait dans son *mvat*, Zwè Nguéma semble se référer au Nzame d'en haut (Yo) et pas à celui d'en bas. Galley continue en donnant les noms et les vertus ou défauts des différents fils de Nzame des légendes, d'en bas. Et il conclut en disant. «Parlons maintenant du vrai Nzame, celui d'en haut. Les anciens Fang croyaient que Nzame est le Dieu de toute la terre, un Dieu unique. On disait : *Yo da nyeghe dia mboa wa bo vi, o via wu* : « le ciel (Dieu) n'aime pas ta façon de vivre, tu vas mourir. On ne dit pas qu'il avait une femme. On nommait ses ancêtres : Mebeghe, etc.. C'était sa généalogie (*endan via*). C'est lui qui a tout créé». La promotion de Nzame reste claire : d'ancêtre mythique est passé à Dieu créateur et unique, au singulier. D'après les mythes rapportés par Largeau, Mebegue apparaît comme «Dieu l'Ordonnateur de toute chose» (*Mebeghe mese kome*) tandis que Nzame apparaît comme son fils, le premier homme, engendré par Mebegue. La promotion de Nzame au rang divin était aussi accordé chez les Beti ou Fang du nord. L'abbé Tsala en fait autant que le P. Galley dans son paragraphe consacré à Dieu dans «Mœurs et coutumes des Ewondo» (1958 :p. 11-14). En tout cas lorsque nous sommes arrivés comme prêtre-missionnaire chez les Evuzok, la christianisation du personnage mythique Zamba était déjà accomplie tout au moins au niveau du discours de l'Église Catholique. En révisant aujourd'hui le *Minlañ mi Bibel* (Histoires de la Bible) publié en 1953, ce résumé de certains passages bibliques commence ainsi : «*A metari Zamba angakom yob ai si*» (Au commencement Zamba créa le ciel et la terre» et dans les *Besalmen* en langue ewondo publiés par l'abbé Pie-Claude Ngumu en 1963 (deuxième édition) qui étaient des adaptations de certains psaumes⁵ il en fut autant. Dans ces psaumes, en effet, Zamba apparaît comme le nom du

⁴ *Yo* (p), ciel, en haut... ; *si*, terre, en bas.

⁵ Qu'on chantait dans les églises et que moi-même avais introduit chez les Evuzok. Les chants de ces psaumes étaient accompagnés des tambours, des tam-tams, des maraques (*nyas*) et de doubles gongs (*nken*), suivant des rythmes composés par des prêtres africains.

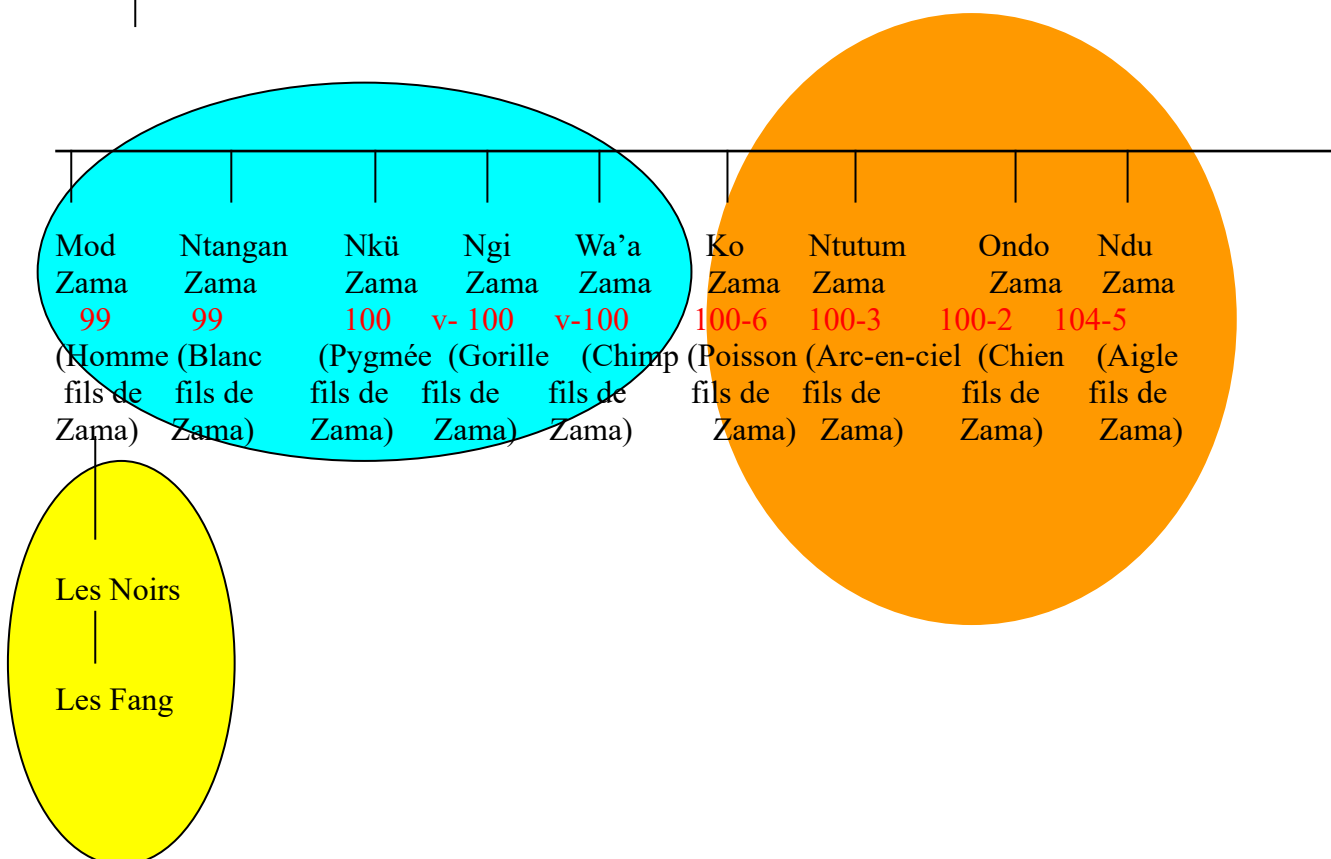
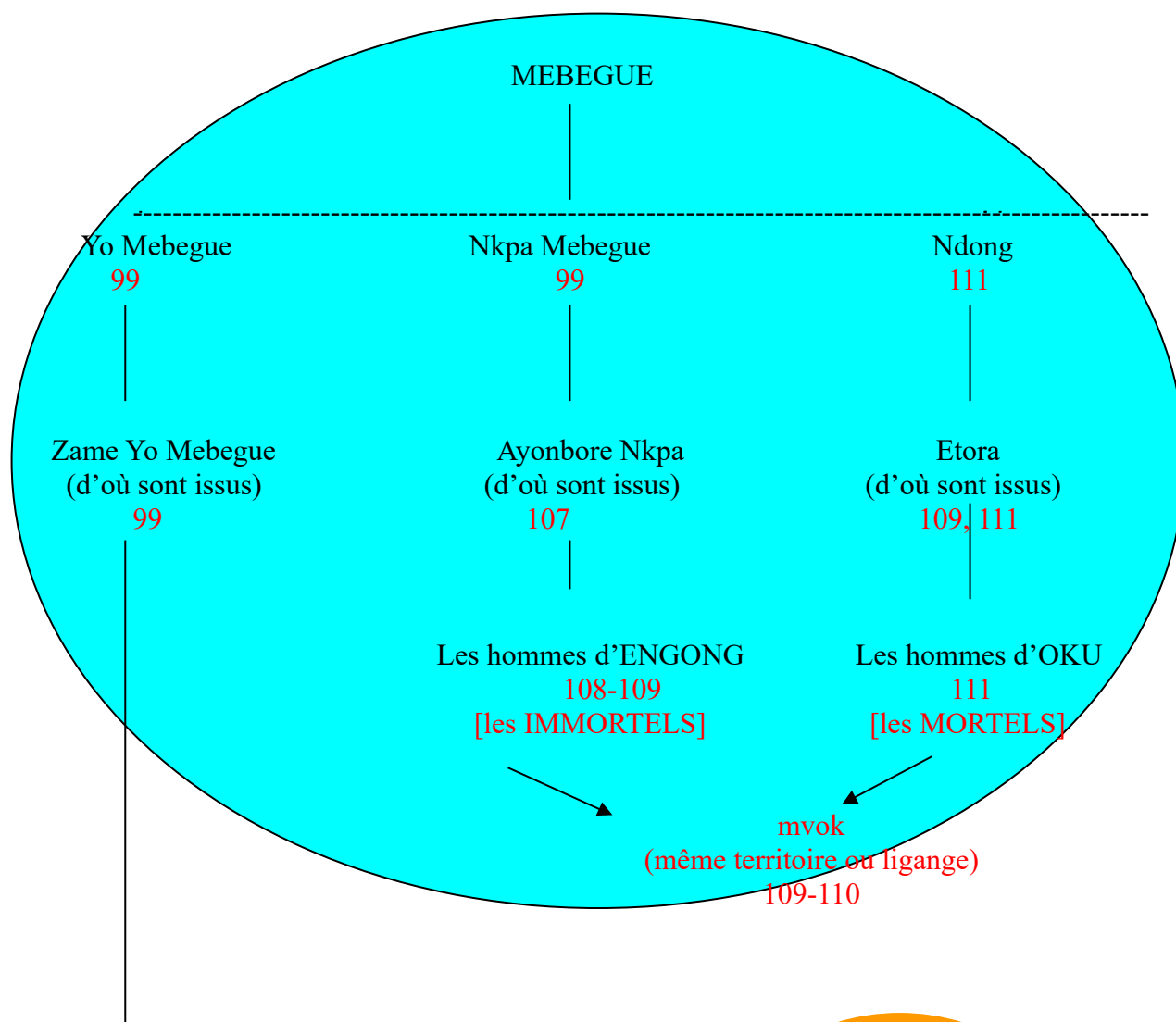
Dieu chrétien, unique, Créateur et Sauveur du monde, de la première page à la dernière⁶.

Ceci dit, les anciens initiés au rite *so*, avaient un autre discours : Zamba avait engendré Mod Zamba (l'Homme fils de Zamba), Nkoe Zamba (le Pygmée fils de Zamba), Ngi Zamba (le Gorille fils de Zamba) et Woa Zamba (le chimpanzé fils de Zamba). Cette tradition généalogique est celle rapporté aussi par le barde Zwè Nguéma ainsi que par Koch en parlant des Bikele du sud Cameroun, et Largeau en parlant des Fang.

C'est ainsi que les versets 99-112 du *mvət* de Zwè Nguéma sur les origines mythiques du peuple d'Engong, les Immortels, du peuple d'Oku, les Mortels, des Noirs en général et des Fang en particulier, des Européens, des Pygmées...etc. montrent comment le barde *bricole* les origines des êtres à partir des différentes traditions en y ajoutant, peut-être de son cru, les versets 100 et 106, 100 et 103, 100 et 102, 104 et 105 qui ont certainement des réminiscences bibliques (Genèse, I, 20-26).

Diagramme 3

⁶ *Zamba wom* (notre Zamba, c'est-à-dire : notre Dieu), *Zamba Nkom*, Zamba le Créateur, *Zamba Nkode* (Zamba, le Sauveur), *Zamba Nkom bod* (Zamba le Créateur des hommes), *Zamba Nton bod* (Zamba, Celui qui soutient les hommes), *Zamba Mòn* (Zamba le Fils), *Zamba ngul mesë* (Zamba la force de toute chose), *Zamba nkukuma ya yob* (Zamba, le chef d'en haut), *Zamba Esysa* (Zamba, le Père). *Zamba Mva-minsem* (Zamba, celui qui enlève les péchés du monde)....



bleu : tradition fang

jaune : tradition fang, bikele, evuzok (beti)

ocre : Zwè Nguéma ; inspiration biblique

.....

Ceci dit, revenons au texte. Il me semble nécessaire mettre en rapport ces derniers versets avec les premiers de ce chapitre. Au sujet de Mebegue. Voir le diagramme 3. Le verset 99 nous parle de Nkpa Mebege et de Yo Mebege, des noms composés susceptibles d'être traduits par Nkpa [fils de] Mebegue et Yo [fils de] Mebegue, ce qui n'est pas fait par les éditeurs. Dans le verset 111 le barde nous dit que Nkpa Mebege est le frère aîné et Ndon Mebege, le cadet. Par rapport à cette position entre frères, nous savons donc qui est l'aîné et qui est le cadet, mais le barde ne dit rien concernant la place qui occupe Yo [fils de] Mebege. Ceci dit, celui-ci engendra Zame qui à son tour engendra l'Homme (v. 99), « nous les Noirs », *bia bine minsut* (v. 99), et les Fang (*ayón fang*, race, tribu, clan... fang) ainsi que les Blancs (v.99), *ntañë zame*, le Pygmée, le Gorille... (v. 100, 102, 103, 104, 105 à 106). Les Noirs et les Blancs habitaient le même *mvok* (village, endroit...) ou étaient du même *mvok* (lignage) (v.109). Le frère aîné, Nkpa Mebege, engendra, dit le texte, Ayoñbore. Et d'Ayoñbore [fils de] Nkpa – dit encore le texte – sont issus les hommes d'Engong, les Immortels d'après les éditeurs. C'est ici, dans le v.108 que le barde introduit une précision très importante : « C'est là que nous [les fang, les Noirs, issus de Mod Zame, L'Homme fils de Zame] nous sommes séparés des hommes d'Engong par les deux frères Yo Mebegue et Nkpa Mebegue » Le nom d'Ayoñbore, tel comme est transcrit dans le texte, apparaît comme un nom de personne composé d'*ayón* (clan) et *bore* (de *bor*, hommes) que littéralement on pourrait traduire par « le clan ou la race d'hommes ». Dans la descendance de Zame Yo Mebege et de Mor a Zame on parle d'*ayón bor anë fang* (v. 101) dans celle de Nkpa, on parle d'Ayoñbore. On peut se poser cette question : ce nom composé ou formé d' *ayón* et *bore* est-ce vraiment un nom de personne ? Ou bien il s'agit du nom d'une sorte

d'hommes issue de Nkpa fils de Mebegue. Difficile de le savoir par une analyse interne du récit. La seule raison des éditeurs de le considérer comme une personne semble se trouver dans le fait que ce nom apparaît enchaîné avec celui de Nkpa (Ayònbore [fils de] Nkpa). Mais il faut dire aussi que le terme *ayòh* qui généralement désigne le niveau le plus inclusive de l'organisation sociale de ces peuples (*ayòh Evuzok*, *ayòh*, *Enoa...*) signifie aussi «espèce, sorte». C'est donc un terme utilisé dans les opérations logiques de classification. On peut dire que Mod Zama engendra une « sorte d'hommes» (les Fang, v.101) comme Ayònbore n'engendra une autre : « les gens d'Engong», , les Immortels (v.108-109).

Dans cette généalogie mythique rapporté par Zwè Nguéma, Ndong [fils de] Mebegue était comme nous l'avons déjà signalé le frère cadet qui donna naissance à Etora (v. 109, 11) qui à son tour donna naissance aux hommes d'Oku, c'est-à-dire les Mortels (v. 11) ou comme dit le texte «les hommes de Mikoul et Menyoun Eko Mbenye). Plus tard les descendants de Nkpa, les hommes d'Engong (les Immortels) et les descendants de Ndong, s'en allèrent ensemble du même côté (v. 109-110), puis, les descendants de deux frères, du frère aîné et du cadet, les gens d'Engong et les gens de Mikoul et Menyoun... se sont séparés (*kanan*) (v. 112).

D'après le texte, les trois lignées, celle de Yo, celle de Nkpa et celle de Ndoñ, ont le même origine : Mebegue. C'est maintenant donc qu'il nous semble nécessaire retourner en arrière, au premier verset de ce chapitre qui nous parle des gens d'Engong en utilisant cette série de noms à la manière d'une généalogie : Engong Zok Mebegue Me Mba.

v. 1 et ss.	v. 99-112
Mba (niveau 3)	Mebegue (niveau 3)
[Me] : préfixe, règle d'accord...	
Mebegue (niveau 2)	Nkpa Mebegue (niveau 2)
Zok (niveau 1)	Ayònbore Nkpa (niveau 1)
Engong (niveau 0)	Engong (niveau 0)

Ces listes son différentes. L'une et l'autre sont en rapport avec les gens (*e*

bor) d'Engong (niveau 0). La première apparaît comme un ethnonyme sous forme d'une généalogie ; la deuxième apparaît comme la chaîne généalogique a caractère mythique de ces habitants d'Engong. A mon avis, cette différence – le trait généalogique - n'est pas le résultat d'une erreur de la part du barde. Tout au long de son récit, il montre que sa mémoire n'est pas défaillante. Dans les versets 108 et 109, il cite les habitants de ce peuple (les Immortels selon la note des éditeurs) en disant simplement et, par un simple raccourci, les « homes d'Engong », mais tout de suite dans le v. 110, il se sert du nom tout entier : (*e bor*) Engong Zog Mebege Me Mba comme dans les premiers versets du récit. . En comparant ces deux listes on voit que le nom de Mebegue n'occupe pas la même place. Si l'on donne à la première liste une valeur généalogique, Mebegue apparaît comme les fils de Mba ; dans le deuxième il apparaît comme l'entité qui est au sommet du récit généalogique, prenant le statut d'un *père* puisque dans le verset 107 le barde se réfère à Nkpa [fils de] Mebege. Mais Mebege est un pluriel comme l'atteste la règle d'accord [me] de la liste de la gauche du tableau précédent⁷.

Ces références mythiques m'ont obligé à lire à nouveau les auteurs qui traitent de ce genre de généalogies (Largeau, Tessmann, Alexandre et Binet, Philippe-Tolra...). J'ai eu un vrai plaisir en lire à nouveau la thèse d'André Mary *Le défi du syncrétisme. Essai sur le travail symbolique des prophètes et des communautés d'Eboga (Gabon)* (1992). Surtout le chapitre qui inaugure le deuxième volume : *L'invention du Dieu Nzame ou le travail de l'incompréhension missionnaire*. Une étude indispensable pour comprendre ces derniers versets du premier chapitre ou de l'introduction du *mvèt* de Zwè Nguéma.

En suivant la thèse de C. Lévi-Strauss sur le «bricolage », explorée par André Mary sur le domaine fang du Bwiti, nous suivons ces auteurs en disant que le barde *bricole* comme nous l'avons déjà dit, sur des bris de traditions différentes concernant les origines des êtres humains et les choses, ces traditions étant très marquées par l'usage que les églises chrétiennes en furent dans leur projet d'évangélisation. Je suis obligé de dire que d'une certaine manière j'avais participé à ce projet tout au moins dans un premier temps lors de mon séjour au Cameroun, en présentant

⁷ Et non Me (en majuscule) comme nous l'avons signalé in supra p. Ce thème grammatical (me) mis en majuscule se prête à une confusion : considérer cette particule comme le nom d'une personne.

Zamba, l'ancêtre mythique, dans son «rôle usurpé» du Dieu chrétien. Ceci dit, lorsque j'avais compris que d'après les généalogies recueillies chez les anciens Evuzok, Zamba était seulement un ancêtre mythique, alors j'avais commis probablement un autre erreur, celui de le présenter dans mes écrits comme «l'ancêtre mythique» sans trop tenir compte que dans la pratique les Evuzok, dans leur vie quotidienne, étaient probablement plus proches du Zamba chrétien que du Zamba traditionnel sans trop savoir – les anciens evuzok et moi-même - si ce Zamba dit traditionnel était déjà forgé à partir d'autres traditions...On pourrait dire que dans ce domaine symbolique le *bricolage* doit être considéré comme un processus qui est toujours «en train de se faire» comme cette recherche sur le *mvët* de Zwè Nguéma sur lequel je tente aussi de « bricoler » un peu....

Un problème analogue est celui qui pouvait se produire entre le barde Zwè Nguéma et son auditoire, entre le discours du premier et sa compréhension de la part du second. La question majeure qu'on peut se poser, en effet, c'est de savoir comment la figure de Zama et peut-être celle de Mebege (si celle-ci est le nom d'une « figure » divine) était perçue par l'auditoire de Zwè Nguéma. Nous ne devons pas oublier qu'en cette époque le Gabon était aussi évangélisé par les différentes églises chrétiennes..

A cet stade de ma recherche, je me suis arrêté un peu pour écouter à nouveau le CD audio 2.3.1. de mes archives avec quelques morceaux d'un *mvët* d'Owona Apollinaire enregistré chez les Evuzok en 1969. Dans mes archives (CD-R : A-19-207-224) j'ai la transcription du morceau de la piste 02 que j'ai suivi tout en écoutant le *mvët*. Il y a presque 40 ans que j'écrivais au sujet de cet *mvët* (cf. supra nota n° 20) en signalant comment ce barde, Owona Apollinaire, mélangeait lui aussi, les traditions fang et beti. L'écoute de son *mvët* aujourd'hui m'a mené à examiner les «sources» utilisées certainement par ce barde lorsqu'il parle sur les origines du *mvët*. Ces « sources » sont, tout au moins en partie, celles du petit livre *Dulu bon be Afiri Kara* («Voyage des enfants d'Afiri Kara»).. L'auteur de ce livre, Ondoua Engute, se propose, en occasion d'un concours littéraire, d'écrire sur les origines du peuple africain en général et du peuple fang en particulier qui, venant de l'Asie, est parvenu en Egipte en traversant la Mer Rouge avant d'ouvrir le Canal de Suez (sic) et ensuite s'est dispersé se retrouvant après, les Fang, au pied de l'arbre Adzab d'où par la suite continuèrent leur exode qui avait comme objectif majeur la recherche du

sel ainsi que le contact avec les hommes de race blanche.... Ce petit livre fut terminé en janvier 1948, à Mesama, chez les Ntumu. La cinquième édition en 5.000 exemplaires fut publiée en 1954 ; et la septième en 7.000 exemplaires, en 1956. Ces différentes éditions furent faites sous les auspices de la Librairie de la Mission Presbytérienne, à Ebolowa. Il est écrit en langue bulu. J'en possède un exemplaire de l'édition de 1956 ainsi qu'une traduction au castillan parfois approximative mais toujours fidèle à l'original – comme le signale le même traducteur – que l'on doit à Julian Bibang Oyee. Ce n'est pas mon propos faire une analyse de ce texte écrit mais seulement en apporter quelques commentaires. Tout d'abord il faut signaler l'inspiration biblique du texte jusqu'au point que le traducteur en le signalant clairement s'accorde la licence d'organiser le texte de la traduction en «parties» (*libro primero, libro segundo...*) et «livres» en donnant à ces derniers le nom des différents livres de la Bible, de l'Ancien et du Nouveau Testament : *Primera parte : Libro primero (o del Génesis) ; Libro segundo (o del Exodo)... Segunda parte . Libro primero (St. Mateo): da noticia de los primeros contactos de los africanos ntumu con los europeos, su estsablecimiento y su separación en Wele.Ntem; ... Libro Cuarto (St. Juan): conclusión....* Cette orientation biblique devient très nette dès le commencement, lorsque l'auteur écrit : «*Todos en nuestros días sabemos ya con toda certeza que Dios, el apellidado Nkom Bodo*⁸, *quien hizo al hombre a su imagen y semejanza.. Que es quien salvó a Noé y con él a sus hijos, a sus esposas y a los animales del Diluvio; que de sus hijos descendemos todos nosotros.* » Le ton sur la suite est donné. Ceci dit, dans les premières lignes du texte, l'auteur dit que son récit ressemble à une épopée de *mvët* (*afunan éban mvët*) mais, continua l'auteur, personne doit penser que ces histoires ne sont pas vraies. Dans un autre paragraphe non très loin de celui-ci il précise que Afa'a Bibo président du mouvement *Elad meyong*⁹ de la province d'Ambam l'aider beaucoup dans la rédaction de son livre. C'était lui, commente l'auteur, qui connaissait le mieux les origines très anciens des fang. L'orientation biblique ou religieuse de *Dulu bon be Afri Kara* était accompagnée donc d'une intentionnalité clairement politique : faire des fang une nation, déclarer l'hégémonie des fang-ntumu à l'égard d'autres peuples. Ceci dit il faut remarquer que sa diffusion fut exceptionnelle comme le montre le numéro de ses éditions et de ce fait il me semble légitime penser que des pans

⁸ Le traducteur ajoute cette note : «Nkom Bot = Ser Supremo, Gran Arquitecto del Universis, Creador y Señor de todas las cosas... »

⁹ qu'on pourrait traduire par «Union des clans ou des peuples»Ce mouvement se proposait la création de la nation fang.

entiers de son contenu ont été déversés dans ce qu'on a convenu appeler la «tradition orale». C'est le cas du barde Owona Appollinaire qui dans son récit sur l'origine du *mvèt* nous parle des sept fils d'Afiri Kara (celui qui a donné le nom d'Afrique à tout le continent) : Fang Afiri, Oka Afiri, Ndende Afiri, Ntumu Afiri, Bulu Afiri, Nge Afiri et Ndende Afiri, de la même façon que le fait l'auteur de *Dulu bon be Afiri Kara* (p. 40). Le barde suit l'auteur du livre dans tout ce qui concerne la formation des différents clans ou *meyòn* : *ayòn* fang, *ayòn* oka, *ayòn* bulu.... tout en disant aussi que Afiri Kara donna la canne de commandement à son fils Ntumu, en faisant le même jeu de mots entre le nom fang d'une canne, *ntumu*, et le nom que recevra comme ethnonyme l'*ayòn* ntumu... Il le suit aussi en introduisant Zamba Nkombodo au sommet de sa généalogie, en établissant ensuite une sorte d'hypostase entre Zamba Nkombodo et Mebegue, puisqu'il dit que Zamba Nkombodo engendra Kara [fils de] Mebeghe. Disons finalement que l'influence de *Dulu bon be Afiri Kara* est beaucoup moins présente dans le *mvèt* de Zwè Nguéma bien que, sans nommer Afiri Kara, le Zame cité par lui, engendra lui aussi les Noirs et l'*ayòn* fang comme il se doit dans ce genre de généalogies...

Et pour terminer ce *papier* il nous semble utile rappeler que les derniers versets de la Ière partie n'ont aucune incidence dans la II ème (chants 2-10) de ce récit de *mvèt*, sauf celle au cours de laquelle le barde rappelle en quelques mots (v. 98) la séparation des peuples d'Engong et d'Oku. On pourrait conclure en disant que cette dernière séquence nous montre comment le barde intègre un mythe sur l'origine des êtres de la création dans les prolégomènes d'un chant épique, sans que aucun de ses éléments soit utilisé dans la II partie, c'est-à-dire sans que aucun de ces personnages intervienne dans la construction du récit que le barde se propose chanter tout de suite après avoir entamé le premier soliloque. Dans ce récit, en effet, aucune des entités mythiques citées dans la I partie apparaîtra ou sera invoquée dans les IIème et IIIème partie. Il faut signaler, enfin, qu'on doit à la colonisation la transformation de ces entités mythiques en entités divines. Or, le *mvèt* de Zwè Nguéma semble se tenir au marge de ce processus de divinisation de Mebege et de Zama. Le *mvèt* qui suivra cette introduction mettra en scène la lutte de deux peuples qui semblent vouloir surpasser les limites de leur condition humaine par le recours à des pouvoirs magiques différents, ceux qui proviennent d'une certaine magie (celle des *bayem*) et ceux qui proviennent des esprits-de-morts (celle des

bekon). Il est possible que le *mvat* de Zwè Nguéma soit moins le récit sur la lutte entre un peuple d'Immortels et un autre de Mortels, que la lutte entre deux peuples ayant des pouvoirs magiques différents.