La légende du Mvett : sa raison graphique et ses usages conceptuels

Steeve Elvis ELLA
École Normale Supérieure de Libreville (Gabon)
ella.steeve@gmail.com

Résumé
Depuis sa « formulation » et sa reprise critique par P. Hountondji, la question des « savoirs endogènes » pose la problématique « des cultures orales » et de leurs corpus de connaissances parfois assez élaborés et transmis d'une génération à une autre, s'enrichissant souvent au cours de leur exposition à travers le temps et l'espace. N'apparaissant pas immédiatement, leur structure nécessite une élaboration conceptuelle qui passe nécessairement par un travail d'écriture comme condition *sine qua non* de leur *épistémè*. Ce que donne à penser le Mvett, un récit épique du peuple Beti-Fang d'Afrique centrale mettant aux prises *Okü*, le peuple des Mortels, et *Engong*, le peuple des Immortels, dont l'élaboration de la « raison graphique » permet d'en reconstituer les usages conceptuels se rapportant à la connaissance de l'homme et du monde.

Mots-clés
Savoirs endogènes – Mvett – Raison graphique – Épistémè – Usages conceptuels.

Abstract
The question of "endogenous knowledge", since its formulation and critical revival by P. Hountondji, raises the problem of "oral cultures, sometimes very elaborate corpus of knowledge, faithfully transmitted from one generation to the other and often enriched during this transformation. "And yet they are not given at once, and their conceptual development necessarily requires writing, a precondition of their epistemony. From the example of the Mvett - an epic or epic tale belonging to the Beti-Fang people of Central Africa, where Okü people of the Mortels and Engong people of the Immortals constantly confront each other - this reflection will establish that a certain "graphical reason" of this art has developed, thus giving rise to a conceptual work whose uses today feed the philosophical understanding of certain data which affect real, man and the world.

Keywords
Endogenous Knowledge – Mvett – Graphic Reason – Test – Conceptual Uses.

Introduction

Deux notions permettent de saisir les cultures africaines : « tradition » et « endogène ». Si la tradition renvoie à un fonds de savoirs ou de connaissances liées aux époques anciennes, l'idée d'endogène permet de les déterminer comme étant des données et usages propres à certains peuples et dont l'oralité est le mode de transmission. On peut immédiatement les confondre à partir du moment où chacune de ces déterminations renvoie à une certaine réalité commune qui est un ordre ancien caractéristique d'un peuple qui renouvelle ses us et coutumes, ses savoirs et savoir-faire par le seul mode de la transmission. C'est que « tradition » et « endogène » sont des domaines qui définissent un mode d'être inhérent à une communauté ethnolinguistique donnée, à un groupe d'hommes réunis par une même géographie, une même histoire et parlant une même langue. Qui dit tradition et endogène, dit héritage, transmission, conservation et gardien du temps – le temps immémorial, le temps des ancêtres auquel on n'a recours que par la mémoire et le récit – grâce à la mémoire qui permet de restituer de manière fidèle des modes d'être et les modes d'agir.

Bien sûr, de manière générale, la tradition désigne un « ensemble de coutumes, de représentations, de savoir-faire et d'organisations légués et transmis » (F. Eboussi-Boulaga, 1977, p.152), avec la précision suivante :

> La tradition est le moment où l'Afrique (la tribu, l'ethnie et leur projection agrandie et « prophétique ») est elle-même source de création culturelle, religieuse et technique, quand, directement, elle dialogue avec la nature, celle des hommes et celle des choses, et élabore des institutions, des savoir-faire et des symboles. En ce sens, la tradition symbolise le moment de l'authenticité africaine. (*Ibid*., p.156)

Mais quel est le propre de la tradition si ce n'est son caractère figé : la tradition a cette tendance à se replier sur elle-même dans un passé clos et glorieux, sans véritables interrogations critiques permanentes sur elle-même et sans projection vers l'avenir. En plus, elle s'oppose généralement à la modernité au lieu de chercher à établir des passerelles avec elle. Comme le montre très bien Hountondji (1994, p.13) :

> Le substantif « tradition » et l'adjectif « traditionnel » sont une même chose : ils réfèrent à un ordre passé clos et sans perspective. On le voit ici : le traditionnel « spontanément utilisé par opposition au « moderne », véhicule l'idée obscure d'une coupure radicale entre l'ancien et le nouveau. Il fige ainsi l'ancien en un tableau statique, uniforme, sans histoire et sans profondeur, où tous les points paraissent rigoureusement contemporains, en réservant à l'ordre nouveau le prestige – ou le malheur – du mouvement, du changement, bref, de l'historicité.

C'est cette fonctionnalité de la tradition qui nous conduit, à la suite d'Hountondji, à préférer le vocable d'endogène en lieu et place de celui de tradition. Ce qui remplace finalement « savoirs traditionnels » par « savoirs endogènes ».

Pour autant accordons-nous bien : tradition et endogène disent le passé, l'ordre ancien, l'héritage ancestral transmis par voie orale, avec la seule différence que le terme « savoirs endogènes » dans l'entendement d'Hountondji (1994, p. 14-15) « évoque l'origine des savoirs en question en les désignant comme des produits internes du fonds culturel propre, opposition aux savoirs exogènes, importés d'ailleurs. » Il est donc question d'une réappropriation de soi, de ce que l'on est et de ce qui fait notre spécificité, non de manière répétitive, mais de manière critique et rigoureusement critique. En ce sens, l'exemple du Mvett – épopée du groupe ethnolinguistique beti-fang situé en Afrique centrale, qui met en opposition constante deux peuples rivaux, Engong ou peuple des Immortels et *Okü* ou peuple des Mortels, qui combattent pour la préservation et l'acquisition du secret de l'immortalité incarné par le fer – nous aide à saisir à quels niveaux les savoirs endogènes, à partir de leur reprise critique, donnent naissance à des concepts dont les usages théoriques et pratiques alimentent la philosophie et certainement d'autres domaines scientifiques.

Dès lors, nous allons nous servir de ce récit épique du peuple beti-fang[45] comme cadre théorique de référence, afin de plaider en faveur d'une épistémologie des « savoirs endogènes » (1), d'articuler la tradition orale du Mvett et la « raison graphique » (2) et enfin, pour donner à voir et à comprendre les usages conceptuels du Mvett et leur contenu de pensée dans le cadre des *herméneutiques de la tradition* (3).

1. Pour une épistémologie des « savoirs endogènes »

Les « savoirs endogènes » ne sont pas des savoirs donnés tout de go, dans l'immédiateté, sans écart critique préalable. S'il est vrai qu'en Afrique comme ailleurs, il a existé une tradition orale caractérisée par des récits[46] de toutes sortes, des savoirs et des savoir-faire, il reste que cette tradition a connu une transformation graphique qui a permis de rendre accessible à un plus grand nombre sa civilisation, c'est-à-dire ses manières propres d'être, de penser et de faire qui constituent son

[45] Les Fang-Beti sont une population de plus d'un million d'habitants, qu'on retrouve au moins au Gabon, en Guinée équatoriale et au Cameroun, ayant en partage l'art du Mvett, l'art de dire, de chanter, de mimer les exploits magiques et héroïques des guerriers à la conquête d'une plus grande puissance. On peut alors dire que le Mvett est leur trait culturel commun par-delà leur éparpillement à travers l'Afrique.

[46] Nous préférons ce terme générique de « récits » à la suite de Paul Ricœur, pour désigner l'ensemble de textes fondateurs qui singularisent un peuple en signifiant son histoire, son imaginaire et l'ensemble de ses représentations dans le temps et à travers l'espace.

patrimoine culturel matériel et immatériel. Suivant Hountondji, une première remarque s'impose ici, à savoir que « « l'endogène ne saurait (…) être pris pour synonyme d'indigène. Est indigène en effet ce qui apparaît à l'observateur étranger – explorateur ou missionnaire – comme une curiosité purement locale, sans intérêt en dehors du contexte particulier. Le terme comporte toujours une nuance péjorative. » (1994, p.15). Cette conception relève de l'époque des ethnologues qui appréhendaient les cultures extérieures par opposition à la culture occidentale, qualifiées du reste de « barbares », d' « exotiques » voire d'inintelligibles. Ce complexe a alimenté en Occident un sentiment de supériorité vis-à-vis des autres civilisations : très vite s'installait alors la dichotomie entre indigène et civilisé, ignorant et savant, non-histoire et histoire. Ces catégories ont fait réagir Maurice Merleau-Ponty (1953/1960, p.133) en ces termes : « L'ethnologie n'est pas une spécialité définie par un objet particulier, les sociétés « primitives » ; c'est une manière de penser, celle qui s'impose quand l'objet est « autre » et exige que nous nous transformions nous-mêmes. Aussi devenons-nous les ethnologues de notre propre société, si nous prenons distance envers elle. » Cette mise au point très nette établit que l'indigène, ou, peu importe le qualificatif historique, est déjà un être humain à part entière quelle que puisse être sa différence vis-à-vis de celui qui le regarde. Et il a à s'assumer dans sa différence qui devient une richesse pour celui qui vient d'ailleurs, à condition, selon Merleau-Ponty (1953/1960, p.132-133), de remplacer « l'universel de surplomb » par « l'universel latéral dont nous faisons l'acquisition par expérience ethnologique, incessante mise à l'épreuve de soi par l'autre et de l'autre par soi. »

Le problème posé par les « savoirs endogènes » est d'abord celui de leur épistémologie, c'est-à-dire les protocoles théoriques à partir desquels il est possible de faire science, et par suite de rendre cette science accessible aux autres – à ceux qui sont *a priori* étrangers à ces savoirs – grâce à un partage mutuel et fécond. À cet égard, commençons par demander ce qu'on entend par « savoirs endogènes » avec Hountondji. Pour lui,

> …on appellera donc « savoirs endogènes », dans une configuration culturelle donnée, une connaissance vécue par la société comme partie intégrante de son héritage, par opposition aux savoirs exogènes qui sont encore perçus, à ce stade au moins, comme des éléments d'un autre système de valeurs (1994, p.15).

À partir de là on comprend que l'endogène désigne la culture, l'héritage légué par les anciens sous la forme des savoirs et des savoir-faire, transmis généralement par voie orale. L'écriture alphabétique faisant défaut dans ce contexte, la voie orale est donc privilégiée, et d'une génération à une autre, on acquiert, on hérite, on reçoit et à son tour on s'assure de faire autant pour une autre génération. C'est là en effet, une manière de conserver des connaissances déjà supposées

constituées pour l'essentiel, et qui ne demandent simplement qu'à être apprises et intégrées grâce à un schématisme mécanique où la répétition et la reproduction fidèle sont la règle d'or. En tous les cas, les « savoirs endogènes » désignent bien une intériorité qui remonte très loin dans le temps, et qui définit et distingue un peuple par rapport aux autres. Ce qui fait sa spécificité, c'est d'abord son intériorité en tant que manière d'être, mode d'être qui prennent forme et vie dans des manières de faire et de dire, étant entendu que ce n'est que par-là que leur intériorité s'exprime et devient extériorité. Ce que nous sommes, ce qui nous constitue en propre et forme notre soi, c'est ce que nous apprenons à la naissance et durant toute la période de l'enfance, c'est la part d'enseignement et les rites de passage qui plus tard vont façonner notre manière de voir le monde et nos rapports avec autrui. C'est même à partir d'ici que nous allons véritablement nous définir comme appartenant à… et héritier de…

Une fois cette extériorisation des « savoirs endogènes » acquise, il reste maintenant à plaider en faveur de leur épistémologie, c'est-à-dire travailler effectivement de manière à faire en sorte que l'endogène à proprement parler devienne un savoir ou l'objet d'un savoir scientifique et philosophique. Deux questions s'imposent ici : tout savoir est-il endogène ? Tout endogène est-il *de facto* un savoir ? L'endogène suggère un passé clos, c'est un ensemble de connaissances qui s'est constitué dans un ordre antérieur préalable au temps présent, acquis définitivement pour modéliser et spécifier le mode d'être et de pensée d'un peuple dans et à travers le temps. L'endogène désigne moins un savoir que la manière dont ce savoir est replié, définitivement constitué et en permanence répété et transmis d'une génération à l'autre. Si donc tout savoir n'est pas endogène – car il est des savoirs scientifiques, technologiques, philosophiques, etc. – il reste néanmoins que tout endogène est un savoir, mais un savoir statique et gardé jalousement par les maîtres de la parole qui en assurent la conservation et la mémoire. Comme le montre Hountondji (1994, p.11),

> …ces savoirs ancestraux sur les plantes, les animaux, la santé et la maladie, ces techniques agricoles et artisanales anciennes, au lieu de se développer, de gagner en exactitude et en rigueur au contact de la science et de la technique exogènes, ont plutôt tendance à se replier sur eux-mêmes.

Il y a néanmoins dans le plaidoyer en faveur de cette épistémologie des « savoirs endogènes », l'idée qui distingue le savoir à proprement parler comme un mode inférieur de connaissance (*theôria*), et comme mode supérieur de vie (*êthikê*). Cette distinction pose une difficulté, à savoir que dans les « savoirs endogènes » les connaissances sont certes présentes, mais leur élaboration n'est pas systématique, ni théoriquement construite avec des lois et des modulations internes et applicables partout. Ces connaissances ne valent que là où elles sont

utilisées de manière rudimentaire, car elles n'ont pas de protocole d'accord éprouvé, testé et démonté. Or comme le précisait Bonaventure Mvé-Ondo (2007, p.120) « la connaissance scientifique n'est pas une sorte de système logique plus ou moins fermé, liée à des catégories déjà fixées, mais au contraire quelque chose qui bouge, qui évolue ». Malheureusement, à l'état des « savoirs endogènes », nous n'avons pas ce rapport à l'auto-invention, à l'auto-transformation, à l'auto-modification de telle manière que les connaissances puissent réfléchir sur elles-mêmes par la pensée critique et philosophique. Il y a certes de l'intelligible dans les « savoirs endogènes », mais leur difficulté tient au fait qu'ils n'ont pas toujours été mis en rupture ni soumis à un effort de réflexivité pour faire effectivement ressortir leur intelligibilité. À ce niveau, ce qui leur fait cruellement défaut, selon Bonaventure Mvé-Ondo (2007, p.121), c'est :

> L'appropriation par la raison » qui garantirait leur questionnement. C'est d'ailleurs ce qui explique que « l'Afrique ne participe que très peu à la formulation des problèmes et à l'élaboration de la réponse collective que le reste du monde entend donner aujourd'hui face aux grands enjeux planétaires que constituent l'environnement, la sécurité alimentaire, la démographie, les épidémies et autres endémies.

Et statistiquement, cela s'illustre par ceci que

> « en 2000, alors que l'Amérique du Nord consacrait 37,2% de ses investissements en recherche et développement, que l'Asie y consacrait 30,5% de ses dépenses et l'Europe 27,2%, le continent africain y consacrait que 0,8% de ses dépenses. » (*Ibid.*, p.121).

On reconnaitra cependant que le mode supérieur qui caractérise les « savoirs endogènes » en Afrique est effectivement, la façon dont ils modélisent et organisent l'existence quotidienne des sujets qui les incarnent.

2. La tradition orale du Mvett face à la « raison graphique »

Le Mvett est une tradition orale, car il s'agit d'une épopée du groupe ethnolinguistique fang-beti, que l'on retrouve essentiellement au Gabon, en Guinée équatoriale et au Cameroun, où la même langue est parlée avec bien entendu des variantes dialectales selon les régions où vivent ces populations. Cette épopée est dite, jouée, mimée et chantée par des poètes-diseurs dans un cadre traditionnel qu'on appelle « Aba », étymologiquement « le corps de garde » ou la « maison des hommes ». Art martial,

> « le mot Mvett, ou Mver selon les régions, désigne à la fois l'instrument utilisé, le joueur et les épopées racontées desquelles se dégage toute une littérature. Le mot Mvett dans son sens le plus large est synonyme de culture fang. » (Tsira Ndong Ndoutoume, 1970/1983, p.11).

Cette tradition orale a pris naissance pendant les migrations qui auraient pour point de départ le haut Nil ; elle s'est par la suite perpétuée et développée à telle enseigne que, c'est de maître à disciple qu'elle se transmet, et chaque joueur de Mvett développe un style, une manière de jouer l'instrument et de dire l'épopée. Cette tradition orale n'est pas *démotique* au sens où l'art du Mvett n'est pas accessible aux profanes ou à tous ceux qui l'aiment tout simplement, mais elle est *hiératique* au sens où elle concerne une certaine élite, c'est-à-dire des gens érudits auxquels l'intelligence et la compréhension de la langue fang-beti permettent de décoder le discours voilé, imagé, fait de proverbes, de symboles, d'allégorie, de généalogies et de codes de protocoles linguistiques jamais accessibles au premier abord. C'est ce qui explique que tout le monde ne puisse pas comprendre le Mvett au seul motif qu'il l'écoute. Et habituellement, le diseur de Mvett introduit le récit en ces termes : « l'artiste : Melo be bèègue ! Que les oreilles écoutent ! Chœur : Me bèègue Mvett ! Qu'elles écoutent le Mvett ! » (Tsira Ndong Ndoutoume, 1993, p.7). Avoir des oreilles, c'est avoir l'intelligence et la subtilité nécessaires pour accéder à son message.

Comme on le voit, la Mvett est l'apogée de la voix, avec la particularité que c'est d'abord une institution de la parole, du verbe car le Mvett est dit, et le diseur de Mvett est un maître de parole de même que la parole, en Afrique, définit l'homme : on reconnaît un homme à sa parole, seul l'homme se tient au corps de garde pour prendre la parole en public, seul l'homme instruit, forme et informe par la parole. De telle manière que la parole est la médiation par laquelle le diseur de Mvett reçoit le Mvett et communique le Mvett à l'auditoire essentiellement composé d'hommes. Tout est dans la parole au motif qu'elle est puissance de création et d'être pour autant que nous parlons et pour autant que c'est par la parole que nous apprenons et comprenons d'où nous venons, ce que nous étions, ce que nous sommes et ce que nous avons à être. L'art du Mvett est donc une invite à l'écoute de la parole : « Au commencement : « je parle ! » Nkobe : la Parole. Akobe : le verbe. » (1993, p.7-8).

Cela dit, à quel moment intervient la « raison graphique du Mvett » ? À la faveur de quel événement ? Et dans quelle perspective ?

Le terme de « raison graphique » est emprunté ici à Jack Goody, qui a consacré de nombreux travaux sur la tradition orale en montrant comment il est possible de dépoussiérer et domestiquer ce qu'il appelle lui-même « la pensée sauvage ». Selon Goody en effet, il y a une « logique de l'oralité », qui fait pendant à la « logique de l'écriture », et dans le cadre du Mvett, la « raison graphique » intervient à partir du moment où le Mvett est confié à la plume : il passe de « *Mvett ékang* »[47] à « *Mvett bikang* », le *« Mvett des lettres »*, non plus

[47] Ekang désigne le nom du Patriarche du Mvett, Ekang Nna. Nom virtuel du peuple d'Engong (Mvok Ekang : la descendance, le pays des Ekang, la dynastie Ekang

seulement celui des cordes – encore que *les cordes soient des lettres* – mais des lettres, dont les lettres fluctuent, se tournent et se retournent sans cesse, en quête d'un sens différé, jamais plénier ni totalement présent. C'est pour cet événement intellectuel que Tsira Ndong Ndoutoume et l'école de Mvettologie écrivent le vocable Mvett avec deux « t », en redoublant l'apico-dentale « in fine ». Car au premier moment vocal et *extéririste* du Mvett, s'est suppléé un second moment graphique, qui a opéré un déplacement grammatologique décisif. La chance du Mvett, c'est l'événement par lequel il a redécouvert par l'entremise de Tsira Ndong Ndoutoume son essence graphique, sa coappartenance avec l'écriture, avec l'oscillation différée des lettres qui le constituent au demeurant étymologiquement. En effet, pour Grégoire Biyogo, ce passage du Mvet comme l'affaire de la voix au Mvett comme écriture que nous devons à Tsira Ndong Ndoutoume a créé une croissance différentielle dont la première conséquence est la multiplication des travaux universitaires, des ouvrages, des écoles de pensée rivales, même si on peut regretter qu'il ne soit pas encore vraiment entendu par les chercheurs Ekang[48], et moins encore par les chercheurs indifférents à la blessure philologique infligée au Mvett classique, laquelle est la part que nous apportons en propre dans cette affaire, à la suite de Grégoire Biyogo.

D'où la périodisation suivante au sein de l'Ecole de Mvettologie du Gabon[49] : premièrement, le Mvet chanté d'avant Zwè Nguéma – pouvait encore s'écrire avec un « t », c'est l'apogée de la voix, avec sa conception substantialiste, le moment où il était encore tributaire d'essentialisme absolutiste, de finalisme. Ici on écrit encore Mvet[50]. Deuxièmement le moment intermédiaire est celui du Mvett transcrit et traduit de Zwè Nguéma, comme moment d'ouverture du Mvett, moment aussi de sa première mutation interne, fût-elle encore timide. Là on écrit toujours Mvet. Le Mvett chez lui est encore l'affaire de la voix, du verbe, il définit d'ailleurs Eyô comme parole, verbe. Troisièmement, le moment de maturité graphique intervient avec Tsira

---

Nna). Cf. le tableau généalogique réalisé par Daniel Assoumou Ndoutoume : *Du Mvett. Essai sur la dynastie Ekang Nna*, 1986, Paris, L'Harmattan, p. 26-27.

[48] Ekang désigne aussi le nom hiératique des Fang-Beti, nom impropre et démotique qu'ils héritent de la colonisation. Alors que le nom démotique les distingue selon la géographie, le nom hiératique les confond selon la culture, singulièrement à partir du Mvett.

[49] Cette Ecole qui est une communauté de pensée, désigne à la fois le monde du monde et la communauté de penseurs qui travaillent à l'élaboration des textes de Mvett et sur le Mvett, pour produire une littérature philosophique, politique, herméneutique, sociologique, géographique, etc. Cette Ecole est une élaboration collective concertée et coordonnée qui œuvre en faveur de la mise en place d'un corpus graphique, autour de concepts, de monographies et d'autres travaux universitaires, base de la connaissance scientifique de l'objet Mvett. Elle est « laboratoire de l'écriture » selon le mot de Daniel Assoumou Ndoutoume.

[50] Zwè Nguéma, *Un Mvet, chant épique fang recueilli par Herbert Pepper*, réédité par Paul et Paule de Wolf, Paris, Armand Colin, « Classiques africains », 1972.

Ndong Ndoutoume, celui de la mutation radicale du Mvett est celui qui découvre sa coappartenance avec la raison graphique. Avec Tsira, on écrit Mvett, avec une majuscule, mais déjà avec deux « tt ». C'est d'ailleurs pour cette raison que, selon G. Biyogo (2005), Tsira Ndong Ndoutoume est « l'inventeur de la raison graphique du Mvett », car maître érudit, il a lui-même traduit son Mvett en « jouant du Mvett sur du papier » selon son précepte. Non sans subversion, car comme il le dit lui-même, « l'auteur viole la tradition et trahit ses maîtres en confiant le Mvett à la plume. » (1970/1983, p.18).

À ce point, Tsira Ndong Ndoutoume inaugure en cela que sorti du milieu dans lequel il a coutume d'évoluer en tant que diseur de talent, « il s'est vu obligé de rompre avec la tradition orale pour céder la place à l'écriture. » (1983 : 18). Ainsi, en « libérant le Mvett de la bulle de l'oralité » (G. Biyogo, 2011, p.16), le Mvett ne s'adresse plus aux seuls locuteurs Fang-Beti, mais à un public virtuel, éparpillé à travers le monde. C'est que le passage du récit à l'écriture, du texte oral au texte écrit éclate l'auditoire primitif, ouvre la porte à un autre public qui n'« écoute » pas le récit dans son contexte initial – le village, au corps de garde, les locuteurs Fang-Beti – mais le « lit » dans son nouveau contexte, en raison de ce que l'œuvre ici transcende ses propres conditions psychosociologiques de production et s'ouvre de la sorte à une série illimitée de lectures, elles-mêmes situées dans des contextes socio-culturels toujours différents. Autrement dit, ce qui fait précisément l'acte de lire, c'est le fait que le discours écrit se suscite un public qui s'étend virtuellement à quiconque sait lire. L'écriture du Mvett trouve ici son effet le plus considérable : « l'affranchissement de la chose écrite à l'égard de la condition du discours ; il en résulte que le rapport entre écrire et lire n'est plus un cas particulier du rapport entre parler et écouter. » (Paul Ricœur, 1986, p.125).

3. Les usages conceptuels du Mvett

Il faut dire que depuis cette invention graphique du Mvett par Tsira Ndong Ndoutoume[51] au Gabon, par Grégoire Eyi Mone Ndong[52] en Guinée équatoriale et par Samuel Eno Belinga[53]au Cameroun, la recherche sur le Mvett a accru à telle enseigne qu'on enregistre la création d'une série de concepts qui organisent sans cesse et renouvellent les connaissances dans ce domaine. Le premier intérêt de l'écriture du/sur le Mvett est le fait qu'elle rend possible l'élaboration

[51] Initié, diseur de Mvett, disciple de Zwè Nguéma, il nous a laissé une trilogie. *Le Mvett épopée fang* (Présence africaine) ; *Le Mvett. Livre II* (Présence africaine), et *Le Mvett : l'homme, la mort et l'immortalité* (L'Harmattan).

[52] Diseur de Mvett remarquable, il est l'auteur de deux traductions de Mvett du fang en espagnol : *Akoma Mba ante el tribunal de dios* (Raponda Walker) et *Mbuandong el antropofage* (Raponda Walker).

[53] Géologue de formation, chercheur infatigué et féru de littérature, il a recueilli, transcrit et traduit un Mvett d'Ossomo Daniel, *L'épopée camerounaise. Mvet : Moneblum ou l'homme bleu* (Ceper), en double version boulou-français.

des *épistémès*. En effet, l'écriture n'est pas seulement une trace, un gramme ou un graphème, voire une archive. Selon Ricœur (1986, p. 124), « à première vue, l'écriture semble n'introduire qu'un facteur purement extérieur et matériel : la fixation, qui met l'événement de discours à l'abri de la destruction ». Une fois ce premier acquis, l'écriture rend le texte autonome à l'égard de son auteur, et dans le cas du Mvett elle permet aux non-locuteurs Fang-Beti de s'approprier à leur tour le Mvett en déjouant la barrière linguistique : le corps de garde n'est plus le lieu obligé où l'on accède au récit, pour autant qu'il n'est plus seulement écouté, mais lu dans une langue d'accueil. A cet égard, des chercheurs venant d'ailleurs peuvent travailler à l'élaboration des concepts en investissant le capital *philosophème* auquel le Mvett donne droit.

> Cette autonomie du texte a une première conséquence herméneutique importante : la distanciation n'est pas le produit de la méthodologie et, à ce titre, quelque chose de surajouté et de parasitaire (P. Ricœur, 1986, p.125).

En témoignent les travaux remarquables de Marc Ropivia sur « Les Fang dans les Grands Lacs et la vallée du Nil. Esquisse d'une géographie historique à partir du Mvett » (1981). Le géographe gabonais, non locuteur fang, s'est en effet approprié le Mvett et a tenté de convertir en vérités irréfutables la thèse suivant laquelle « les Fang viennent d'Égypte ; les Fang sont originaires du Soudan ; les Fang viennent du Nil. » (1981, p.49).

En effet, à l'aide d'instruments géographiques, géomorphologiques, géologiques et historiques, l'auteur fonde sa recherche sur l'hydrographie et l'univers physiographique du Mvett :

> Des fleuves indépendants ou rarement confluents, des hautes montagnes et un grand lac. Aidé d'un repère cardinal d'orientation (du côté où le soleil se réveille), nous sommes en mesure d'affirmer que c'est bien en Afrique orientale que nous croyons déceler les éléments du cadre physiographique que semble avoir connu le peuple fang avant sa dispersion. (1981, p.50).

De l'habitat primitif à l'œkoumène actuel, le circuit migratoire des Fang est refait par Ropivia à partir d'une identification des fleuves des Grands Lacs africains dans l'hydrographie du Mvett, en l'occurrence les fleuves « *Atok énink* » étymologiquement « lac de la vie » qui est « large et profond comme une mer », et « *Bevuyeng* aux eaux grises » (Tsira Ndong Ndoutoume, 1975, p.11 et p.93). La conclusion du chercheur est majeure :

> Au terme de cette étude géographique qui confirme la connaissance du Nil et de ses sources par les Fang anciens, il paraît plus aisé de circonscrire avec plus de netteté le domaine primitif du peuple fang. Il semble maintenant moins hasardeux et, en réalité plus sûr de soutenir qu'à l'origine, les Fang étaient établis dans les régions du Haut Nil et de la Nubie antique. Il s'agit d'un vaste

> territoire englobant aujourd'hui quatre Etats : l'Égypte (à partir de la 1ère cataracte), le Soudan, l'Éthiopie et l'Ouganda. (M. Ropivia, 1981, p.55).

Ceci étant, les usages conceptuels du Mvett à travers son écriture ouvrent à quelque chose de bien grand qui dépasse le Mvett dans le Mvett comme simple récit, à savoir : l'œuvre de science. Effectivement là où le Mvett oral ne permettait pas une ouverture au monde, une pluralité de compréhensions, le Mvett écrit appelle une pluralité d'interprétations du moment où, suivant Ricœur (1986, p.125) « il affecte le discours de plusieurs autres manières. » Comme le montrait Derrida (1967, p.41-42) en réalité,

> …l'écriture n'est pas seulement un moyen auxiliaire au service de la science – et éventuellement son objet – mais d'abord, (…), la condition de possibilité des objets idéaux et donc de l'objectivité scientifique. Avant d'être son objet, l'écriture est la condition de l'épistémè.

Et pour illustrer cet état de fait, nous allons prendre appui sur trois concepts opératoires élaborés au cours de ces dernières années : le concept de la « Mvettologie », le concept de la « Trilogie des mondes », et enfin le concept de « Bikalik ». A cet égard, il n'est pas sans intérêt de rappeler que le travail des concepts est la tâche de la philosophie, dans la mesure où « la philosophie consiste toujours à inventer des concepts. (…). La philosophie a une fonction qui reste parfaitement actuelle, créer des concepts. Personne ne peut le faire à sa place. » (G. Deleuze, 1990/2003, p.186). Dans le cadre de notre système de référence, les concepts ne sont pas tout trouvés, ils sont en effet à construire à partir d'une certaine démarche rationnelle qui consiste à articuler, interroger, argumenter, interpréter, expliciter, la manière dont l'intelligible se donne à penser dans les récits à travers des personnages, leurs actions, leur mise en intrigue, leurs péripéties et les dénouements de celles-ci. Et le travail de la philosophie est précisément à situer ici :

> …l'intervalle critique entre deux immédiatetés, entre une naïveté primordiale (qui peut être hallucinatoire : peu importe) et une intuition finale qui reste la limite de la pensée raisonnante. » (P. Ricœur, 1994, p.161-162).

En réalité nous avons affaire dans ces récits à une forme d'intelligibilité située à un niveau inférieur. Le héros du Mvett est vraisemblablement « le héros de pensée, du jugement et du droit (qui) recourt ici et là aux mêmes pour confondre la sottise et l'injustice. Il procède moins par argumentation abstraite que par ruse. » (M. Towa, 1979, p.41). Or cette ruse est à retravailler, en sens inverse, par l'argumentation. Tout ce qu'on trouve dans le Mvett, c'est cette forme d'intelligibilité latente qui reste à développer, à dégager et à construire suivant un ordre rationnel qui permette de montrer comment des

vérités métaphysiques organisent le récit et s'adressent à nous indirectement, par-delà le récit, s'adressent à l'homme de manière générale. Ce n'est pas le lieu où la pensée émerge qui est déterminant, c'est davantage la démarche critique et le public auquel il s'adresse qui comptent. C'est la raison pour laquelle

> si les trois âges du concept sont l'encyclopédie, la pédagogie et la formation professionnelle commerciale, seul le second peut nous empêcher de tomber des sommets du premier dans le désastre absolu du troisième, désastre absolu pour la pensée (G. Deleuze, F. Guattari, 1991-2005, p.17).

Quelle est alors cette pédagogie du concept ?

Le premier concept identifié est celui de la « Mvettologie » formé et créé par Grégoire Biyogo. Il a deux tendances :

> La Mvettologie rationaliste (philologie, épistémologie, herméneutique et ontologie du Mvett) ; la Mvettologie gnostique, dont les précurseurs sont Maître Zwé Nguéma et maître (Tsira) Ndong, le savent Mvettologue. Il s'agit d'un enseignement ancien, profond, érudit, proféré par des prêtres et par des sages vivant sur le mode de la retraite. (2002, p.13).

La question est donc : qu'est-ce que la Mvettologie ? À quand remonte sa création ?

La création de la Mvettologie date de 1993, où pour la première fois, l'auteur fait connaître son contenu lors d'une conférence inaugurale donnée le 30 janvier 1993 à l'Université Omar Bongo de Libreville. Depuis, il s'est employé à écrire deux *Encyclopédie du Mvett* en deux tomes, pour alimenter les objets de cette science et définir ses orientations heuristiques. De telle manière qu'il définit la Mvettologie comme « un discours herméneutique et épistémologique ; qui travaille à la clarification des énoncés et des doctrines du Mvett, à l'élaboration de ses concepts majeurs, à l'interrogation sur le sens de la parole du Mvett et à son interprétation. » (2002, p.43). À partir de là, on comprend que ces objets et ces orientations de pensée – le penser du Mvett – ne sont possibles qu'à la faveur du « Mvett joué sur du papier ». D'où le résultat suivant :

> Mvettologie : (n. f.) mot formé à partir de deux notions : le préfixe Mvett (harpe, œuvre d'art, livre, de fondation, parole secrète) et le suffixe logos, (discours, science). La Mvettologie se définit ainsi étymologiquement comme discours rationnel sur le Mvett, entendue comme science universelle (2002, p.44).

Le deuxième concept opératoire qui dit l'événement et l'acte de pensée dans le récit est celui de la « Trilogie des mondes ». Formé et créé par Bonaventure Mvé-Ondo, il expose l'idée pédagogique suivant laquelle chez les héros Immortels comme chez les héros Mortels, trois mondes sont mis en présence et permettent de saisir l'ordre à la fois extérieur et intérieur où l'action est jouée et détermine la puissance du

héros de même que la capacité de renouvellement interne du récit. Cette « Trilogie des mondes » désigne le monde d'Engong (1), le monde d'Okü (2) et le monde des Fantômes ou des Ancêtres (3). Chaque monde possédant ses acteurs et ses forces. La question devient : quel problème pose ce concept de « Trilogie des mondes » quand on est sait qu'habituellement, « les récits obéissent tous à un cadre binaire étroit : les personnages sont obligés de se mouvoir entre le monde des Immortels et celui des Mortels » (B. Mvé-Ondo, 2002, p. 312) ? Voilà que B. Mvé-Ondo casse cet ordre binaire qui, à la vérité, ne facilite pas une lecture plus complexe et élargie du récit non sans rendre l'intelligence de ses héros. L'apport du philosophe, est d'établir que cet ordre binaire ne tient que s'il est reconfiguré par un troisième monde qui fait éclater le binaire en ternaire. La création de ce concept, comme tout concept,

> renvoie à un problème, à des problèmes sans lesquels il n'aurait pas de sens, et qui ne peuvent eux-mêmes être dégagés ou compris qu'au fur et à mesure de leur solution : nous sommes ici dans un problème concernant la pluralité des sujets, leur relation, leur présentation réciproque. » (G. Deuze, F. Guattari, 1991/2005, p.22).

C'est effectivement dans cette perspective que le concept de Mvé-Ondo donne à comprendre : ce que montre véritablement le troisième monde des Ancêtres et des Fantômes, c'est que l'homme ne se contente pas de vivre dans le monde, car il n'est pas conçu comme séparé. De fait,

> l'opposition entre Engong et Okü, en apparence bipartite, se réalise en fait dans un univers à trois dimensions : le monde des Mortels, celui des Immortels et celui des Fantômes, c'est-à-dire celui qui est commun aux Ancêtres des Mortels et ceux des Immortels (B. Mvé-Ondo, 2002, p.315).

À ce niveau, on saisit bien l'idée qu'il n'y a pas de rupture, pas d'opposition, mais harmonie, lien permanent de l'être humain au monde visible et invisible. Tout, selon Mvé-Ondo, est un problème d'alliance de l'homme avec la nature, les Ancêtres, les esprits et leurs dieux. Zong Midzi Mi Obame l'homme d'Okü, accablé par son adversaire d'Engong, Angone Endong Oyono, n'a d'autre choix que de se réfugier chez ses Ancêtres dans le monde des Fantômes pour se faire blinder. Cette *solidarité* entre héros et monde des Ancêtres définit alors les termes d'un nouveau contrat, d'une nouvelle alliance, et établit de fait que : « ce n'est donc pas le moi, l'individu, qui est l'instance déterminante, mais le monde des Ancêtres » (2002, p. 318).

Enfin, le troisième concept opératoire est celui de « Bikalik » reconfiguré par la suite en « Bikalique »[54]. L'un est un complément dialectique de l'autre. Etymologiquement, « Bikalik » désigne dans le

[54] Steeve Elvis Ella, *Mvett ékang et le projet Bikalik. Essai sur la condition humaine*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 358.

Mvett « les carcasses, les épaves, les rebuts, bref le point de concentration de tout ce qui restait des humains et des choses après avoir été pressé par l'homme » (D. Assoumou Ndoutoume, 1986, p. 162). Résultat du travail ingrat de la construction de Bikalik, la route qui relierait Engong à Okü. Bikalik renvoie donc au chantier de Beka B'Oyono, le chantier de la route dont il est l'initiateur et le maître d'œuvre. De même qu'en devenant « Bi kalik » il signifie « n'abandonnons pas ! » Enfin, Bikalik désigne l'attitude des hommes qui rendent le bien par le mal, manifestant de la sorte au grand jour leur ingratitude et leur stupidité. Bikalique traduit par ailleurs la condition humaine versus tromperie, rébellion, asservissement par le travail, déshumanisation, voire le bon qui devient mauvais. Ce qui explique, en dernière instance, le changement spectaculaire du comportement de Beka B'Oyono – le personnage des Immortels qui initia de construire une route reliant le mondes Immortels et celui des Mortels, aux fins de pacifier les deux peuples – vis-à-vis de ceux qu'il emploie au chantier de la grande route. De telle manière qu'on est passé de l'œuvre de « Bikalik » comme projet de construction de la route devant relier les deux mondes, comme projet de pacification des deux peuples, à « Bikalique » comme attitude, manière d'être qui définit la condition humaine. Cette « coupure épistémologique » que nous avons introduite spécifie que « Bikalik » et « Bikalique » posent désormais que le deuxième est une dérivée du premier, et que la condition humaine se distingue de la nature humaine. Mais qu'est-ce qui peut fonder, en dernière instance, ce dualisme épistémologique, sinon la présupposition que, chez les êtres humains il y a quelque chose de commun qui est de l'ordre du changement, de l'alternative entre, d'une part, le côté apparent des choses, et de l'autre la dimension fluctuante qui est quant à elle un fonds revenu à la surface.

Conclusion

En définitive, les « savoirs endogènes » en question sous la forme du Mvett, nous ont permis de comprendre que l'activité scientifique et l'activité philosophique obéissent chacune à une certaine rigueur méthodologique. Qu'il y a encore du chemin, que rien n'est donné, qu'il n'y a pas de philosophie toute faite, que la science n'est pas l'objet d'un décret mais une œuvre que l'on construit. Le substantif de « savoir » dans « savoirs endogènes » n'indique nullement que nous sommes en présence de matériaux faisant d'office œuvre de science, mais au contraire, que ces matériaux sont à investir car potentiellement ils recèlent des trésors pour la pensée et l'humanité. Considérons simplement que, pour l'Afrique, le pari est là : re-considérer ces éléments primitifs de la tradition orale, re-tourner vers ces modalités d'être, de faire et de savoir-faire qui fondent l'Afrique d'hier, peuvent organiser l'Afrique d'aujourd'hui et orienter l'Afrique demain. L'intérêt des « savoirs endogènes » n'est pas dans la revendication mais dans la construction ouverte, ce qui éviterait à l'Afrique d'être en

marge de ses propres productions – même de manière brute – de matières premières, et ainsi d'être expropriée de son patrimoine culturel matériel et immatériel. Cet âge de la « consommation » scientifique périphérique » (P. Hountondji, 1994, p.3) est dépassé.

Finie l'extraversion théorique de nos travaux, fini le temps où l'on considérait que la science se faisait au loin et non autour de soi au point de ne lire que les corpus venus d'ailleurs non sans contribuer à davantage enrichir les ancêtres de l'Occident que sont Platon, Descartes ou Hegel. Maintenant, et à contre-courant du repli sur soi, nous avons intérêt à privilégier la « synthèse vivante et originale » (1994, p.11) entre « savoirs endogènes » et « savoirs importés » de telle manière qu'il soit possible que les uns et les autres puissent s'enrichir mutuellement. Car « l'essentiel (…), est d'établir des ponts, de refaire l'unité du savoir, ou plus simplement, plus profondément, l'unité de l'homme » (1994, p.11). C'est le sens de cette réflexion, c'est tout l'intérêt de nos recherches à la suite des devanciers tels Hountondji, Mvé-Ondo et Biyogo qui ne cessent de nous montrer la voie en dégageant l'horizon.

Références bibliographiques

ASSOUMOU NDOUTOUME Daniel, 1986, *Du Mvett. Essai sur la dynastie Ekang Nna*, Paris, L'Harmattan.

BIYOGO Grégoire, 2002, *Encyclopédie du Mvett : tome 2. Du Haut Nil en Afrique centrale*, Libreville, Ciref-Icad.

----- 2005, *Adieu à Tsira Ndong Ndoutoume. Hommage à l'inventeur de la raison graphique du Mvett*, Paris, L'Harmattan, « Recherche & pédagogie ».

----- 2011, « Préface : Les chemins de la liberté : Bikalik et les défis de la méditation sur la paix et sur les échanges de mondialisés », *Mvett ékang et le projet Bikalik. Essai sur la condition humaine* (Steeve Elvis Ella), Paris, L'Harmattan.

DELEUZE Gilles, 1990/2003, *Pourparlers 1972-1990*, Paris, éd. de Minuit.

----- 1991/2005, Guattari, Félix, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, éd. de Minuit.

DERRIDA Jacques, 1967, *De la grammatologie*, Paris, éd. de Minuit.

EBOUSSI-BOULAGA, 1977, Fabien, *La crise du Muntu. Authenticité africaine et philosophie*, Paris, Présence africaine.

ELLA Steeve Elvis, 2011, *Mvett ékang et le projet Bikalik. Essai sur la condition humaine*, Paris, L'Harmattan.

----- 2014, *Altérité et transcendance dans le Mvett. Essai de philosophie pratique*, Paris, L'Harmattan, « Commentaires philosophiques ».

EYI MONE NDONG Grégoire, 1997, *Akoma Mba ante el tribunal de dios : epopea de Mvet oyeng*, trad. du fang à l'espagnol par Domingo Ella Mba, Libreville, Raponda Walker.

----- 1997, *Mbuandong el antropofage*, trad. du fang à l'espagnol par Domingo Ella Mba Libreville Raponda Walker.
HOUNTONDJI Paulin, 1994, (Sous la direction), *Les savoirs endogènes : pistes pour une recherche*, Dakar, Codesria.
GOODY Jack, 1979, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, trad. J. Bazin et A. Bensa, Paris, éd. de Minuit.
MERLEAU-PONTY Maurice, 1960 (1953), *Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, « folio essais ».
MVE-ONDO Bonaventure, 2005, *Afrique : la fracture scientifique/Africa : the Scientific Divide*, Paris, Futuribles.
----- « Rationalité scientifique et diversité culturelle », *Diogène* 2007/3 (n°219), Paris, Puf, p. 118-129.
----- « L'impensé du Mvet », *Epopées d'Afrique de l'Ouest, épopées médiévales d'Europe*, Paris, Centre des Sciences et de la littérature, « Littérales N° 29 », 2002, p.305-330.
NDONG NDOUTOUME Tsira, 1983 (1970), *Le Mvett 1 – épopée fang*, Paris, Présence africaine/Agence de coopération culturelle et technique.
----- 1975, *Le Mvett. Livre II*, Paris, Présence africaine.
----- 1993, *Le Mvett : l'homme, la mort et l'immortalité*, Paris, L'Harmattan.
RICŒUR Paul», 1994, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, « La couleur des idées.
----- 1986, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, « Points essais ».
ROPIVIA Marc, « Les Fang dans les Grands lacs et la vallée du Nil. Esquisse d'une géographie historique à partir du Mvett », *Revue Présence africaine* N° 120, Paris, Présence africaine, p. 46-57.
TOWA Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, Clé, « Points de vue » N° 18, 1979.
ZWE NGUEMA, 1972, *Un Mvet, chant épique fang recueilli par Herbert Pepper* (réédité par Paul et Paule de Wolf), Paris, Armand Colin, « Classiques africains ».