



AVERTISSEMENT

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

D'autre part, toute contrefaçon, plagiat, reproduction illicite encourt une poursuite pénale.

Contact : ddoc-theses-contact@univ-lorraine.fr

LIENS

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 122. 4

Code de la Propriété Intellectuelle. articles L 335.2- L 335.10

http://www.cfcopies.com/V2/leg/leg_droi.php

<http://www.culture.gouv.fr/culture/infos-pratiques/droits/protection.htm>

UNIVERSITE DE LORRAINE
École doctorale Fernand-Braudel
Laboratoire Lorrain de Sciences Sociales (2L2S)

Les usages contemporains des totems au Gabon (population *nzèbi*)

Thèse de doctorat en Anthropologie

Présentée et soutenue par Oswald MBAMBA MITAMBA

Le 28 mars 2018

Thèse dirigée par Mme la Professeure Virginie VINEL

Jury :

M. Christian GUINCHARD, Maître de conférences HDR, Université de Bourgogne-Franche-Comté, rapporteur

M. Bernardin MINKO MVE, Professeur, Université de Libreville, rapporteur

M. Roger SOME, Professeur, Université de Strasbourg, examinateur

Mme Ingrid VOLERY, Professeure, Université de Lorraine, examinatrice

Mme Virginie VINEL, Professeure, Université de Bourgogne-Franche-Comté, directrice de thèse

DÉDICACE :

Je dédie ce travail à mon père Etienne MITAMBA qui m'a toujours soutenu, ensuite à ma fille Danielle IBINGA MBAMBA, pour toutes les années de séparation. Mes pensées se tournent enfin vers tous mes parents qui nous ont quittés durant ces années de thèse.

REMERCIEMENTS

La volonté et le courage qui m'ont habité tout au long de ce travail ne m'auront pas suffi à mener à terme cette recherche sans le concours de personnes de bonne volonté.

Mes remerciements vont en tout premier lieu au Professeure Virginie VINEL, notre directrice de thèse pour son soutien, sa disponibilité et ses précieuses orientations. Vos compétences, votre rigueur et vos qualités humaines et professionnelles ont suscité en moi une grande admiration et le goût pour la recherche.

Mes remerciements vont également aux docteurs Alain BOUSSOUGOU, Djeneric SAKA ALANDJI, Aurélien ZIELESKIEWICZ et Radoslav GRUEV qui se sont impliqués dans ce travail, par des directives, des remarques mais aussi des corrections apportées.

Je n'aurais pas pu tenir sans le soutien inconditionnel de certaines personnes. Je pense tout particulièrement à ma famille, ma mère Agnès BIVIGOU, mes frères et sœurs : Armand MITAMBA, Léger MITAMBA, Elie KOUMBA MITAMBA, Thérance MITAMBA, Aubain MITAMBA, Stéphane MITAMBA, Jérémy MITAMBA, Audrey GNONGO MITAMBA, Prudence GOGHOU MITAMBA, Flore BATSOUNGOU MITAMBA, Alida GNOMBA MITAMBA, Raïssa MITAMBA, Bertille IGNANGA MITAMBA, Christelle IBONDOU MITAMBA, Patricia MOUSSOUNDA MITAMBA, Imelda NTSAME DIRAMBA, mes oncles Ghislain TSAMBA et Fernand MAYOMBO.

À ma fiancée Ingrid BA ANA WEILLAERT, à madame Simonne THIAILLE et monsieur David THIAILLE.

Mes remerciements vont également à l'endroit de mes amis, le docteur Brice IPANDI, Alain MAGNANGA au docteur Guy Donald ADJOI OBENGUI, à Loïc MOKOSSO et à Rostano Éloge MOMBO NZIENGUI. Je tiens aussi à remercier mes collègues doctorants du laboratoire 2L2S, Patrick NOUKPO, Valérie THACKERAY, Elodie VALKAUSKAS, Doudou Ben Béchir NIANG.

Je ne terminerai pas sans remercier toutes les personnes qui nous ont aidés pendant les enquêtes de terrain. Je pense à tous les informateurs et à nos accompagnateurs.

« Il est impossible de superposer chez l'homme une première couche de comportements que l'on appellerait « naturels » et un monde culturel ou spirituel fabriqué. Tout est fabriqué et tout est naturel chez l'homme ».

Merleau-Ponty - Phénoménologie de la perception - p.221

TABLE DES MATIÈRES

DÉDICACE :	1
REMERCIEMENTS	2
INTRODUCTION GÉNÉRALE	9
PREMIÈRE PARTIE :	17
CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE	17
CHAPITRE 1 : CADRE THÉORIQUE	18
1.1 : <i>Le totem : un objet bien connu des sciences sociales</i>	18
1.2 : <i>Renforcer le corpus scientifique existant</i>	21
1.3 : <i>Objet d'étude</i>	24
1.4 : <i>Le totem</i>	27
1.5 : <i>Le clan</i>	31
1.6 : <i>Le lignage</i>	32
1.7 : <i>Problématique et Hypothèse</i>	33
CHAPITRE 2 : CADRE MÉTHODOLOGIQUE	42
2.1 : <i>Méthode de travail</i>	42
2.2 : <i>Méthode de traduction</i>	46
2.3 : <i>Méthode d'analyse</i>	46
2.4 : <i>Zones d'enquête et déploiement sur le terrain</i>	48
2.5 : <i>Difficultés rencontrées</i>	52
CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE	54
DEUXIÈME PARTIE :	55
ORIGINES ET PRÉSENTATION DES TOTEMS	55
CHAPITRE 3 : PRÉSENTATION GÉNÉRALE	56
3.1 : <i>Le peuple Nzèbi</i>	56
3.2 : <i>Les rapports des Nzèbi avec d'autres populations gabonaises</i>	60
3.3 : <i>Approche scientifique des totems</i>	63
3.3.1 : <i>Les approches de John Ferguson MCLENNAN et de James Frazer</i>	63
3.3.2 : <i>Les approches de Claude LÉVI-STRAUSS et de Philippe DESCOLA</i>	65
3.4 : <i>une origine traditionnelle du totem</i>	69
3.4.1- <i>Naissance des clans et représentation du totem chez les Nzèbi du Gabon</i>	69
3.4.2 : <i>L'exil de l'ancêtre Nzèbi</i>	71
3.4.3- <i>La reconquête de Koto et l'apparition du totem</i>	72
CHAPITRE 4 : LES TOTEMS CHEZ LES NZÈBI	83
4.1 : <i>Les totems claniques</i>	84
4.1.1 : <i>Les animaux totémiques claniques</i>	84
4.1.1.1 : <i>Le Galago (Galago gabonensis)</i>	88

4.1.1.2 : Le varan (<i>Varanus niloticus</i>)	89
4.1.1.3 : Le perroquet (<i>Psittacus erithacus</i>)	91
4.1.1.4 : La panthère (<i>Panthera pardus</i>)	95
4.1.1.5 : Le crocodile (<i>Crocodylus gavialis</i>)	99
4.2 : Les plantes Claniques totems	101
4.2.1 : Le bananier (<i>Musea paradisiaca</i>)	102
4.2.2 : Le safoutier (<i>Dacryodes edulis</i>)	109
4.2.3 : Le palmier à huile (<i>Elanis guineensis</i>)	110
4.2.4 : L'igname (<i>Discoréa villosa</i>)	115
4.2.5 : Le maïs (<i>Zea mays</i>)	116
4.2.6 : Le miel (<i>Mel</i>)	118
4.2.7 : Le taro (<i>Colocacia esculenta</i>)	119
4.3 : Les totems familiaux	120
4.4 : Le totem individuel	124
4.5 : Concepts construits	126
CHAPITRE 5 : TRANSMISSION, INITIATION ET CHANGEMENTS SOCIAUX	129
5.1- <i>L'apprentissage oral, traditionnel ; et valorisation de la scolarité</i>	129
5.2- <i>Les lieux d'apprentissage</i>	135
5.3 : <i>Les rites initiatiques</i>	139
5.4 : <i>L'initiation</i> :	141
5.5 : <i>Les maîtres initiateurs</i>	143
5.6 : <i>La parenté à travers le totem</i>	144
5.7 : <i>Le totem, héritage et discorde familial dans le cadre d'une succession</i>	145
5.7.1 : Héritage et droit successoral	146
5.7.2 : Héritage et transmission de bien immatériels : cas du totem	146
5.7.3 : Cas d'un conflit familial : le legs controversé d'un totem	148
5.8 : <i>Les apports du totem</i>	152
CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE :	156
TROISIÈME PARTIE :	158
USAGES ET REPRÉSENTATIONS ANCIENNES ET CONTEMPORAINES DES TOTEMS DES NZÈBI	158
CHAPITRE 6 : LES FACTEURS DE LA DYNAMIQUE CULTURELLE ET TOTEMIQUE DES NZÈBI	159
6.1 : <i>Passé colonial et phénomène du totem</i>	159
6.1.1: Arrivée des premiers Européens et Américains au Gabon et la place des <i>Nzèbi</i> dans les échanges	160
6.1.2 : Totem comme instrument de lutte contre l'occupation coloniale	170
6.1.3 : Les églises contre les totems	181
6.1.4 : Arrivée des missionnaires au Gabon	181
6.1.5: La diabolisation et le rejet du totem par les autochtones convertis	184
6.2 : <i>Les totems, une tradition menacée</i>	187
6.2.1: Le désintéret de la jeunesse	188
6.2.2: L'affaiblissement de la langue	194
6.2.3 : Déviances éthique, néolibérale et totémique des pères initiateurs	197
6.2.4 : Une déviance éthique des pères initiateurs	197
6.2.5 : Une dérive néolibérale des maîtres initiateurs	199

6.2.6 : La construction des édifices modernes et leur influence sur les traditions en milieu rural	203
6.2.7 : Discours sur la tradition et la modernité du point de vue des personnes rencontrées.....	213
CHAPITRE 7 : LES USAGES MAGIQUES ET PROFANES DES ANIMAUX ET DES PLANTES TOTÉMIQUES.....	219
7.1 : <i>Les totems comme outil de pouvoir</i>	219
7.1.1 : Totems comme source d'intelligence	222
7.1.2 : Totems comme source du pouvoir politique et mystique	223
7.1.3 : Totems comme source de la force physique et mentale	226
7.2 : <i>Les interdits totémiques</i>	231
7.2.1 : Les interdits totémiques.....	232
7.2.2 : Totems et l'adoption des interdits	236
7.2.3 : Les animaux prohibés	242
7.2.4 : Interdits totémiques et préservation de l'environnement	243
7.2.5 : Les interdits qui visent le comportement en société.....	246
7.3 : <i>Les usages profanes des totems</i>	248
7.3.1 : Les plantes totems clanique dans l'artisanat	249
7.3.1.1 : Le palmier à huile dans l'artisanat	249
7.3.1.2 : Le bananier et le palmier dans l'art de la décoration	251
7.3.1.3 : Le safou dans la confection des objets	253
7.3.1.4 : Les totems dans la construction des maisons	254
7.4 : <i>Les totems dans la médecine traditionnelle</i>	256
7.4.1 : Les totems, une cause de maladie	258
7.4.2 : Les totems dans le traitement thérapeutique des maladies	260
CHAPITRE 8 : VERS DES NOUVEAUX TOTEMS NZÈBI	263
8.1 : <i>Les conséquences liées aux totems</i>	263
8.2 : <i>Les formes de rupture avec le totem</i>	266
8.3 : <i>Le totémisme, une tradition refermée sur elle-même</i>	272
8.4 : <i>Le renouvellement du totem : de nouveaux totems</i>	273
8.5 : <i>La perception contemporaine sur le fait religieux du totem</i>	280
8.6 : <i>La forme totémique dominante aujourd'hui</i>	283
CONCLUSION DE LA TROISIÈME PARTIE	291
CONCLUSION GÉNÉRALE	293
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES.....	299
SOURCES ÉCRITES	300
SOURCE FILMOGRAPHIQUE	311
SOURCES ORALES	311
TABLE DES ILLUSTRATIONS.....	315
LISTE DES TABLEAUX	316
LISTE DES CARTES	316

LISTE DES PHOTOS	316
LISTE DES CARICATURES	317
LISTE DES SCHÉMAS.....	317
LISTE DES FIGURES.....	317
ANNEXES.....	318

Notes sur la transcription

La méthode de transcription.

« Parler une langue c'est relativement facile : l'écrire l'est un peu moins. La comprendre demande beaucoup de concentration, la transcrire et la traduire est un travail ardu »¹. Dubois nous dit que «transcrire, c'est faire correspondre terme à terme les unités discrètes de la langue parlée et les unités graphiques».² Pour les langues ayant fait l'objet de peu de transcription, comme *l'inzèbi*, il est recommandé d'utiliser une transcription large. C'est pourquoi nous avons choisi une transcription à partir de l'Alphabet Phonétique International (A.P.I), conçu par Paul Passy en 1886 et de l'Alphabet Scientifique des langues du Gabon (A.S.G.).³

De ce fait, nous utiliserons pour la commodité de notre exposé ce système de transcription. Notre objectif avoué est d'essayer de rendre les sons tels qu'ils ont été produits par nos informateurs et non celui de faire correspondre un seul signe à un son, comme l'exige les linguistes. Nous utiliserons les lettres de l'Alphabet latin en les enrichissant de signes diacritiques pour les sons qu'elles ne sont pas aptes à représenter. La transcription utilisée comporte les conventions suivantes :

- [u] se réalise « ou » comme dans « fou ».
- [e] se réalise « é » comme dans « et ».
- [è] se réalise « ai » comme dans « lait ».
- [gh] se réalise « r » comme dans « rat ».
- [ô] se réalise comme dans « bol ».
- [a] se réalise comme dans « va ».
- [i] se réalise comme dans « image ».
- [ə] se réalise comme le « e » muet.

¹Richard MOUBOUY (1986), *La voix des ancêtres*, Tome I : Proverbes, légendes et totems gabonais, Multipresse Gabon, p31.

²Jean-Baptiste MARCELLESI et Jean-Pierre MEVEL, (1994), Dictionnaire de Linguistique et des sciences du langage, Coll. « Trésors du français », Paris, Larousse, 516p.

³Pour plus d'informations sur l'A.S. G, confère Jean-Marie HOMERT, (1990), *Présentation de l'alphabet scientifique des langues du Gabon*, in : Revue gabonaise des Sciences de l'homme n°2. pp.105-111.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Dans la société *nzèbi*, la tradition occupe une place importante dans les consciences collectives comme c'est le cas dans plusieurs sociétés où, chaque peuple pratique sa tradition à travers laquelle elle se définit un univers qui lui permet de gérer toutes les composantes qui la constituent. Dans des conditions parfois difficiles, ces organisations (familles, lignages, clans) prennent appui sur des vestiges du passé culturel que les populations présentent le plus souvent comme un héritage ancestral qu'elles tentent de conserver afin de le transmettre aux générations futures. Cette conception épouse la définition de la tradition empruntée par LENCLUD, lorsqu'il cite BOYER, pour qui : « *La tradition serait un donné promis d'avance au recueil et à la connaissance. Elle existerait toute prête à être enregistrée (ou stockée) dans une vérité qui ne devrait rien ou presque aux hommes du présent. Ceux-ci la recevraient passivement, la conserveraient en la répétant de façon stéréotypée* »⁴. C'est le cas des totems qui jouent un rôle important au sein de société *nzèbi*. Les totems revêtent un aspect multidimensionnel et se présente comme un fait social total⁵ à en croire le nombre de domaines qui gravitent autour de cette notion, c'est cela qui explique même le poids des totems dans la tradition *nzèbi*. C'est pourquoi, il est si important pour tout un chacun de connaître son totem, car connaître son totem c'est être en phase avec sa culture et être capable de transmettre cette connaissance.

La connaissance de la tradition en générale et en particulier des totems, passe nécessairement par une initiation comme nous l'apprend monsieur V.G.R, car selon lui : « *Chez les Nzèbi, la question des totems est une question purement tradition que l'on raconte en langue aux personnes initiées* »⁶. Il met ici en lumière deux vecteurs très importants de la tradition, notamment, la langue qui est le vecteur par excellence de la transmission de la culture et aussi de l'initiation comme unique moment pour accéder aux savoir totémique. Aujourd'hui, les sociétés orales africaines sont de plus en plus confrontées à des situations qui les amènent à repenser leur tradition. Mais, cette reconsidération de la tradition ne doit pas trop s'éloigner de la réalité première, vu que les traditions ont une histoire. Ainsi :

⁴Gérard LENCLUD, (1987), *La tradition n'est plus ce qu'elle était*, in : Terrain (Revue d'ethnologie de l'Europe), mis en ligne le 19 juillet 2007, 04 janvier 2013. URL : [http : //terrain.revues.org/3195](http://terrain.revues.org/3195) ; DOI : 10,4000/terrain.3195

⁵Marcel MAUSS, (1925), *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, PUF.

⁶Extrait de l'entretien avec V.G.R, ethnie *nzèbi*. Cultivateur et commerçant. Initié au *Mwiri* et au *Nzèghô*.

« Le passé n'impose que les limites à l'intérieur desquelles nos interprétations dépendent seulement de notre présent. Or ces limites sont singulièrement floues : la marge de manœuvre qu'offre le passé ne connaît pratiquement pas de bornes comme les historiens le savent bien. Un mot suffit parfois à récréer tout un univers présentant aux yeux des contemporains des garanties d'authenticité suffisantes pour l'ériger en tradition, comme référence »⁷.

Cela dit, le présent doit beaucoup au passé. Penser la tradition au présent, revient donc à s'assurer de la trajectoire du passage de la tradition du passé au présent, cela pousse parfois à intégrer des éléments nouveaux dans certaines pratiques anciennes. De ce fait, l'école moderne et les religions occidentales introduites en Afrique qui amènent une nouvelle vision dans la conception de la tradition des autochtones noirs, doivent tenir compte des réalités africaines. Or, le constat fait, la plupart des africains qui ont fait des études, ou ceux qui pratiquent les religions occidentales, ont l'habitude de s'émanciper de certaines pratiques culturelles endogènes. En effet, ce qui autrefois était tenu secret pour les femmes, mais, à cause de leur fréquentation de l'école (apprendre à lire et à écrire), aujourd'hui il ne l'est presque plus pour elles. Beaucoup de choses ont changé. Par exemple, avant, nous expliquait un informateur, lorsque le *Mwiri*⁸ descendait au village, les femmes allaient se cacher dans les maisons ou derrière les cases, mais avec le temps, on voit maintenant plusieurs d'entre elles le font de moins en moins, ce n'est plus comme avant, pour beaucoup, ce sont celles qui ont fait des études. Il y a un bon nombre de situations qu'on observe dans les sociétés africaines contemporaines, un écart dans les pratiques culturelles de ce qui se fait aujourd'hui par rapport à ce qui se faisait avant. Pour sa part, dans son étude sur les villages gabonais, Georges BALANDIER note que les interviewés pensent que *« la civilisation a monté la tête aux femmes. Celles-ci sont moins soumises, moins fidèles et n'ont plus autant d'enfants qu'autrefois »⁹*. Cette accommodation avec le mode

⁷Gérard LENCLUD, Ibid.

⁸Le *Mwiri* est essentiellement une confrérie d'hommes dans laquelle peuvent être admis les garçons dès la puberté. On considère que cette société a une grande importance dans la vie du clan, car elle est considérée comme un rite de passage de l'enfance à l'âge adulte. Lorsqu'il est dit, que le *Mwiri* descend au village, cela signifie que le *Mwiri*, considéré comme un esprit, sort de la forêt pour venir se manifester dans le village. Il vient pour résoudre un problème : tuerie, fléau...

⁹Georges BALANDIER et Jean-Claude PAUVERT, (1952), *Les villages gabonais, aspects démographiques, économiques, sociologiques. Projets de modernisation*. Mém. Inst. Centraf. n°5, Brazzaville, p.10.

de vie à l'occidental dans les villages au Gabon, conduit à un changement de comportement face à la tradition et à une détérioration permanente du patrimoine culturel, qui succombe à une tentation de toilettage des normes anciennes afin de les rendre un peu plus en accord avec des nécessités actuelles. C'est le constat que font Bernardin MINKO MVE et Stéphanie NGOGHE. Ces deux auteurs notent en effet que :

« Les observations empiriques et scientifiques montrent qu'il n'y a plus de société orale à l'état de nature. Tout se transforme et tout est en voie de l'être. Les sociétés orales ainsi transformées, s'identifient par l'usage ou la reproduction caricaturale des cultures d'autres sociétés, telle que la société occidentale. Les sociétés ainsi reconstituées ou recomposées sont désignées par une panoplie de concepts tels que sociétés traditionnelles modernes, en voie de développement, à revenus intermédiaires, etc. »¹⁰.

Si les sociétés africaines s'épanouissent sous l'ombre de la société occidentale qui demeure en principe pour elles un modèle à atteindre, mais le niveau de développement de cette société idyllique reste bel et bien un objectif difficilement accessible pour nos sociétés orales qui sont confrontées à plusieurs réalités qui mettent un frein à leur développement.

Fort est de constater que la tradition *nzèbi* est elle aussi de plus en plus confrontée à d'autres réalités nouvelles qui parfois ne cadrent pas totalement avec les certitudes d'avant le contact des cultures entre l'Occident et l'Afrique, surtout durant la période coloniale (comme nous le verrons dans la seconde partie de ce travail), mais aussi, au cours de ces dernières années, la mise en place des politiques gouvernementales de développement des anciennes colonies visant au développement de l'ensemble de leurs pays, contribue à une émancipation de comportements, même dans les zones rurales. Ces événements nouveaux ont favorisé la mise en place de nouvelle grille de lecture de la tradition de la part des sciences sociales, mais aussi du point de vue des africains eux-mêmes, car grâce aux politiques gouvernementales de développement, les villes et même les villages se sont beaucoup transformés. En effet, les villes deviennent de grands centres urbains. Et plusieurs villages au Gabon voient aujourd'hui l'arrivée de l'eau potable, des constructions

¹⁰Bernardin MINKO MVE et Stéphanie NGOGHE, (2008), *Mondialisation et sociétés orales secondaires*, Paris, l'Harmattan, p.47.

urbaines, des éclairages publics, des dispensaires dans leurs murs... Avec le contact des cultures, les mœurs ont beaucoup changé en Afrique, au Gabon et aussi chez les *Nzèbi*, en effet, il existe de la part des populations surtout des plus jeunes, initiés comme non-initiés la volonté de rompre avec des comportements et des habitudes dépassées qui ne cadrent plus aujourd'hui en toute vraisemblance avec le mode de vie actuelle. Cette frange de la population aspire à d'autres horizons basés sur les choix individuels c'est-à-dire, vivre sans tenir compte des principes de la tradition qui sont souvent présentés comme conservateurs.

Il est avéré que la société *nzèbi* du Gabon a toujours été au contact d'autres groupes. Dans l'étude consacrée à celle-ci, il est question de mettre à la lumière du jour les rapports qu'elle entretient avec ses totems dans la société contemporaine. L'institution totémique a connu certaines fluctuations vues qu'elle n'existe pas en dehors du groupe *nzèbi* qui lui connaît un certain nombre de mutations, car, confronté aujourd'hui à de nouvelles expériences du fait de la mondialisation et donc au contact des cultures parfois très éloignées. Comprendre l'influence de la culture *nzèbi*, c'est aussi avoir un regard sur la dynamique des totems dans cette société. Car, finalement nous comprenons que c'est toute la société qui est embarquée dans la spirale. Notre intention sera donc de rendre visible quelques connaissances mal perçues ou ignorées d'un pan important de la tradition *nzèbi*, afin de les rendre plus lisible à ceux que cela apparaissaient comme une absurdité « primitive » dans ce qui se fait entre la société *nzèbi* et quelques éléments de la nature, notamment avec certains animaux et certaines plantes. Certes, il est difficile de situer une date précise sur le début de la relation entre ces entités différentes. Mais pour comprendre l'état actuel de cette réalité, il faut davantage tenir compte de l'influence de la tradition pour mieux comprendre comment les *Nzèbi* font usage de leurs totems avec lesquels ils ont des rapports privilégiés de nos jours.

Pourquoi mener une étude sur les totems chez les *Nzèbi* ? La présence des animaux et des plantes dans l'univers du sacré dans la société *nzèbi* nous incite à mettre en évidence les différentes représentations qu'a cette population sur les espèces qui ont le rôle de totem dans leur croyance d'une part, et d'autre part à comprendre l'enjeu de la présence de ces entités totémiques pour leurs clans, leurs familles et les individus dans la société au Gabon, aussi bien en milieu rural qu'en milieu urbain dans un contexte de globalisation. Perçu comme une incarnation des vertus des animaux, des végétaux mais rarement des phénomènes naturels. Le totem va être sollicité dans cette société pour de nombreuses

occasions. À cet effet, où qu'ils soient, en ville ou au village, le besoin de recourir à des pratiques totémiques est manifestement présent chez les *Nzèbi*. C'est le cas des alliances matrimoniales par exemple, ou encore pour faire la chasse, pour la marche...il existe un nombre indéfini ou le besoin de recourir à un totem se fait ressentir. Cela crée à notre égard une dépendance assez importante envers leurs totems, pour ceux qui s'en servent, ce qui mérite d'être étudié.

Le choix de ce sujet consacré aux totems et leurs usages dans la société contemporaine *nzèbi* du Gabon fait suite à nos travaux de recherches de Master autour de la question : qu'est ce qui constitue les totems chez les *Nzèbi* ? La réponse à cette question a abouti à la conclusion selon laquelle les totems au Gabon sont des éléments de la nature en relation avec l'écosystème du pays (animaux et végétaux). Ces espèces sont considérées comme des protecteurs ayant un caractère sacré. Ces travaux m'ont amené à voir, à travers les corpus de terrain la place prépondérante qu'occupaient et continue d'occuper les totems dans cette société.

Ainsi, notre question centrale est de savoir si l'institution totémique chez les *Nzèbi* du Gabon connaît un dynamisme. Pour mieux répondre à cette interrogation, nous nous appuyons sur certains auteurs notamment Philippe DESCOLA pour le rapport humain/nature, car pour lui, l'intervention des totems dans la sphère sociale chez l'humain est possible parce qu'il n'y aurait pas une différence entre l'humain et l'animal dans une vision purement totémique. À partir de ses études menées chez les Achuar, il fait observer que : « *les humains, les animaux et les plantes possèdent une forme phénoménologique, qui les distinguent les uns des autres et une essence spirituelle, qui leur est commune* »¹¹. Nous comprenons dans cette subtile présentation faite par DESCOLA, que le totémisme chez certaines populations repose sur l'idée d'une ressemblance intérieure entre l'humain et la nature. Il semble une fois de plus que, par une intériorité comparable à celle des non-humains, c'est-à-dire, par l'essence dont il est constitué, l'humain se retrouve assimilé aux autres vivants, qui sont par conséquent eux aussi pourvus de la même énergie vitale. Cette approche abstraite place l'homme et la nature au même pied d'égalité, du fait de leur ressemblance telle que présentée.

¹¹Philippe DESCOLA, (2005), *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, p.186.

Mais, à la suite de l'arrivée des Occidentaux en Afrique et notamment au Gabon, nous nous interrogeons sur les représentations de cette relation à la nature, pour les *Nzèbi*, car nous pensons que les traditions des Gabonais ne sont pas restées inerte face à la culture des Occidentaux, d'où intervient dans cette étude la réflexion sur le changement social, car, le changement social n'est pas un fait accidentel, il suppose a priori la mise en relation des sociétés différentes. En effet :

« Le problème colonial, quelles que soient les apparences, continue à s'imposer à notre attention comme l'une des questions majeures sur lesquelles ont à se prononcer les spécialistes des sciences sociales. La poussée des nationalistes nouveaux et les réactions induites par la décolonisation donnent à ce problème une acuité, et une actualité, qui ne tolère guère l'indifférence »¹².

Présenté comme un connaisseur du continent Africain pour avoir mené des recherches au Gabon, au Congo et au Sénégal, Georges BALANDIER tourne un regard vers les changements sociaux au Gabon et Congo, dans lesquels il étudie respectivement la situation des Fang et des Ba-Kongo. L'auteur voit dans l'influence extérieure de l'action du colonisateur un facteur important dans les changements sociaux que connaissent ses deux peuples.

Bernardin MINKO MVE qui a aussi travaillé sur la question au Gabon fait remarquer pour sa part que :

« Les multiples progrès que connaît le Gabon accélèrent le passage d'un univers de type traditionnel, où la philosophie de l'oralité était prédominante, à un univers de type rationnel régulé par l'ordinateur, la ratio et ouvert sur l'ère de la prospective et de la futurologie. Certains Gabonais se demandent, à juste titre sans doute, dans quelle mesure leur pays pourrait aborder le troisième millénaire. [...] De grands efforts ont été fait depuis 1960 jusqu'à nos jours. Ceux-ci ont mis l'accent sur le processus de modernisation, laquelle s'accompagne des changements sociaux importants : nouvelle organisation politique, introduction des lois de la concurrence, acquisition des biens d'équipement et

¹²Georges BALANDIER, (1955), *Sociologie actuelle de l'Afrique noire : Les dynamiques sociales en Afrique centrale*, Paris, PUB, p.3.

des technologies nouvelles, apparition des nouveaux modes de consommation et de nouveaux modèles institutionnels»¹³.

Tous ces éléments sont des facteurs exogènes qui provoquent des mutations sociales ne se font pas sans conséquences, car elles favorisent l'apparition de nouveaux modes de pensée et de comportements au sein des sociétés traditionnelles.

Pour mieux aborder notre étude, nous l'avons divisé en trois grandes parties. La première partie du travail expose les éléments théoriques et méthodologiques de l'étude Dans la deuxième partie, nous présenterons la population cible, tout en faisant un état de lieu des totems rencontrés, en s'aidant par le biais de la mémoire orale et les savoirs locaux que nous avons pu mobiliser. La troisième partie quant à elle s'orientera sur les rapports contemporains de cette population avec ses totems, au regard de ce qu'elle a connu comme mutation ou changement En effet, nous montrerons dans cette partie qu'il y a une relation entre l'intrusion des savoirs outre atlantique, qui cohabitent désormais avec les coutumes locales et les changements sociaux que connaît cette société. Car, nous avons remarqué que le mode de vie occidental s'impose de plus en plus aux coutumes anciennes de cette société.

¹³Bernardin MINKO MVE, (2003), *Gabon entre tradition et post-modernité : Dynamique d'accueil Fang*, Paris, L'Harmattan, p.14.

PREMIÈRE PARTIE :

CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE

CHAPITRE 1 : CADRE THÉORIQUE

Toute démarche scientifique répond à une exigence d'ordre théorique. Cette thèse ne déroge pas à cette règle. Ce chapitre s'appuie sur les auteurs qui nous ont aidés à mieux comprendre notre objet d'étude afin d'avoir une approche originale qui se démarque de ce qui a déjà été fait. Cette partie présente aussi certaines notions importantes qui nécessitent une bonne compréhension de notre objet d'étude. À travers les lectures et les entretiens réalisés, nous tentons de démontrer dans ce travail que les usages des totems s'adaptent avec l'évolution de la société *nzèbi*. Cette situation amène des nouvelles représentations des totems par les *Nzèbi*. C'est, ainsi pour dire que l'institution totémique dans cette société connaît un dynamisme certain.

1.1 : Le totem : un objet bien connu des sciences sociales

Le totem est un objet en sciences sociales qui a déjà été étudié. Les travaux qui portent sur les totems sont nombreux¹⁴. Des anthropologues, des ethnologues et même des psychanalystes se sont penchés sur le sujet. La relation de l'humain avec des éléments de la nature a énormément fasciné chercheurs et penseurs. Florence BIKOMA¹⁵ par exemple interprète le mythe *Koto*, dans lequel, l'ancêtre femme *Nzèbi*, après avoir été chassée de son village, est allée s'installer dans la forêt où elle a eu des relations intimes avec des grands singes. Elle arrive à la conclusion selon laquelle : « *Le mythe nous apprend que, seule dans cette brousse, Nzèbi s'est accouplée avec des grand singes anthropoïdes, chimpanzé et gorilles, et que, c'est de cette union que sont nés les sept garçons* »¹⁶ qui représentent les sept clans *nzèbi*. On comprend par-là que, c'est très tôt que les ancêtres *Nzèbi* ont établi une relation avec les animaux, d'où découle leur attachement à ces derniers. D'autres auteurs ont fait comprendre comment des humains peuvent arriver à s'attacher aux animaux et aux plantes au point d'en faire de certains animaux des êtres au même titre que leurs semblables.

¹⁴Sigmund FREUD, (1923), *Totem et tabou*, Paris, la petite bibliothèque et Claude LÉVI-SRAUSS, (1962), *La pensée sauvage*, Paris, Plon, ou encore Claude LÉVI-STRAUSS, (1962), *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF.

¹⁵Florence BIKOMA, (1997), *Éléments d'analyse et d'interprétation du mythe nzèbi* in cahier gabonais d'anthropologie n°1, pp.41-60.

¹⁶Florence BIKOMA, (1997), Ibid.

À ce titre, Philippe DESCOLA en étudiant chez les *Achuar*¹⁷, montre que la plupart des plantes et animaux possède une âme similaire à celle des hommes, et une faculté qui nous laissent penser qu'ils sont très proches de l'humain. De ce point de vue, les animaux et les plantes sont inclus dans la communauté chez ce peuple, parce qu'ils ont en commun des comportements et des codes moraux ordinaires attribués uniquement aux hommes. C'est-à-dire, qu'il existe une certaine conception plus ou moins inégalitaire entre l'influence de l'animal et de la plante sur les humains. Car comme l'homme, l'animal se déplace, il émet des cris, exprime des émotions, possède un corps et un visage. De plus, les pouvoirs de l'animal semblent être supérieur à celui de l'homme, en effet, l'oiseau vole, le poisson nage, les reptiles changent de peau. Entre l'homme et la nature, l'animal occupe une position d'intermédiaire et il inspire des sentiments mélangés, d'admiration ou de crainte, de convoitise alimentaire, qui est pour lui des ingrédients du totémisme. Par contre, les objets inanimés, les plantes (...) n'interviennent qu'à titre de formation secondaire, qui n'a rien avoir avec la substance du *totémisme*¹⁸.

La plupart des auteurs qui décrivent la nature des relations de l'humain avec son totem, fait ressortir dans leur discours que le totem animal semble avoir un plus grand impact dans les sociétés plutôt que les autres formes totémiques comme les plantes ou les objets inanimés. Cette considération pour les animaux, peut s'expliquer à plusieurs niveaux. D'abord par le fait d'une similarité où on se sent plus proches des animaux que des plantes du fait que les animaux présentent plusieurs caractéristiques les rapprochant davantage de l'humain, comme l'a montré Philippe DESCOLA¹⁹. Mais aussi ces derniers inspirent crainte et admiration. La considération envers ces animaux est bien loin de placer ces derniers au rang inférieur dans le cercle des entités vénérées, nous pouvons bien le deviner. Desmond Morris notera pour sa part que la peur des anciens égyptiens leur a suscité de placer leurs totems au même rang que l'humain : « *les espèces élues étaient choyées et même honorées dans leur mort (...), ils étaient embaumés et enterrés en grande pompe, conformément au rituel* »²⁰.

¹⁷Population amérindienne qui partage, comme les *Nzèbi*, une relation privilégiée avec la nature. DESCOLA consacre une part importante de ses écrits aux Achuar.

¹⁸Philippe DESCOLA, (2005), *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

¹⁹Philippe DESCOLA, (2005), Op.cit., p.34.

²⁰Morris DESMOND, (1992), *Des animaux et des hommes : Partager la planète*, pp26-27.

Chez les Bantou du Gabon et notamment dans l'ethnie *nzèbi*, les totems occupent une place de choix pour la communauté. En dehors du cadre clanique, le totem sert aussi dans la famille ou à l'individu. Le totem clanique se transmet chez les *Nzèbi* dans la parenté, à la différence que la transmission du totem se fait à la fois par le père et celui de la mère, alors que la descendance est matrilineaire. Dans cette société, tous ceux qui se reconnaissent appartenir à un même totem, se reconnaissent eux aussi comme des parents.

Le totem familial ou individuel tend à prendre plusieurs axes, plus qu'il sert soit à se procurer de la richesse ou à mettre en valeur un caractère bien particulier que possède l'animal de la plante ou de la chose même. C'est donc un caractère du totem que l'on fait ressortir ici. Il apporte richesse, réconfort et bien d'autre chose à la famille ou à l'individu. Il est souvent présenté comme un fétiche qui s'entoure souvent par des pratiques rituelles. Ce fétiche est utilisé soit pour accroître ou pour pallier l'absence d'un caractère chez l'humain qui se trouve dans l'animal. Cela s'étend jusqu'aux végétaux où c'est le critère d'abondance qui est souvent mis en avant. En ce sens, on parle de prospérité ou encore d'accroissement de biens, de ressources. Pour le totem animal, c'est la force²¹ qui est souvent sollicitée dans plusieurs cas, mais cela peut toutefois se présenter aussi sous toutes autres formes, mais dans les deux cas, pourvu que celle-là soit fait dans l'optique de mettre en évidence un trait de l'animal qui apparaît chez la personne où dans la communauté totémique.

C'est pourquoi, Claude Lévi-Strauss²² pour sa part, dans *La pensée sauvage*, montre que les approches utilitaristes, notamment, économiques et alimentaires de l'animal et de la plante sont insuffisantes pour souligner leur importance. Parce qu'au-delà de leur aspect utilitaire quotidien, il existe toute une partie invisible qui est symbolique et de surcroît, hautement sacrée qui caractérise de ce fait toute l'importance que les *Nzèbi* accordent aux espèces végétales et animales. Cette attention ne se focalise pas sur des espèces précises (même si on constate que le plus souvent, ce sont les animaux les plus forts, les robustes qui sont mis en avant), les animaux possèdent des pouvoirs qui peuvent être exploités. De ce point de vue, le critère physique n'est pas forcément déterminant, puisqu'on tient compte aussi de la représentation symbolique du totem.

²¹La force physique (être fort au point d'évincer ses adversaires lors d'une lutte) ou la résistance physique (le cas pour la marche sur des longues distances sans se fatiguer).

²²Claude LÉVI-SRAUSS, (1962), *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 413p.

Ce qui se passe entre les *Nzèbi* et leurs totems va donc au-delà de ce qu'on a l'habitude de voir dans leur relation entre l'homme et l'animal domestique ou l'animal dans son habitat naturel. En effet, pour les *Nzèbi*, le totem est un ami, un protecteur, il rassemble de familles en une organisation qui est le clan dont leur point commun reste le totem et se considèrent tous comme parents. Sur ce point, Florence BIKOMA nous apprend plus loin qu'il s'agit d'une filiation ou d'un lien de parenté avec un ancêtre fictif ou mythique. Ce lien ne se rattache ni au sol, ni à une localité. Freud quant à lui estime que : « *les membres d'une tribu se dénomment d'après leur totem et croient aussi en général, qu'ils en descendent* »²³. L'idée d'une communauté clanique organisée basée sur le totem ne s'observe pas avec le totem personnel pour qui, toutes les personnes ayant un même totem ne partagent pas nécessairement une représentation commune qui organise un collectif d'hommes partageant une croyance commune.

1.2 : Renforcer le corpus scientifique existant

Nous avons décidé de nous inspirer des travaux de certains auteurs qui nous ont permis de mieux comprendre certains points explorés dans le domaine du totem. Cette assurance méthodologique nous permet de nous démarquer sur ce qui a déjà été fait par nos prédécesseurs et de bâtir une vision nouvelle sur la question. Nous ouvrons par la même occasion un nouveau regard dans l'étude du totem, avec de pistes de réflexion qui nous permettent d'en savoir un peu plus sur l'objet, précisément, à travers les multiples facettes qu'il renferme, lesquelles, la population étudiée en fait usage. Nous montrerons que l'usage que l'on fait des totems aujourd'hui chez les *Nzèbi*, s'adapte autant que la société évolue. Aussi, notre intention s'inscrit dans une logique de continuité sur ce qui existe déjà, ce qui marque pour notre part, la contribution que nous souhaitons apporter dans les sciences sociales, enfin que, par ce travail, le totem soit encore mieux connu et mieux apprécié dans toutes les dimensions.

Nous nous lançons donc dans l'étude contemporaine des totems au Gabon notamment chez les *Nzèbi* où ces espèces (animaux, plantes et parfois des phénomènes naturels), occupent une place très importante dans cette société lignagère. Nous pensons que le totem doit être

²³Freud SIGMUND, p.48.

étudié non seulement par rapport à une époque éloignée de notre temps, mais aussi, cette étude doit tenir compte de l'évolution de la société *nzèbi* qui ne vit pas en vase clos du reste du monde, tout cela pour mieux appréhender l'état actuel de la relation entre les *Nzèbi* et leurs totems. Fort est de constater que le rapport avec le totem a connu un dynamisme certain. Le développement des villages, l'exode rural et le manque d'intérêt de la jeunesse pour la culture locale expliquent sa perte de vitesse et de considération des totems. Il faut donc tenir compte de tous ces événements qui ont influencé les comportements pour comprendre l'état actuel des 'sociétés totémiques'. Avant l'arrivée de l'européen, en effet, on remarque que le *Nzèbi* est très attaché à sa tradition. Aujourd'hui, l'indifférence que des membres de cette communauté affichent à l'endroit des totems rend nettement compte des changements survenus dans cette société. La plupart des travaux réalisés sur les totems font une étude synchronique, c'est-à-dire que les faits étudiés sont statiques. La dimension diachronique est rarement abordée par les auteurs si bien qu'ils nous plongent très souvent dans un univers traditionnel qui ne connaît aucun changement.

Philippe DESCOLA s'est consacré à l'étude des modes de socialisation de la nature dont il tire une lecture anthropologique comparative. Ses recherches menées en Amazonie chez les *Achuar* aboutissent à la publication d'un ouvrage intitulé : *Par de-là nature et culture*, où il étudie la connaissance de la nature par des peuples indigènes. Pour les raisons évoquées à la page 19, au paragraphe 1 dans cette thèse, loin d'être un lieu pourvoyeur de pitance pour les humains, la forêt est pour l'auteur un théâtre de sociabilité subtile entre les non humains et les humains. Toutefois, disons que les formes de cette sociabilité diffèrent selon qu'on a affaire à des plantes ou à des animaux. C'est pourquoi il n'est pas rare de voir que dans cette société les femmes sont plus attachées aux plantes et les hommes aux gibiers. Cet attachement des *Achuar* en vers la nature s'observe aussi chez les *Nzèbi* du Gabon, où la plupart du temps les hommes sont plus aptes à faire la chasse et les femmes quant à elles, excellent dans la réalisation des travaux champêtres. Pour l'auteur, la nature même est une production sociale. Il existe à cet effet une continuité morale et physique entre des groupes d'humains et de non-humains auxquels les premiers se rattachent.

De façon générale, la nature de la relation totémique qui se dégage à travers nos différentes lectures entre les sociétés et leurs totems, laisse entrevoir la constance d'une relation invariante entre les sociétés et leurs totems ; ce qui peut être présentée comme une relation qui n'a jamais connu une quelconque évolution dans le rapport entre l'humain et le totem,

ni avec le temps, ni dans la représentation des totems et, encore moins dans la forme des totems. Mais, cette constance suscite tout de même quelques interrogations dans notre esprit, surtout quand on observe de très près le totémisme chez les *Nzèbi*. Car, bien que témoins de l'histoire de la société et des pratiques lointaines ; les totems constituent le lien qui unit le passé et le présent de la société. Or, avec le temps, toutes les sociétés changent, elles évoluent. Ces changements lents ou profonds, touchent aussi bien les personnes que les institutions traditionnelles. Cette vision de changement qui touche toutes les sociétés nous permet de comprendre qu'aucune société n'est épargnée par le phénomène de changement social. Ainsi, voir aujourd'hui, même dans les totems une quelconque évolution n'est pas une chose très osée à notre égard, car nous pensons que la perception du totem n'est pas figée dans le temps, puisque, nous nous sommes rendus compte que, certains usages des totems s'accommodent bien avec ce qu'il y a de moderne aujourd'hui, soit dans leurs formes ou dans leurs usages. Par exemple, nous avons pu remarquer, certains automobilistes ont des totems pour la conduite. D'autres par contre font usage du totem pour éviter à une personne un jugement défavorable lors d'un procès au tribunal. Ces quelques exemples montrent bien que l'usage du totem évolue avec la société. Ce sont ces usages contemporains et renouvelés des totems qui ont motivé ce travail de thèse.

Pour comprendre l'idée de changement chez les *Nzèbi*, c'est dans l'analyse de Florence BIKOMA sur le mythe *nzèbi* qu'on peut comprendre que l'idée d'un éventuel renouveau des structures sociales de cette société, apparaît très tôt. En effet, l'auteur, en partant de ce mythe, montre comment, les sept ancêtres qui représentent les sept clans chez les *Nzèbi*, s'affranchissent de leur état de nature où, ils vivaient dans la forêt recouverte de poils, pour arriver à un état de culture, grâce à l'accession au village interdit *Koto*. *Koto*, est le lieu où les habitants connaissent déjà un niveau de développement très avancé. Cette rencontre inopinée entre les habitants de la forêt et ce lieu huppé, va être un tournant majeur dans la suite de l'aventure des sept clans puisque, c'est par cette rencontre qui marque l'ouverture au modernisme que les habitants de la forêt vont accéder pour la première fois à la civilisation.

Ici, c'est grâce au village civilisé que les sept clans *nzèbi* sortent de l'ornière pour accéder au progrès. Ce schéma de réflexion prend son sens dans la mesure où nous voyons comment la société *nzèbi* quitte d'un état à un autre, grâce à la découverte d'un nouveau mode de vie. De ce fait, le rapport entre les *Nzèbi* et leurs totems avant le contact de la

civilisation occidentale n'est pas non plus resté le même, puisque, nos observations sur certains témoignages recueillis à ce sujet nous font remarquer une adaptation, un recadrage dans l'usage des totems, qui au gré de certaines situations qui s'imposent, poussent les populations à utiliser les totems d'une manière ou d'autre, comme c'est le cas dans les deux exemples que nous avons cités dans les lignes précédentes d'où le dynamisme du comportement des populations face à leurs totems.

Georges BALANDIER attire notre attention pour souligner la notion du changement. Il voit dans la dynamique du changement, deux phénomènes impulsés par des pressions externes et internes à une société. Le changement impulsé par les phénomènes externes sont composés de forces qui imposent certaines sociétés à se soumettre par des contraintes provenant de plusieurs facteurs (les médias, les courants de pensée, la mode...) qui leur est imposé par les sociétés les plus puissantes, ce qu'il présente comme une contrainte du « dehors ». Mais, toutefois, BALANDIER reconnaît des changements qui s'opèrent à l'intérieur de la société elle-même, c'est-à-dire qu'il existe des mécanismes internes qui expriment une force de changement de « dedans ». Ainsi, les sociétés ne sont pas statiques, car elles sont en mouvement. « Le changement social »²⁴ dont il s'agit ici, se résume à deux formes ; c'est-à-dire qu'il résulte d'une part de l'effet d'une planification de l'expérimentation sociale, de rupture et de la révolution ; et d'autre part des changements propres au système sociale qui se transforme dans son fonctionnement même. Cette conception met en évidence selon BALANDIER une série d'opposition : « *statique/dynamique, équilibre/déséquilibre, traditionnel/moderne* ».

1.3 : Objet d'étude

À l'entrée du troisième millénaire, le débat sur la tradition et la modernité reste d'actualité. Ce débat concerne davantage les sociétés africaines en proie au désir de changement face à certaines pratiques anciennes, qui ont de plus en plus du mal à trouver ancrage dans un monde en pleine évolution dans les domaines économiques, sociaux ou culturels... Ainsi, dans la plupart des sociétés africaines, certaines pratiques endogènes sont complètement laissées pour compte, lorsqu'elles ne subissent pas de transformations par les populations

²⁴Georges BALANDIER, (1981), *Sens et puissance : Les dynamiques sociales*, Paris, PUF, 335p.

dont elles sont issues. Pour cause, elles doivent répondre aux exigences qui s'imposent à ces pratiques qualifiées de désuètes aujourd'hui. Car, cette métamorphose assure leur survie grâce à des ajustements faits sur elles. Cette transformation qui gagne de plus en plus les traditions en terrain africain, ce qui traduit l'aspiration au changement que l'on rencontre de plus en plus dans ces sociétés. C'est le constat que font Bernardin MINKO MVE et Stéphanie NGOGHE à ce sujet²⁵.

Concernant notre entreprise, il s'agit pour nous, de mettre en évidence certaines notions pour mieux comprendre aujourd'hui la culture *nzèbi* et son évolution. Cela nous mènera certainement à mieux comprendre le mouvement de l'évolution sociale en territoire non occidental. Pour arriver à le faire, nous nous appuierons sur nos observations et les témoignages sur les mutations culturelles qui favorisent les pratiques culturelles sous de nouveaux angles, c'est-à-dire que nous tenterons de voir ce qui entraîne une modification de mœurs et entraîne finalement un changement des habitudes sociétales individuelles ou collectives de la population et, dont les conséquences de cette conversion peuvent être irréversibles. André MARY²⁶ démontre ce phénomène lorsqu'il étudie le *Bwiti fang* au Gabon, dans lequel, il met en évidence que, la pratique du *Bwiti*, telle qu'elle se fait aujourd'hui chez les *Fang* au Gabon, est largement influencée par la religion catholique.

Nous pensons qu'il existe principalement deux méthodes par lesquelles la culture d'une société peut se dynamiser. Nous voyons d'abord une influence qui émane de l'intérieur de la société même (les changements endogènes), celle-ci tient compte des structures locales existantes. Ensuite, il y a une influence qui est exercée de l'extérieur de la société et véhiculée par la culture étrangère (les changements exogènes). Ce sont ces deux phénomènes agissant que Georges BALANDIER²⁷ appelle par les dynamiques du dedans et les dynamiques du dehors. C'est en ce sens que la tradition orale *nzèbi* est ballottée par des influences internes et externes à ses réalités sociales. De ce fait, nous inscrivons notre étude dans le champ interdisciplinaire de l'Anthropologie Dynamique. Une dynamique qui n'est sans conséquence, que DUPRE²⁸ qualifie de désordre dans son ouvrage, par

²⁵Bernardin MINKO MVE et Stéphanie NGOGHE, (2008), *Mondialisation et sociétés orales secondaires*, Paris, l'Harmattan.

²⁶André MARY, (1983), *La naissance à l'envers : Essai sur le rituel du Bwiti fang au Gabon*, Paris, L'Harmattan, 384p.

²⁷Georges BALANDIER, (1981), *Sens et puissance : Les dynamiques sociales*, Paris, PUF, 335p.

²⁸Georges DUPRE, (1982), *Un ordre et sa destruction*, Paris, ORSTOM, 446p.

opposition à un ordre, c'est-à-dire que le désordre ici vient bouleverser une logique préétablie à la société pour la remplacer par un nouveau fonctionnement, qui rompt avec les habitudes de la société à un état initial ou quasi-initial.

L'un des objectifs de cette partie est aussi de définir certains concepts clés pour permettre au lecteur de mieux suivre le débat. Il nous paraît de ce fait tout indiqué de présenter quelques notions importantes. La société traditionnelle *nzèbi* confère une explication culturelle et sociale au totem. Selon nos observations sur le phénomène, le totem est l'animal et le végétal qui dans le passé a eu une attache avec un ancêtre lointain de l'ethnie, et dont la présence dans le clan est rattachée par une histoire. Pour prendre Florence BIKOMA qui explique que « *A l'exemple d'autres mythes, celui des Nzèbi nous entraîne dans des univers réels et irréels, où se côtoient humains et animaux. C'est redire par-là que la vision dégagée par le mythe rend compte du fonctionnement global de l'univers* »²⁹. De ce point de vue, les totems font partie intégrante de la culture chez les *Nzèbi*. L'attachement à un totem est rendu possible grâce à un trait mystique et surnaturel qui existerait entre l'humain et l'élément naturel, mais surtout à l'appartenance à un clan puis que déjà dans le mythe fondateur de l'ethnie *nzèbi*, on relève un rapport étroit entre les *Nzèbi* avec les animaux et les plantes. Dans ces rapports, les humains, c'est-à-dire ici les *Nzèbi* sont aidés par certains animaux. Ces rapports entre humains et non humains amène DESCOLA Philippe à nous donner un point de vue sur les rapports entre les animaux et les humains. Il estime pour sa part que :

*« La relation n'est donc pas entendue ici dans un sens logique ou mathématique, c'est-à-dire comme une opération intellectuelle permettant la liaison interne entre deux contenus de pensée, mais comme ces rapports externes entre des êtres et des choses repérables dans les comportements typiques et susceptibles de recevoir une traduction partielle dans les normes sociales concrètes »*³⁰.

²⁹BIKOMA Florence (1997), *Éléments d'analyse et d'interprétation du mythe nzèbi*, in Cahiers gabonais d'Anthropologie n°1, LUTO en coéd., avec le département d'anthropologie, p.58.

³⁰Philippe DESCOLA, 2005), *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, pp. 164-165.

C'est-à-dire, qu'il n'y a ici aucune logique rationnelle qui explique la relation entre l'homme et l'animal. Le cas des *Nzèbi* est à prendre dans une globalité et à mettre à l'actif d'un fait culturel. Donc, comprendre le fait totémique dans ce peuple, reviendrait à tout un chacun de se plonger dans les entrailles de la culture pour mieux appréhender les différentes ramifications qui soutiennent cette relation chez les *Nzèbi*. Cela revient à dire qu'on ne peut pas comprendre la structure totémique *nzèbi* sans pour autant tenir compte de l'histoire qui lie ces animaux à la population présente. C'est ce qu'une partie de ce travail s'attarde à faire.

1.4 : Le totem

Le mot totem provient des expressions des langues des Indiens d'Amérique du Nord que les premiers ethnologues qui travaillent sur les religions primitives utilisent pour désigner la relation de ces populations avec les animaux et d'autres espèces de la nature. Ce mot aurait pu découler de : *Aoutem*³¹ (*être que les ethnographes actuels appelleraient « vivant de l'invisible », « de l'au-delà », « esprit gardien », complément de l'homme » [...]*)³². Mais la méconnaissance des premiers observateurs des coutumes locales des Indiens d'Amérique les amène à ont associé *Aoutem* à des pratiques sataniques liées à un esprit maléfique, au diable comme le montre Pierre METAIS³³ en citant LESCABOT : « Jacques CARTIER rapporte qu'il (le diable) leur jette de la terre aux yeux et s'appelle *Cudouagni*, et là où nous étions (où il s'appelle *Aoutem*) [...] »³⁴. Cette piste fut donc abandonnée par manque de lien entre ce qu'ils observent et la conception des ethnographes contemporains sur les observations de leurs prédécesseurs. Le vocable totem fait son apparition dans la littérature avec LONG³⁵, lorsqu'il raconte un fait remarquable qui est arrivé à un membre d'une bande de Chippeways qui étaient venus trafiquer avec lui : « Une partie de la superstition des sauvages, consiste en ce que chacun d'eux a son *totam* ou esprit favorable qu'il croit veiller sur lui. Ce *totam*, ils se le représentent prenant une

³¹Pierre METAIS, (1951), *Essai sur la signification du terme « totem »*, in, Revue de l'histoire des religions, tome 140, n°1, p.84.

³²Pierre METAIS, (1951), *Ibid.*, p.86.

³³Pierre METAIS, (1951), *Ibid.*, pp.84-85.

³⁴Marc LESCABOT, (1609), *Histoire de la nouvelle France*, Paris, Milot, p.683.

³⁵John LONG, (1794), *Voyage chez différentes nations d'Amérique septentrionale*, Paris, Prault et Fuchs.

forme de quelque bête ou autre et, en conséquence, jamais ils ne tuent ou ne chassent ni ne mangent l'animal dont ils pensent que le totam a pris la forme. »³⁶

Tableau n° 1 : Désignation de la possession du totem dans la langue algokine

Mon « totem »	nind (mon)	ot	em
Ton « totem »	kind (ton)	ote	m
Son « totem »	o (son)	totem	an
Notre « totem »	nind (notre)	ote	m
Votre « totem »	kind (votre)	ote	m
Leur « totem »	o (leur)	totem	an ¹

Source : METAIS Pierre, (1951), *Essai sur la signification du terme « totem », in, Revue de l'histoire des religions, tome 140, n°1, p.101.*

« De ces divers sens, trafiquants, missionnaires, colons, n'ont guère retenu, quand l'indigène leur parlait, que la globalité n'totem ou nind otem, mon (totem) d'où les vocables rapportés par LONG : totam, ôtотam [...] »³⁷. L'orthographe du mot semble être tirée de ces expressions, dont le sens gravite autour de la racine *ote*. « Les diverses formes précédemment citées contiennent toutes la racine *ote*. On peut même dire avec Thavenet, Baraga, Hewitt, qui se sont plus particulièrement attachés à l'étude de la langue qu'elles en dérivent »³⁸. Pour l'auteur *ote* a plusieurs significations, dont nous retenons celle de John LONG, pour qui, c'est la « parenté entre frère et sœur utérins » (enfants d'une même mère) ; c'est-à-dire le lien de sang de la mère entre les frères et les sœurs, d'où nous faisons le rapport avec l'idée de l'interdit de rapport sexuel entre personne ayant le même totem, puisqu'ils découleraient de la même substance : Leur totem, qui est un être mythique (animal, végétal, objet), considéré comme l'ancêtre du clan. Nos totems ne sont pas pris au hasard. « L'univers est objet de pensée, au moins autant que moyen de

³⁶John LONG, (1794), *Ibid.*, p.164.

³⁷Pierre METAIS, (1951), *Ibid.* p.101.

³⁸Pierre METAIS, (1951), *Ibid.*, p.100.

satisfaire des besoins »³⁹. En effet, nous savons que l'espèce animale ou végétale totem appartient à l'écosystème environnant, et ne provient pas de ce fait d'ailleurs. Ainsi, géographiquement, les *Nzèbi* et leurs totems sont très proches. C'est pourquoi, il est évident de voir que les totems sont des animaux qui sont à l'intérieur même du territoire dans lequel vit la population qui les considère comme tels. Il est tout à fait normal de voir donc dans la cosmogonie des populations qui ont des totems, des animaux ou des plantes de leur écosystème. Claude Lévi-Strauss en fait un schéma de pensée universel présent dans tout homme, contemporain ou ancien⁴⁰. Les propos de Paul DESCHAMPS corrobore cette assertion, car il montre par exemple que les noms en Europe et chez les australiens sont en rapport avec leur environnement immédiat. Pour lui ;

*« À cela, rien d'étonnant. N'avons-nous pas nos Leloup, nos Lechien, nos Lebœuf, et aussi nos Duchesne, nos Sapin, nos Larose, et encore nos Dumont et nos Larivière ? Les Australiens, qui vivent de chasse et de cueillette, pensent beaucoup plus aux animaux et aux plantes qu'aux idées abstraites, et l'on ne trouve guère chez eux de Lebon ou de Lesage 2, pas plus que des noms de métiers qui n'existent pas chez eux, des Meunier ou des Laforge. »*⁴¹

Outre, la mise en lumière de la proximité, il y a aussi la nécessité de ne pas évacuer la dimension historique pour saisir les liens qui se tissent entre l'homme *nzèbi* et les entités naturelles non humaines. L'union entre les deux ne peut être examinée et comprise qu'au travers les épopées qui font états. Et celles-ci sont très souvent nombreuses. Cette union se voit justifié d'ailleurs dans cette épopée qui relate comment l'espèce animale ou végétale est devenue le totem du clan. Dans de nombreux cas, elles relatent des situations liées à une quelconque aide ou à un quelconque rôle qu'aurait apporté ou joué une tierce plante ou un animal dans la vie sociale du groupe donné. Le plus souvent, il s'agit d'une aide

³⁹Claude LÉVI-STRAUSS, (1962), *La pensée sauvage*, Paris, Plon, p.5.

⁴⁰Claude LÉVI-STRAUSS, (1962), *Idem*, 413p.

⁴¹Paul DESCAMPS, « *Le totémisme chez les indigènes de l'Australie* », Archives de sciences sociales des religions [En ligne], La première réception des Formes (1912-1917) (S. Baciocchi, F. Théron, eds.), mis en ligne le 01 mars 2013, consulté le 18 Février 2015. URL : <http://assr.revues.org/24442> ; DOI : 10.4000/assr.24442

providentielle racontée dans l'histoire, comme s'est très souvent le cas pour les totems animaux.

En somme, les peuples choisissent leurs totems dans la nature qui les entoure. Cela revient à dire qu'il existe déjà un rapprochement naturel entre l'homme et l'animal. L'humain intègre dans son organisation sociale la nature. Ainsi, le fait de retrouver certains animaux comme totems dans la culture chez les *Nzèbi* du Gabon n'en demeure point le fruit d'un hasard. Mais, ce qui est plus intéressant ici, c'est le lien entre le clan et le totem, ce qui représente une vision animiste, dont, DESCOLA justifie le rapprochement par le jeu des ressemblances des intériorités⁴² et des extériorités⁴³ entre les deux. Ces ressemblances créent des « collectifs d'existants »⁴⁴ selon DESCOLA. Nous nous interrogeons donc sur les collectifs d'existants créés entre les animaux, les plantes et les humains chez les *Nzèbi* du Gabon.

Le totémisme n'est pas un simple rapport entre les animaux et ou les plantes et le clan, c'est tout un ensemble de règles établies qui régissent la société, surtout par rapport au totem animal, cela s'est très bien fait ressentir lors de nos entretiens. Dans ces rapports, on note par exemple un ensemble d'interdits qu'il ne faut pas confondre avec le totem lui-même. Les interdits rencontrés dans la société *nzèbi* visent à condamner un comportement ou à prohiber un acte. Certains auteurs qui se sont penchés sur la question voient le totémisme comme une sorte de zoolâtrie ou « une adoration des animaux et des plantes »⁴⁵. Cette approche nous fait penser au rapport que les anciens Égyptiens entretenaient avec les animaux qu'ils vénéraient. D'autres auteurs par contre présentent le totémisme comme un fait religieux. Car les totems ne seraient que des symboles, et la culture totémique s'adresserait à « *une force impersonnelle et anonyme, qu'il essaie d'identifier avec les forces sociales, les contraintes sociales que subit l'individu vivant en groupe. Le totémisme ne serait autre chose que l'adoration de la société, l'adoration du clan personnifié par son totem. Il est probable, en effet, que le culte réel s'adresse à une force supérieure, et non au*

⁴²Pour DESCOLA, la vision animiste considère que les animaux et les humains sont faits de la même matière organique

⁴³Pour DESCOLA, tout comme les humains, les animaux et les plantes possèdent eux-aussi une « âme ».

⁴⁴Philippe DESCOLA, (2005), *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, pp.341-409.

⁴⁵John Ferguson MACLENNAN, (1869), *The worship of animals and plants*, in, the Fortnightly Review.

totem lui-même, mais il est plus douteux que cette force »⁴⁶, soit la force sociale pour Émile DURKHEIM⁴⁷, ce qui semble plus proche de ce que nous observons chez les Nzèbi. N'ayant aucune cérémonie faisant l'objet d'un culte spécifique consacré aux totems, le fait religieux peut être interprété dans le totémisme *nzèbi* par l'invocation du totem, dans la mesure où lorsqu'une personne du clan se sent en danger, celle-ci peut l'invoquer. Non pas comme un être qu'il vénère, mais plutôt comme un appel au secours.

Bien qu'il existe des théories que l'on pourrait qualifier d'universelles au totémisme, il y a des réalités endogènes propres à certains espaces géographiques. En effet, il y a des singularités produites par des circonstances locales. Comme la plupart des peuples dans le monde, les *nzèbi* connaissent l'existence de deux mondes ; celui du visible, réservé aux vivants et celui de l'invisible qui est celui des morts et des « esprits ». Le monde de l'invisible n'est pas accessible aux vivants, mais celui qui y accède ne peut plus revenir. C'est dans cet imaginaire que repose la force du totémisme *nzèbi*, puisque les totems sont perçus comme la courroie de transmission qui relie les vivants aux morts, aux esprits, aux divinités. Nous nous interrogeons toutefois sur les relations spécifiques que créent les totems entre ces mondes visibles et invisibles dans cette population et dans la dynamique sociale que nous étudions.

1.5 : Le clan

Le clan est appelé en langue *inzébi* « *Ibandu* » qui signifie le début ; le commencement ou l'origine. « *C'est un groupe formé d'un ou plusieurs lignages. Il peut être localisé ou non, exogame ou non, mais pour être considéré comme tel il doit être animé d'un esprit de corps bien marqué et il doit être le cadre d'une solidarité active entre ses membres* »⁴⁸. Si l'on s'intéresse de plus près aux études de John LONG sur le totem, nous pouvons dire que la filiation matrilineaire structure le clan. En effet, tous les clans *nzèbi* portent les noms de leurs ancêtres femmes. L'appartenance à un clan se traduit par l'union symbolique de

⁴⁶DESCAMPS Paul, (1912), *Le totémisme chez les indigènes de l'Australie*, *Bulletin de la Société Internationale de Science Sociale* (Paris), 27 (96), septembre, p. 105b-110b

⁴⁷Émile DURKHEIM, (1960), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 647p.

⁴⁸Michel PANOFF, Michel PERRIN, (1973), *Dictionnaire de l'ethnologie*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, p.115.

l'ensemble des membres du groupe et par un certain nombre d'indices qu'ils partagent en commun, à savoir des repères, tels que : un ancêtre fondateur commun, un village originel du clan, des forêts et cours d'eau sacrés ; sans oublier des plantes et les animaux avec lesquels les fondateurs entretiennent des relations privilégiées.

Dans le contexte précolonial, le clan constituait l'élément central de l'organisation à la fois sociale, politique, voire religieuse de la vie de ses membres clan⁴⁹. C'est par exemple par lui qu'on définissait le statut et la personnalité juridique d'un membre. L'individu n'existait pas en tant que tel, mais par son rattachement au groupe. Par exemple, on était un homme libre, c'est-à-dire jouissant de tous ses droits civils au sein d'un clan donné, qu'en apportant la preuve de son rattachement à ce clan X ou à un lignage Z, lui-même lié à un territoire, par le biais d'une brève récitation de la généalogie de ses ancêtres à laquelle, on rattache automatiquement la terre ancestrale⁵⁰.

Selon certains contestes, le clan peut avoir d'autres représentations, celles-ci mettent tous l'accent sur l'homogénéité d'un groupe de personnes envisagées du point de vue de ce qu'elles ont en commun. Les rapports entre les individus qui ne dépendent, ni de l'ethnie, ni de la tribu, peut prendre tout aussi la valeur de clan, dans la mesure où, ces individus, par le biais des intérêts sociaux, politiques, économiques... qu'ils ont en commun, sont unis.

1.6 : Le lignage

L'unité qui permet de diviser le clan, c'est le lignage. Il est appelé en langue *inzébi* : « *mbwagha* », désignant quant à lui, le feu dans le sens de foyer. C'est le groupe des descendants où les individus sont liés les uns aux autres selon les principes de la filiation matrilineaire ou patrilineaire ; l'expansion du lignage est faible par rapport à celle du clan. En effet en prenant en compte l'ancêtre fondateur, il faut dire qu'il est situé à quelque génération d'Ego dans le cas du lignage alors qu'il faut remonter encore plus loin

⁴⁹Nicolas METEGUE N'NAH, (1979), *Domination coloniale au Gabon : résistance d'un peuple (1839-1960)*, Paris, L'Harmattan.

⁵⁰Fabrice AGYUNE-NDONE, (2011), *Changement social chez les Makina du Gabon*, Paris, L'Harmattan, Coll, Études Africaines.

dans le cas du clan. Sur la base de la matrilinearité, le nom du lignage qui porte naturellement le nom d'une femme chez les *Nzèbi*, sert de repère aux descendants dans la généalogie de la fondatrice du lignage. Car pour Raymond MAYER : « *Les généalogies se fondent sur des ancêtres réels, historiquement situables* »⁵¹. Partant, dans les présentations d'usage entre deux personnes de même ethnie ou d'ethnie différents, définir une suite de leur généalogie, « *en juxtaposant les noms des ancêtres les uns aux autres, mais en établissant à chaque fois le lien de filiation* »⁵². Le lignage établit donc la parenté à partir d'un ancêtre identifié à quelque génération d'Ego, Georges DUPRE le situe à deux ou trois génération au-dessus d'Ego⁵³, comme ce qui se fait un peu avec le clan dans lequel, les descendants sont liés entre eux par leur reconnaissance à un ancêtre commun mythique zoomorphe. Mais, une distinction est faite entre les deux. Georges DUPRE⁵⁴ en citant RADCLIFFE-BROWN explique que la distinction entre le clan et le lignage est que, dans le lignage, chaque membre peut en fait ou théoriquement prouver le lien généalogique qui l'unit à un membre quelconque de son lignage par l'existence d'un ancêtre commun connu alors que cela est impossible dans le clan. Ce qui restreint d'une part la filiation dans le cadre du lignage ; mais plutôt, celle du côté du clan semble être très élargi.

1.7 : Problématique et Hypothèse

Le monde animal et le monde végétal ont toujours fait partie de la sphère sociale des humains. Nous pouvons même dire que, en ce qui concerne les *Nzèbi*, ils ne les ont jamais tenus à l'écart de leur existence. Car, cette société a toujours été proche des animaux et des végétaux. Cet attachement des humains à la nature a énormément inspiré DESCOLA qui le conduit à noter à ce sujet que :

« Les femmes s'adressent aux plantes cultivées comme des enfants qu'il convient de mener d'une main ferme vers la maturité. Cette relation de maternage prend pour modèle explicite la tutelle

⁵¹Raymond MAYER, (1992), *Histoire de la famille gabonaise*, Libreville, Centre Culturel Français, p.45.

⁵²Raymond MAYER, Idem. p.39.

⁵³Georges DUPRE, (1982), *Un ordre et sa destruction*, Paris, L'O.R.S.T.O.M, p.157

⁵⁴Idem. p.159.

qu'exerce Nunkui, l'esprit des jardins, sur les plantes qu'elle a jadis créées. Les hommes, en revanche, considèrent le gibier comme un beau-frère, relation instable et difficile qui exige le respect mutuel et la circonscription »⁵⁵.

Cette logique se voit renforcée aussi par ce qui se passe chez les *Nzèbi*, notamment à travers leur mythe fondateur qui souligne l'importance des animaux et des plantes dans la construction de leurs clans. Dans les écrits de COLLOMB Gérard⁵⁶, consacrés à cette épopée, intitulé *Les sept fils de Nzèbi*⁵⁷, celui-ci dépeint les ancêtres primordiaux *Nzèbi* dans une nature luxuriante où, ces derniers vivaient essentiellement de la mère nature qui, leur offrait tout ce dont ils eurent besoin : nourriture, vêtements, habitat...si l'on s'en tient au discours provisoire qui tente d'expliquer la symbiose apparente qui caractérise le prétendu primitif à son écosystème (notamment à son environnement animal) on adopte souvent une perspective plus biologique, c'est celle de l'immersion dans la sphère de la réalité des besoins économiques en particulier les besoins de nourriture. Mais ici, l'homme n'utilise pas son environnement que pour pallier ses besoins basiques (se vêtir, se nourrir). Ça a été le cas pour les ancêtres *Nzèbi* dont la relation avec la nature n'est pas à mettre au profit d'une relation de domination, mais plutôt, elle doit être comprise comme une relation nécessaire pour subvenir à des besoins les plus fondamentaux, mais aussi une relation d'intégration de la nature au collectif humain.

Mais les animaux et les plantes sont aussi exploités pour des raisons diverses dans le but de répondre à des besoins particuliers des humains. Ainsi, pour MBOT Jean-Emil par exemple :

« Les sociétés traditionnelles ont usé du monde animal. Les poils, les peaux, les graisses, les boyaux, les os, les plumes, les griffes, les dents, les excréments, les cornes, les sabots, sont entièrement ou

⁵⁵DESCOLA Philippe, (2000), « *L'anthropologie et la question de la nature* », in : Abélès, Marc, Lionel Charles, Henri-Pierre Jeudy & Bernard Kalaora (dir.), *L'Environnement en perspective. Contextes et représentations de l'environnement*, Paris, L'Harmattan, coll. « Nouvelles études anthropologiques », pp. 61-84.

⁵⁶COLLOMB Gérard, (1979), *Les sept fils de Nzèbi : Un mythe cosmogonique de l'ethnie nzèbi*, Paris, l'O.R.S.T.O.M

⁵⁷COLLOMB Gérard, Idem, p.90.

partiellement mis à la disposition des techniques traditionnelles, espèces par espèces animale »⁵⁸.

On comprend aisément que les hommes se sont servis des parties les plus solides des animaux pour confectionner leurs armes. Mais aussi, pour chaque partie, pour chaque élément de l'animal, ils ont su trouver un usage au quotidien dans les activités des populations. À cette vision pratique, d'autres montrent un aspect mercantile des animaux. Car, malheureusement aujourd'hui, guidés par l'amour de l'argent, très souvent les hommes exploitent mal la nature. En effet, on assiste à des tueries sans précédent des animaux pour les vendre afin d'avoir de l'argent. C'est pourquoi DESMOND Morris affirme pour sa part que :

« Partout, nous dépouillons la nature de ses derniers animaux sauvages, nous dépouillons au sens littéral du terme les crocodiles de leur peau pour en faire des sacs à main de luxe, nous dérobon aux éléphants, aux rhinocéros l'ivoire de leurs défenses, sans aucune raison valable »⁵⁹.

L'assertion de cet auteur montre combien de fois, l'homme peut devenir une réelle menace pour la nature, surtout, lorsqu'on sait que les animaux n'ont pas la capacité face à des humains armés, car, dès cet instant, ils sont entièrement à la merci des humains qui les tuent pour des fins purement économiques. Une telle conception est loin d'être partagée par la perception totémique des animaux et des plantes que l'on retrouve chez certaines populations notamment les *Nzèbi* ou encore les Achuar pour qui, le respect pour la nature est indéniable pour des raisons sentimentales et/ou religieuses du fait de l'attachement des membres de ces groupes à certains animaux et plantes. En effet, il y a chez eux des espèces sacrées qui ont une valeur symbolique, avec qui les humains peuvent, dans certains cas, communiquer. Ainsi ces espèces totémiques sont pour eux, parfois des compagnons dans le monde visible et invisible. Chez les *Nzèbi*, ces totems permettent à l'homme d'avoir une idée sur le monde et sur sa propre famille, c'est pour quoi chaque clan possède son totem

⁵⁸MBOT Jean-Émile, (1999), *Esquisse d'une lecture anthropologique des écrits français sur les peuples du Gabon de 1839 à 1952*, Thèse de Doctorat d'État, p.22.

⁵⁹DESMOND Morris, (1992), *Des animaux et des hommes : Partager la planète*, Paris, Calmann-Lévy, p.97.

qui oriente et veille sur chacun des membres. Nous nous interrogeons donc sur les relations spécifiques de la population *nzèbi* avec les totems.

À partir de ce cas, comme il est aussi question pour les clans, le totem jouit d'une très grande influence sur les *Nzèbi* dans leurs rapports sociaux. Nous chercherons donc à mettre au jour les éléments structurels que les totems définissent. Ainsi nous chercherons leur incidence sur les relations d'alliance, mais aussi sur les relations de pouvoir entre les clans. Dans de tels rapports entre des humains et des non humains, DESCOLA s'explique à ce sujet en affirmant que :

« La relation n'est donc pas entendue ici comme un sens logique ou mathématique, c'est-à-dire comme une opération intellectuelle permettant la liaison interne entre deux contenus de pensée, mais comme ces rapports externes entre des êtres et des choses repérables dans des comportements typiques et susceptibles de recevoir une traduction partielle dans des normes sociales concrètes »⁶⁰.

La relation de l'homme avec la nature n'est pas toujours facile à saisir, surtout lorsqu'il s'agit de comprendre comment des humains parviennent à élever des espèces naturelles au rang des êtres sacrés. Cette question qui mérite à notre sens un traitement particulier, souvent au travers les mythes, les légendes que l'on retrouve les réponses à ses questions. Ainsi, pour comprendre la place des totems aujourd'hui chez les *Nzèbi*, la question essentielle que nous nous posons est de savoir :

Comment la société *nzèbi* qui possède encore des totems fait-elle pour intégrer ces éléments sociaux-culturels liant humain et nature dans un monde en pleine mutation ?

À cette question principale, s'ajoutent les questions suivantes : Quelle place occupe aujourd'hui les totems dans la mémoire collective ? Quels sont les domaines dans lesquels les *Nzèbi* font usage des totems au quotidien ? En quoi les totems continuent de créer des

⁶⁰Philippe DESCOLA, (2005), *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, p.164.

collectifs d'existants et quelles formes prennent-ils dans le monde rural et urbain contemporain ?

C'est autant de questions qui ont suscité notre curiosité de chercheur, mais qui ont le mérite de tenter de nous mener à comprendre le rôle des totems aujourd'hui chez les *Nzèbi*. Mais, aborder la question du totem sous un angle contemporain, peut a priori être apprécié comme étant très hasardeux, étant donné que les sociétés basées sur le principe du totem sont présentées comme des sociétés « archaïques », à peine évoluées. De surcroît, le totem lui-même, bien qu'ayant fait l'objet de nombreuses études, semble être cependant toujours lié à la manifestation de la pensée d'une époque révolue. C'est pourquoi, pour vérifier l'hypothèse d'une quelconque évolution de la perception du totem dans le temps, il serait important de voir comment les *Nzèbi* se comportent face à l'arrivée des occidentaux au Gabon. Car, il se pourrait que le contact entre les sociétés occidentales et les sociétés africaines, particulièrement les *nzèbi*, soit au cœur des transformations des représentations culturelles des totems dans cette société lignagère.

En effet, bien avant la période coloniale jusqu'à nos jours, les différentes vagues successives des arrivées des Européens au Gabon et leurs contacts avec les populations locales ne sont pas restées sans conséquences pour les traditions endogènes. Cela a fait naître chez les *Nzèbi*, le sentiment de s'émanciper de certaines pratiques traditionnelles passées. Mais, heureusement pour un bon nombre de personnes, certaines lourdeurs traditionnelles persistantes⁶¹ font comprendre combien de fois, il est difficile tout de même de percer le côté ésotérique du totem, même de nos jours, car certains aspects de la tradition demeurent l'apanage des seuls initiés et que ces derniers, tenus sous le secret initiatique restent le plus souvent muets, lorsqu'il s'agit d'abord ces questions face aux personnes non initiées. Selon RAPONDA WALKER « *Il est en effet très difficile, sinon impossible, de connaître la doctrine secrète réservée aux seuls initiés car les adeptes se montrent toujours très réticents quand on aborde ce chapitre* »⁶². C'est, compte tenu de ces difficultés que nous donnons une vision plus orientée vers une perspective qui englobe les usages quotidiens des animaux et des plantes totems pour dégager leurs fonctions

⁶¹Pour accéder à la plénitude des connaissances ésotériques, il faut passer par une série d'étapes pour arriver à ses fins.

⁶²André RAPONDA WALKER, et Roger SILLANS, (1963), *Rites et croyances des peuples du Gabon*, Paris, présence africaine, p.270.

symboliques, surtout de voir comment s'opèrent les transformations dans les représentations et les pratiques du totem. Cette démarche nous permettra donc de comprendre l'importance du totem pour les groupes et les individus dans la société, chez les *Nzèbi* du Gabon.

À priori, il n'y a rien de nouveau dans ces pratiques. En tenant des discours sur ses totems, la société *nzèbi* entretiendrait ce rapport avec les totems depuis son origine (cf. le mythe Koto pp.74-78). Certainement parce que cette société a saisi très tôt un lien avec la nature. «*Depuis plus d'un siècle, on appréhende le totémisme comme une forme d'organisation sociale dans laquelle les humains se répartissent en groupes interdépendants dont les caractères distinctifs sont empruntés au règne des espèces naturelle* »⁶³. Cependant, rien ne semble avoir changé depuis-là. Les totems chez les *Nzèbi* ont toujours eu une grande importance, au point que nous relevons dans l'expression de plusieurs personnes interrogées, des caractères omniprésent et omnipotent du totem. Car, ces dernières considèrent que les totems sont partout à la fois, et ils ont un pouvoir absolu, sans limite. Ce qui explique en partie, pourquoi le totem peut-être intervenir en toutes circonstances. Toutefois, c'est la population rurale qui semble plus attachée à ces pratiques totémiques, mais cela n'empêche pas que ceux qui sont en milieu urbain ne fassent pas eux aussi usage des totems. Ce schéma qui montre d'une part une population urbaine enclin au modernisme et d'autre part, une population rurale attachée aux valeurs traditionnelle. Peut-être révélateur d'une sorte de déperdition dans les pratiques totémiques. En effet, on estime à environ 17% la population Gabonaise vivant dans les villages, le reste étant concentré dans les grandes villes du pays. De plus, une classe moyenne, émergente dans cette population *nzèbi*, tend de plus en plus à se désolidariser avec certaines traditions locales, à cela on peut ajouter la scolarisation des jeunes enfants, sont autant de facteurs qui constituent des motifs important pour permettre un nouveau regard des *Nzèbi* sur leurs totems. Notre projet est donc de discerner ces usages des totems tant en zones rurales qu'en zones urbaines. L'hypothèse est que les populations des zones rurales perpétuent en partie des pratiques anciennes liées à leur proximité avec la nature (forêt, animaux sauvages...) alors que les populations urbaines réinventent les traditions⁶⁴.

⁶³Philippe DESCOLA, (2005), *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, p.356.

⁶⁴Éric HOBBSAWM, (1995), *Inventer des traditions*, Enquête [en ligne] 2, mise en ligne le 10 juillet 2013, consulté le 19 Décembre 2017. URL : <http://journals.openedition.org/enquete/319>.

Au Gabon, chez les *Nzèbi*, les totems sont à la fois collectifs et individuels. Ils sont collectifs parce que le système totémique *nzèbi* comprend des communautés claniques et familiales qui partagent le même totem et au sein desquelles s'organise la société. Mais le totem *nzèbi* tient compte aussi de l'individuel en ce sens que ces totems n'appartiennent pas seulement à un groupe, car, il existe des individus dans cette société qui ont leurs totems propres.

Qu'il soit individuel ou collectif, le totem représente un animal ou un végétal, mais très rarement un phénomène naturel ou un astre. Ces entités peuvent être prises indépendamment des autres ou elles sont associées et assimilées au sein du groupe social comme des totems. Pour les membres d'un clan par exemple, il y a une correspondance qui se fait systématiquement entre les totems animaux et les totems végétaux. Ces totems constituent un référent ou tout simplement une identité, car « *l'identité est un principe de cohésion intériorisé par une personne ou un groupe. Elle consiste en un ensemble de caractéristiques partagées par les membres du groupe, qui les identifie au sein du groupe et les différencie des autres des autres groupes* »⁶⁵. La relation du totem avec les membres du clan chez les *Nzèbi* s'est établit en amont, on entend par là que le totem est avant toute chose, c'est-à-dire qu'il existe depuis la création du monde selon la tradition. Ce qui nous amène à dire qu'au commencement chez les *Nzèbi* était le totem. Cela témoigne de l'importance des animaux pour cette population, à l'instar des plantes, la découverte de certaines d'entre elles marque un tournant majeur, c'est celui de l'accession à la civilisation. Mais aussi, la connaissance de leur vertu donne accès à la maîtrise du monde invisible, selon l'analyse faite par Florence BIKOMA⁶⁶ lors de son interprétation sur le mythe *nzèbi*.

L'accoutumance de la présence du duo de totems animaux et plantes que l'on rencontre dans le système totémique clanique n'est pas toujours justifiée dans les systèmes totémiques familiaux et individuels. Dans ces deux types d'organisation, le totem est souvent représenté par l'une des espèces, animale ou un végétale, rarement les deux en même temps. Les différents axes de lectures que nous avons pu dégager dans les ouvrages

⁶⁵Philippe LABURTHE-TOLRA et Jean-Pierre WARNIER, (2003), *Ethnologie et Anthropologie*, Paris, PUF, p.366.

⁶⁶Florence BIKOMA, (1997), *Éléments d'analyse et d'interprétation du mythe nzèbi* in cahier gabonais d'anthropologie n°1.

que nous avons parcourus sur le totem tournent autour de : la religion (James FRAZER : *Le rameau d'or*) ; des relations sociales (Florence BIKOMA : *Éléments d'analyse et d'interprétation du mythe nzèbi*) ou encore celui de moteur de la pensée abstraite (Claude LÉVI-STRAUSS : *La pensée sauvage*). En ayant fait toutes ces observations, notre intention sera de nous interroger sur les mutations que les *Nzèbi* ont connues à travers leurs totems. C'est pourquoi, au-delà du caractère traditionnel des totems, notre étude sur les totems au Gabon entend jeter un regard contemporain sur le phénomène totémique chez les *Nzèbi*. On entend par là, voir en profondeur les différents changements qu'on peut observer dans la relation entre ce peuple et ses totems. Il ne s'agira pas pour nous de voir seulement ce qui se faisait avant et ce qui ne se fait plus dans certaines pratiques liées aux totems, mais plutôt, nous tenterons de discerner comment les savoirs et les usages totémiques intègrent au fur et à mesure que la société *nzèbi* évolue, des pratiques exogènes, dites modernes. En somme, nous nous attacherons à explorer les différents canons d'évolutions intervenues et les processus de mutation qui entraînent de profondes transformations socioculturelles dans les représentations totémiques.

En dépit de nombreux travaux sur le totem, peu d'entre eux se sont penchés sur la question du dynamisme sur la tradition des totems. Ainsi, l'étude des totems chez les *Nzèbi* au Gabon, apparaît importante dans la mesure où, elle va essayer de saisir les aspects contemporains qui se cachent derrière les usages totémiques dans cette société. Notre but est de montrer, à partir des observations faites et les discours recueillis sur le terrain, comment les *Nzèbi* parviennent à intégrer dans leurs pratiques totémiques des phénomènes sociaux nouveaux. Nous nous appuyerons donc d'abord sur l'anthropologie dynamique de Georges BALANDIER⁶⁷ pour comprendre les continuités et les transformations dans les usages sociaux et symboliques des totems.

À la lecture de ces transformations qu'on observe à travers le totem *nzèbi*, il s'agira aussi de voir comment ces changements donnent naissance à une nouvelle forme de société influencée par divers horizons, que les auteurs MINKO MVE Bernardin et NKOGUE Stéphanie⁶⁸ appellent sociétés orales secondaires, c'est-dire des sociétés tirées à la fois entre la tradition et la modernité, qui est la nouvelle figure du contexte social africain. Car

⁶⁷Georges BALANDIER, (1981), *Sens et puissance : Les dynamiques sociales*, Paris, PUF.

⁶⁸Bernardin MINKO MVE et Stéphanie NKOGHE, (2007), *Mondialisation et sociétés orales secondaires gabonaises*, Paris, L'Harmattan.

aujourd'hui, les sociétés orales sont de plus en plus ouvertes à l'extérieur et intègrent en leur sein un certain degré de notion de progrès, comme c'est le cas pour la société *nzèbi* au Gabon. Le cadre dressé par Philippe DESCOLA concernant les inclusions et exclusions des humains et des non humains dans des collectifs d'existants nous servira de socle pour comprendre les liens symboliques et matériels privilégiés entre les *Nzèbi* rencontrés et certains animaux et plantes.

La problématique de cette recherche dont l'approche théorique est élaborée à partir de la relation de l'humain avec la nature d'une part, dans laquelle je me réfère aux travaux de Claude LÉVI-STRAUSS et Philippe DESCOLA. Lévi-Strauss nous inspire parce que pour lui, l'environnement est un moteur de la pensée humaine. Je le convoque ici pour montrer que les totems sont issus de l'écosystème environnant d'une population. Ce qui explique pourquoi les totems traditionnels des *Nzèbi* ne sont pas pris en dehors des espèces géographiquement localisées au Gabon. Je fais intervenir DESCOLA parce que pour lui, si l'humain est différent du totem, c'est précisément d'un point de la physicalité. Cependant, il admet que les totems et les humains sont très proches par leur intériorité dont ils sont similaires. En effet, comme l'humain, l'animal ou la plante a une âme, respire, se nourrit, grandit et meurt. Cette thèse me sert d'argument pour démontrer comment l'humain s'identifie aux totems, mais aussi nous éclaire un peu plus sur la capacité qu'a l'individu de prendre le pouvoir d'un animal. Au de-là de la relation de l'humain à la nature, je me suis en plus intéressé à la question du changement et de la dynamique sociale pour comprendre les nouveaux totems qui ont émergé avec la colonisation et les usages nouveaux des totems dans la société actuelle *nzèbi* au Gabon. Pour cela, les écrits de Georges BALANDIER et Bernardin MINKO MVE m'ont conduit à aborder la question du changement social. Ainsi, à la lumière de ce qui précède nous inscrivons cette thèse dans le champ disciplinaire de l'anthropologie dynamique.

À partir de la problématique, la réponse anticipée à la question centrale laisse penser que le système totémique *nzèbi* octroie peu ou pas du tout de place à une quelconque transformation. Mais avoir un tel positionnement, c'est mettre l'accent beaucoup plus sur les totems des clans. Mon approche montre que c'est surtout à partir des individus et des familles que les totems vont connaître une dynamique.

CHAPITRE 2 : CADRE MÉTHODOLOGIQUE

C'est le lieu ici d'expliquer le cheminement que nous avons suivi pour la collecte et le traitement des données recueils sur le terrain. Nous avons réalisé notre enquête dans plusieurs provinces du Gabon, notamment dans l'Estuaire à Libreville, dans l'Ogooué-Lolo à Koulamoutou et à Lastourville, et dans le Haut-Ogooué où nous sommes allé enquêter dans la ville de Moanda. Pour réaliser la collecte des données sur le terrain. Lorsque le besoin s'est fait sentir, nous nous faisons accompagné par un autochtone qui nous aidait un accès facile aux personnes ressources qui de façon générale exigeaient l'anonymat, d'où l'importance de ne pas divulguer les noms des personnes interrogées.

2.1 : Méthode de travail

En dehors des lectures faites pour réaliser ce travail, nous avons surtout eu recours à des personnes ressources d'abord lors d'une phase préalable qui a consisté à tester les différentes questions que nous allons poser. Cette étape préparatoire a été l'occasion de mettre en place une technique d'enquête et le plan de déploiement pour recueillir les informations qui nous a servi lors de l'enquête de terrain proprement dite, à travers les guides d'entretien utilisés pour la collecter des informations, dont les questions été orientées vers l'ethnozoologie, c'est-à-dire l'étude de la connaissance et de l'utilisation du milieu naturel. À cette vision utilitaire de la nature, s'ajoute une dimension cosmogonique pour mieux rendre compte de l'importance des récits à travers les rapports des éléments de la nature et des humains afin de mettre en lumière la manière de penser et de la représentation du monde que se fait la société *nzèbi*. Celles-ci, s'apprécient dans l'inventaire détaillé des animaux et des plantes propres aux clans, aux familles ou aux individus et selon les usages dont ils font l'objet et les représentations, surtout symboliques et mythiques qui en découles.

Dans cette partie, nous avons beaucoup tâtonné, mais cela ne nous a pas empêché d'interroger plusieurs personnes notamment des hommes et des femmes. Au sortir de cette phase pratique, nous nous sommes rendu compte que notre sujet renferme une dimension très ésotérique, car au-delà de ce qui pouvait être dit et su par tous sur les totems, il y a beaucoup d'aspects que seuls les initiés à un rite initiatique tel le *Mwiri*, le *Nzèghô*... sont

les personnes à même de nous fournir les informations cachées, car un bon nombre d'entre eux détiennent des savoirs clés sur la tradition des totems. Ce constat a été fait au regard des comportements de certains informateurs qui parfois, avant de commencer un entretien voulaient savoir si nous étions initié ou posaient d'autres questions sur notre clan ou notre village d'origine. Souvent, après ces échanges de courtoisie certains se rétractaient. Car quand nous revenions aux questions sur notre études ces informateurs nous rétorquaient qu'ils ne savaient rien sur les totems, ce qui mettait aussitôt un terme à l'entretien. Ainsi, au regard de cette attitude intraitable de la part de ces informateurs privés de dire certaines paroles. Nous avons cru au début que cela était le témoignage du refus de ces derniers à nous donner des informations. Ce n'est qu'un peu plus tard que nous avons compris qu'ils étaient initiés et qu'ils étaient tenus sous le secret initiatique. « *La feuille sur la langue* »⁶⁹, pour parler comme Jullien BONHOMME, est l'expression imagée utilisée par l'auteur pour décrire le silence dans lequel se mue l'initié lorsqu'un profane aborde avec lui des questions réservées au strict cercle des initiations. C'est compte tenu de ces difficultés que nous avons reformulé notre sujet sous sa forme actuelle, avec une vision plus orientée dans une perspective qui englobe les usages quotidiens des animaux et des plantes et à dégager leurs fonctions symboliques, celle-ci épouse la vision de Eliade MIRCEA lorsqu'il dit : « *le symbolisme, le mythe, l'image appartiennent à la substance de la vie spirituelle...* »⁷⁰.

Notre méthode de recherche a facilité la mise en place d'une stratégie de collectée d'informations, à la fois pour les ouvrages, pendant nos lectures en bibliothèques ou pour d'autres sources d'information, qui nous ont aussi permis d'exploiter des ouvrages de références. Mais surtout, elle a servi à la construction de nos guides d'entretien. Cette stratégie d'enquête s'est montrée très efficace lors de la collecte des données empiriques, à travers les mythes, les légendes, mais aussi des témoignages des personnes rencontrées. Tout cela, agrémenté par la prise des photographies sur les animaux et les plantes dont il est question dans notre travail.

⁶⁹Julien BONHOMME, (2006), *La feuille sur la langue*, in : Cahier gabonais d'Anthropologie, n°17, Libreville, Université Omar BONGO, 120p.

⁷⁰MIRCAE Eliade, (1952), *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard, p.14.

En dehors de notre guide d'entretien, pour la collecte de données auprès de nos interlocuteurs, nous avons eu besoin d'un appareil photo numérique et d'un magnétophone. Nous avons réalisé des observations en participant à la vie quotidienne des populations, particulièrement en zone rurale. Ainsi, nous avons pu participer à une chasse qui nous a conduits au cœur de la forêt avec des initiés. Dans certains cas, surtout auprès des personnes âgées, nous offrons des présents symboliques constitués pour l'essentiel, de morceaux de savons, de paquets de cigarettes, de paquets de sucres, de boîtes de lait et d'allumettes, de sel etc. Nous les déposons à même le sol, souvent accompagnés d'une kola. Nous prenons ces précautions dans le but d'attirer vers nous la bénédiction des ancêtres mais aussi des anciens afin que tout se passe bien pour notre enquête.

L'enquête de terrain s'est déroulée en plusieurs temps :

D'abord du 15 Décembre 2010 au 05 Février 2011

Ensuite du 05 Novembre 2011 au 28 Décembre 2011

Puis du 09 Aout 2012 au 28 Décembre 2012

Enfin du 16 Juin 2014 au 27 Octobre 2014.

Tableau n° 2 : Représentation du nombre des informateurs

Groupe ethnique	Situation initiatique	
	Initiés	Non-initiés
<i>Nzèbi</i>	31	22
<i>Punu</i>	0	3
<i>Puvi</i> ⁷¹	10	0
<i>Sango</i> ⁷²	14	0
<i>Akele</i> ⁷³	4	0
Sous total :	59	25
Total :	84	

Source : Enquête de terrain

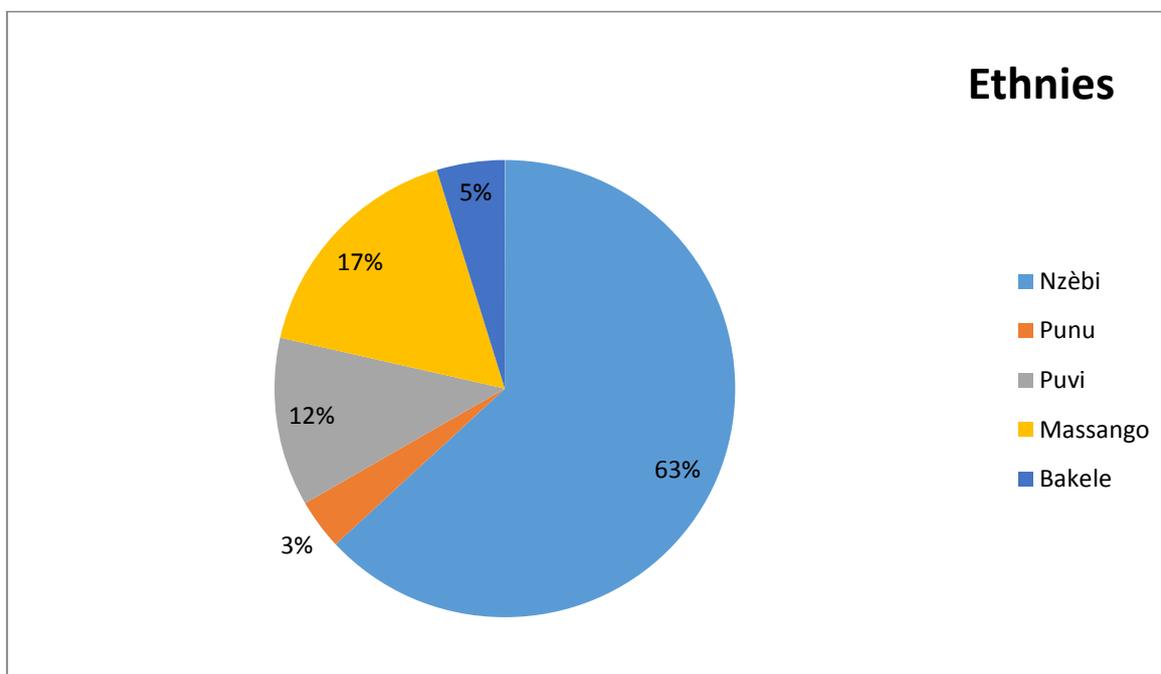
⁷¹Se dit : Puvi ou Pove

⁷²Sango au singulier et Massango au Pluriel

⁷³Akele au singulier et Bakele au Pluriel

La diversité des ethnies ici enquêtées s'explique par le fait que, pour la plupart, ce sont des ethnies très proches. L'histoire raconte par exemple que les *Nzèbi*, les *Punu* et les *massango*, viennent tous du Congo, autrefois, ces différentes ethnies formaient un seul et même groupe : le groupe *Bajaga* qui était l'un des plus influent au Gabon avant que l'administration coloniale ne les sépare. Cet aspect a particulièrement attiré notre attention, car nous avons pensé qu'en jetant un œil sur les ethnies voisines de l'ethnie *nzèbi* nous trouverions chez elles, non seulement une organisation sociale très proche, mais aussi une culture similaire.

Tableau n° 3 : Pourcentage de l'ensemble des ethnies enquêtées



Source : Enquête de terrain

Pour réaliser notre enquête, 84 personnes ont été interrogées entre 2010 et 2014, soit 59 personnes initiées et 25 personnes non initiées d'ethnies différentes. Parmi celles-là, on a à la fois, des personnes chefs de quartier et de villages, des fonctionnaires, des commerçants et des commerçantes... Cet échantillonnage peut se montrer un peu plus ample si l'on ajoute les entretiens réalisés en 2010 pour le cadre de notre Master, qui nous avait permis de rencontrer 36 personnes. Au total, notre enquête a été menée auprès de 120 personnes. Ces personnes ont été rencontrées dans les villages comme à Libreville par la méthode de proche en proche dans les villes de Libreville, Moanda et Lastourville, comme dans les

villages ciblés. Une enquête quantitative n'a pas de visée de représentativité, mais permet de montrer des processus sociaux en cours, comme l'indique Howard BECKER⁷⁴. La diversité sociale et de lieux d'habitation des enquêtés apporte toutefois une vision élargie de la place des totems dans la société contemporaine, même si une analyse plus approfondie en terme de catégorie sociales et de genre aurait pu être menée.

2.2 : Méthode de traduction

Le mot traduction provient du verbe traduire, dont l'origine est le verbe latin *traducere* « faire passer ». Dans le sens courant, traduire c'est « faire passer un texte d'une langue à une autre ».⁷⁵ Pour ne pas trahir la pensée de nos informateurs, nous avons traduit les éléments de notre corpus en procédant à une traduction littéraire ou « sens à sens », pour permettre d'être le plus proche possible de la réalité exprimée.

Notre Corpus transcrit et traduit est composé essentiellement de documents oraux. Selon Roland Barthes, le Corpus doit être aussi homogène que possible : « d'abord l'homogénéité de la substance. Idéalement un bon Corpus ne devrait comporter qu'un seul type de document »⁷⁶. Nos documents oraux sont donc indissociables les uns des autres, car ils concourent en s'associant, à rendre compte d'une même réalité symbolique. Nous ne pouvons les séparer sans pour autant nuire à la substance de l'objet. D'où l'intérêt d'explicitier notre méthode d'analyse.

2.3 : Méthode d'analyse.

La tâche de l'anthropologue est la confrontation entre un corpus empirique et un corpus théorique, dont les méthodes théoriques permettent de comprendre les données empiriques. À cet effet, Claude Lévi-Strauss⁷⁷ nous fait prendre conscience que les explications des faits culturels données par les autochtones d'une culture ne constituent pas la solution à

⁷⁴ Howard BECKER, (2002), *Les ficelles du métier*, Paris, La Découverte.

⁷⁵ Encyclopaedia Universalis, (2002), n°22, p.22.

⁷⁶ Roland BARTHE, (1964), "Éléments de sémiologie ", in, communication vol4, n°1, p.92.

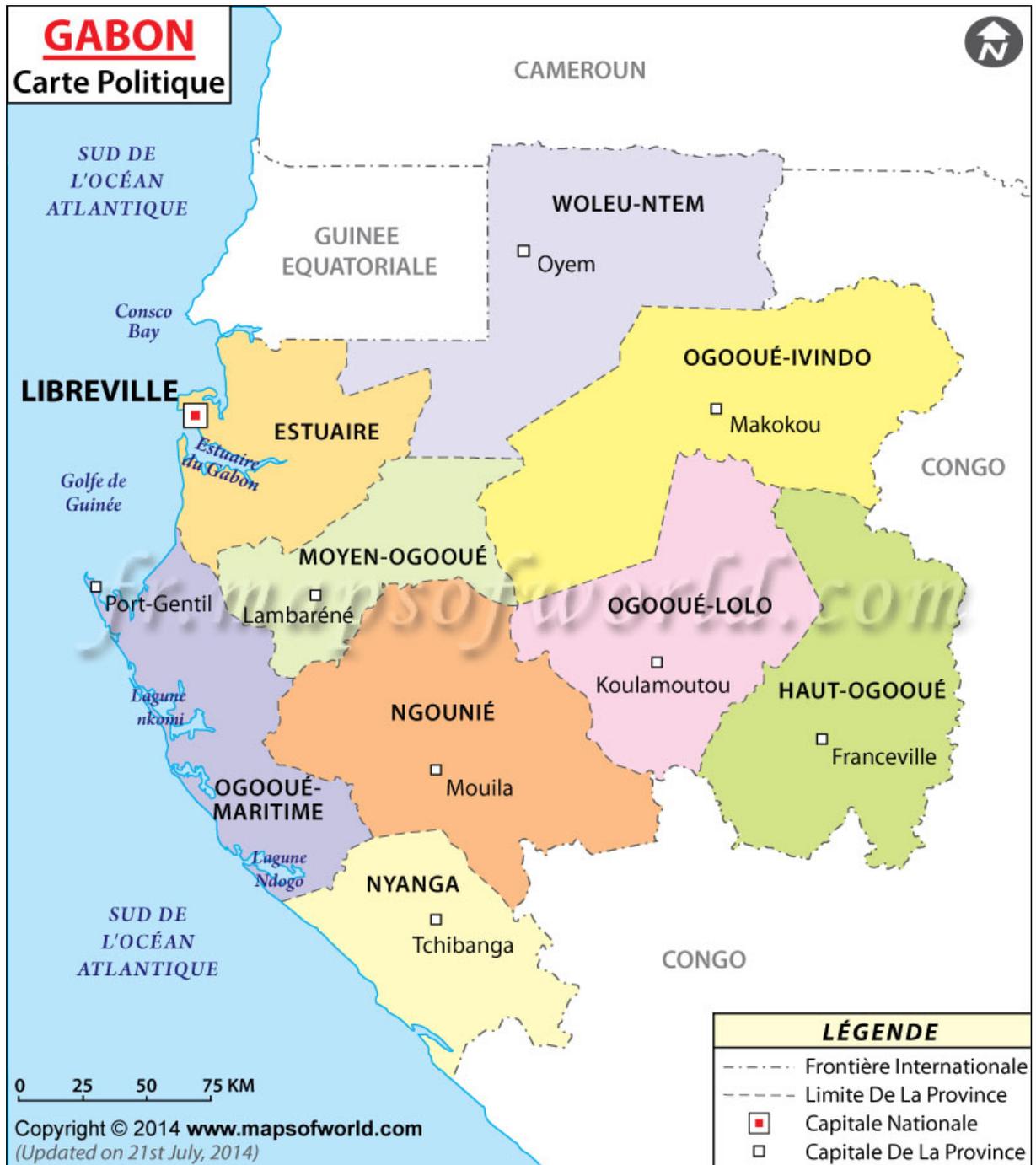
⁷⁷ Claude LÉVI-STRAUSS, (1958), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, p.64.

notre problème de recherche. Par conséquent, nous devions dépasser le discours que nos informateurs *Nzèbi* nous ont livré en tant que "élément extérieur" à propos des totems et des plantes utiles en allant lire les réponses aux questions que nous nous sommes posées dans leurs structures sociales.

Cependant, quel que soit la lecture du monde que nous faisons, elle se fait à travers le prisme d'un cadre de référence, notre étude sur les totems se fera selon une technique d'analyse des contenus qui nous semble la grille d'analyse la mieux adoptée pour garantir les résultats de notre recherche. Ceci se présente en Anthropologie comme un texte ou un corpus oral dans le contexte de notre recherche avec les commentaires de nos entretiens, l'entretien étant les meilleurs outils pour obtenir les données qualitatives et l'outil privilégié de l'Anthropologie. Nous tenterons donc une lecture à plusieurs niveaux : au plan symbolique et au plan utilitaire.

2.4 : Zones d'enquête et déploiement sur le terrain

Carte n 1 : Carte politique du Gabon et les provinces du pays



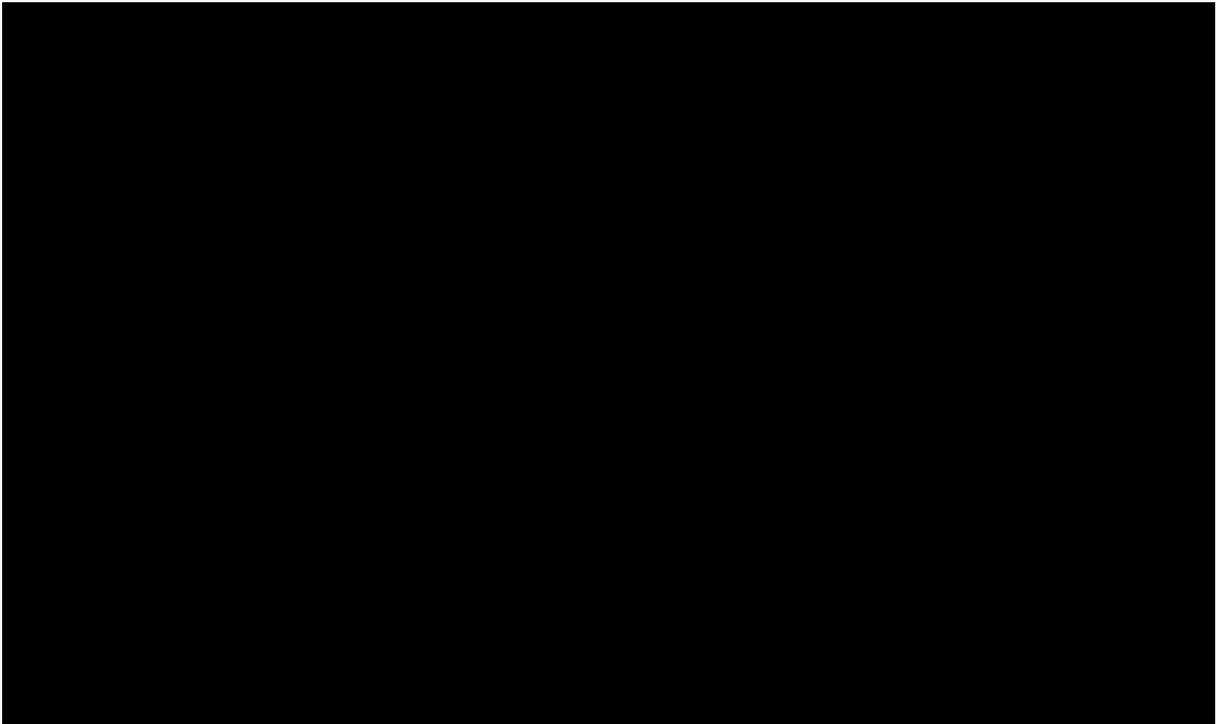
Source : <http://fr.mapsofworld.com/gabon/>

Pour étudier les bouleversements qui sont intervenus dans cette tradition des totems, nous pensions qu'il est indispensable pour nous de nous rendre dans les localités regroupant les plus importantes agglomérations de la population *nzèbi*. C'est à ce titre que dans un premier temps nous avons mis pied à Koulamoutou. Pour des besoins d'étude, cette

localité nous l'avons fréquenté depuis 2010 pour notre master et aujourd'hui nous avons étendu notre recherche pour notre thèse. À cette première localité, nous avons élargi nos investigations dans la province du Haut-Ogooué où nous avons sillonné la ville de *Moanda* où nous intervenons pour la première fois toujours dans le cadre de notre recherche. Car notre objectif était de mettre à la lumière du jour l'ensemble des faits les plus particuliers qui touche à notre objet d'étude. Car, si à travers les discours de la plupart des populations rencontrées dans les villes et dans les zones rurales, on observe qu'il y a une influence prégnante du modernisme sur la tradition ; nous pouvons nous accorder à dire que, certains comportements des *Nzèbi* face à leur tradition, plus précisément face à leurs totems n'est autre que le résultat de ces influences.

Toutefois, les réactions des personnes rencontrées, c'est-à-dire, les refus et les acceptations pour un entretien des uns et des autres, nous ont servi à mesurer le degré de la participation des personnes rencontrées au regard de notre enquête. C'est ce que nous tentons de représenter dans la figure ci-dessous pour analyser l'implication des personnes initiés et des non-initiés pour leur apport pendant le déroulement de notre enquête.

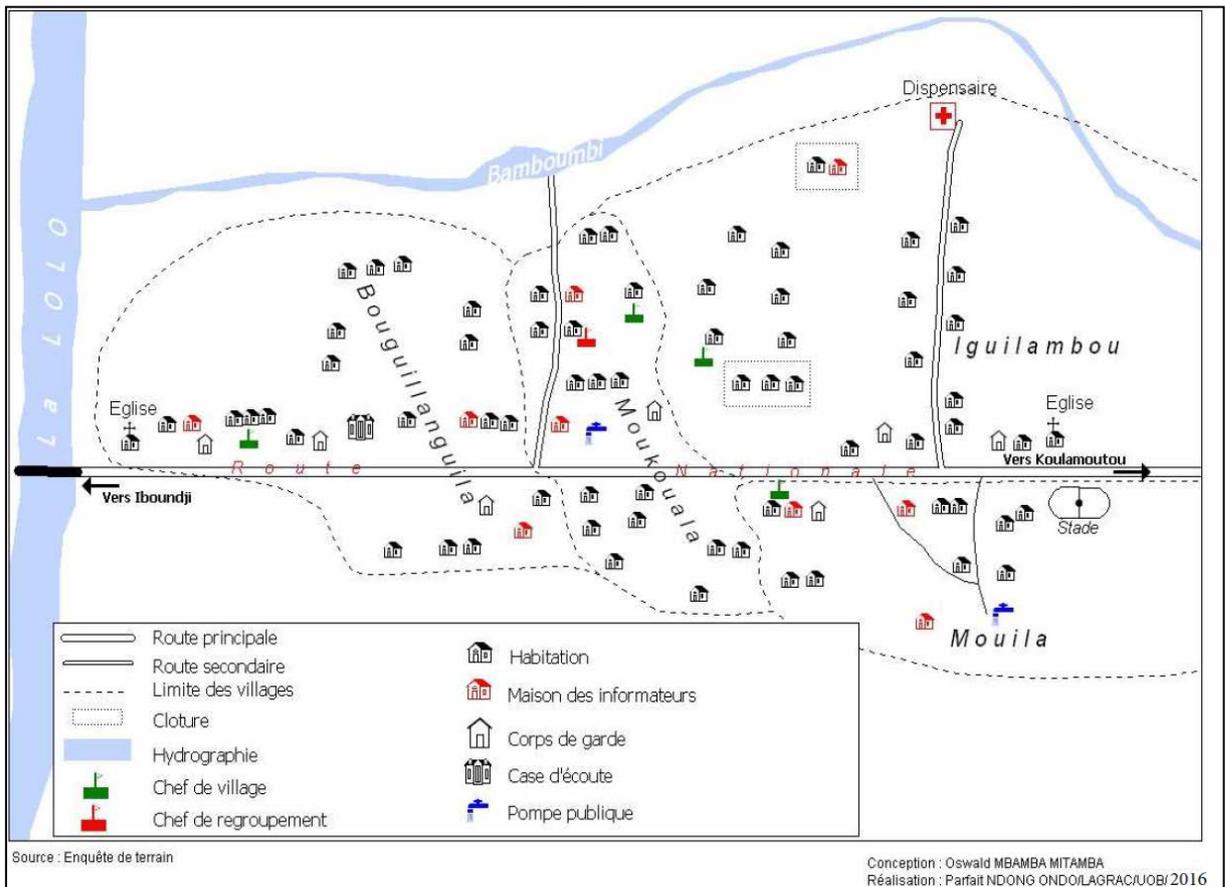
Tableau n° 4 : Degré de la participation des personnes rencontrées au regard de la tranche d'âge



Source : Enquête de terrain

Au regard des données de terrain qui fait la synthèse des personnes rencontrées dans toutes les localités, on remarque clairement que les personnes initiées se sont montrées moins coopératives, en dehors des jeunes initiés qui se sont affichés avec plus d'engouement lors de nos contacts. Contrairement aux initiées, les non-initiées se sont montrées largement coopératives. Cette situation peut s'expliquer par le fait que les personnes initiées sont influencées par le secret initiatique.

Schéma n° 1: Villages enquêtés aux alentours de la ville de Koulamoutou



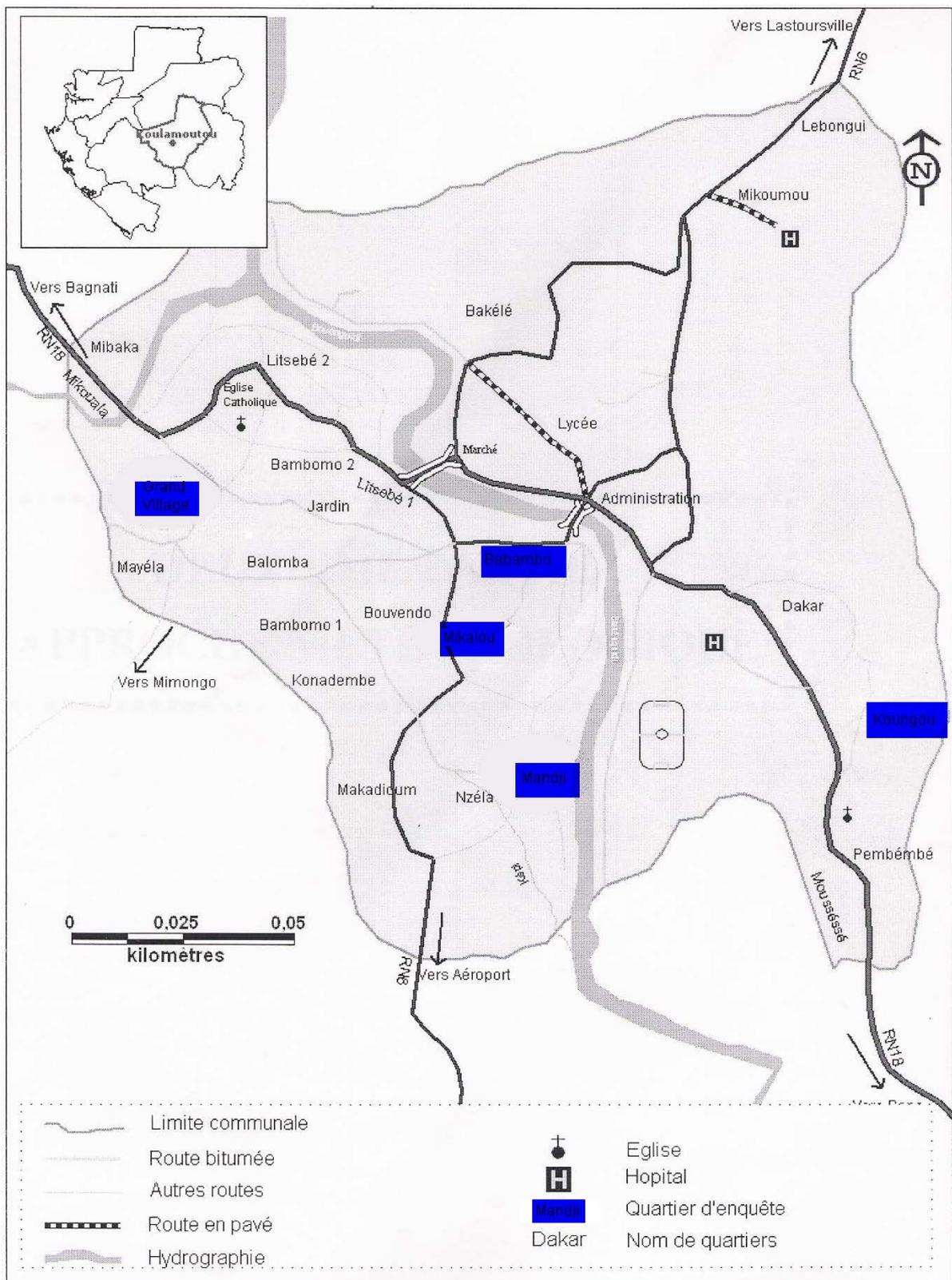
Le schéma représente le village Lolo, qui regroupe en ses quatre quartiers à savoir : Bouguillanguila, Moukwala, Iguilambou et Mouila. Ce village est situé à 53 kilomètres de la Ville de Koulamoutou la capitale. Pour aller dans ce village, on emprunte essentiellement la voiture. Le transport est assuré le plus souvent par des habitués du trajet, qui font de ce transport leur métier, mais aussi par certains particuliers qui le font de façon occasionnelle. La route qui relie cette région à la capitale n'est pas goudronnée. Le manque de bitume rend la voie quasi-impraticable, surtout après une grande pluie, car la boue atteint souvent le niveau des genoux à des endroits. Mais aussi, il y a une montagne, juste à quelques encablures du village, elle se présente sous forme d'une épingle, ce qui lui a valu le nom en langue : *lipingla*, par analogie avec l'épingle pour témoigner de la dangerosité de la voie et de la présence des falaises un peu partout tout au long du trajet. Cette montagne est difficile à gravir, surtout en saison pluvieuse, car elle très glissante et présente plusieurs virages dangereux, mais aussi, elle a une pente très élevée, et donc difficile à arpenter, ce qui apparaît comme un cauchemar pour les conducteurs.

2.5 : Difficultés rencontrées

Cependant, la collecte de données en milieu africain n'est pas une pratique facile pour le chercheur. Au cours de nos entretiens nous avons pu relever certaines difficultés sur le terrain d'étude. En effet, certains interlocuteurs ne comprenaient pas bien le sens des questions posées, ce qui nous a d'ailleurs amené à nous entourer des services d'un facilitateur pour mieux faire passer le message lorsque l'occasion se présentait. À cette difficulté s'ajoute aussi l'habitude de quelques personnes qui refusaient les entretiens bien qu'au paravent ils avaient donné leur accord pour répondre aux différentes questions sur les totems chez les *nzèbi*. Notre plus grande difficulté s'est présentée dans un village près de Koulamoutou où il s'est passé une scène insolite. Accompagné de notre facilitateur, nous sommes allés chez un monsieur âgé vers qui on nous a orienté, afin de l'interroger. Mais nous n'avons pas pu réaliser d'entretien car, comme un certain nombre des gens du village, ce dernier nous déclara qu'il ne savait rien au sujet des totems. Sortis de chez lui, il a fait le tour du village pour demander aux habitants de ne pas nous recevoir dans le cadre de la recherche que nous entreprenions. Car selon lui, nous n'étions pas initiés et nous n'avions pas droit à certaines connaissances sur les totems.

Cette mésaventure laisse entrevoir une réalité avouée à demi-mots par certaines personnes du village selon laquelle certaines personnes installées dans les zones rurales n'apprécient pas toujours la présence de ceux qui se sont installés en zones urbaines. Car il existe un sentiment d'animosité pour les premières cités en vers les seconds, surtout lorsqu'ils savent que les citadins, surtout les non-initiés, reviennent au village pour avoir certaines connaissances liées à la tradition. La crainte d'un pillage des connaissances est peut-être l'une des raisons de cette hostilité. Nous n'avons pas été épargnés par ce traitement hostile, mais cela ne nous a pas complètement découragés car, pour la suite de nos entretiens, nous avons décidé de nous entretenir avec nos interlocuteurs dans une discrétion absolue, à l'écart des regards indiscrets du village qui pourraient nuire au bon déroulement des entretiens, notamment lors de la récolte des informations. Cela a été le cas avec un informateur qui avait demandé que nous nous rencontrions chez notre facilitateur, donc en dehors de son domicile pour éviter toute curiosité du voisinage. Nous étions entrés par la porte de l'avant et lui par la porte de l'arrière ; ensuite nous avons pris le soin de fermer les portes et les fenêtres de la maison pour réaliser enfin notre entretien.

Carte n 2 : Localisation des quartiers enquêtés dans la ville de Koulamoutou



Source : carte du Gabon au 1/100 000 INC 1981

Conception: MBAMBÀ MITAMBÀ Oswald
Réalisation: SESSINOÛ Elvis Tyl

CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

Le cadre théorique de cette thèse, adopte une posture qui se démarque avec de nombreuses recherches sur la question en apportant une lecture plus contemporaine sur les totems. L'identification de l'évolution de la société nécessite la prise en compte de tous les facteurs exogènes et endogènes dynamique chez les *Nzèbi* et particulièrement ceux qui ont un impact sur les représentations et les usages des totems. L'observation de cette dynamique culturelle implique une intense investigation sur le terrain et la maîtrise de certains concepts et notions.

Pour la collecte des données de terrain qui ont servi, il nous a fallu une organisation méthodique. Dans l'ensemble, nos entretiens se sont bien déroulés. Mais il nous est arrivé de rencontrer quelques difficultés sur le terrain, en effet, la collecte des données n'est pas toujours facile. L'accès à l'information a été plus difficile dans les zones rurales que dans les zones urbaines où nous avons fait face à des comportements hostiles de quelques-uns sur le terrain, car à certains moments certains m'ont fait savoir d'une manière ou d'une autre que notre activité scientifique les dérangeait. Cela nous a amène à comprendre que la transmission des connaissances sur leurs totems est encadrée, car les *Nzèbi* ne divulguent pas n'importe comment les pratiques liées aux totems.

Malgré ces quelques difficultés rencontrées, nous avons pu recueillir un nombre important de données sur les totems, que nous présenterons dans la deuxième partie de notre travail.

DEUXIÈME PARTIE :

ORIGINES ET PRÉSENTATION DES TOTEMS

CHAPITRE 3 : PRÉSENTATION GÉNÉRALE

Cette recherche en anthropologie sur le groupe ethnolinguistique *nzèbi* du Gabon nous permettra de mieux comprendre l'histoire de cette société avec leurs totems. En ce qui concerne ce chapitre, il se penche davantage sur une présentation générale qui porte sur la société *nzèbi* du Gabon et aussi sur une explication à la fois locale et scientifique du totem, car le totémisme a été déjà abordé par un certain nombre d'auteurs.

Le but visé de cette thèse n'est pas de faire une étude du totem chez toutes les ethnies au Gabon : en effet, les différentes autres ethnies rencontrées dans le cadre de nos enquêtes de terrain, nous ont permis simplement de jeter un regard ailleurs, c'est pourquoi, dans cette partie, nous nous limitons uniquement à faire ressortir quelques-unes de leur ressemblance avec la société *nzèbi*, dans le but de justifier ce qui nous a permis de prendre celles-là précisément. Cependant, nous reconnaissons que les *Nzèbi* ne sont pas les seuls à avoir des totems dans leur culture, puis que la quasi-totalité des ethnies au Gabon connaissent elles aussi les totems auxquels elles accordent elles aussi une si très grande importance, comme nous le remarquons chez les *Nzèbi*. C'est donc pour cette raison qu'il nous est arrivé de prendre des informateurs en dehors de la population *nzèbi* pour étendre notre questionnement vers des ethnies plus ou moins proches des *Nzèbi*, qui représente une part infime dans de l'ensemble de la population cible (cf. tableaux 2 et 3, p.44 et p. 45).

3.1: Le peuple *Nzèbi*

Le peuple *nzèbi* se dirigea vers le sud-ouest du Gabon pendant la traite. Il poursuivi son expansion pour se rapprocher des axes commerciaux en se plaçant entre la Haute-Louessé et la Nyanga. C'est ainsi que les *Nzèbi* abandonnèrent l'ouest du pays aux *Punu*. Des témoignages de certaines personnes font venir les *Nzèbi* par Mossendjo (au Congo) où ils se sont séparés d'avec les *Tsengui*. Ainsi, arrivés sur les côtes atlantiques par la Nyanga, ils durent revenir vers l'intérieur des terres et se retrouvèrent à leur emplacement actuel⁷⁸.

⁷⁸DUPRE George, (1982), *Un ordre et sa destruction*, éd. L'ORSTOM, Paris, collection mémoire n°93.

Le peuple *nzèbi*, étant une composante du grand groupe bantou, parler de ce groupe nous permet d'aborder aussi certains groupes avec lesquels ils sont rapprochés ou avec lesquels ils se sont rencontrés lors de leur migration. C'est dans ce sens que les *Vili* affirment que : « leurs ancêtres arrivent du nord et que les *vili* du moyen-Ogooué, de la Ngounié et de Sindara, ethniquement et linguistiquement très proches des groupes *duma*, *nzèbi*, *avandji*, et les *Tsangui* seraient les descendants de ceux qui, refusant de poursuivre leur marche vers le Sud se fixèrent les premiers »⁷⁹. Ces déplacements des populations *nzèbi* à l'intérieur du Gabon leur ont permis de déterminer leur emplacement actuel. C'est ainsi que George DUPRE en parlant de la localisation des *nzèbi*, précise que :

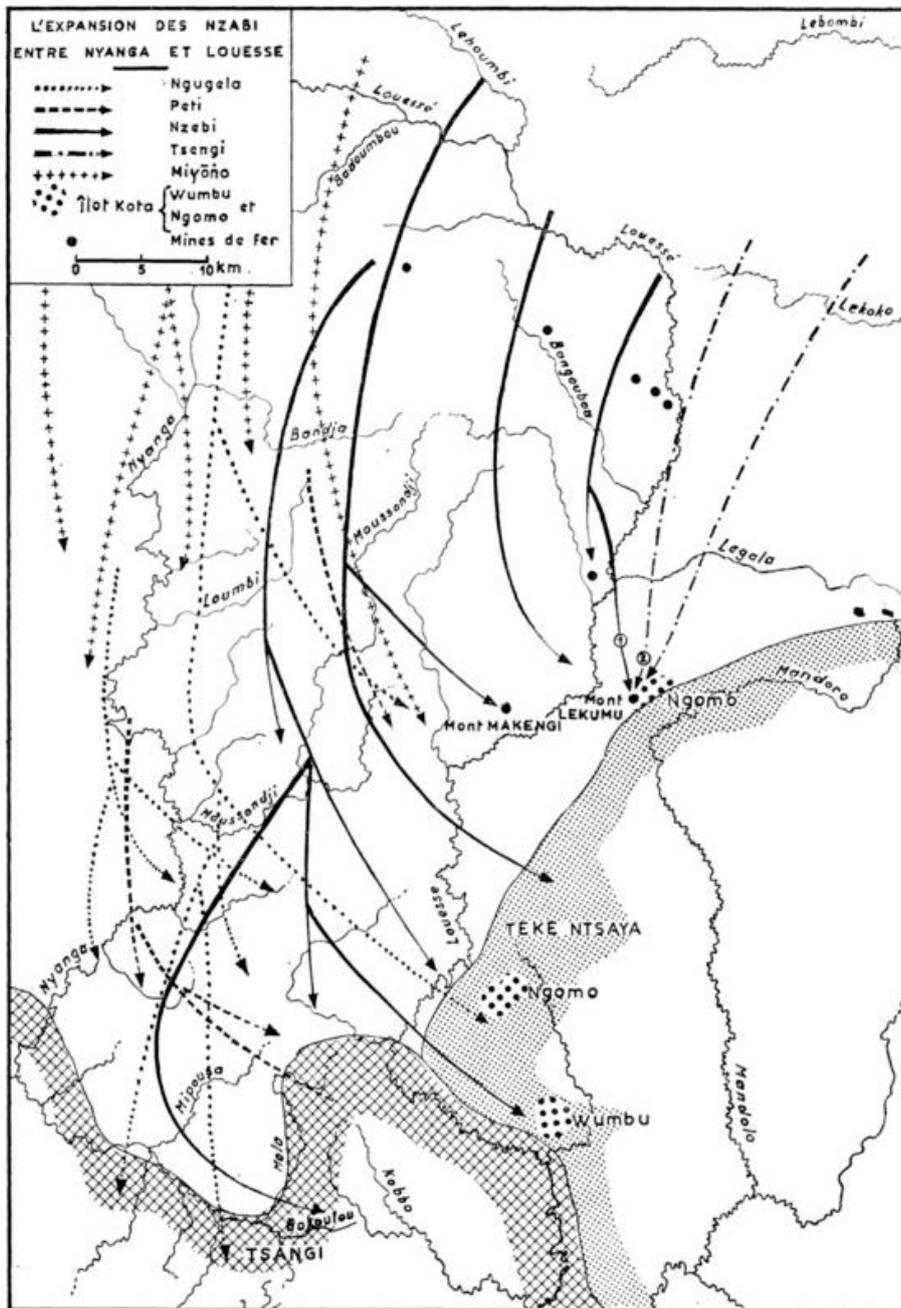
*« L'espace actuel nzabi se situe à la fois au Congo et au Gabon et couvre une superficie d'environ trente-deux mille kilomètres carré. Centré sur le mont Birungu, il occupe le cœur du massif du Chaillu. Il va du nord au sud de l'Ogooué au niveau de Lastourville à la moyenne Nyanga dans la région de Divenie. La limite ouest s'étend la Lébiyou, la Buenguidi, la Lolo pour atteindre la Ngounié et Ndéndé, à l'est, la limite n'atteint pas tout à fait le Haut-Ogooué et s'avance entre la haut-Louessé et la haute Nyanga »*⁸⁰.

L'espace *nzèbi* couvre à lui tout seul un peu plus du tiers de l'espace démographique du Gabon à en juger par les trois grandes provinces dans où il se trouve concerné avec forte émulation : Ogooué-Lolo, Haut-Ogooué et Ngounié. Il s'étend aussi considérablement au Congo voisin dans la région de Mayoko, comme nous le présente DUPRE.

⁷⁹Laboratoire National de Cartographie, (1977), *l'Atlas du Gabon*, commissariat général au plan, p.24.

⁸⁰DUPRE George, (1982), *Un ordre et sa destruction*, éd. L'ORSTOM, Paris, collection mémoire n°93, p.25.

Carte n 3 : La migration des Nzèbi



Source : Georges DUPRE, *Un ordre et sa destruction*, éd. L'ORSTOM, Paris, collection mémoire, n°93, p.35.

Dans les récits de voyages et les rapports de missions de la fin du XXème siècle ainsi que dans la littérature ethnographique de cette période, les termes *Njabi*, *Nyawî*, *Njawi*, *Adjawi*, *Njavi*, *N'javi*, *Nzabi*, *Bandjabi*, *Bandzabi*, *Ba-Nabi*, sont les plus couramment utilisés pour désigner l'ethnie *nzèbi*. Le peuple *Nzèbi* parle la langue vernaculaire *inzèbi*, celle-ci

appartient au groupe B50⁸¹ dans la classification des langues bantu. C'est la langue la plus importante du groupe en terme démographique avec environ 96000 individus⁸². Elle se classe en troisième position au niveau national après respectivement le *fang* (260000 individus) et le *yipunu* (120000 individus). Cette classification, et donc la place qu'occupe la population *nzèbi* a connu une nette progression sur l'échiquier national en nous référant aux données de Gérard DUPRE lorsqu'il écrivait que : « *les nzèbi constituaient selon le recensement de 1964, le quatrième groupe à Libreville, après les Fang, les Punu et les Myènè. C'est selon le dernier recensement, le troisième groupe ethnique au Gabon, après les Fang et les Punu* »⁸³. Sur la base des chiffres du recensement de 1993, la population gabonaise répartie sur neuf groupes ethniques se présente comme suit : « *le groupe Fang vient en premier position avec 256601 personnes, suivit du groupe Eshira- Punu, qui compte 241954 âmes. Le groupe Nzèbi-Duma vient ensuite avec 113656 sujets, tandis que le groupe Mbèdè-Téké est constitué de 82890 hommes, talonné par le groupe Kota-Kélé et ses 71351 individus. Le groupe Myènè compte lui 486767 ressortissants, le groupe Okandé-Tsogo 32793 individus et les Pygmées sont 3534. Enfin les naturalisés composé de 3229 individus* »⁸⁴. Tous ces chiffres montrent que la population est en nette progression. Aujourd'hui, sans la population *douma*, avec qui on associait les *Nzèbi* pour former le groupe *Nzèbi-Douma*, la population *nzèbi* à elle toute seule compte environ 113000 personnes.

Sur le territoire national gabonais, l'*inzèbi* (la langue des *Nzèbi*) est parlée dans trois provinces à savoir : la Ngounié, le Haut-Ogooué et l'Ogooué-Lolo. Il est aussi parlé par le groupe *Nzèbi* du Congo voisin, qui est apparenté avec le groupe *Nzèbi* du Gabon, les deux partageants la même langue. Selon le dictionnaire de linguistique et des sciences du langage, une langue est un instrument de communication, un système de signes vocaux spécifiques aux membres d'une même communauté. Malheureusement, comme la plupart des langues du Gabon qui connaissent une déperdition, l'*inzèbi* n'est pas épargné et mérite

⁸¹Le groupe B50 comprend : l'*inzèbi*, le l'*iduma*, l'*itsengi*, le l'*iwanzi*, l'*iwèlé* et l'*ivili*.

⁸²IDIATA Daniel, Franck, (2005), *Essai sur le projet d'intégration des langues nationales dans le système scolaire*, p.127.

⁸³COLLOMB Gérard, (1997), *Les sept fils de l'ethnie Nzèbi : Un mythe cosmogonique de l'ethnie Nzèbi*, Journal des Africanistes, L'O.R.S.T.O.M, p.91.

⁸⁴Gaboneco : *Gabon : Qui a peur du vote ethnique ?* (26/08/2009), sur le site gaboneco, consulté le 13/03/2011, <http://gaboneco.com/gabon-qui-a-peur-du-vote-ethnique.html>

de ce fait une attention particulière, notamment d'être enseignée au primaire, au secondaire et même à l'université, afin de mettre une fin à ce déclin.

3.2 : Les rapports des Nzèbi avec d'autres populations gabonaises

Au cours de nos recherches de terrain au Gabon, il nous est arrivé quelques fois de rencontrer un certain nombre d'informateurs d'autres ethnies, n'appartenant pas à la société *nzèbi*. Le but visé dans le choix de ces informateurs dans d'autres groupes ethniques, pris en dehors de la population cible, se situe au niveau de leur proximité avec le groupe *nzèbi*, notamment la forte similitude de leurs cultures grâce au partage d'un environnement socio-culturel qui les rapproche énormément. C'est pour ainsi dire, pour cette raison que nous avons rencontrés des populations *Massango*, *Bakele*, *Puvi* et des *Punu*. D'ailleurs, dans la ville de Koulamoutou, la population *nzèbi* vit en parfaite harmonie avec les *Puvi*, les *Massango* et les *Bakele*. Toutefois, remarquons un rapprochement plus étroit entre les *Nzèbi* et les *Massango*. C'est le constat fait, surtout dans les villages enquêtés où nous avons noté une forte concentration *nzèbi-massango* de la population.

L'histoire du peuplement du Gabon fait revenir les *Nzèbi* et les *Punu* du Congo, pour s'installer au Gabon. Tous deux rattaché au royaume Kongo. En dehors des trajectoires migratoires entraînant la rencontre des *Nzèbi* et des *Punu* au cours de leur déplacement respectif, un bon nombre de circonstances peuvent favoriser la mise en relation et le contact entre ethnies différentes : guerres alliances matrimoniales, échanges etc. C'est dans ce cas que, l'histoire de la population gabonaise nous renseigne que les populations *nzèbi* et *punu* ont énormément échangé entre elles, surtout avant la période coloniale. Car :

« Chez les Nzèbi, le premier commerce extérieur à la contrée fut celui du sel marin, car leur usage de sel ne se limitait qu'aux différentes fabrications artisanales. Suite au contact avec les Punu, ces derniers venaient le leur vendre. Ils n'étaient pas attaqués en route lors des caravanes car les Punu entretenaient de bons rapports avec les Nzèbi. La parenté clanique ou lignagère était

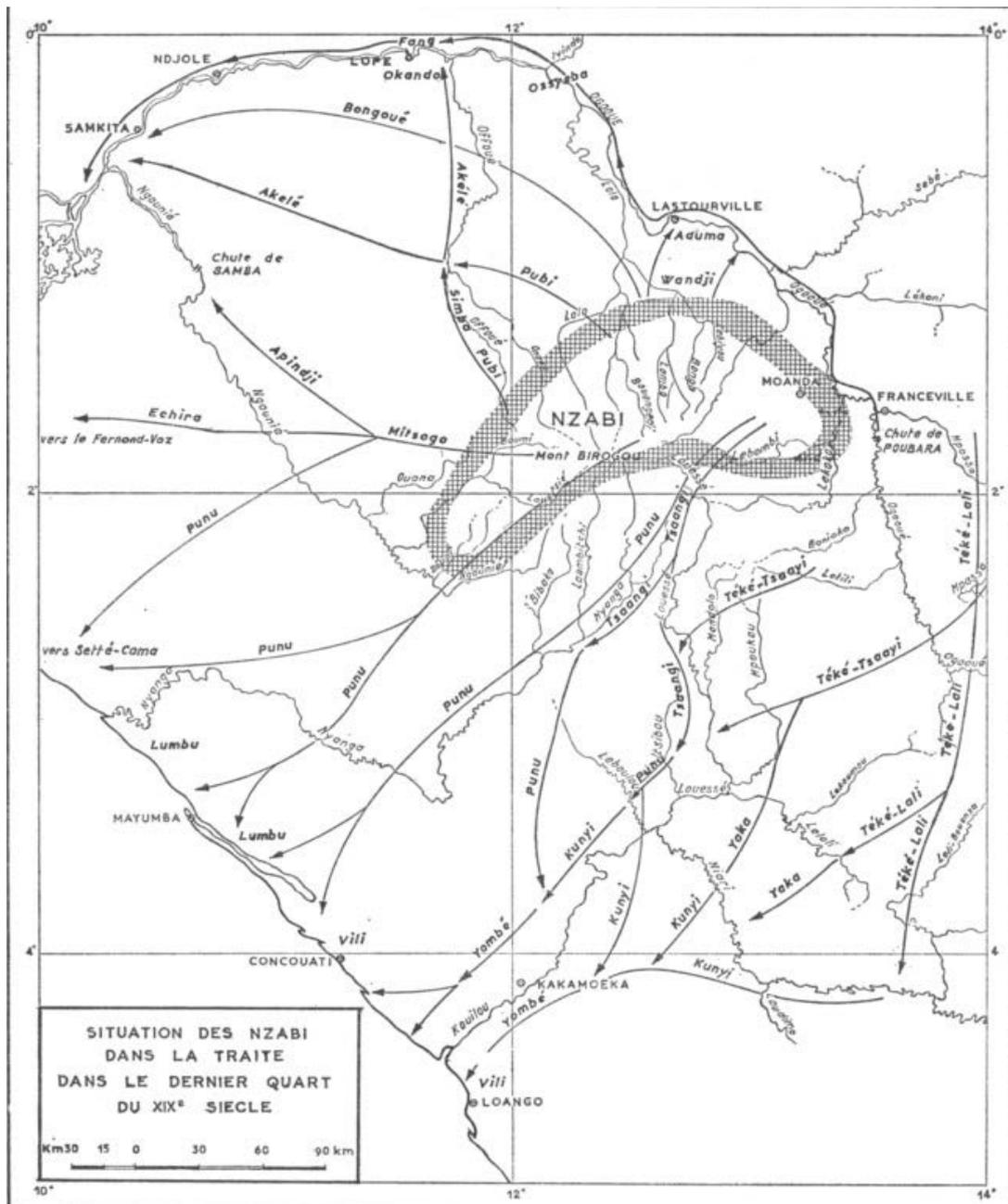
aussitôt établie et les troqueurs se sentaient en sécurité. Mais plus économique était l'art nzèbi, prisé par les Punu dont le fer. »⁸⁵

Au-delà de ces échanges commerciaux, les *Nzèbi* ont de nombreux autres points communs avec les *Punu*, mais aussi avec les autres ethnies. La ressemblance avec les *Punu* se voit si bien aussi à travers la structure clanique, déjà par l'appellation *ibandu* en *inzèbi* comme en *yipunu* qui représente le groupe de parenté primordial. On peut le rendre par « matriclan », car il repose sur des généalogies historiques ou mythiques de descendants féminins⁸⁶. Cette ressemblance s'affiche aussi à travers la concordance des clans eux-mêmes : *nzèbi-massango*, *nzèbi-punu*. Par exemple, le clan *Sima* chez les *Massango* correspond au clan *Baghuli* des *Nzèbi*. Ces deux clans ont en commun le perroquet et respectent les mêmes interdits sur leur totem.

⁸⁵MBOYI MOUKANDA Laure Cynthia, (2014), *La pratique des échanges commerciaux dans la société précoloniale du Gabon : XVIe-XIXe siècle*, Thèse de doctorat, Université Michel de MONTAIGNE Bordeaux 3

⁸⁶Raymond MAYER, (1992), *Histoire de la famille gabonaise*, Libreville, Centre Culturel Français, p.44.

Carte n 4 La place des Nzèbi dans le commerce pendant la traite



Source : Georges DUPRE, (1972), *Le commerce entre sociétés lignagères : Les Nzabi dans la traite à la fin du XIXe siècle (Gabon-Congo)*, p.623.

Georges DUPRE⁸⁷ nous montre que, la position favorite de producteur de la société *nzabi* lui a permis de rentrer facilement en contact avec un bon nombre d'ethnies au Gabon comme nous le voyons sur la carte : *Punu*, *Akele*, *Pubi*⁸⁸ pour ne citer que ceux-là. Ce que

⁸⁷DUPRE Georges, (1972), *Le commerce entre sociétés lignagères : Les Nzabi dans la traite à la fin du XIXe siècle*. In Cahier d'études africaines, vol 12. n°48, pp616-658. DOI : 10.3406.cea.1972.2740. [En ligne] disponible sur : www.persee.fr/doc/cea_0008-0055_1972_num_12_48_2740, (page consultée le 05/05/2016)

⁸⁸*Pubi* ou *Puvi*

nous voulons démontrer sur les totems *nzèbi*, peut s'appliquer à ces ethnies, car leurs croyances sont presque identiques.

3.3 : Approche scientifique des totems

Le phénomène du totémisme voit le jour dans les sciences sociales grâce aux travaux de terrain réalisés par des ethnologues et anthropologues dans de nombreuses sociétés autrefois qualifiées de « primitives ». Ce travail de fouille a été très important car il a permis de faire connaître des sociétés oubliées, mais aussi de vulgariser des modes de vie des coutumes et des traditions parfois totalement inconnues. C'est dans ce contexte de découverte de l'autre que les chercheurs se sont lancés à la recherche de ce qui existe de plus ancrés dans les cultures à travers le monde. La recherche de l'authenticité culturelle est donc au cœur de cette croisade intellectuelle qui va pousser à des découvertes fantastiques sur la diversité des cultures dans le monde. Cette démarche a sans le vouloir posé les bases de la science anthropologique notamment grâce aux matériaux utilisés, les méthodes de recherche, mais aussi par la qualité des notions mises en avant.

3.3.1 : Les approches de John Ferguson MCLENNAN et de James Frazer

Un bon nombre de chercheurs dont l'anglais John Ferguson MCLENNAN, qui est l'un des pères fondateurs du concept se lance dans l'étude du totem. Ce dernier a fait plusieurs publications très célèbres parmi lesquelles : *Le mariage primitif*, « *primitive marriage* »⁸⁹ paru en 1865, il montre que les sociétés totémiques sont des sociétés tournées vers l'exogamie, pratique qui consiste à prendre les femmes en dehors de son groupe, ce qui n'est qu'une forme d'élargissement de son propre clan. « *Selon lui l'exogamie avait été généralement pratiquée à une époque où les tribus se livraient une guerre perpétuelle : la capture des femmes était alors effective ; celle-ci demeura à titre symbolique quand les relations tribales se stabilisaient* »⁹⁰. Dans une vision évolutionniste, toutes les sociétés ont

⁸⁹MACLENNAN John Ferguson, (1865), *Primitive marriage. An inquiry into the origin of the form of capture in marriage ceremonies*, [en ligne], Edinburgh, A. and C. Black, [Consulté le 28/12/2017], Disponible à l'adresse: <https://archive.org/details/cu31924101874190>.

⁹⁰LEFORT Claude, *MCLANNAN John Ferguson (1827-1881)*, [en ligne], disponible sur : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/john-ferguson-mclennan/> (page consultée le 15/10/2012).

connu une phase de totémisme pense-il, ainsi, les sociétés contemporaines basées sur le principe du totem sont en principe des sociétés qui font allusion à cette réalité et se fondent sur le reflet de cette époque éloignée où il existait autrefois un culte consacré aux animaux et aux plantes dans ces sociétés.

Bien d'autres chercheurs se sont lancés dans cette lignée. C'est le cas de James FRAZER qui a su dès les premières heures de ses recherches mettre le plus en avant la notion du totem à travers le débat qu'il va introduire en 1887 sur le concept. Il parvient à définir le totem comme étant « *une classe d'objets matériels que le sauvage considère avec un respect superstitieux et environnementale croyant qu'il existe entre lui et chacun des membres de la classe une relation intime et tout à fait spéciale* »⁹¹. Mais la palme de ses publications revient à son immense *Rameau d'or* qu'il publie entre 1911 et 1915 en douze volumes. Il tente de donner une explication aux différentes notions sur la culture primitive, le totémisme, le tabou, la prohibition de l'inceste, l'exogamie, qu'il aborde dans cet ouvrage pour leur donner une signification plus rationnelle. Cet ouvrage est au fondement de l'anthropologie religieuse et ouvre en même temps ouvre la voie à l'analyse des mythes.

Il montre pour sa part dans « *Les origines de la famille et du clan*⁹² » qu'il existe une différence nette chez un même peuple entre des clans totémiques et des clans exogamiques qui ne coïncident pas ensemble ; et d'autre part que l'une de ces institutions peut exister sans que l'autre soit connue. Son explication du totémisme repose sur le début de la conception du bébé chez les Arunta, où les femmes expriment leur déni total quant au rôle du père dans la fabrication de l'enfant. En effet, elles s'imaginent que les enfants entrent dans leur ventre au moment où elles s'aperçoivent pour la première fois de leur état. Elles attribuent donc l'apparition des enfants à d'autres êtres, à des animaux, à des plantes et même à des objets naturels auxquels leurs enfants restent liés par des liens étroits de parenté. Sa théorie de l'exogamie quant à elle repose tout simplement sur la crainte de l'inceste, une théorie qui est très répandue dans nombreuses sociétés dites primitives où porter le même nom ou appartenir à une même génération est considéré comme un lien de

⁹¹Frederico Rosa, « L'âge d'or du totémisme », *Systèmes de pensée en Afrique noire* [En ligne], 15 | 1998, mis en ligne le 02 juin 2014, consulté le 28/2017. URL : <http://journals.openedition.org/span/1594> ; DOI : 10.4000/span.1594

⁹²KREGLINGER R. (1925), *FRAZER James George, Les origines de la famille et du clan*. In : *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome, fasc.2.3, pp 491-493. [En ligne] disponible sur : www.persee.fr/doc/rbph_0035-0818_1925_num_4_2_6354_t1_0491_0000_1 (page consultée le 13/11/2012)

parenté. Dans ce cas de figure, l'organisation sociale qui regroupe plusieurs clans impose à chacun des membres du clan de chercher une femme dans un autre clan. Car tout rapport incestueux est gravement puni.

3.3.2 : Les approches de Claude LÉVI-STRAUSS et de Philippe DESCOLA

LÉVI-STRAUSS s'invite lui aussi dans le débat sur le totem. Il se lance dans cette aventure passionnante en utilisant une méthode tout à fait nouvelle qui met en exergue à la fois ses connaissances sur plusieurs disciplines dont la philosophie, la linguistique ainsi que l'anthropologie cognitive. Le travail de LÉVI-STRAUSS⁹³ commence par le rassemblement puis la comparaison des informations provenant de plusieurs régions du monde. Celles-ci provenant pour l'essentiel des témoignages de conservateurs, d'explorateurs, de missionnaires, de biologistes, et du vécu des populations. Tous ces recueils soulignent la richesse et la précision des connaissances traditionnelles des peuples indigènes, ce qui a poussé l'auteur à théoriser sur un réel système de pensée, objectif et cohérent qui existe dans la part des sociétés sauvages entre deux séries, l'une naturelle et l'autre culturelle. Elle entrevoit la faune et la flore non pas uniquement comme un réservoir de pitance, comme lorsqu'il parle de Bronislaw MALINOWSKI, qui voyait le rapport du « primitif » à son milieu naturel en général, comme une réponse exclusive aux besoins et aux nécessités de nourriture à tout prix. Car pour Lévi-Strauss, cette relation doit plutôt être vue comme un fil conducteur qui met en place un système de penser. Il remarque que dans les sociétés totémiques, l'emblème du clan est souvent représenté par un animal. À ce sujet, on pourrait se demander pourquoi un animal ? Encore qu'on pourrait pousser la question plus loin, en effet, choisir un animal comme totem est une chose, mais pourquoi retenir une certaine catégorie d'espèce et non pas une autre, relève d'une pensée. Lévi-Strauss voit là le début de la possibilité d'une analyse structurale qui est le fruit d'une réflexion. Cette démarche de l'auteur témoigne sa volonté d'exposer non pas des faits sociaux, mais plutôt de mettre en avant ce qu'il y a de plus intelligent dans les faits sociaux. Ce qu'il démontre ici c'est que ce qu'il y a de plus universel c'est la pensée, c'est-à-dire l'intelligence humaine que l'on retrouve autant chez l'homme contemporain que chez l'homme « primitif ».

⁹³Cf., Claude LÉVI-STRAUSS (1962), *La pensée sauvage*, Paris, Plon et devenu un classique en ethnologie.

Philippe DESCOLA n'est pas en reste. Il s'est consacré à l'étude des modes de socialisation de la nature et à la cohabitation entre les sociétés humaines et les sociétés non-humaine dont il tire une lecture anthropologique comparative dans la plupart recherches menées en Amazonie, surtout chez les Achuar.

DESCOLA étudie la connaissance de la nature par des peuples indigènes : les Achuar, population indienne répartie de part et d'autre de la frontière entre l'Équateur et le Pérou. Cette population ne se distingue guère des autres tribus de l'ensemble jivaro, auquel elle se rattache par la langue et la culture. Les Achuar pensent que la plupart des plantes et d'animaux possèdent une âme (*wakan*), similaire à celle des hommes, et une faculté (aents)⁹⁴ qui les range parmi les « personnes ». De ce point de vue, les animaux et les plantes sont inclus dans une communauté chez les Achuar, parce qu'ils partagent des facultés, des comportements et des codes moraux ordinairement attribués aux humains. Loin d'être seulement un lieu pourvoyeur de pitance pour les humains, la forêt est un théâtre de sociabilité entre les non humains et les humains comme le pensait déjà Claude LÉVI-STRAUSS, la forêt est un théâtre de sociabilité subtile entre les non humains et les humains. Les formes de cette sociabilité diffèrent toutefois selon qu'on a affaire à des plantes ou à des animaux. En effet la lecture cosmologique de cette relation du point de vue des Achuar, laisse entrevoir que les femmes sont plus rattachées aux plantes et que les hommes le sont avec les gibiers.

Pour mieux faire comprendre la similitude qui existe entre l'humain et l'animal, Philippe DESCOLA aborde la question du dualisme entre nature et culture, du point de vue de la perception et du vécu des humains dans leurs rapports avec la nature. Il tente de dépasser cette opposition dualiste⁹⁵, en montrant que la nature elle-même est une production sociale et reconnaît quatre modes distinctifs d'identification qui sont : l'animisme, c'est-à-dire une considération d'une intériorité semblable à l'humain mais une physicalité différente. Son contraire le naturalisme, avec une continuité des physicalités mais une discontinuité des intériorités. Le totémisme qui présente une continuité des intériorités et des physicalités et enfin l'analogisme qui n'est autre que le contraire du totémisme, c'est-à-dire, une

⁹⁴Faculté qui assure aux animaux et aux plantes la conscience réflexible et l'intentionnalité, qui les rendent capables d'éprouver des émotions.

⁹⁵DESCOLA estime qu'il y a une séparation entre ce qui relève de l'intérieur, donc l'esprit et ce qui est de l'extérieur, c'est-à-dire le corps : ce sont ces deux entités qu'il finit par appeler par qualifier d'intériorité et de physicalité.

discontinuité des intériorités et des physicalités⁹⁶. Ce sont ces quatre cosmogonies qui constituent une comparaison que les humains développent lorsqu'ils ont en face des non-humains.

Dans l'animisme fortement représenté chez les Achuar, humains et non-humains se rapprochent par une même intériorité, mais se distinguent par leurs formes. L'analogisme représenté comme se caractérisant par une discontinuité des intériorités et des physicalités des humains et des non-humains. Cette forme est très commune dans le monde. « *Elle s'exprime, par exemple dans les corrélations entre microcosme et macrocosme qu'établissent la géomancie, et la divination chinoise, ou dans l'idée courante en Afrique, que les désordres sociaux sont capables d'entraîner des catastrophes climatiques* »⁹⁷. Les sociétés où l'analogisme est perceptible, se définissent par des systèmes fortement dualistes. L'animisme pour sa part, caractérise les sociétés pour lesquelles les attributs sociaux des non-humains permettent de catégoriser des relations, les termes de non-humains sont les termes d'une relation. Ce qui caractérise l'animisme c'est particulièrement : « *l'imputation par les humains aux non-humains d'une intériorité identique à la leur* »⁹⁸. Cette idée nous livre le sentiment que, ce n'est pas au moyen de leur âme qu'humains et non humains se différencient, mais bien par leur corps. Ainsi, les plantes et les animaux sont « *des personnes revêtues d'un corps végétal ou animal dont elles se dépouillent à l'occasion pour mener une vie collective analogue à celle des humains* ».⁹⁹ Enfin, le naturalisme qu'il présente comme simplement la croyance que la nature existe. Autrement dit que certaines entités doivent leur existence et développement à un principe étranger aux effets de la volonté humaine. Vu sous cet angle, le naturalisme apparaît comme l'inverse de l'animisme. Caractéristique de la pensée occidentale depuis Platon et Aristote, le naturalisme produit un domaine ontologique spécifique, un lieu d'ordre et de nécessité, où rien n'advient sans une cause, dans la mesure où le naturalisme est le principe directeur de la cosmologie occidentale, il imbibe le sens commun et le principe scientifique des occidentaux. Il est devenu un présupposé, en quelque sorte naturel qui structure l'épistémologie et en particulier la perception des autres modes d'identification par rapport à la vision occidentale.

⁹⁶ DESCOLA Philippe, (2005), *Par de-là nature et culture*, Paris, Gallimard.

⁹⁷DESCOLA Philippe, (2005), *Ibid.*, p.280.

⁹⁸*Ibid.*, p.183.

⁹⁹*Ibid.*, p.187

On comprend avec DESCOLA que l'environnement ne détermine pas forcément le comportement des humains. Il constate que chez les Achuar qui vivent dans une forêt giboyeuse, la logique voudrait qu'ils chassent intensément du gibier pour se procurer des aliments riches en protéines qui se trouvent dans la viande. Il estime que s'ils ne le font pas, c'est parce qu'il y a d'autres facteurs qui expliquent ce comportement. En effet, les Achuar ne voient pas leur environnement séparé de la société humaine. Les animaux et les plantes sont pour eux comme des personnes avec lesquelles on peut communiquer en certaines circonstances.

En abordant la question du totémisme, Philippe DESCOLA va au de-là de son traitement fait par LÉVI-STRAUSS pour qui, le totémisme est une forme d'organisation clanique ou tribale, fondée sur le principe du totem. C'est pour lui une alliance ou amitié entre une espèce naturelle et un groupe humain, c'est aussi en même temps une organisation sociale d'un clan (groupe exogame dont les membres se réclament descendre d'un ancêtre commun, en vertu d'un mode de filiation exclusif). Philippe DESCOLA à l'inverse de LÉVI-STRAUSS, présente le totémisme comme l'un des quatre modes universels d'identification dont les hommes procèdent à l'égard des non-humains. Ce mode d'identification se fonde sur deux critères, à savoir : l'intériorité et la physicalité, ce qui nous rappelle cette dualité qui existe entre l'âme et le corps accompagné des quatre modes d'identification présentés plus haut.

Dans le totémisme, on pense l'identité des intériorités et l'identité des physicalités entre humains et non-humains à l'intérieur de certains groupes : par exemple le clan de l'ours, du jaguar... Les membres humains et non-humains d'une même classe totémique issue d'un prototype originaire partagent des propriétés de types physiques et spirituels définies en termes assez généraux. Humains et non humains associés dans des groupes forment donc des « collectifs d'existants » qui sont interreliés et créent donc des interdits (mariages, alimentation...) car ils sont des identiques.

3.4 : une origine traditionnelle du totem

3.4.1-Naissance des clans et représentation du totem chez les *Nzèbi* du Gabon

Selon la tradition *nzèbi*, la vie commence à *Koto*. Il est révélé que *Koto* fut un beau territoire répandu de toutes sortes d'arbres fruitiers, nous rappelant le magnifique jardin d'éden comme il nous l'est présenté dans la Bible. Ce village se situe majestueusement du côté du soleil levant d'où par l'ordre divin de *Nzambi-a-Pungu* (Le Dieu du monde), la terre s'émergeant spectaculairement en monticule des deux Rembo, avant que ne pousse la flore et la faune dont l'homme en premier. Ainsi, le peuple *Nzèbi*, dit peuple de Dieu qui se distingue par sa grandeur d'âme se traduisant par l'intégrité, la sociabilité, la générosité et l'honorabilité qui sont par excellence ses vertus.

Dans l'épopée qui retrace l'origine des *Nzèbi*, appelée épopée *nzèbi*, il est question des aventures de sept (7) héros. Ces héros tant évoqués ne sont autres que les enfants : *Bouka*, *Mouélé*, *Mombo*, *Kombila*, *Boudzanga*, *Ndombi* et *Mbadinga*. Ils sont tous nés de *Nzèbi* et de *Bissa* que transcendent *Monondzo* et *Kengué*, sans oublier bien d'autres ancêtres beaucoup plus lointains tels que *Muta-Tsinga* (le premier homme) et *Mukassa-Tsinga* (la première femme) qui vinrent au monde par apparition, et dont l'existence remonte très loin à la préhistoire, d'autant plus qu'ils seraient de la lignée des anthropothèques. A ce stade primitif de l'évolution, il n'y avait aucun gêne de nudité, l'inceste était permis et était considéré plus comme une mesure nécessaire de procréation. C'est ainsi que pour se reproduire, les sept (7) enfants garçons s'accouplèrent avec leurs sœurs jumelles et engendrèrent les sept (7) principaux clans de l'ethnie *nzèbi*¹⁰⁰.

Afin d'honorer la femme qui est considérée comme un instrument qui reçoit et fait germer la semence de l'homme dans le ventre par le biais de l'accouplement dans la tradition, les clans *nzèbi* ne vont pas porter les noms de leurs ancêtres hommes mais plutôt ceux de leurs sœurs jumelles : *Mwanda*, *Maghamba*, *Cheyi*, *Baghuli*, *Bassanga*, *Mitchimba* et *Mbundu*. Cette liste des noms correspond aux noms féminins de la première liste des sept héros masculins cités plus haut. Ce qui fait qu'en réalité, chaque clan homme a sa jumelle correspondante dans la deuxième liste des femmes qui viennent d'être présentées. Ce qui

¹⁰⁰Récit recueilli auprès de monsieur M.E, retraité, 70 ans. Originaire du village Singa (Koulamoutou), initié, il est membre du clan *Baghuli*.

fait qu'on a par exemple Buka qui a pour sœur jumelle *Mwanda*, cela donne *Mwanda-Buka*. C'est cela qui fait que l'orientation du système de filiation qu'on connaît aujourd'hui chez les *nzèbi* est basé sur une filiation matrilineaire. Ces clans sont la base de l'organisation sociale *nzèbi* du fait qu'ils revêtent une importance pour l'ensemble de la société. Dans cette optique, tout individu doit connaître son clan. C'est pour cette raison que NZA-MATEKI nous apprend à ce sujet qu' : « *hormis le nom d'un individu suivi de celui de son père, l'identité traditionnelle (...) comprend principalement quatre (4) clans : le clan de son père et de sa mère et le clan du père¹⁰¹ de son père ainsi que celui du père de sa mère* »¹⁰². Cette préoccupation fondamentale permet d'établir un rapport avec autrui, qu'il soit du même clan ou qu'il ne soit pas. Ainsi, deux personnes qui ont un même totem se doivent de se reconnaître, car ils sont parents. Cette extension du groupe totémique touche aussi les ethnies différentes autres que la communauté *nzèbi* avec lesquels ils ont des totems en commun.

Le lien du clan, incarné par l'appartenance à un même totem, va donc au-delà du lien de parenté puisqu'il ne tient pas compte d'un espace géographique, ni d'une appartenance ethnique, mais plutôt regroupe tous les individus qui ont en partage le même totem. C'est pourquoi chez les *nzèbi*, quand un individu quitte ton village pour aller dans un autre village où il ne connaît personne, mais rien qu'en présentant le nom de son clan, il peut être bien accueilli, surtout si quelqu'un a le même totem que lui. Cette personne va l'accueillir directement comme son parent. Dans cette logique, Raymond MAYER¹⁰³ ira plus loin lorsqu'il cite l'anthropologue Jacqueline ROUMENGUE-EBERHARDT qui avait projeté de dresser une carte totémique de l'Afrique. Elle imaginait en effet qu'un africain pouvait faire le voyage du méridional Cap Bonne Espérance jusqu'à la Septentrionale Carthage en étant assuré de trouver chaque soir un gîte dans une famille totémique alliée. Cette reconnaissance s'étend jusque dans les alliances entre deux personnes qui souhaitent constituer un couple, si bien que lorsqu'un garçon rencontre une fille, pour savoir s'ils sont parents, il lui demande son clan maternel.

¹⁰¹Bien que le clan du père soit indiqué, c'est celui de la mère qui reste dominant dans la société matrilineaire.

¹⁰²NZA-MATEKI, (2003), *Aperçu sur les clans du terroir*, édition silence, Paris, p.13.

¹⁰³Raymond MAYER, (1992), *Histoire de la famille gabonaise*, Centre Culturel Français, Libreville, p.46.

Nous voyons clairement que la force du lien totémique est au cœur des relations entre les personnes partageant le même totem. En dehors des liens de consanguinité qui unissent les personnes par le lien du sang, par la parenté, les communautés totémiques témoignent d'une force de solidarité hors du commun entre elles basées sur une parenté fictive. Parce qu'au-delà de l'appartenance clanique, ou à un état, ce lien se place au-dessus de toute logique parentale en mettant l'accent sur un raffermissement des liens des groupes qui partagent un même totem, ce qui pourrait se traduire par l'espoir de Jacqueline ROUMENGUE-EBERHARDT, c'est-à-dire de voir regrouper tous les descendants d'un même ancêtre commun, ici d'un même parent éloigné zoomorphe, par une carte totémique, afin de former un réseau de solidarité qui rendra l'institution totémique une institution contemporaine aujourd'hui.

3.4.2 : L'exil de l'ancêtre Nzèbi

Les totems au Gabon ont fait l'objet de plusieurs études scientifiques par des éminents chercheurs. Nous retenons pour l'essentiel des lectures de certains auteurs que, les sociétés qui ont des totems, sont des sociétés dont les normes sont régies par leurs traditions, lesquelles sont largement influencées par leurs totems.

À ce titre, l'origine du totem chez les *Nzèbi* est strictement liée avec l'origine de l'ethnie notamment dans le mythe cosmogonique qui trace l'épopée du peuple *nzèbi*. De ce mythe, Florence BIKOMA identifie quatre versions dont le héros principal est présenté d'abord comme une fille dans deux des versions parmi lesquelles, il y a une version où la fille est opposée à son oncle, et une autre où elle est opposée à son frère. Les deux autres versions présentent le héros comme un garçon opposé à son oncle dans une version et dans une autre, il est opposé à son père. Quoi qu'il en soit, il est intéressant pour nous de prendre ici *Nzèbi* comme une fille opposée à son frère. En effet, « Dans *le village Koto Nzèbi et son frère sont en désaccord. Ils se discutent tous les jours jusqu'à ce que le conflit éclate, le frère décide de tuer sa sœur.* »¹⁰⁴

¹⁰⁴Florence BIKOMA, (1997), *Éléments d'analyse et d'interprétation du mythe nzèbi*, In Cahier gabonais d'Anthropologie n°1 en coéd. Avec le département d'Anthropologie, Libreville, UOB, p.47.

C'est à la suite de ces disputes à répétition, ce qui s'est aggravée par les déclarations du frère de *Nzèbi* de sa mise à mort qu'elle va s'enfuir du village. Elle alla vivre en pleine forêt où elle vivra en osmose avec la nature au point de s'accoupler avec des grands singes, de ces rapports naître 7 enfants. C'est sans doute leur ressemblance qui ont permis de rendre plus accessible le rapprochement avec l'ancêtre humain des *nzèbi* et les grands singes, ce qui a permis que la relation a priori naturellement. Parce qu'en allant s'installer en forêt au milieu de ces animaux, elle considéra que la forêt est un milieu de sécurité viable et habitable sans crainte pour elle, car elle était sûr que là où elle s'installait, certes en total rupture avec la civilisation humaine mais aussi loin de ces querelles interminables avec son frère dont l'entente était devenue tout simplement impossible. Vivre en pleine nature témoigne pour cette ancêtre d'une sorte liberté absolue, une épuration de son contact passé avec les humains qui l'ont trahi. Sa nouvelle vie ici avec des animaux lui permet de partager désormais avec eux, ses joies et ses peines comme elle le faisait avec ses prochains.

Pour comprendre la place importante des animaux dans la société *nzèbi*, nous nous plongeons donc dans cet univers qui constitue le point focal qui marque le départ dans la relation entre les *nzèbi* et leurs totems. A ce stade, elle s'aperçoit de sa ressemblance avec certains animaux du point de vue de leur physicalité, car ils avaient une morphologie semblable à celle des humains, mais le corps des singes était complètement recouvert de poils. Ils n'ont pas encore la maîtrise de la magie, ce qui se pratiquait déjà au village *Koto*.

3.4.3-La reconquête de *Koto* et l'apparition du totem

Parler de la reconquête de *Koto*, c'est aborder un pan très important de la tradition de la société *nzèbi*. Cette tradition présente cette partie du mythe comme un événement très important, car c'est le moment où ceux qui étaient en forêt reviennent pour reprendre le village dans un combat acharné contre les habitants du village pour accéder à un niveau supérieur dans leur évolution. C'est donc l'instant où ils quittent leur monde de la vie sauvage dans la forêt pour regagner enfin le village tant convoité, où la civilisation a déjà atteint un certain niveau d'évolution. La prise de *koto* c'est donc l'arrivée d'un changement profond qui se caractérise par la découverte de plantes, c'est-à-dire de l'agriculture, aussi de l'organisation la société avec notamment l'interdiction de l'inceste et la pratique de

l'exogamie. C'est sans doute pour accéder à cette convoitise que les habitants de la forêt vont à la conquête de *Koto* pour s'en accaparer de tout ce qui existait déjà là-bas. Signalons au passage qu'il est très difficile d'avoir directement accès à ce mythe, des gardes fous de la tradition le protègent jalousement au point qu'il ne se raconte pas à n'importe qui, n'importe où à n'importe quel moment.

Ce caractère sacré ou secret, le différencie en un point douteux avec certaines formes orales telles que les contes ou les légendes qui se transmettent différemment. Il reste à cet effet dans la lignée de certains autres récits mythiques qui retrace l'origine d'un peuple comme c'est le cas aussi chez les fang avec le *Mwet* qui retrace l'origine de ce peuple du Gabon en englobant sa culture racontée à travers une épopée millénaire qui date depuis leur origine. Toute connaissance de cette nature nécessite une initiation, c'est pourquoi, le néophyte ignorant devrait s'approcher d'un détenteur de ce savoir pour prétendre à son tour son apprentissage. Mais aujourd'hui, par le biais du livre qui est devenu l'espèce d'apprentissage par excellence, tout le monde a facilement accès à ces savoirs autrefois réservés aux initiés. L'essentiel du déroulement de la trame est contenu dans le récit qui suit, je l'ai présenté ici tel qu'on l'a recueilli sur le terrain.

Corpus sur le mythe fondateur de l'ethnie nzèbi

<p><i>I. Nzèmbi a pungu a ba ghu tsô pindi cha inènè ya ba ghu julu mukudi « budinga » ndè muènè a ba ghu pèdia pugu a mwanda (haut-ogoooué).</i></p> <p><i>A sa gagha cha inènè na bana sa kunu ba kogha mu lubâda tsamba ghu mbogha bazèbi.</i></p> <p><i>Mônagni ma ndogha ma lubâda :</i></p> <ul style="list-style-type: none"> - <i>Buka na sa kédi ba tè Mwanda</i> - <i>Muélé na sa kédi ba tè Maghamba</i> - <i>Mombo na sa kédi ba tè Chéyi</i> - <i>Kombila na sa kédi ba tè Baghuli</i> - <i>Budzanga na sa kédi ba tè Bassanga</i> - <i>Dombi na sa kédi ba tè Mitchimba</i> <p><i>Mbadinga na sa kédi ba tè Mbundu.</i></p>	<p><i>I. L'ancêtre Nzèbi habitait dans la grande forêt située sur le mont « Boudinga », lui-même situé près de la ville de Moanda (Haut-Ogooué).</i></p> <p><i>Elle a fondé une grande famille dont plusieurs enfants qui constituent les sept clans de l'ethnie nzèbi. Voici les noms de chacun de ces clans :</i></p> <ul style="list-style-type: none"> - <i>Bouka ayant pour sœur Moanda</i> - <i>Mouele ayant pour sœur Maghamba</i> - <i>Mombo ayant pour sœur Chéyi</i> - <i>Kombila ayant pour sœur Baghuli</i> - <i>Boudzanga ayant pour sœur Bassanga</i> - <i>Dombi ayant pour sœur Mitchimba</i> <p><i>Mbadinga ayant pour sœur Mbundu.</i></p>
<p><i>2. Nzèmbi bôna bana ba ndè ba gnianga milonda na tsô pindi . Nè mikanda gnutu bô yotsi ya banga na mi kongu ga na gnutu ya ba gnama. Vè bô ba tsaghlanga, bô yoghanga mimb, bô yoghanga mi ndong, bô yoghanga misém. Bia matanga ghu vala. Mwana ndè Doghossôn, tata ndè a lumbunu ndè. Lu tsughu l'mochi na tond voindi a ndè mô isagha ngulu indè yogha kèlè. Nè yèndè-nè yèndè-nè yèndè, na mana tsu tata, ndi yèndènguè. Vè nè yèndènguè, ndè mamba gnô vè, ndè mburu guiavè. A kumi mu kudi, a lèndè</i></p>	<p><i>2. Nzèbi et ses enfants vivaient de fruits sauvages et des asperges et leurs corps étaient recouverts de poils comme ceux des animaux. En étant dans la forêt, ils entendaient souvent des chants, des cris et des appels venant de très loin. L'un d'eux, appelé Doghossôn décida d'aller vers où venaient ces chants. Ainsi, il prit son chien, sa lance et un couteau puis se dirigea vers ce lieu. Il marcha pendant des jours et des nuits, et arrivé près d'un ruisseau où les femmes venaient puiser de l'eau. Il attacha son chien sur un petit arbre afin qu'il échappe au regard discret et se cacha quant à</i></p>

<p><i>mi landu- asundi mazéli. Muti a muninnin a témènè vè pèdia nzèli, na suèn mè ghu mbisa muti muènè. Na tô suèn na pas kotela vuèndi ya ndè munbata, muti wa bé van. Tô mutéma ndè ndi môchi. Ndi va sonda va nzèli wo na a kènkèsè tsu nzèli, na monô bimbu bia bambala, na bia mabila. Ndè ka itsighi bakasu ba ya ghu itsoka biél ba bô.</i></p>	<p><i>lui, derrière un arbre plus gros car ayant constaté des épluchures d'ignames, de tubercules, de manioc dans l'eau du ruisseau. Il savait que les femmes devaient venir là pour y nettoyer leurs produits vivriers avant de prendre leur toilette sans doute.</i></p>
<p>3. <i>Vè ndi kélguè, a ba yô bu. Ké ghiéla a ghagha ghu yulu. A ba dibl misu bu, ka mumomba mukasu. Bu bwè gana tsungui. Mwana mukasu a mana tèghè mutsogha ndè na yôla matsanda, na banda yôbô mamba. Doghossôn wè bè vè suèmè na pôla, na yèndè tinu ghu mbogha mukasa, ndogha ndè yèlè mwana nzèmbi. Pégha a mô ndè ya na dibgha busu bwa ndè na makaka. Na fulu ndè : « biki wè sagha ? ». Doghossôn ndè ti : « mè tô wè ya lotla. Muès mè ghu wè tsaghla, mè tô wè kwèlè. »</i></p>	<p>3. <i>Soudain, il entendit un grand bruit descendre, comme le bruit d'un ascenseur, delà, descendit une très belle créature : une femme. Elle s'appelait Pégha. Cette femme qui était belle comme la lune se déshabilla. Elle se mit à se laver. Après le bain, et au moment où elle s'apprêtait à s'habiller, Doghossôn qui était jusque-là caché, sortit de sa cachette et se précipita sur elle. Surprise, la beauté sublime poussa des cris de peur et avec ses mains, elle cacha son sexe. Mais l'homme la menaça a-t-elle point que sa peur s'est accrue. Alors, elle demanda à cet inconnu ce qu'il désirait d'elle. Doghossôn lui répondit qu'il voulait qu'elle soit sa femme, c'est alors qu'il lui proposa d'aller vers elle jusque-là où elle habite.</i></p>
<p>4. <i>Na lèlè, na sada, Doghosôn bôna Pégha va ba kéngha kaba tsombô bôla. Yèlè na lè Doghosôn : « suè mè va tsombô bôla. Mè yèndè busu. Va buchi buka vinda, wè ka koma, wè ka nanga bôla, wè yindè wè kinkèsè mu yulu a ma ndzô. Ndzô ghu wè mô l'kay mu lólô wô yéna ni ndzô mè. Wè tibé ningla, ndumè</i></p>	<p>4. <i>Ainsi dit, ainsi fait ; ils partirent ensemble, mais arriver non, loin du village, elle prit soin de le laisser cacher dans un coin afin qu'il la rejoigne la nuit tombée après lui avoir dit ceci : « lorsque tu marcheras le long du village, ton attention sera attirée par la présence d'une feuille de bananier posée sur le toit d'une maison. Tu sauras à ce moment que</i></p>

<p><i>mè ngôn bukègni ba vègh lè ndè Nzanga a chikaba mô wè vè ».</i></p> <p><i>Vè na mana lèlè, na yèndè. Doghosôn na sala ghu yisuèghu nga bu Pégha lèl ndè.</i></p>	<p><i>cette maison est la mienne et que je me trouve là-dedans. Tu pourras donc rentrer et tu me trouveras ». Elle prit autant de précautions parce qu'elle avait un frère appelé Nzanga qui était un redoutable guerrier. Il ne souhaitait pas que qui conque se rapproche de son domicile. Doghosôn, se vit donc obliger de respecter scrupuleusement toutes les indications imposées par Pégha.</i></p>
<p><i>5. Buchi bwa vinda, Doghossôn ndéti a va ka buéndi muyèndè. Na nanga bôla. A yèndè a kèkèsè muyulu na mandzô. A ba mô bu ilèmba ghu mukèndi allele ndè. Na gnigila na ndzô muènè. Yélé ke ndè yèkèl. A va na ndè tsaghla va yulu a ivika. Doghossôn na tsaghla. Yelè na posla ni samba. Na banda tsaka Doghossôn. Na tsaka ghu l'bundzu, na gnagha mikiki, na gna kungi, na gna ndédu na tsughi ya mutsô.</i></p> <p><i>Na tsaka gnutu yotsi, na gnagha lisiya. A mana tsaka ndè, a vaka mutu, a vana bôna buvuka bitsigha. Bubuchi bwa kia va tsusu tsomi a kogh, Nzanga ndumi ya yélé na tèmènè va mugnôn ndzô. Ndè mè yètsulu muma. Yélé na bugnédi na bô mungulo na ghoda mubusu bwa ndè, na lè ndumi ya ndè: « biki wè sagha ghugni, mè ghutsu mombu mabakasu mè li ». Ndè lè bona na yola matsanda, ndè yè sa mônô bu mè li wè? nzanga mô bona na duma musima: « ha, olingnisi mè. A ma na lè bôna na ghèna.</i></p>	<p><i>5. Alors qu'il était dans la maison où il avait rejoint sa femme, cette dernière lui posa une autre condition : lui raser tous les poils avant qu'ils aient des rapports intimes. C'est ce qu'elle vit avec son consentement.</i></p> <p><i>Après cet acte, ils passèrent la nuit ensemble. Mais tard dans la nuit, le frère de la femme senti une odeur étrange, qui le poussa à se diriger vers la maison de la sœur. Il lui demanda d'ouvrir la porte car elle cachait sans aucun doute quelqu'un chez elle. Mais très maligne, la femme frotta un liquide de couleur rouge sur son sexe et sortie nue en disant à son frère qu'elle était en menstrues. Le frère complètement désespérer partit en disant que sa sœur venait de le maudire</i></p>

<p>6. <i>Yèlè a mô bôna na lèlè Doghossôn ndè ki ghéna. Tô ndè na pas yèndè, yèlè na pas vè ndè biéla bioch bi la gia: na penda-na ndzaka-na babamla-na bighongon-na kona misungu, biotchi bi la giada ni. A ma na bu, na ghéna. Na ghabgha</i></p> <p><i>Va ndè ba.</i></p> <p><i>Ndi lasota va mbogha tata ndè, na bana bagwindi, bana bagwindi botchi na ghéna muti, gnutu ya ndè ne sa ba bâ ya bô vè. Va na ni va Doghossôn a lèl: « gnaghani ghéna a ho mwana gwô bénu. Yangani ghu yi mômô bi mè yidi na biô ». Ba yo bôna, bana bagwindi na ya. Doghossôn na posa penda, na posa ndzaka, na posa babamla, biotchi na bi yè ndè na biô. Bô ba yimbi wè bio ghugni wè bèghi? Doghossôn mè bèghi biô ghu tsinga vala. Ghu batu ba vè tô. Bana bagwindi bô bès bè ghabgha, luana na batu ba kumu tsingè bô muènè.</i></p>	<p>6. <i>Au premier chant du coq, elle recommanda à son mari de fuir pour que son frère ne puisse pas le rencontrer. Doghossôn fit alors ce que sa femme lui a ordonné de faire et s'en alla après avoir reçu d'elle tous les produits vivriers que nous consommons aujourd'hui : banane, igname, concombre, etc.</i></p> <p><i>Arrivé chez ses frères, ces derniers ne l'ayant pas reconnu, prirent la poudre d'escampette à sa vue. Mais il leur déclara que c'était lui : leur frère Doghossôn et les invita à sa rencontre. Il leur distribua tous les vivres qu'il avait ramenés.</i></p> <p><i>Après avoir consommés les vivres ses frères virent que c'était bon.</i></p>
<p>7. <i>Ni batomba na mbédi, batomba bakonko, ni batomba biotchi ni buding, ni baghabugha.</i></p> <p><i>A toghula bôna bésu bôtsi. Bana bangu ayi bô wè, na koya, na bogha mô ka yi ghôna. Ni ba yèndè- ni ba yèndè.</i></p> <p><i>Batô ba tsamba bôla na butsughu, ni ba suè mè. Na butchughu, bôtsi ndi zanga masagha na bô baka luana mudingu.</i></p> <p><i>Wu ba bô ghen a bayi ghrnina bu va panga va nzèli munènè. Mukèsè nzèli mu</i></p>	<p>7. <i>Ainsi, ils décidèrent de partir vers ce village pour faire la guerre à ses habitants et leur arracher tous leurs biens.</i></p> <p><i>C'est ce qu'ils firent. Après la bataille, ils prirent Pégaha la sœur de Nzanga et s'enfuirent avec elle.</i></p> <p><i>Dans leur fuite, ils se retrouvèrent au bord d'un grand fleuve qu'il fallait absolument traverser, pour éviter d'être rattrapés par d'éventuels survivants.</i></p> <p><i>C'est alors que Bouka invoqua ses ancêtres : et</i></p>

<p><i>pagha.</i> <i>Buka na vubu na naghaghə you ghindi ghiōtsi. Kombila, ni basabagha na gnundu. Ba mbèghi biōtsi na sada gana bō.</i> <i>Bè tô yula nzèli, ni ba kablə ni ba kongo. Mikongo muènè ni tsingi na ba batu bōtsi ni ma tsaghla.</i></p>	<p><i>un hippopotame apparut afin de lui apporter son secours pour la traversée du grand fleuve. Kombila fit de même et se vit transporter par un animal aquatique appelé, gnundu(antilope aquatique). Les autres firent autant.</i> <i>Etant arrivé sur la terre ferme, ils se sont dispersés et se sont installés là où ils pouvaient vivre en paix. Ils bâtirent des villages et des villes, qui se sont développés jusqu'à nos jours.</i></p>
---	--

(Corpus recueilli à Libreville auprès de M.E, initié au *Mwiri* et au *Nzèghô*. Il est *Nzèbi* du clan *Baghuli* âgé de 70 ans.).

La longueur du récit témoigne aussi sans doute de son importance pour la communauté *nzèbi*. La conquête de *Koto* ne s'est pas faite sans conséquences pour *Nzèbi* et ses enfants, et cela s'observe à plusieurs niveaux. En effet, il y eu des grands changements dans leur vie après la baille. On notera entre autre pour eux, la découverte de nouveaux aliments qu'ils ne connaissaient pas avant, ce qui leur a permis d'enrichir leur patrimoine gastronomique, mais et surtout de voyager à travers de nouvelles saveurs qu'ils découvrirent grâce à leur frère qui est allé à la rencontre du lieu interdit. Par la même occasion, ils entrent en contact avec la magie, qu'ils ne connaissaient non plus. Cela leur a donc permis d'accéder au monde de l'invisible et à la maîtrise de la sorcellerie. Cette acquisition de la magie (est un fait du hasard, qui est arrivé par la maladresse des six autres frères à indiquer le mauvais chemin au septième frère qui était resté derrière eux. Pendant son égarement, il va découvert la magie avant de retrouver ses frères. C'est pourquoi, en abordant la question sur cet événement qui a permis l'apparition de la magie chez les *Nzèbi*, Florence BIKOMA nous apprend que :

« En pays nzèbi, lorsqu'on précède quelqu'un, on laisse un indice non seulement pour indiquer la direction à suivre, mais pour signaler son avance (...) les six frères ne l'ont pas fait et Mwèlé se trompa de direction. Il aboutit à Koto bwédi na bulundu où l'on pratiquait le mudi, le shimba, le mawundu, qui sont les sociétés secrètes initiatiques que connaissent les Nzèbi aujourd'hui. Tout se passe comme si la plénitude

de l'accès à la culture impliquait l'accès à l'ésotérisme. En capturant les pygmées, il a ramené avec lui la science occulte, la connaissance des rites secrets qui donnent aux hommes la capacité de vivre en société »¹⁰⁵.

Plusieurs aspects très importants sont mis en valeur ici. On a celui de l'accès à la civilisation, notamment à travers l'architecture des maisons et l'alignement des cases du village *Koto* qui contraste nettement avec l'habitat dans la forêt. Le village *Koto* est très organisé, avec à sa tête un chef. Une telle organisation ne se faisait pas dans la forêt. L'un des faits les plus marquants fut le contraste physique entre les habitants de la forêt et ceux du village. Ce contraste s'illustre bien par le choc provoqué par le retour du frère qui s'est aventuré vers le lieu interdit. En effet, lorsqu'il revient vers ses frères, il est tout transformé si bien que les siens ne l'ont plus reconnu, il était différent d'eux et ressemblait aux habitants du village. A l'instant où elle a vu son fille tout transformé, *Nzèbi* fut honteuse et confuse, car elle comprit ce qui était arrivé à son enfant. C'est donc à la vue de la nouvelle physionomie du frère, et surtout excité par les récits de ce dernier, que l'ensemble de la tribu va unanimement renoncer à leur mode de vie dans la brousse pour s'attaquer aux habitants de *Koto* et s'emparer de tous leurs biens et de leur territoire, parce qu'ils voulaient ressembler à leur frère.

Il y a eu là aussi comme un air revancharde pour eux, car La mère *Nzèbi* avait été chassé du village par son frère, l'obligeant à l'exil et à cohabiter avec les animaux dans la grande forêt. Tout cela constitue des ingrédients nécessaires qui les ont poussés à la conquête de *Koto* pour faire la guerre aux habitants. Le moment était donc venu d'accéder à un nouvel ordre social *nzèbi* qui s'oppose à tout point de vue avec le temps d'errance dans la forêt, où ils demeuraient en tant que fugitifs à l'état « primitif ». L'accession au village montre à quel point la situation sociale du peuple de la forêt s'oppose avec celle de *Koto*, ce qui pourrait être vu comme si les sept enfants et leur mère vivaient à une époque très reculée de cette ère évoluée. C'est un contraste patent, où on a d'une part une société qui a déjà accédé à un niveau très avancé dans sa transformation ; c'est à dire qu'au village, on savait déjà les techniques de l'agriculture, du travail du fer, on connaissait la politique mais aussi, on avait déjà la pratique des sciences occultes etc. Et en face, une société où on se réfère encore à une période de grands singes. Le mode de vie de cette période comme relaté dans

¹⁰⁵Florence BIKOMA, (1997), *Éléments d'analyse et d'interprétation du mythe nzèbi*, In Cahier gabonais d'Anthropologie n°1 en coéd. Avec le département d'Anthropologie, Libreville, UOB, p.57.

le mythe et quelques informations recueillies nous laissent croire que nous nous situons au paléolithique, bien qu'aucune étude scientifique ne nous permet de l'affirmer avec conviction qu'il s'agit bien de cette période préhistorique dont nous connaissons l'existence qu'au travers des récits relatés depuis des générations, selon la tradition *nzèbi*.

Ainsi, si nous partons sur l'idée selon laquelle la tradition se transmet de générations en génération, nous pouvons dire alors que, le mythe *nzèbi* présente donc aujourd'hui, ce qui s'est passé à *Koto*. Tout compte fait, nous remarquons qu'il y a des similitudes entre ce qui se dit dans le mythe et le mode de vie au paléolithique, notamment, le passage de l'état de nature, où les *Nzèbi* vivaient dans la forêt et étaient recouvert de poils, à celui de culture où ils accèdent à la connaissance d'une nouvelle culture, à un nouveau mode de vie. Cela ressemble au passage du stade de l'australopithèque à celui de l'Homo sapiens moderne au paléolithique dans la préhistoire. En effet, comme chez les ancêtres *nzèbi*, cette mutation s'accompagne aussi par un bouleversement social.

C'est donc parce qu'ils ont quitté la forêt pour se rendre au village *Koto* que les *Nzèbi* accèdent à l'essentiel de leur culture à travers le combat livré par leurs ancêtres aux habitants de *Koto*. Au sortir de ce combat, il a eu l'intervention de certains animaux qui sont venus apporter une aide aux ancêtres *nzèbi* pour leur permettre de s'éloigner loin du village laissé en ruine dans un premier temps. Pour notre part, nous pensons que c'est à ce moment où apparaissent des animaux sauveurs chez les *Nzèbi* du Gabon. Ces animaux se sont montrés comme des véritables adjuvants pour ceux qui fuyaient. À ce sujet, le mythe nous informe que :

*« Dans leur fuite, ils se retrouvèrent au bord d'un grand fleuve qu'il fallait absolument traverser, pour éviter d'être rattrapés par d'éventuels survivants. C'est alors que Bouka invoqua ses ancêtres : et un hippopotame apparut afin de lui apporter son secours pour la traversée du grand fleuve. Kombila fit de même et se vit transporter par un animal aquatique appelé, gnundu (antilope aquatique). Les autres firent autant. »*¹⁰⁶

¹⁰⁶Extrait du mythe Koto

L'intervention majeure des animaux a permis aux ancêtres de l'ethnie d'entamer leur migration. Mais, il faut reconnaître par ailleurs qu'il y a eu là une certaine dose de mystique du point de vue de la complexité de la nature dans ces rapports entre les ancêtres *Nzèbi* et ces animaux. En effet, on s'étonne encore de comprendre comment des animaux sauvages arrivent à venir en aide à des humains précisément lorsque ces derniers se trouvent face à un obstacle insurmontable à l'échelle humaine, sachant qu'ils ont eu besoin d'une assistance à ce moment ? De ce point de vue, on peut considérer que le totem se situe à l'interface de deux mondes. Un monde visible où on peut voir l'animal et dans la mesure du possible, entrer en contact avec lui. Le totem est un ami, c'est le protecteur du clan. C'est pour le *Nzèbi* un frère resté en forêt. Il y a aussi un caractère ésotérique qui est du domaine de l'invisible, c'est ce qui lie les deux entités afin de maintenir une cohésion entre les vivants et les morts. Car selon la tradition, nos ancêtres se réincarnent sous forme d'animaux afin de rester proches de leurs parents vivants.

Pour comprendre cette relation entre les *Nzèbi* et leurs totems, essayons de comprendre le fondement de la conception totémique chez le peuple *nzèbi*. En effet, pour les *Nzèbi*, l'animal totem est pris au même titre que l'humain, car il est doué d'intelligence et possède une âme. C'est donc ce qui explique pourquoi les totems sont des êtres capables de communiquer avec eux et donc de leur venir au secours lorsqu'ils sont en danger. Pour l'essentiel, il s'agit des animaux dont on a une connaissance certaine, du fait qu'ils appartiennent à l'immense forêt gabonaise. Il y a donc a priori, naturellement un lien de proximité entre les *Nzèbi* et leurs totems. Mais le cœur de cette relation est évidemment à rechercher ailleurs, certainement dans les considérations cosmogoniques sur les entités totémiques. Les *Nzèbi* croient que chaque être vivant possède une âme, les animaux, les plantes, les phénomènes naturels sont capables de communiquer avec les humains. Dans son introduction sur la mentalité primitive, LEVY-BRUHL nous livre le témoignage d'un personnage sur la croyance des indigènes. Ainsi, dit-il :

« Livingstone nous dit qu'il a souvent admiré la foi invincible des nègres de l'Afrique australe en des êtres qu'ils n'avaient jamais vus. Partout où l'observation a été assez patiente et prolongée, partout où elle a fini par avoir raison de la réticence des indigènes, qui est assez extrême touchant les choses sacrées, elle a révélé chez eux un champ pour ainsi dire

*illimité de représentations collectives, qui se rapportent à des objets
inaccessibles aux sens, forces, esprits mana, etc. »¹⁰⁷*

Pour certains, cette pratique découle directement d'une forme de religion attribuée au culte des morts. En effet, on considère qu'après la mort, les âmes des disparus viennent se loger dans les corps d'autres êtres vivants. Ainsi, Émile DURKHEIM en citant Tylor nous explique que : « *comme la psychologie des (races inférieures)¹⁰⁸, n'établit aucune ligne de démarcation bien définie entre l'âme des hommes et l'âme des bêtes, elle admet sans grande difficultés la transmigration de l'âme humaine dans le corps des animaux* »¹⁰⁹. Dans ces conditions explique-t-il :

« Le respect religieux qu'inspire l'ancêtre se porte tout naturellement sur la bête ou sur la plante avec laquelle il est désormais confondu. L'animal que sert de réceptacle à un être vénéré devient, pour tous les descendants de l'ancêtre, c'est-à-dire pour le clan qui en est issu, une chose sainte, objet de culture en un mot un totem »¹¹⁰.

¹⁰⁷LEVY-BRUHL, (1922), *La mentalité primitive*, Paris, Librairie Félix Alcan, p.14.

¹⁰⁸Ces termes ne sont plus d'actualité. Cela fait partie des erreurs du vocabulaire passé utiliser par des auteurs tels que Gobineau pour classer les sociétés. En effet, pour lui, il existe trois grandes races primitives (blanche, jaune et noire). Dans cette catégorisation, il place la race blanche au-dessus de toutes les autres sur le plan intellectuel et culturel. Cette théorie n'est pas partagée par Lévi-Strauss, car pour lui, il n'existe aucune race supérieure à une autre. Dans *La pensée sauvage* par exemple, Lévi-Strauss montre que, le «sauvage» pense comme le« civilisé » .C'est pourquoi, selon lui, il n'existe pas de civilisation «primitive» et de civilisation «évoluée».

¹⁰⁹Émile DURKHEIM, (1960), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, p.240.

¹¹⁰Émile DURKHEIM, (1960), *ibid.*

CHAPITRE 4 : LES TOTEMS CHEZ LES *NZÈBI*

À un environnement spécifique, des totems spécifiques. Ainsi, les totems chez les *Nzèbi* du Gabon sont issus du milieu forestier du pays, celui-ci recouvre les $\frac{3}{4}$ du territoire national. Composés principalement des animaux et des végétaux, cette situation témoigne bien de l'influence de la forêt sur les traditions des peuples du Gabon aussi. Ces totems, d'abord communautaires claniques, du fait qu'ils sont rattachés aux clans et dont leur présence trouve une explication sur leur origine à travers les mythes et les légendes transmises de génération en génération. Les totems que l'on rencontre chez les *Nzèbi* sont composés essentiellement de plantes et d'animaux. Mais aussi des phénomènes de la nature tels que la foudre ou le soleil. Ces deux phénomènes et bien d'autres encore sont très peu représentés contrairement aux plantes et aux animaux. Ils sont plus cités comme totem au niveau de certaines familles ou chez certains individus.

Parmi tous ces totems, les totems claniques semblent être les plus importants chez les *Nzèbi* du Gabon, ils concernent plus les animaux et ensuite les plantes de façon chronologique. Ces totems claniques s'acquièrent par l'entremise des parents, qui transmettent directement leurs totems à leurs progénitures, eux-mêmes les ayant hérités de leurs parents, selon la filiation matrilineaire, ce qui nous renvoie en même temps à la transmission de la parenté dans cette société, comme pour montrer que, le totem clanique se transmet comme la parenté ici. Ce schéma de la transmission du totem dans le cadre du clan n'est pas le même que l'on observe pour les totems familiaux et personnels, qui connaissent un autre fonctionnement dans le cadre de leur transmission ou de leur obtention. Ainsi, par rapport à cette présentation lapidaire des totems, nous pouvons aisément nous demander, à quoi correspondent réellement les totems *nzèbi*, et comment arrivent-ils à distinguer leurs différents totems ?

4.1 : Les totems claniques

4.1.1 : Les animaux totémiques claniques

Tableau n° 5 : Représentation des animaux claniques *nzèbi*

Clans	Totems animaux		
	Noms en français	Noms en langue	Noms scientifiques
<i>Mwanda</i>	Galago	<i>lizimbi</i>	<i>Galago gabonensis</i>
<i>Maghamba</i>	Varan	<i>mbimbi</i>	<i>Varanus niloticus</i>
<i>Cheyi</i>	Perroquet	<i>kussu</i>	<i>Psittacus erithacus</i>
<i>Baghuli</i>	Perroquet	<i>kussu</i>	<i>Psittacus erithacus</i>
<i>Bassanga</i>	Panthère	<i>nzèghô</i>	<i>Panthera pardus</i>
<i>Mitchimba</i>	Crocodile	<i>mungoundu</i>	<i>Crocodylus gavialis</i>
<i>Mbundu</i>	-	-	-

Source: Enquête de terrain et les travaux de Florence BIKOMA (2004), Socialisation de la femme accomplie.

Le tableau présente les totems claniques tels qu'ils nous sont renseignés par la tradition. Il a été très difficile pour nous de faire la reconstitution de la liste de ces totems claniques *nzèbi*, car le nom du totem ou celui du fondateur du clan cité n'étant pas toujours le même pour un même clan d'un informateur à un autre. Pour avoir une idée nette sur cette question, comparons les résultats obtenus lors de nos enquêtes sur les totems claniques présents dans ce premier tableau au tableau ci-dessous.

Tableau n° 6 : Exemple d'autres animaux cités comme totems claniques

Clans	Totems animaux		
	Noms en français	Noms en langue	Noms scientifiques
<i>Mwanda</i>	Perroquet	<i>kussu</i>	<i>Psittacus erithacus</i>
<i>Maghamba</i>	Potamochère¹¹¹ Buffle, Gorille	<i>ngulu,</i>	<i>Potamocheirus porcus</i> , <i>Syncerus caffernanus</i> , <i>Gorilla gorilla</i>
<i>Cheyi</i>	Céphalophe¹¹²	<i>séti</i>	<i>Cephalophus monticola</i>
<i>Baghuli</i>	Perroquet	<i>kussu</i>	<i>Psittacus erithacus</i>
<i>Bassanga</i>	Grenouille	<i>miniala</i>	<i>Cardioglossa gratiosa</i>
<i>Mitchimba</i>	<i>Pangolin</i>		<i>Manis gigantean</i>
<i>Mbundu</i>	-	-	-

Source : Enquête de terrain

Ce deuxième tableau sur les animaux cités comme des totems claniques *nzèbi* montre une nette différence avec ceux du précédent tableau. Hormis le perroquet qui apparaît dans les deux tableaux, la ressemblance entre les deux représentations s'arrête à ce totem. Cette différence sur les informations fournies sur la même question, s'est répétée à plusieurs reprises pour plusieurs informateurs différents. Pour pallier à cette difficulté, et afin de dresser une liste précise sur les totems claniques *nzèbi*, nous avons procédé à une vérification minutieuse basée sur deux principes qui a porté sur deux points : premièrement, voir le nombre de fois qu'un totem a été cité pour un même clan et deuxièmement, identifier l'existence d'un mythe ou d'une histoire sur le totem qui le relie au clan. Au sortir de cette vérification, les mythes ou les histoires de plusieurs totems n'ont pas pu être enregistrés parce que les personnes interrogées les ignoraient. Toutefois, pour être plus équitable dans la restitution des données, nous avons comparé les corpus sur les

¹¹¹Cochon sauvage

¹¹²Plus connu sous l'appellation de gazelle.

totems claniques des *Nzèbi* avec les travaux déjà existants, notamment ceux de Florence BIKOMA qui fait une analyse sur le mythe *Koto*. L'ambiguïté sur l'identification des totems chez certains informateurs résulterait d'une confusion dans laquelle, ils ne font aucune distinction entre les totems qui relèvent du clan, ceux des individus ou encore les totems propres aux lignages ou aux familles. La méthode utilisée pour faire le tri sur l'ensemble des totems qui nous venaient çà et là, nous a surtout relevé sur le terrain que le totem perroquet est le plus connu et certainement le totem le mieux maîtrisé, que ça soit pour le clan qui l'a comme totem, que pour les autres clans.

A la lumière de ces deux tableaux, nous pouvons nous accorder sur le fait qu'il se dégage dans chacun d'eux, une correspondance entre chaque clan et au moins un animal qui est le totem du clan. Le lien entre l'animal considéré comme totem du clan et les membres du dit clan, remonte à un passé lointain, qui est raconté à travers un récit, dans lequel apparaît les raisons de l'attachement entre les deux êtres, humains et non-humains. En nous focalisant uniquement sur cette relation, cette histoire fait état de récits épiques qui tourne autour d'une aide providentielle que l'animal aurait apporté à l'ancêtre primordial du clan, ou à un membre du clan qui été en danger. Cette intervention salvatrice se termine par la mise hors danger de l'individu qui se trouvait dans une situation assez difficile, voire insurmontable à l'échelle humaine. La plupart des récits témoignent de l'importance de l'intervention du totem, et d'état du caractère réel et imminent du danger qui guette la personne. C'est donc, dans une atmosphère teintée d'intrigue qu'intervient finalement l'animal, lui conduisant à sortir la personne de la situation épineuse, dans laquelle, elle perdrait la vie. Par cette aide cavalière intervenant pour la première fois, scelle le pacte tacite entre l'ancêtre du clan sauvé et l'animal, qui devient par reconnaissance, le totem de l'ensemble du clan. En insistant sur le rapport entre le clan et le totem, notamment sur le premier contact entre les deux, il est de notoriété qu'il se fait presque toujours dans un hasard absolu. Car, en présentant ou en présence du danger, la prière ou l'invocation faite par l'ancêtre du clan, s'adresse à Dieu, par l'intermédiaires des esprits des personnes disparues. Ainsi, l'intervention inattendue de l'animal, qui devient plus tard totem, peut être interprétée comme le fruit du pur hasard.

Mais par la suite, ce geste est devenu un rituel pour les initiés membre du clan, ceux qui connaissent comment fonctionne leur totem clanique adressent directement leur prière au totem afin qu'il vienne en aide, comme nous expliquait un informateur pour qui,

« L'important du totem c'est que l'homme qui connaît son totem peut lui faire appel quand il a un problème difficile à résoudre. Ce totem peut l'orienter spirituellement pour lui donner des idées pour qu'il s'en sorte de cette difficulté »¹¹³. Il apparaît clairement une différence entre le rapport au totem des ancêtres et ce même rapport avec leurs descendants. Dans un premier temps, la relation des ancêtres se fait de façon naturelle et désintéressée, dans laquelle, l'animal totem apparaît comme une providence. Mais à la lumière des informations recueillies auprès de notre interlocuteur ici, ce rapport avec le totem devient plus réfléchi, plus raisonné. Car, pour lui, les initiés aujourd'hui qui se sentent en danger, étant dans la même position que leur ancêtre, peuvent demander directement au totem d'intervenir en leur faveur. Cette action semble à notre avis ciblée, contrairement à ce qui se dit dans les récits qui retracent le rapport entre les ancêtres et les totems.

En revenant sur notre tableau, nous voyons que tous les clans ont un totem, à l'exception du clan *Mbundu*, mais les raisons de l'absence d'un totem animal chez les *Mbundu* nous sont relatées à travers le mythe, où il est dit que c'est lors du partage d'un animal entre tous les clans que seul le clan *Mbundu* n'a rien eu, car il est arrivé en retard. Ainsi, par son retard suite à son absence lors du partage, il n'a hérité que des entrailles de l'animal à son arrivée, vu que c'est ce qu'il restait après la redistribution du gibier. Cette situation a été un prétexte bien aiguisé pour les autres clans pour se moquer de lui. Ainsi, en guise de raillerie, ils lui ont donné le sobriquet de *Mbundu mussôpô*¹¹⁴ ou *Mbundu mududungi*¹¹⁵, que l'on pourrait traduire en français par Mbundu le maboul, désignant le caractère inattentif du clan déçu. Au fait, nous pensons que le partage de l'animal dont il est question ici dans le mythe, est une métaphore pour expliquer la répartition des animaux totems par *Nzambi-a-Pungu* (Le Dieu du monde) aux clans *nzèbi*, puisque ce clan n'a pas participé à la baille de *Koto* aux côtés de ses frères, car il s'était trompé de chemin. C'est donc à juste titre que ces animaux feront une présentation plus détaillée dans les lignes qui suivent.

¹¹³Entretien avec M.E, retraité. Originaire du village Singa (Koulamoutou), initié, est du clan Baghuli.

¹¹⁴ *Mussôpô* : Entrailles de l'animal en l'ange *inzèbi*.

¹¹⁵ *Mudungi* : Le maboule en l'ange *inzèbi*.

4.1.1.1 : Le Galago (*Galago gabonensis*)

Le galago, petit animal avec une queue qui est bien plus longue que son corps qui peut atteindre jusqu'à 30 centimètres de long. Sa figure ronde et ses grands yeux globuleux, se remarquent très facilement, surtout avec ses petites oreilles pointues. Les galagos peuvent mesurer de 15 à 20 centimètres, pour un poids allant de 200 à 400g et vivent en groupe de 2 à 5 individus.

Avec un régime alimentaire omnivore, « *il se nourrit en général d'insecte, de fruits, de graines, d'oisillons, d'œufs, de bourgeons, de sève, de résine, de nectar, de fleurs, de lézards et même de petits rongeurs* ». Il vit en Afrique dans les savanes, dans les bois proches des plantations, où il se loge dans les creux des arbres, qu'il creuse à l'aide de ses griffes. Le petit primate des forêts tropicales se déplace en sautant d'arbres en arbres avec une dextérité peu ordinaire, un peu comme un kangourou. C'est un animal nocturne, c'est-à-dire qu'il vit la nuit, où il chasse ses proies. Sa longue queue lui sert de gouvernail et de stabilisateur pour se maintenir en équilibre. Et avec ses mains, il saisit sa proie. Mais il peut aussi être actif durant des heures diurnes.

« Les galagos sont présents dans la mythologie africaine : les Pygmées nous ont affirmés que leurs cris étaient la manifestation des (zfo) les esprits de la forêt. Au Gabon le galago est appelé Ngok, Ngokoué, Ngôkoué. Onomatopée qui évoque le cri de l'animal. D'après les populations locales, le galago signale la présence du léopard ou de tout autre intrus potentiellement dangereux »¹¹⁶.

¹¹⁶Michel BRUIL, Jean-Paul MAYEUR, Frantz THILLE, (1998), *Kenya-Tanzanie : Le guide du safari, faune et parc*, Paris, Marcus, p.149.

Photo n° 1 : *Galago gabonensis*



Cliché de MBAMBA MITAMBA Oswald

Cette image est un prétexte pour nous de faire un commentaire sur le totem du clan *Mwanda*. Il se présente comme un petit primate aux grands yeux et aux oreilles tendues. Son cou est si flexible, si bien qu'il peut faire une rotation de 180°. Le galago est social et vit en groupe. C'est un animal nocturne qui chasse exclusivement la nuit pour se nourrir. Son cri ressemble aux pleurs d'un bébé, ce qui lui a valu le surnom de « bush baby » par les anglais, c'est-à-dire le bébé du buisson.

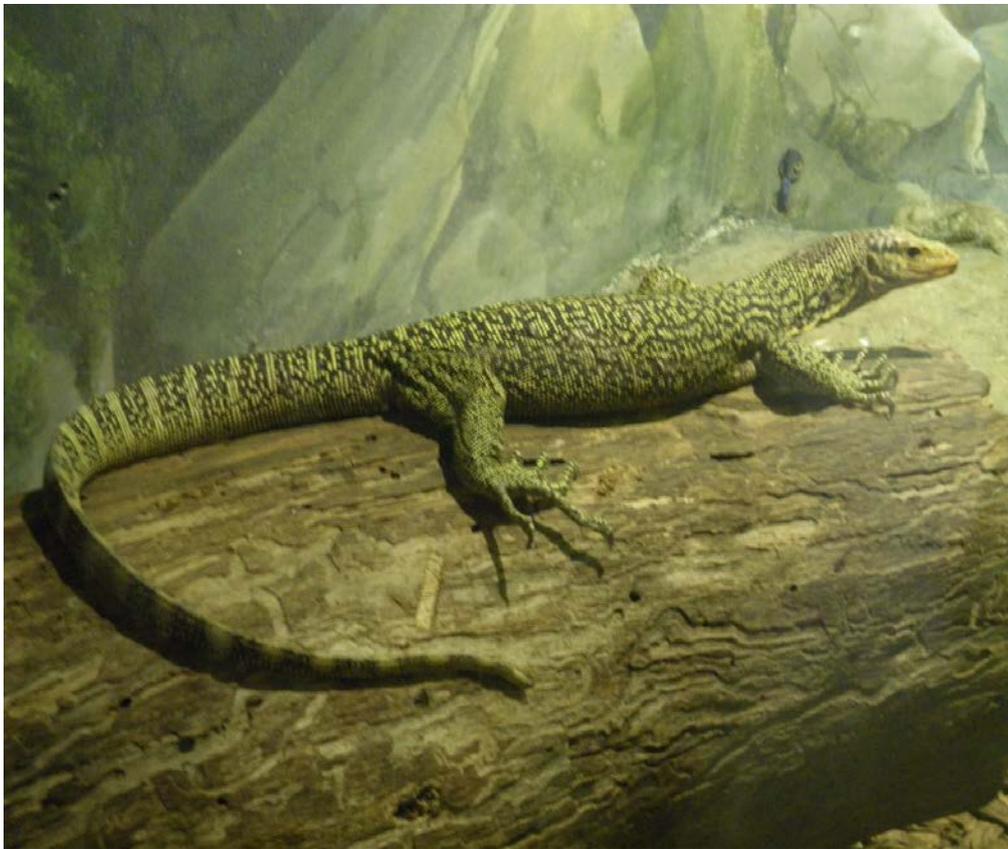
4.1.1.2 : Le varan (*Varanus niloticus*)

Le varan est l'animal totem du clan *nzèbi Maghamba*. Il appartient à la famille des *Varanidae* qui ne contient qu'un seul genre (famille monotypique), appelé *Varanus*, ou encore varan. Ce sont des lézards, en général de grande taille qui vivent en Asie et en Afrique. Ils se distinguent des autres lézards par leur long cou, leur crâne triangulaire et leur langue bifide comme celle d'un serpent. Toutes les espèces de varans sont carnivores. Ils se nourrissent de toutes sortes de petits animaux : insectes, lézards, serpents, petits mammifères, oiseaux, œufs. Les varans ont des mâchoires puissantes et des membres armés de 5 griffes acérées. Avec sa queue et ses dents, constituent ses meilleures armes.

Les varans sont ovipares, ils ont des oreilles externes et des paupières. Ils ne peuvent pas "lâcher" leur queue comme certains lézards.

Originaires des milieux très variés, la plupart de ces espèces sont terrestres ou s'enfouissent sous terre. Le milieu le plus courant, se trouve à proximité immédiate d'un terrier, dans le creux d'un tronc d'arbre, ou dans des cavités creusées dans le sol et pouvant atteindre un mètre de profondeur. Généralement l'extrémité des galeries est située juste sous la surface du sol, ceci de façon à pouvoir s'échapper facilement en dégageant la pellicule de terre qui restait à enlever si l'entrée principale était bloquée par un prédateur ou un éboulement.

Photo n° 2 : *Varanus niloticus*



Cliché de MBAMBA MITAMBA Oswald

L'image présente un varan sur le tronc d'un arbre. Rappelons au passage que cet animal est le totem du clan *Maghamba* chez les *Nzèbi* de Koulamoutou. Malheureusement, nous n'avons pas pu avoir les informations relatives au mythe qui donne au varan le statut de totem. Néanmoins nous avons pu constater que le clan *Maghamba* reste fortement attaché à sa tradition, en particulier avec son totem animal qui s'illustre par sa durée de vie. Ce

grand lézard peut se montrer dangereux. Il utilise sa morsure infectée de bactérie pour tuer ses proies. Il chasse de préférence la journée, car il n'est pas nocturne. Quand il est attaqué, pour se défendre, il se sert de ses dents, sa queue et ses griffes, visiblement observables sur la photo.

Toutefois, Samba Niébé BA¹¹⁷ nous apprend que le varan est vénéré dans plusieurs contrées au Sénégal, notamment dans la ville de Kaolack, où il est considéré comme le génie tutélaire de la ville. Aussi, il ajoute qu'un mandingue lui confie que : « *Le varan fait l'objet d'une attention particulière dans leur société. Certains parmi eux lui vouent un culte. Ainsi ils avancent à son image « kanam don ngou » (ne le mange pas), « kanam féya » (ne le blague pas), « kanam bouté » (ne le frappe pas), kanam barma (ne le blesse pas) « kanam fa » (ne le tue pas) »¹¹⁸.*

4.1.1.3 : Le perroquet (*Psittacus erithacus*)

Le Gris du Gabon ou Perroquet jacquot (*Psittacus erithacus*) est un perroquet qui vit dans la forêt gabonaise. Mais, le terme perroquet désigne d'une manière générale l'ensemble des d'oiseaux *Psittaciformes*, particulièrement les grandes espèces, trapues et à queue courte. Les petites espèces, souvent allongées et à longue queue, qui sont appelées perruches.

Cette catégorie d'oiseaux est connue du grand public pour la faculté de certains spécimens d'imitation de la voix humaine, d'où le mot commun "perroquet" désignant une personne répétant les mots de quelqu'un d'autre. De même, une personne bavarde sera taxée de perroquet, en effet, on dit souvent de quelqu'un assez volubile que : tu parles comme un perroquet. Pour mettre en avant l'abondance de parole débitée par la personne bavarde. On voit que le mot perroquet sert donc à désigner la parole de façon générale, et c'est comme ça que les *Nzèbi* l'entendent.

¹¹⁷Samba Niébé BA, ' (14/04/2012), *Totem ou tabou, le varan vénéré ou protégé : Génie tutélaire ou protecteur*, sur le site xibar.net

https://www.xibar.net/TOTEM-OU-TABOU-LE-VARAN-VENERE-OU-PROTEGE-Genie-tutelaire-ou-protecteur_a45084.html

¹¹⁸Samba Niébé BA, ' (14/04/2012), Idem.

Corpus sur le mythe du totem perroquet

Chez les Baghuli, le mythe qui confère au perroquet le statut de totem est rattaché à l'histoire d'une femme qui a été sauvé par cet oiseau. En effet, la tradition relate que cette dernière, avait eu de violentes disputes avec son mari. Et, constatant que la situation ne s'améliorait pas, la femme pris la résolution ferme de quitter le domicile conjugal pour se rendre chez ses parents. Ainsi, tard dans la nuit, elle se lança sur le chemin. Petit à petit elle s'enfonça dans la forêt, jusqu'au moment où elle trouve face à face avec des brigands. Ces derniers lui déclarèrent qu'ils allaient la tuer, car ils savaient qu'elle était seule. Mais la femme se laissa pas faire, pour montrer son courage et semer le doute dans l'esprit de ses présumés agresseurs, la femme déclara qu'elle n'était pas seule. Elle se mit alors à crier : « bat va bali ? » (Il y a-t-il des gens ici ?). Contre toute attente, des voix retentirent de la forêt « bessa val'li » (Nous sommes là). C'étaient des perroquets, qui étaient cachés quelque part dans les arbres. À l'écoute de ces voix, les brigands ont pris la fuite. C'est depuis ce jour que le perroquet est devenu le totem du clan.

(Corpus oral collecté auprès de S.J.P, initié, Nzèbi, 29ans du clan Baghuli, chauffeur de taxi à Libreville).

Ce récit met en évident le rapport entre le clan Baghuli et son animal totem qui est le *kussu* (le perroquet). Selon Freud « *l'animal totem défend et protège les membres du clan* »¹¹⁹. Ce n'est pas le présent récit qui va le démentir ! Parce que, dans ce récit se vérifient les propos de Freud. En effet, on voit ici comment le perroquet vient en aide à un membre du clan, comme cela est dit dans les propos de Freud. Un tel geste ne peut rester sans conséquence, dans la mesure où, en de telle occasion, on assiste très souvent à un retour à l'envoyeur. Et cela va arriver sans étonnement, puisque le clan a logiquement été

¹¹⁹Freud SIGMUND, (1923), *Totem et tabou*, Paris, la petite bibliothèque, p.145.

reconnaissant envers son animal sauveur. D'ailleurs, pour leur gratitude envers le perroquet, les membres du clan *Baghuli* ont juré au sortir de cet événement, de ne plus jamais consommer de la viande du perroquet. Et le perroquet est devenu le totem du clan, depuis ce jour.

Toutefois, on se pose encore certaines questions par rapport à cette relation entre le perroquet et le clan à ce moment-là, précisément sur la manière dont le perroquet intervient dans cette histoire. En effet, comment expliquer que cette femme *nzèbi* toute seule dans la forêt a pu tenir tête à ces bandits avec une telle assurance ? N'avait-elle pas su que quelque part au fond d'elle, qu'elle n'était pas finalement toute seule. On peut s'imaginer qu'au fond-elle, elle savait qu'il y avait là, dans cette immense forêt des esprits de ses ancêtres qui la guettaient et veillaient sur elle, et donc, qu'elle n'avait rien craindre. Car, comment expliquer son appel au secours sachant cependant qu'elle était seule. On aurait dit que quelque part, elle avait vraiment confiance en elle pour ne pas paniquer, elle avait confiance en ses ancêtres, ces êtres bienveillances qui la protègent. Plus spectaculaire est la justesse de leur intervention pour délivrer la femme des griffes des méchants. Toutes ces questions demeurent à nos yeux de véritables énigmes à résoudre, mais elles nous permettent de nous rendre compte de la profondeur du rapport qu'il y a entre l'humain et son totem animal dans la société *nzèbi*.

Photo n° 3 : *Psittacus erithacus*



Cliché de MBAMBA MITAMBA Oswald

Cette photo présente un perroquet, on peut voir son bec noir, sa belle queue rouge et son plumage gris. Il s'agit du perroquet gris du Gabon, encore appelé jacquot. Cet oiseau se tient sur une branche sur cette photo, où on voit bien ses trois doigts qu'il a à chaque patte. Le succès du perroquet auprès des hommes ne date pas d'hier, car les humains sont fascinés par l'intelligence de cet oiseau. Il est capable d'imiter parfaitement les voix des humains, mais souvent on se demande s'il comprend réellement les sens des phrases qu'il prononce. À cette interrogation, un homme du clan *Baghuli* chez les *Nzèbi* ne pourrait répondre que par l'affirmatif. Car, dans le récit qui consacre le perroquet comme le totem du clan, on voit comment cet oiseau, non seulement comprend, mais aussi parle. Il a su facilement communiquer avec la femme qui était en danger. En jetant un coup d'œil sur le net, notamment à travers le moteur de recherche Google, nous avons noté ce qui suit : *un perroquet peut mémoriser et reproduire jusqu'à 300 mots. Il sait les associer aux objets*

pour exprimer une demande ou un refus. Par exemple, un perroquet gris disait toujours quand son maître quittait la pièce : « que Dieu vous garde ». Mais, quand le maître sortait accompagné de quelqu'un : « que Dieu vous garde tous »¹²⁰. Ce passage présente le perroquet comme étant un bon parleur. Mais aussi, il sait un tout petit peu réfléchir, car il possède une mémoire étonnante qui lui permet de faire la distinction entre le singulier (quand son maître sort seul où il dit : que Dieu vous garde) et le pluriel (quand son maître sort accompagné, il dit que Dieu vous garde tous). Bien qu'ayant la faculté de produire des sons, il faut noter que les perroquets n'ont pas de cordes vocales, en d'autre terme, ils ne parlent pas. Ce sont tout simplement des excellents imitateurs de sons et non pas de bons parleurs.

4.1.1.4 : La panthère (*Panthera pardus*)

La panthère est un mammifère carnassier qui se nourrit de viande crue des régions tropicales d'Afrique (on l'appelle aussi léopard ou panthère tachée d'Afrique)¹²¹. Cet animal vit aussi en Asie méridionale où il se distingue avec un pelage jaune tacheté de noir. Le léopard tacheté (*nzèghô* en langue chez les *Nzèbi*) est le totem du clan *Bassanga*. Cet animal est un félin de taille moyenne, de 60 à 110 centimètres de long et pesant entre 16 et 23 kilos grammes. La panthère a un pelage fauve, distinctement marqué par de larges et irrégulières ellipses aux bords foncés, qui dit-on, ressembleraient à des nuages, d'où le nom commun et scientifique. Proportionnellement à sa taille, la panthère nébuleuse est le félin qui a les canines les plus longues. Principalement en raison de la structure distincte de son crâne, cette espèce est considérée comme la seule représentante de son genre.

La panthère est une très bonne grimpeuse. Dans les arbres, son environnement de prédilection, elle peut courir et bondir de branche en branche en s'accrochant par une seule de ses pattes arrière. Mais elle n'est pas absolument arboricole. Car, sur la terre, elle est très agile et dans l'eau, elle nage à merveille. Elle est donc très difficile à observer, ce qui rend cette bête discrète et l'une des espèces les moins bien connues des zoologistes. Son régime alimentaire est essentiellement composé de rongeurs, de poissons, de singes,

¹²⁰Philippe de WAILLY, Jacqueline PRIN, Gabriel PRIN, (2004), *L'Atlas de l'ornithologie, volume 1 : Perruches et perroquets*, Éditions Animalia, 196p.

¹²¹Le petit LAROUSSE illustré, (2011), En couleurs, 87000 articles, 5000 illustrations ; 321 cartes, chronologie universelle. ISBN 978-2-03-584088-2

d'oiseaux, mais aussi de cochons sauvages. La panthère d'Afrique (*Panthera pardus*) est certainement la sous-espèce de panthère la plus connue et la mieux représentée parmi toute l'espèce du genre. Cette espèce s'adapte à tous les milieux. Ce qui fait certainement son succès est son mode d'alimentaire très varié.

Photo n° 4 : *Panthera pardus*



Cliché de MBAMBA MITAMBA Oswald

Cette image présente une panthère sur un perchoir. Elle illustre bien le talent de bon grimpeur de la bête. Car, parfois pour dévorer sa proie, la panthère hisse son butin dans un arbre pour pouvoir la manger à l'abri des regards des charognards. La panthère est comme nous l'avons dit plus haut, le totem du clan *Bassanga*. Les informations recueillies sur ce fauve comme totem chez les *Nzèbi* ne sont pas assez denses. Toutefois, on n'a noté l'existence d'un mythe qui explique comment la panthère est devenue le totem du clan *Bassanga*. Cette histoire ne cadre pas avec l'idée que l'on a du totem qui nous est souvent présenté comme un sauveur. Les propos de plusieurs informateurs corroborent avec le récit

macabre lié à la panthère comme totem, dont ceux de M.J.B¹²², V.G.R¹²³ et M.K.M¹²⁴. En effet, ils présentent l'animal comme une terreur, un monstre dévoreur. C'est donc dans un village reculé dans la forêt gabonaise, habité par le clan *Bassanga* qu'une panthère va faire des ravages en tuant la plupart des enfants de la contrée. Chose étrange, car après cette période sombre vécu par les villageois, ces derniers prendront la panthère comme leur totem. Mais la panthère comme dévoreuse n'est pas un fait isolé au Gabon, car la panthère a souvent tué les humains partout dans le monde, en effet :

« Il existe quelques cas de panthères mangeuses d'hommes, rapportés en Afrique comme en Asie. En Afrique Orientale plusieurs cas de panthères spécialisées ont été signalés. En 1948 dans la région de Kalingombe, province Ubena, deux panthères ont tué douze enfants et deux adultes. D'autres entre Njombe et Chimpala ont tué dix-sept personnes entre 1951 et 1952. C'était souvent dans des endroits récemment habités par des hommes (...) Le triste mais célèbre record revient à l'Inde. Au début du XX^e siècle, une même panthère aurait tué près de deux cent personnes »¹²⁵.

Cette attitude est bien loin de celle que l'on attribue à un totem, car on a vu que le totem est plutôt un adjuvant. Or, ici, on assiste à la mise en œuvre d'une situation qui met en cause cette réalité, la panthère ici ne se présente pas comme un protecteur ou comme un sauveur, mais bien au contraire, comme une terreur pour les habitants. Cette nouvelle figure nous permet de dire qu'il est difficile de déterminer toutes les conditions spécifiques qui font que les *Nzèbi* retiennent un animal comme totem. Dans cette perspective nous pensons que ce qui a le plus fasciné le clan *Bassanga*, ça a été la force, l'agilité et la puissance de l'animal. On peut dire qu'ils ont dépassé la peur qu'ils aient de l'animal pour garder l'essentiel, c'est-à-dire, apprivoisant le côté dangereux de la bête pour faire de cette force leur protection. Mais encore plus, on croirait aussi qu'en vénérant la panthère qui a fait tant peur, ils marquent leur soumission et l'élévation de la panthère au rang d'idole afin

¹²²M.J.B 30ans *Nzèbi* du clan *Cheyi*.

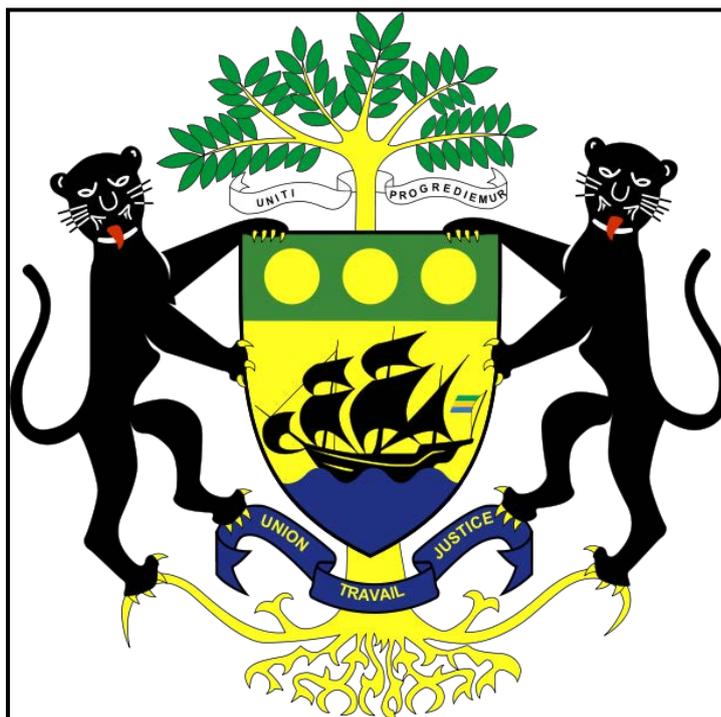
¹²³V.G.R est *Nzèbi*. Cultivateur et commerçant, Koulamoutou, initié au *Mwiri* et au *Nzèghô*.

¹²⁴M.K.M *Nzèbi*, du clan : *Bassanga*, sans profession, initié au *Mwiri* et au *Ndjobi*, Koulamoutou

¹²⁵www.larousse.fr/index/encyclopedie/vie-sauvage

que l'animal vénéré essaye de changer son attitude vis-à-vis des membres du clan en leur apportant sa protection, au lieu de continuer à se servir d'eux comme de la nourriture. En dehors de ce côté obscur manifeste symbolisant la magie ou le monde obscur, la panthère n'a pas seulement fascinée les clans. Car au Gabon par exemple, la panthère fait partie des armoiries de la république gabonaise.

Figure n° 1 : Le Blason du Gabon



Source : centerblog.net voyage

Les armoiries du Gabon ont été créées par l'héraldiste et vexillologue suisse Louis MÜHLMANN. Elles ont été adoptées le 15 Juillet 1963. « Le blason de la République gabonaise »¹²⁶ est composé d'un écu central de forme triangulaire, où apparaît un navire symbolisant la nation voguant vers un avenir meilleur.

L'arbre, un okoumé (*Aucoumea klaineana*) sur lequel est fixé l'écu montre l'importance du bois dans l'économie du pays.

¹²⁶Bellonpog, (04/12/2007), *Le Blason*, sur le site centerblog.net voyage
<http://www.centerblog.net/voyage/113998-3291642-le-blason>

Les trois cercles au sommet de l'écu représentent les trois richesses minières

Les deux panthères noires (*panthera pardus*) appellent chaque gabonais à la vigilance et au courage, elles évoquent aussi le chef de l'état qui protège la nation.

4.1.1.5 : Le crocodile (*Crocodylus gavialis*)

Totem des *Mitsimba*, le crocodile est capable de s'attaquer aux animaux de la taille imposante comme un buffle mâle adulte, aussi bien dans l'eau que sur la terre. Les crocodiles adultes apprennent leur technique de chasse à leurs petits, qui très tôt le font avec des bestioles moins imposantes. Les crocodiles chassent surtout à l'affût, ils se cachent sous l'eau pour guetter la proie afin de la saisir par surprise, en les amenant dans l'eau jusqu'à les noyer. Cette technique leur permet de s'attaquer à tous les animaux qui s'approchent des cours d'eau où ils habitent. De ce fait, le crocodile s'attaque aux animaux sauvages comme aux animaux domestiques, aux oiseaux, mais aussi à des humains. Ce que nous savons, c'est que les *Nzèbi* se sont accaparés de la puissance et de la ruse du crocodile.

Les crocodiles sont ovipares (*se dit d'un animal qui se reproduit par des œufs pondus avant ou après fécondation, mais avant l'éclosion*)¹²⁷. La femelle fécondée pond ses œufs qui sont de taille d'un œuf de poule dans un nid. Elle pond entre 40 à 60 œufs, après avoir pondu, elle ne couve pas le nid, mais elle va le surveiller jour et nuit durant 80 jours durée de la période d'incubation. Le sexe du petit crocodile sera déterminé par la température qu'il fait dans le nid. Ainsi, s'il fait très chaud, se sera un mâle, et s'il fait plus ou moins chaud, ce sera une femelle. Les petits restent pendant des mois auprès de leur mère qui les protège. Mais, ils devront se débrouiller seuls pour se nourrir, ce qu'ils savent faire dès leur naissance.

¹²⁷Le petit LAROUSSE illustré, (2011), En couleurs, 87000 articles, 5000 illustrations ; 321 cartes, chronologie universelle. IBSN 978-2-03-584088-2

Photo n° 5 : *Crocodylus gavialis*



Cliché de MBAMBA MITAMBA Oswald

Cette photographie montre un crocodile au bord de l'eau. En face de ce dernier, trois tortues semblent fièrement se prélasser. Cette image est exceptionnelle, car on peut se demander comment cet animal carnivore ne vient-il pas à manger ces tortues qui s'offrent à lui sans trop grandes difficultés. Au fond, le crocodile ne peut pas les dévorer, car, s'il essaie de les manger, les tortues vont rentrer dans leurs carapaces qui leur servent de protection sûre contre les attaques ennemies. La carapace elle-même est composée d'os, de cartilage et d'écailles. Par cette armure, la tortue peut faire face à de violentes attaques, et même si elle subit des dommages, notamment de perte d'os de sa carapace, elle peut facilement guérir de ces blessures.

4.2 : Les plantes Claniques totems

Tableau n° 7 : Représentation des plantes claniques *nzèbi*

Clans	Totems plantes		
	Noms en français	Noms en langue	Noms scientifiques
<i>Mwanda</i>	Bananier	<i>lekô</i>	<i>Musea paradisiaca</i>
<i>Maghamba</i>	Sofoutier	<i>mutsegu</i>	<i>Pachylobus edulis</i>
<i>Cheyi</i>	Palmier à huile	<i>ngètchi</i>	<i>Elanis guineensis</i>
<i>Baghuli</i>	Igname	<i>mbala</i>	<i>Discoréa villosa</i>
<i>Bassanga</i>	Maïs	<i>putu</i>	<i>Zea mays</i>
<i>Mitchimba</i>	Miel	<i>levèki</i>	<i>Mel</i>
<i>Mbundu</i>	Taro	<i>tsanga</i>	<i>Colocacia esculenta</i>

Source : Florence BIKOMA (2004), *Socialisation de la femme accomplie*, p74, et enquête de terrain

Le tableau présente les plantes totems chez les *Nzèbi* du Gabon. À la vue de celui-ci, facilement on peut faire correspondre à chaque clan sa plante. Cette correspondance entre les clans et les plantes, trouve son explication à travers le mythe fondateur de l'ethnie, comme nous le savons, il explique cette situation entre les *Nzèbi* et la nature. En effet, le mythe raconte que les sept (7) fils de *Nzèbi* ont eu à livrer une bataille contre les habitants de *Koto* afin de récupérer certaines plantes qui s'y trouvaient. OKOUMBA-NKOGHE nous apprendra à ce sujet que, lorsque l'un des fils de *Nzèbi* s'était rendu au paravent à *Koto* (village interdit), la femme qu'il avait suivie « lui présenta les plantes de *Koto* : il y avait le manioc, le taro et la banane ; il y avait aussi l'arachide, le maïs et l'igname. *Kombila* goûta dans l'allégresse à tous ces mets qui lui étaient étrangers. Il les trouva excellents, nutritifs et bien apprêtés. »¹²⁸. C'est donc pour ainsi dire, une véritable découverte quand les enfants de l'ancêtre *Nzèbi* rencontrent pour la première fois leurs plantes. Pour entrer en possession de ces quelques plantes, le peuple *Nzèbi* a livré une

¹²⁸OKOUMBA-NKOGHE, (2001), *Nzèbi Une épopée de l'Afrique centrale*, Libreville, Edition Raponda Walker, p.39.

bataille. C'est au sortir de cette bataille que chaque clan a pu emporter avec lui une plante. Le tableau ci-dessus nous illustre ici la parfaite situation qui a prévalu au sortir de ce combat. Dès lors, chaque clan *nzèbi* a été rattaché à une plante. A priori ces plantes ont été utilisées pour des raisons alimentaires, car cette nourriture les avait attirés parce qu'ils ne les connaissaient pas et ne les avaient jamais consommés. Mais aussi, ce sont ces plantes qui les ont permis de survivre tout au long de leur déplacement, en ce sens qu'elles étaient leur nourriture principale.

4.2.1 : Le bananier (*Musea paradisiaca*)

La plante du clan *Mwanda* est le bananier. Le bananier est du genre *Musa*, qui sont des plantes dont la graine a un seul cotylédon, de la famille des *Musaceae* le fruit de cette plante, la banane est comestible.

La plante est cultivée dans les zones tropicales de la planète où elle pousse abondamment surtout dans les endroits humides. Au Gabon, André RAPONDA WALKER¹²⁹ répertorie deux classes de bananes. Une première classe, qui présente de grosses bananes, appelé aussi banane Plantin (*Musa paradisiaca*), dont il reconnaît les origines locales dans le pays d'une part et d'autre part, il estime que ces bananes sont arrivées au Gabon, car, elles ont été apportées par des tribus indigènes dans leur exode. La seconde classe, appelée *Musa sapientum*, comprend plusieurs variétés. La culture du bananier est une pratique maîtrisée par les *Nzèbi* qui connaissent principalement deux variétés de bananes : la banane douce qui sert de dessert et banane plantain qui se cuit dans de l'eau bouillante et sert d'accompagnement des repas. Les bananiers sont le plus souvent disposés juste derrière les cases. Mais en dehors de des usages ordinaires de ce fruit, les *Nzèbi* connaissent aussi d'autres utilisations du bananier qui sont plus traditionnels. En effet, lors des cérémonies rituelles, le bananier est toujours présent ; les feuilles de la plante, à ces occasions servent d'assiettes, pour donner de la nourriture aux disparus, en guise d'offrande.

¹²⁹André RAPONDA WALKER, (1931), *Le bananier plantain au Gabon. Variété et usages divers*, in : Revue de la botanique appliquée et d'agronomie coloniale, Vol 11, n°113, p.p.18-27.

Photo n° 6 : Une plantation de bananes



Cliché de MBAMBA MITAMBA Oswald

Cette image présente une nouvelle plantation de bananiers. Celle-ci est située à proximité des habitations. La proximité des bananiers par rapport aux maisons peut s'expliquer par leur usage courant au quotidien. En effet, en dehors du domaine alimentaire, le bananier est beaucoup utilisé dans le domaine médical comme le montre A. RAPONDA-WALKER ; particulièrement « avec les pelures de bananes séchées, passées au feu et réduite en poudre, on saupoudre les scarifications faites sur la peau ou sur les plaies de la circoncision. Les râpures des tiges s'appliquent sur les coupures pour arrêter l'écoulement du sang »¹³⁰.

La banane plantain est consommée un peu partout dans le monde. Sa préparation est très facile, on la cuit dans de l'eau, mais elle peut aussi être frite, présentée sous différentes formes. Au Gabon, elle occupe une place de choix dans l'alimentation quotidienne des populations tout comme le taro, l'igname, les tubercules de manioc... qui servent d'accompagnement pour les repas.

¹³⁰André RAPONDA-WALKER et Roger SILLANS, (1995), *Les plantes utiles du Gabon*, Centre Culturel Saint-Exupéry, Libreville, p.304.

Photo n° 7 : Assiette de bananes plantain frites



Cliché de MBAMBA MITAMBA Oswald

La culture de la banane fait l'objet d'un traitement particulier dans la plupart des villages rencontrés à Koulamoutou. Réputés pour la fertilité de leurs sols, beaucoup des villageois possèdent des plantations dans lesquelles on retrouve beaucoup de bananes, pour la consommation familiale. Mais, la grande majorité des villageois dans cette contrée, s'est lancée à une activité plus intense dans la production de bananes. Cette production plus ou moins abondante leur permet d'en faire un produit commercial. Cette activité a pour les populations deux gros avantages. D'abord, elles consomment elles-mêmes une partie de leur production, et secondement, elles peuvent vendre la plus grande partie de la récolte. Car, le commerce connaît dans cette contrée, un succès tout particulier, surtout celui de la banane, dont le succès peut être mesuré par les allées et venues des camions qui viennent de la ville, vides, pour se ravitailler en produits frais dans ces bourgades, et repartent bien chargés de bananes ou autres produits comme les taros ou les arachides.

Pour vendre leur banane, la plupart du temps, les villageois s'accordent avec des commerçants ou des commerçantes abonnés sur une date à laquelle ils doivent se voir pour la commercialisation de la banane¹³¹. Mais, il peut arriver qu'un nouveau commerçant vienne à marchander avec les villageois afin d'acheter leurs produits. Pour sa part, il devra quant à lui faire un premier tour dans les villages producteurs pour se présenter et décliner les produits dont il aura besoin ; enfin, il devra aussi prendre un rendez-vous avec eux.

Le jour du marché, les populations villageoises ne sont pas forcément joyeuses, car, ce moment important pour elles, qui en principe, se veut être un jour de fin de mois comparable à un jour de paie, comme pour des ouvriers qui reçoivent leur salaire, peut facilement se transformer en une journée sombre pour eux. En effet, il arrive quelquefois que les populations villageoises n'entrent pas en possession de l'argent de la vente de leurs produits, ce qui expliquerait leur humeur ce jour. Il faut ajouter aussi que : si le fait de ne pas avoir leur argent est très mal vécu par les villageois, c'est parce que la vente de leur produit est le moyen le plus sûr pour eux pour se faire un peu d'économies, surtout qu'il n'y a aucune autre activité rémunératrice de revenu dans ce milieu, ce qui fait que la vente des produits de la forêt comme la banane est la principale activité pourvoyeuse de revenus pour les familles de l'arrière du pays.

¹³¹ Avec le problème de moyens de communication : absence de réseaux téléphoniques et internet, les commerçants et les villageois s'entendent sur une date ultérieure pour une prochaine rencontre. Ainsi, en même temps, le commerçant paie la banane, en même temps il négocie aussi pour le prochain rendez-vous pour que les villageois ne soient pas surpris, mais aussi, pour que la récolte soit abondante ce jour-là. Car le commerçant ou la commerçante qui vient acheter la banane, doit faire le plein du camion qui doit repartir bien chargé pour la ville.

Photo n° 8 : Le commerce de bananes au village Lolo



Cliché MBAMBA MITAMBA Oswald

Sur cette image, en arrière-plan, une vue partielle des femmes du village faisant enregistrer leur quantité de banane. En avant-plan, assiste avec un tee-shirt blanc et un collant rouge, la commerçante venue depuis la ville pour acheter la banane aux villageois. De part et d'autre de cette dernière, les enfants du village dont parmi eux, ceux qui possèdent déjà des plantations. Mais la plupart de ceux-là, aident les parents dans la collecte et le transport de la banane, des plantations au village.

Photo n° 9 : Chargement du camion de bananes (Village Lolo)



Cliché MBAMBA MITAMBA Oswald

Ici, le chargement de la banane dans un camion. Après négociation entre la commerçante et les villageois, les bananes sont entreposées dans le camion qui devra les acheminer jusque dans la grande ville. Mais, le transport de la banane est assez délicat, à cause du fruit qui murît vite. C'est pourquoi, la commerçante et le chauffeur doivent se dépêcher afin d'acheminer la banane à bon port, de cette opération dépend son bénéfice, car, si la banane arrive vite en ville, meilleur sera son bénéfice.

Corpus sur l'origine du bananier chez les *Mwanda*.

Le bananier a fait l'objet d'une découverte. Cette découverte s'est faite lors d'une aventure dans la forêt et elle s'est soldée par un événement malheureux. En effet, c'est lors d'une partie de chasse, au bon milieu de la forêt, qu'un descendant du clan Mwanda se détache du groupe de ses frères chasseurs pour aller faire des selles à l'abri des regards indiscrets. Pour l'occasion, il prit place au bord d'une rivière. De l'autre côté de la rive, celle opposée, il aperçut un régime de bananes avec des fruits bien mures. En voyant cela, celui-ci ne s'est pas en péché de prétendre satisfaire sa curiosité. Ainsi, en essayant passer de l'autre côté, pour atteindre le régime et cueillir les fruits. Malheureusement, lors de sa traversée, il a mis le pied sur un caillou dans la rivière qui le jeta aussi tôt dans l'eau puis, et il s'ennoya.

Tous ceux qui étaient avec lui ont également tenté d'atteindre ce régime, mais malheureusement, comme le premier, ils se sont retrouvés au fond de la rivière : tous sont mort noyés là dans cette rivière. Et c'est depuis ce jour que le clan Moanda a dit que le bananier leur appartenait. Ainsi, à chaque cérémonie organisée par le clan, il y a toujours un hommage fait au bananier.

(Corpus de monsieur N.R du clan *Mwanda*. Il a 43 ans, c'est un technicien en bâtiment BTP à Koulamoutou, initié)

Ici notre interlocuteur nous dévoile ce pan important de la culture *nzèbi*, plus précisément l'apparition de la banane, qui est la plante totem du clan *Mwanda*. Comme la plupart des plantes des peuples *nzèbi*, les végétaux propres à chaque clan ont tous fait l'objet de découvertes. Ainsi, la découverte du bananier ne s'est pas fait sans conséquence malheureuse, car, on voit que ça découverte s'est soldée par une série de décès. Probablement, la condition pour accéder à la connaissance de ce végétal, cela se verrait donc nécessairement important de connaître cet incident malheureux, car sur la terre tout a un prix, comme c'est le cas ici.

4.2.2 : Le safoutier (*Dacryodes edulis*)

Photo n° 10 : Un tas d'atangas

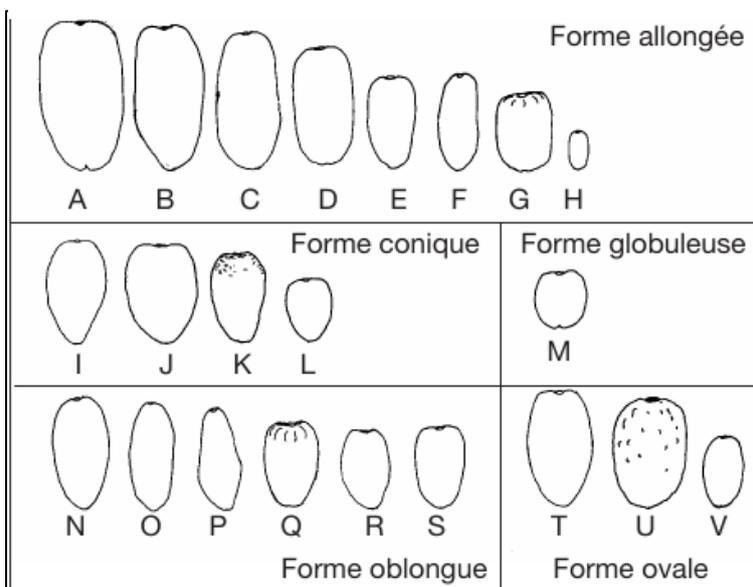


Cliché : MBAMBA MITAMBA Oswald

Le safoutier est un arbre fruitier oléifère de la famille, de la famille des *burseraceae*, son vrai nom *Dacryodes eludis*. C'est l'un des seuls arbres d'origine africaine cultivé par les autochtones de l'Afrique Central, car originaire du Cameroun et du Congo Brazzaville. *Dacryodes* comprend environ une quarante espèces, présentes dans les régions tropicales d'Amérique, d'Asie et naturellement d'Afrique. En Afrique, vingt espèces ont été recensées, et le Gabon semble être le pays le plus riche avec dix espèces à lui tout seul.

Le safoutier est un arbre de taille moyenne (20-25 mètre de haut environ), avec un diamètre de 70 à 90 centimètre. Il est cultivé pour ses fruits, à la pulpe riche en huile appelé safou. Le safou est appelé prune en français. Spécifiquement c'est au Gabon où il est plus connu sous l'appellation d'atanga. Et c'est donc à juste titre que l'arbre du fruit porte d'ailleurs le nom d'atangatier par analogie avec l'appellation local de ses fruits.

Figure n° 2: Diversité de types de safou trouvés sur le marché de Libreville



Source : René Noël Poligui, Isaac Mouragadja, Éric Haubruge, Frédéric Francis, La culture du safoutier (*Dacryodes edulis* [G. DON] H.J.LAM [Bursaceae]) : enjeux et perspectives de valorisation au Gabon (synthèse bibliographique) in *Biotechnol. Agron. Soc. Environ.*, p.133

La peau du safou et le tégument (enveloppe) qui recouvre le noyau sont comestibles. Au Gabon, chez les *Nzèbi* comme dans la large majorité du territoire, on consomme les atangas plutôt cuits, mais aussi séchés. Il y a principalement deux façons de cuire l'atanga : par immersion dans de l'eau bouillante ou placé sur la braise du feu. Salé ou non salé. En le consommant cru, on peut apprécier le goût acidulé du fruit. Dans certains cas, le fruit est dénoyauté et la chaire pilée, mélangée avec du sel et des plantes aromatiques comme le piment, ainsi que des petites crevettes, la pâte obtenue est consommée avec du pain ou du manioc.

4.2.3: Le palmier à huile (*Elaeis guineensis*)

Le palmier à huile d'Afrique (*Elaeis guineensis*) est une plante dont la graine a un seul cotylédon¹³² de la famille des Arécacées, est lui aussi largement cultivé pour ses fruits et ses graines riches en huile à usage alimentaire et industriel. Cette espèce est originaire de l'Afrique tropicale : Kenya, Tanzanie, Ouganda, République démocratique du Congo,

¹³²Plante monocotylédone

Bénin, Nigeria, Sénégal, Sierra Leone, Togo. Son foyer d'origine semble se situer au long du golfe de Guinée, où subsistent des palmeraies naturelles. Elle est largement cultivée dans toutes les zones tropicales du globe.

Le palmier à huile mesure de 20 à 25 mètres de haut, mais dans les palmeraies de culture, les *elaeis* ne dépassent pas 15 mètres. Son tronc est le stipe caractéristique des palmiers, cylindrique, vertical, non ramifié et de diamètre constant.

Les feuilles, pennées mesurent de 5 à 7 mètres de long, à pétiole très robuste et épineux. Elles forment une couronne symétrique en haut du stipe, entourant et protégeant le bourgeon végétatif. Les inflorescences sont des spadices, implantés à l'aisselle de chaque feuille. La plante est monoïque et présente des spadices mâles et femelles séparés.

On tire du palmier deux huiles et une boisson alcoolisée très appréciée par une grande partie de la population qui consomme de l'alcool au Gabon :

- L'huile de palme, est extraite par pression à chaud de la pulpe des fruits, de couleur rouge. Elle est très utilisée pour l'alimentation (friture, fabrication de margarines, matières grasses...). Elle est aussi très utilisée pour la fabrication de savon, et en cosmétologie.

- L'huile de palmiste, est de couleur blanche ou noire. Extraite des graines décortiquées, à haute teneur en acidité, elle est utilisée également en alimentation et dans l'industrie (savons, lubrifiants, crème du corps ...). Ces deux huiles sont riches en acides gras saturés et sont partiellement à l'état solide aux températures tempérées.

- Le vin de palme, C'est une boisson alcoolisée qui doit son titre de boisson alcoolisée que grâce à une écorce appelée bois-amer. C'est par la fermentation du vin sorti du tronc, de nature non alcoolisé, mélangé avec le bois-amer que le vin devient un vin alcoolisé. Le vin de palme est ainsi obtenu à partir de la fermentation de la sève du palmier. On l'obtient soit en hauteur, c'est-à-dire qu'on monte tout en haut du palmier, on lui fait une entaille pour récolter le vin. Une autre méthode consiste à l'abattage du palmier et à récolter le vin à terre. Juste après la récolte, chez les *Nzèbi* comme dans toutes les sociétés qui pratiquent cette technique au Gabon, on met l'écorce amère après recueillir le liquide sucré. Le vin fermente rapidement et le goût devient plus âpre.

Photo n° 11: *Elanis guineensis*



Cliché de MBAMBA MITAMBA Oswald

Le palmier à huile renferme une correspondance symbolique admirable avec le corps humain :

« En effet, pour le clan cheyi ainsi que pour la majorité des ethnies du sud et de l'est du Gabon, le palmier à huile représente un génie féminin, une divinité. On peut le savoir à partir de sa description physique dans sa relation au symbolisme correspondant :

-Les branches les plus hautes représentent la chevelure très fournie (du génie de sexe féminin) qui cache complètement son visage.

-Les régimes de palmes représentent ses seins.

-Le tronc représente son corps qui ne laisse pas entrevoir les jambes. Ces dernières étant toujours plongées au plus profond de l'eau que constitue la terre.

-Les branches les plus basses qui se ploient sous l'action du vent représentent ses bras que prolongent des lianes de la forêt.

-les grosses toiles d'araignées géantes qui recouvrent le corps du palmier représentent le voile qui cache le corps du génie.

-Le vin que l'on tire du palmier, représente le lait de cette Divinité (Déesse).

-Les gouttes de rosée qui tombent du haut du palmier, représentent les larmes du génie féminin ».

(Corpus recueilli auprès de M.J B, du clan *Mululu* chez les *Punu*, enseignant de philosophie et chercheur)

Corpus sur l'origine du palmier à huile.

L'histoire de la découverte du palmier chez les *Nzèbi*, est liée à l'histoire d'un homme du clan *Cheyi*, qui allait faire seul à la chasse. L'histoire raconte que :

Un jour, un homme du clan *Cheyi* alla à la chasse tout seul. Chemin faisant, sur la route, il remarque des noix à même sol, juste au pied d'un arbre. Au-dessus de l'arbre, il aperçut des perroquets qui mangeaient les noix de palmes. Le chasseur ramassa alors une noix et la goûta, il vit que c'était délicieux.

Et alors, il exprima à haute voix :

-bubatè ndè ? (Comment ça s'appelle ?)

Et les perroquets lui ont répondu :

ngètsi, tôle dimble ! (Les noix de palmes, mais oubliées !)

Une fois, l'homme se retourne pour partir, les perroquets l'arrêtent en lui disant :

-Wè na yinde wè na yinde, dimble ndora milonde iba mô wè (toi qui parts toi qui parts, oublies le nom du fruit qu'on t'a montré)

Puis ils insistent en répétant :

-Dimble ! (Oubliées !)

Et l'homme répond :

-Dimble ! (Oubliée !)

Finalement l'homme arrive à oublier le nom du fruit. À son retour, les gens du village le voyant avec des noix lui ont demandé :

-*Bubatè bi wè tchwa na pindi?* (Comment s'appelle ce que tu as ramené de la forêt ?)

Il répond :

-*Mè dimble* (J'ai oublié)

Cette scène qui s'est passée avec le premier chasseur se multipliera avec tous ceux qui vont aller à la recherche des noix de palmes et qui vont rencontrer les perroquets. Tous vont oublier le nom du fruit. Tous, à l'exception de l'un d'eux.

En effet, avec ce dernier, lorsque les perroquets vont lui dire :

- *Wè na yinde wè na yinde, dimble ndora milonde iba mô wè* (Toi qui parts toi qui parts, oublies le nom du fruit qu'on t'a monté)

Puis en insistant, en répétant :

-*Dimble !* (Oublies !)

À cet instant il leur a répondu :

-*Ngètsi* (le palmier)

C'est le dernier chasseur qui a su éviter le piège tendu par les perroquets, qui souhaitaient que personne ne retienne le nom du fruit. Fort heureusement il a eu celui-là qui a retenu le nom de la plante, et c'est lui qui a réussi à amener le nom du fruit au village. Et depuis ce jour, le palmier à huile est devenu la plante du clan *cheyi*.

(Corpus recueilli auprès de monsieur M.P, chef de service des grandes endémies à Koulamoutou, *nzèbi* du clan *Mitchimba*, 45 ans et initié)

Ce récit nous apprend comment le palmier à huile devient la plante du clan *Cheyi*. L'histoire tourne autour de la plante, des humains et des perroquets qui jouent un rôle important dans cette histoire. La plante ici, c'est-à-dire le palmier à huile, les hommes du clan *Cheyi* et les perroquets qui sont les gardiens de la plante, vont être les principaux personnages qui mouvementent l'histoire. Les perroquets, oiseaux parleurs ont le rôle de faire passer un test à tous ceux qui veulent connaître le secret du palmier. Ce secret a été transmis au plus malin et au plus intelligent de tous les candidats. C'est ce qui a été fait. On a constaté que dans la tradition orale *nzèbi*, il y a un lien étroit entre le palmier et le perroquet, car on remarque que les deux sont toujours ensemble.

Bien que toutes les plantes claniques soient consommables et consommées, la plante la plus utilisée parmi celles-ci dans la gastronomie reste sans nul doute, le palmier. Il est très prisé par les populations gabonaises en générales et *nzèbi* en particulier. En effet, cette plante trouve son utilité dans plusieurs domaines, nous l'avons déjà signifié dans la première partie de notre travail.

Avec la pulpe de ses fruits, les femmes *nzèbi*, comme celles dans la plupart des ethnies du pays, préparent la fameuse sauce *nièmboué* (le jus d'amandes pilé), après avoir fait bouillir et pilé ces fruits dans un mortier. Le cœur du palmier quant à lui qui constitue la partie centrale du palmier, appelé encore choux palmiste, est aussi préparé traditionnellement sous plusieurs formes.

4.2.4 : L'igname (*Dioscorea villosa*)

Photo n° 12: Un tas d'ignames



Cliché de MAGNANGA Paul Alain

Sont appelées généralement « igname » des espèces de *Dioscorea* dont le tubercule est comestible. D'autres espèces de ce genre ont un tubercule toxique et ne sont pas nommées ainsi, ce sont des plantes grimpantes, souvent dioïques¹³³. Les feuilles pétiolées, cordiformes, sont selon les espèces alternées ou opposées. À leur aisselle se développent

¹³³Selon le dictionnaire le Petit Larousse : terme botanique, pour désigner des plantes qui ont des fleurs mâles et femelles sur des pieds séparés.

des bulbilles pouvant servir à la multiplication de la plante, et parfois consommables pour le genre (*Dioscorea bulbifera*).

Les ignames sont très agréables à consommer. Cuites, braisées, ou frites, selon les espèces et variétés : tendre et sucré dans certains cas, farineux, à goût de châtaigne le plus souvent. Certaines espèces (surtout en Afrique), sont âcres ou amères, mais non toxiques. Les espèces d'igname alimentaire, *Dioscorea opposita*, *Dioscorea alata*, sont également consommées sous forme d'extrait en complément alimentaire.

Comme le taro et la bane, l'igname cuite sert d'accompagnement. Elle accompagne les plats de viande, de poisson ou de légume, qui ne doivent pas être mangés sans accompagnement. Les aliments qui accompagnent les repas diversifient l'alimentation et participe à un bon équilibre alimentaire.

4.2.5 : Le maïs (*Zea mays*)

La plante du clan *Bassanga*, le maïs (aussi appelé blé d'Inde au Canada) est une plante tropicale herbacée annuelle de la famille des *Poacées*, largement cultivée comme céréale pour ses grains riches en amidon, mais aussi comme plante fourragère. Le terme désigne aussi le grain de maïs lui-même, de la taille d'un poids. Comme plante importée, du fait de son origine américaine, l'explication de la présence du maïs chez les *Nzèbi* comme plante culturelle totémique est certainement le résultat d'un emprunt culturel dû au contact entre les *Nzèbi* et les occidentaux, précisément des américains (cf. pp 170-173). C'est d'ailleurs ce que montrent les enquêtes sur l'agriculture noire au Gabon menées par André RAPONDA WALKER. Pour lui, les indigènes gabonais ignorent que certaines plantes cultivées dans l'agriculture « ont été apportées dans le pays depuis que les Blancs y ont pénétrés. Beaucoup pensent que la patate blanche, le manioc doux ou amer, le maïs et l'arachide sont autochtones »¹³⁴. Pour la plupart de ces plantes, elles ont été apportées au Gabon après la découverte de l'Amérique, en 1492, d'où elles sont originaires, comme c'est le cas du maïs.

¹³⁴André RAPONDA WALKER, (1940), *Enquête sur l'agriculture noire au Gabon et sur certaines techniques utilisant des produits végétaux*. In : Revue de botanique appliquée et d'agriculture coloniale, 20^e année, bulletin n°230-231, Octobre-novembre, pp.722-745.

Cette espèce originaire d'Amérique centrale, d'Amérique du Sud et d'Amérique du Nord, constituait la base de l'alimentation des Amérindiens avant la découverte de l'Amérique par Christophe Colomb. La plante fut divinisée dans les anciennes civilisations d'Amérique centrale et méridionale et était connue chez les tribus d'Amérique du Nord comme l'une des trois sœurs. Introduite en Europe au XVI^e siècle, elle est aujourd'hui cultivée mondialement et est devenue la première céréale mondiale devant le riz et le blé. Avec l'avènement des semences hybrides dans la première moitié du XX^e siècle, puis des semences transgéniques tout récemment, le maïs est le symbole de l'agriculture intensive.

Son nom vernaculaire le plus commun est maïs. Ce terme vient de l'espagnol *maíz*, emprunté lui-même à la langue des Taïnos¹³⁵ de Haïti qui le cultivaient. De nombreux autres noms vernaculaires ont été appliqués à cette céréale, notamment blé indien, blé de Turquie et blé de Barbarie. Désuets pour la plupart, ces noms témoignent de la confusion qui a longtemps régné en Europe sur l'origine de la plante.

Le maïs est cultivé pour ses grains, riches en amidon (environ 63 %), qui constituent la base de l'alimentation de nombreuses populations. Historiquement, le maïs a été l'aliment de base de toutes les civilisations précolombiennes. Il s'est répandu dans d'autres contrées, en Europe et en Afrique, se substituant partiellement ou totalement à des céréales consommées plus largement autrefois comme le mil et le millet. Dans l'Europe méridionale, il était consommé largement autrefois sous forme de bouillies (dénommées « gaudes » dans la Bresse¹³⁶, cruchade en Gascogne, milhàs en Languedoc), constituant une alimentation bon marché pour les couches paysannes, souvent perçue négativement.

Le maïs a actuellement trois grands types d'utilisations : l'alimentation animale qui est de loin le premier débouché (environ les deux tiers globalement) et concerne surtout les pays industrialisés, l'alimentation humaine, particulièrement importante dans certains pays du Tiers monde, notamment l'Afrique subsaharienne et l'Amérique latine, et marginale dans les pays industrialisés, et enfin les industries agro-alimentaires, y compris pour la production d'alcool comme biocarburants. Aujourd'hui, les plantes sont mises au centre de

¹³⁵Internet : <http://fr.wikipedia.org/wiki/taïnos> : Ethnie amérindienne qui occupait les grandes Antilles lors de l'arrivée des européens au XV^e siècle. Malgré leur quasi disparition au XVI^e, beaucoup d'antillais continuent de se considérer comme des Taïnos

¹³⁶Ancienne province de la France

la consommation de masse, car elles sont désormais incluses dans les modes de consommations, et visent à protéger la planète d'où les marques de fabrication Bio (Agriculture Biologique).

Pour être consommé, le maïs est cuit dans de l'eau bouillante ou posé sur des braises de feu de bois après être débarrassé de ses feuilles.

4.2.6 : Le miel (*Mel*)

Le miel est la substance sucrée produite par les abeilles à partir du nectar des fleurs ou du miellat de pucerons qu'elles récoltent et entreposent dans les alvéoles de la ruche. Il est issu d'abeilles domestiquées élevées en ruches, ou d'abeilles sauvages (on parle alors de miel sauvage, que la FAO classe comme produit forestier, autre que le bois). Il est souvent la seule source de sucre des populations indigènes les plus retirées des forêts tropicales.

Dans l'Antiquité, le miel de la Narbonnaise (ancienne province de la Gaule romaine fondée à la fin du II^e av. J-C) était considéré comme l'un des meilleurs. En plus de sa consommation comme aliment ou condiment, il a été utilisé pour soigner, embellir la peau et embaumer les morts chez les Égyptiens. Durant la première et la Seconde Guerre mondiale, on l'utilisait pour accélérer la cicatrisation des plaies des soldats. Il a également été utilisé pour le mélanger avec les fruits et les légumes en l'associant au vinaigre et à la moutarde, mais aussi à adoucir les mets. À partir du Moyen Âge en Chine, puis en Europe, il sert à la fabrication du pain d'épices.

L'abeille a toujours particulièrement sublimé l'humain par le fait qu'elle est une bonne constructrice de complexes ruches. Surtout, la production du miel par ces insectes est un centre d'intérêt qui attire l'attention de bon nombre d'individus. Depuis le temps de nos ancêtres, elle est devenue un des symboles de la vertu et de la perfection. Les nids sont utilisés comme protection dans les maisons.

4.2.7: Le taro (*Colocacia esculenta*)

Tout comme la banane, le taro lui aussi connaît une forte exploitation, du moins à l'échelle villageoise et permet aussi à la population villageoise de se procurer un peu de revenu grâce à la vente de cette denrée. Le rapport écologique entre les plantes totems comme le taro et la banane ainsi que les autres plantes totems dans la société *nzèbi* s'exprime d'abord par un lien de consommation. Ces plantes servent avant tout à nourrir la population, ce qui n'est pas le cas des animaux totems. Toutefois, il faut reconnaître que, ces plantes claniques ne constituent pas à elles seules l'unique apport en matière de végétaux dont les *nzèbi* en ont besoin pour constituer leurs mets ; entendons par là qu'il a un mélange entre les plantes claniques et d'autres plantes issues de l'écosystème du pays qui sont prises en compte. C'est pour cette raison que nous avons préférés traiter uniquement des plantes claniques pour rester dans la droite ligne de notre objet d'étude.

La production des taros et de la banane fait partie d'une agriculture vivrière au Gabon, qui se pratique avec des techniques assez rudimentaires et dont la production sert d'abord à la consommation ménagère. Cette activité traditionnelle agricole s'accorde parfaitement avec le climat local et n'utilise pas de moyens développés lui permettant un plus grand rendement. Mais, avec beaucoup d'efforts, certains paysans arrivent tant bien que mal à commercialiser leur production grâce au surplus de leur récolte. Toutefois, en dehors de l'agriculture, les plantes claniques totems chez les *Nzèbi* du Gabon connaissent elles aussi des usages aussi divers que variés comme nous allons le voir dans les lignes qui vont suivre.

Les taros sont consommés naturellement après leur cuisson pour éliminer l'effet irritant. La consommation du taro est variée, en effet, on le consomme, bouilli à de l'eau, frite ou même cuite avec la chaleur du feu de bois. Il arrive aussi que l'on le consomme sous forme de purée, mélangée avec du sucre ou du sel.

4.3 : Les totems familiaux

Il existe chez les *Nzèbi* du Gabon, une autre forme de totem. Car, en dehors du clan qui regroupe la majeure partie des personnes issues d'un ancêtre commun autour d'un animal ou une plante, certaines familles quant à elles possèdent des totems qui leur sont propres. Ces entités animalières ou fauniques s'ajoutent aux premiers totems, car ces totems ont apparu bien après les totems claniques, qui eux sont au commencement, c'est-à-dire, depuis la création de l'univers comme nous le présente la culture *nzèbi*. Il n'existe pas un chevauchement entre ces deux catégories, l'une, plus large touche le clan (*Ibandu*) et l'autre se restreint uniquement au cercle familial¹³⁷ donc ayant une moindre importance que le groupe clanique. Ce qui se traduit par aussi par le fait que le totem familial n'a pas une très grande importance comparativement au totem clanique dans la société *nzèbi*.

Les espèces présentes comme totems dans les familles varient d'une famille à l'autre et d'une espèce à une autre, en ce sens que ce ne sont pas les mêmes totems que l'on rencontre dans toutes les familles. Et les raisons de la présence de cette catégorie de totem dans deux familles différentes, ne se justifient pas par les mêmes arguments, contrairement aux totems claniques, où toutes les personnes qui partagent un même totem, racontent à quelques variantes prêts la même histoire sur l'origine de leur totem. Ainsi, cette catégorie de totem paraît sans limite. Dans la grande majorité des cas, il s'agit pour l'essentiel des espèces fauniques ou végétales pris dans la nature et qui ont un certain pouvoir que l'on peut transmettre directement à une personne dans la famille, dans le sens de la transmission d'un pouvoir ou d'un don. Cela peut être le don de séduction par exemple que l'on transmet généralement à certaines femmes. Ainsi, B J, nous apprendra à ce sujet que :

« Dans la tradition Nzèbi, il y a des totems qui sont propres aux familles, il y a parmi eux, des espèces animales, par exemple, il a un animal qui a des signes sur le corps. Celui-là, c'est un totem de propriété. Quand on te remet ce totem, c'est un totem qui te permet d'amener de la richesse chez toi. Donc on va donner ça à votre fille, mais elle ne pourra plus faire d'enfants, elle va seulement vous amener la richesse dans la maison,

¹³⁷*Nzô en nzèbi* pour désigner le foyer comme l'unité de base de la société

parce que avec ce totem, elle sera désirée par des hommes partout où elle sera ».

(Corpus recueilli auprès de BJ, artiste à Koulamoutou, d'ethnie *nzèbi*, notre informateur est initié au *Mwiri*, il est du clan *Maghamba*)

La femme à qui on transmet ce totem est vu au sein du foyer comme une source de revenu. Elle apporte dans la maison des biens matériels ou immatériel et participer au rayonnement social de celle-ci.

Toujours en abordant la question des totems dans les familles chez les *Nzèbi* L.J.C, ethnies, *nzèbi* et *sango*, nous entretenons sur le totem de canne à sucre présent dans une famille qu'il a connu.

Corpus sur le totem végétal canne à sucre

Le totem de cannes à sucre chez nous, consiste à planter des cannes au mieux ou au bout du champ. Il est interdit à la famille de sucer ces cannes en dehors ou même dans la plantation. Il peut arriver que l'on vienne à sucer ces cannes, mais cela se fait à la maison. Le non-respect de cet interdit apporte à la personne de la famille qui ne l'a pas respecté, de maladies. Pour éviter que cela n'arrive pas, les plus âgés et ceux qui ont la maîtrise de ces choses-là dans la famille, viennent à le spécifier aux plus jeunes sous forme de consigne à respecter dans l'absolu. Mais quand tu respectes ces interdits, ça t'apporte surtout la paix en vers ce totem. Donc, la personne qui respecte les interdits gagne. Pour les familles qui ont le totem de la canne, les familles auront toujours des cannes en quantité suffisante. Si ces familles se lancent dans la fabrication vin de canne, elles auront toujours les cannes à leur disposition. Dans le champ, elles pourront couper les cannes mais ces cannes pousseront toujours, en se multipliant. Ça fait que ; si une famille coupe des cannes aujourd'hui, lorsqu'elle revient le lendemain, le champ donnera l'air qu'il n'y a pas eu de coup, c'est comme si on n'avait rien coupée la veille. Les cannes sont toujours pleines dans le champ. C'est pourquoi, il est souhaitable pour les familles qui ont se totem de se lancer dans la production du vin, le mussungu (vin traditionnel à base de jus pressé de canne) C'est donc une manière de produire de la richesse. Pour ceux qui font le

mussungu, ce sont de véritables producteurs de vin. Ils peuvent produire chaque mois plus de cent bidons de 20 litres de vin de mussungu, soit environ 20000 litres le moi. Ceux qui ont ce totem, quand ils se mettent dans la fabrication du vin, gagnent assez d'argent.

(Corpus recueilli auprès de L.J.C, d'ethnies *nzébi* et *sango*, du clan clans *Baghuli* chez les *Nzébi* et *Sima* chez les *Sango* Il est de profession cultivateur à Koulamoutou, initié au *Mwiri*).

Ce ne sont pas les propos du site *bdpgabon.org*, journal électronique qui vont démentir la rentabilité et les retombés économique de cette activité artisanale. Le journal publie dans sa rubrique société du 21 juin 2008 :

« Le Mussungu ou « top canne » pour certains, boisson à base de jus de canne à sucre, très prisée par les adeptes et disciples de Bacchus à Libreville et ses environs, constitue, comme le révèlent plusieurs acteurs du « secteur » qui reconnaissent, en tirer profit et « gagner leur vie », une véritable industrie qui ne dit pas son nom. Déjà, au PK 68 de Libreville, devenu véritable « zone sucrière », où se ravitaille la majorité des tenanciers des « dépôts » de la capitale, le mussungu, produit dans la zone en quantité industrielle, constitue la principale source de revenus des différents ménages qui, pour certains, à la place des techniques très rudimentaires utilisées jadis, ont désormais recours à des machines à presser modernes. Grâce à cette « innovation », les conditions hygiéniques de production sont devenues moins douteuses.

Selon les propos d'Angéline, l'une des vendeuses de mussungu rencontrée au P.K 6, « Là-bas, ce n'est pas seulement la quantité, la qualité y est aussi assurée, car, ailleurs, il y a des fabricants de mauvaise foi qui font n'importe quoi. Ils ajoutent par exemple de l'eau dans le vin, uniquement pour duper les clients et augmenter leurs bénéfices »

« Pour moi, comme pour beaucoup d'autres vendeuses, nos stocks proviennent de du PK 68 où nous achetons à 5000 f CFA le bidon de 20 litres » affirme Marie-Louise Soloukouana qui dit pratiquer ce commerce depuis près de dix ans.

Les marges bénéficiaires, avoisinant les 100%, sont assez acceptables aux dires de notre témoin qui assure que « dans ces 20 litres vous pouvez tirer un bénéfice de 4500 f CFA puisque nous vendons le litre à 500 f CFA et à 250f le demi ». [...] »¹³⁸

À en croire les propos de notre interlocuteur et ceux de l'auteur de l'article de notre journal, le totem familial est ici un moyen de se procurer de la richesse pour une famille. Pour celles qui ont les cannes par exemple, elles peuvent fabriquer le *mussungu*¹³⁹. Leurs maisons se transforment en usine à vin¹⁴⁰. Le travail de la canne, qui devient la matière première pour la famille, permet de jouir d'une réelle autonomie. Parmi les fabricants du vin, Il y a ceux qui produisent et en même temps vendent directement leur vin aux consommateurs. Il y a aussi ceux qui produisent et vendent non pas directement aux consommateurs, mais plutôt à des revendeurs.

Toutefois, toutes les familles n'en disposent pas néanmoins de cette catégorie de totem. Nous pensons aussi que, cette particularité fait en sorte que les règles autour du totem sont propres à chaque famille. Mais si le rapport du totem de la famille dépend de chaque famille, des règles communes existent à tous les totems, car le totem est là d'abord pour la protection du groupe qui le considère comme tel selon nos informations de terrain. Il y a aussi les règles strictes d'interdits qui font que le totem de la famille occupe une place de choix comme c'est le cas avec le totem clanique qui est là aussi pour la protection.

¹³⁸Gabonews :(21/06/2008), *Gabon: Le Mussungu, l'autre véritable industrie de la canne à sucre*, sur le site [bdpgabon.org](http://www.bdp.gabon.org)

<http://www.bdp.gabon.org/articles/2008/06/21/gabon-le-mussungu-l%e2%80%99autre-veritable-industrie-de-la-canne-a-sucre/#.W19lnGsiGM8>

¹³⁹Vin traditionnel à base de jus de canne fermenté avec le bois amer.

¹⁴⁰Tous ceux qui fabriquent le *musungu* n'ont pas forcément de totem de canne. On trouve aussi ceux qui le font de manière naturelle.

4.4 : Le totem individuel

Bien que jusque-là, nous avons vu que le totem fait référence à une communauté de personne vivant avec le même principe totémique, cela tient donc pour les membres d'un même clan ou pour une famille. Mais un individu dans la société traditionnelle *nzèbi* à lui tout seul peut avoir un totem personnel. Car, même faisant parti d'un groupe qui partage un totem, il n'en demeure pas moins que l'individu veuille se démarquer du groupe en tant qu'entité singulière au sein de son groupe, d'où la volonté d'avoir des totems individuels manifestement.

Cette catégorie de totem qui vise l'individu plutôt que le groupe, va ainsi donner les possibilités de mettre en évidence les qualités des espèces animales et/ou végétales qui rendent l'individu singulier par rapport aux autres personnes dans la société. Cette particularité ferait de la personne quelqu'un de reconnu pour son savoir-faire dans la communauté ou pour son caractère qui lui permet de se distinguer des autres.

Comme c'est le cas pour les totems claniques ou familiaux, les *Nzèbi* ont des totems individuels qui font références à des animaux, à des plantes ou à des phénomènes naturels, et de ces derniers découle le caractère mis en valeur chez l'individu qui l'a comme totem. Il s'agit bien entendu d'incarner le caractère du totem chez l'individu. Ainsi on a :

- pour la force physique ; il y a des animaux comme le gorille ou l'éléphant
- pour la chasse et la marche sur des longues distances, on a des animaux comme la panthère
- l'araignée quant à elle a la vertu de couvrir les problèmes et de faire disparaître les preuves qui accablent une personne coupable
- le serpent noir est utilisé par les conducteurs de taxi ou de camion, on le retrouve aussi dans la pêche
- le singe, pour des interventions en public. Lorsque cet animal est perché au sommet d'un arbre et lorsqu'il cri, tous les animaux l'écoutent. Il est donc utilisé pour ceux-là qui veulent se faire entendre en dominant le public qui l'écoute.

Il y a comme ça, tout un panel animalier qui concourt à rendre l'individu plus fort, plus puissant ou même plus violent selon ce que l'humain souhaite incarner. Il y a dans cette

façon de faire, un sentiment inavoué de se distinguer du reste de la société pour se démarquer des autres. Le besoin de l'individu d'avoir un caractère ou une qualité qui transforme une personne ordinaire en quelqu'un d'extraordinaire, trouve son importance à travers un animal qui possède une disposition recherchée. Dès lors, nous assistons à la situation à laquelle l'animal devient un référent ou un modèle pour l'humain : une animalisation de l'être humain. Car pour s'épanouir en société, certains hommes ont besoin de se rassurer et c'est à travers le caractère du totem qu'ils ont choisi comme référent personnel qu'ils manifestent leur volonté. Monsieur K.R nous explique dans un entretien pourquoi certains Nzèbi prennent des totems :

« Pour moi, un totem c'est quelque chose qu'on adopte comme ça pour avoir une puissance surnaturelle, c'est le cas de la panthère. Par exemple pour les bagarres, c'est vrai que tu as d'abord une force naturelle, c'est donc une puissance qui vient pour te rendre plus fort, pour accroître la force que tu as déjà. Même si tu n'es pas physiquement robuste ou si tu n'es pas fort, tu peux avoir le totem de la panthère, ça marche toujours, car tu seras plus fort. En réalité c'est que si tu es faible et que tu te bas, là ce n'est plus toi qui te bas, mais c'est la panthère qui le fait à ta place. Hormis la force, ça d'autres vertus, il y a des moments où tu fais des choses ou tu te trouves en danger, subitement tu ne sais pas comment tu as fait pour bondir de là où tu es pour te retrouver dans un autre endroit ».

(K.R, 41ans Nzèbi clan Mwanda, agent de mairie, initié au Mwiri. Koulamoutou).

En dehors du clan ou de la famille, l'individu peut à lui seul avoir un totem, c'est son totem personnel. Le totem personnel n'est pas le totem clanique, mais il n'est pas impossible de voir qu'une personne a comme totem personnel le totem d'un clan. La représentation du totem personnel peut être vu comme une philosophie de vie, une façon de voir le monde pour une personne, c'est pourquoi, certaines d'entre elles s'identifient aux espèces animales qui se rapprochent le plus de leur caractère. Mais très souvent, un parent mourant qui a un totem choisit lui-même la personne à qui il souhaite laisser le totem parmi les

personnes de sa famille ou au sein du village. Les propos de T.S corroborent avec cette affirmation, car selon lui,

« Si vous avez un grands-parents qui vous aime. Avant qu'il meure, il fait une grande réunion de famille où il désigne publiquement son successeur. Il peut dire par exemple, pour garder ça, il faut faire ceci ou cela. Après ma mort, il faut venir prendre ma tête. Voilà tel médicament qu'il faut frotter chaque jeudi ou chaque dimanche pour entretenir le totem ».

4.5 : Concepts construits

Ce point nous permettra de donner du contenu à nos termes clés dans cette étude, afin de mieux percevoir leur utilisation dans un cadre précis. Pour le faire, Nous avons donc choisi de présenter deux termes, à savoir : totem (*ibana*) et plante (*bavada*).

Tableau n° 8 : Concepts construit autour du totem

Notion	Dimensions	Indications
Animal Totem	Politique	<ul style="list-style-type: none"> • Incarnation du pouvoir et de la justice (c'est le fondement des institutions, il inspire un modèle de comportement, une exigence d'organisation). • Soumission et obéissance aux interdits établis
	Religieuse	<ul style="list-style-type: none"> • Le totem est sacré, on ne le consomme pas, il est craint. • Croyance en l'existence d'une âme, une force vitale animant l'animal.

	Socioculturelle	<ul style="list-style-type: none"> • Fondement de liens de parenté et forte ressemblance entre l'homme et l'animal. • Régulation des mariages exogamiques
--	-----------------	---

Tableau n° 9 : Concepts construits autour de la plante totem

Notion	Dimensions	Indications
Plante Totem	Religieuse	<ul style="list-style-type: none"> • Croyance en l'existence d'une âme, une force vitale chez la plante. • La guérison par les plantes, est toujours associée à des pratiques religieuses.
	Socioculturelle	<ul style="list-style-type: none"> • Alimentation • Matériau de construction et d'ornement.
	Économie de la connaissance	<ul style="list-style-type: none"> • La connaissance et la maîtrise des vertus des plantes est une richesse pour la société <i>Nzèbi</i>. • Transmission des valeurs culturelles

Sources : Enquête de terrain

Ces deux tableaux nous permettent de faire ressortir quelques concepts clés, relatifs aux animaux et aux plantes totémiques utilisés dans la cosmogonie chez les *nzèbi*. Les dimensions choisies, permettent de bien comprendre le caractère ambivalent de ces espèces

naturelles, qui apparaissent finalement comme des faits culturels observables à étudier au même titre que d'autres faits comme les rites initiatiques, le mariage, la pêche, la chasse... Cette observation s'inscrit dans une vision plus ample du fait social total, qui participe au fonctionnement de la société *nzèbi* dans son entièreté. N'est-ce pas là un motif d'intéressement pour les sciences sociales parmi lesquelles, l'anthropologie, pour étudier la société *nzèbi* dans son intégralité à travers ses totems ! En conséquent, pour LAPLANTINE : « *Ne peut être considérée comme anthropologie qu'une démarche intégrative, visant à prendre en considération les multiples dimensions de l'être humain dans la société* »¹⁴¹. Pour faire l'étude de notre sujet, il faut tenir compte de cette déclaration, c'est-à-dire, mettre l'homme au centre de sa relation avec les animaux et des plantes, où les animaux sociaux tout comme les plantes utiles occupent une place non négligeable. Ils constituent pour l'humain des éléments par excellences qui enrichissent la pensée humaine.

¹⁴¹François LAPLANTINE, (1995), *L'anthropologie*, Paris, Payot, p.139.

CHAPITRE 5 : TRANSMISSION, INITIATION ET CHANGEMENTS SOCIAUX

Les sociétés orales transmettent leur patrimoine culturel à travers un enseignement riche et varié qui tient compte de plusieurs principes : espace, temps, sexe ... Si tout individu dans la société traditionnelle peut prétendre avoir accès aux contenus de l'enseignement à partir d'un certain âge, souvent avant l'adolescence, la transmission du savoir lié au totem fait l'objet d'une attention particulière dans le choix de la personne dans la société *nzèbi*, car celui ou celle qui va être choisi, mérite d'être un exemple dans la société en se distinguant par son comportement, sa moralité et surtout son assiduité à retenir et appliquer les conseils et les orientations des aînés. Dans un dosage entre un apprentissage des savoirs locaux et un apprentissage scolaire, quelle est l'impact de la transmission des connaissances locales et totémiques chez les jeunes scolarisés chez les *Nzèbi* dans les régions étudiées ?

La réponse à cette question nous permettra de voir le dispositif mis en place dans la société traditionnelle *nzèbi* pour assurer la transmission des connaissances, mais surtout, d'apprécier l'importance des totems dans un schéma traditionnel pour l'enseignement des savoirs, qui correspond à une logique bien spécifique.

5.1-L'apprentissage oral, traditionnel ; et valorisation de la scolarité

La connaissance des valeurs culturelles de la société *nzèbi* passe nécessairement par un enseignement capable de rendre apte l'individu pour qu'il agisse pour le bien de sa société et qu'il soit en harmonie avec la nature. C'est pourquoi, l'éducation des jeunes est un moment important dans la vie de la société *nzèbi*. Elle est basée sur le principe de l'oralité et commence dès le bas âge avec les contes, les légendes et les proverbes avec lesquels on initie les enfants aux valeurs de la communauté. Peuvent intervenir lors de ces moments souvent ludiques, les membres du cercle familial de l'enfant, c'est-à-dire, les grands-parents, les parents, mais aussi des connaissances et amis de la famille. C'est donc au sein de sa communauté que l'enfant fait son apprentissage, car l'éducation rentre de ce point de vue dans la socialisation de l'enfant qui est dans la société *nzèbi* du Gabon sociale et

sexuée, car d'une part l'enfant n'appartient pas seulement à sa famille, mais aussi au clan et à tout le village, et d'autre part, les enfants garçons apprennent auprès des hommes et les enfants filles font leur apprentissage auprès des femmes.

L'enseignement des totems claniques rentre dans un cadre général de l'enseignement de la culture de la société *nzèbi*, qui consiste à apprendre à chacun des membres de ladite société les origines de la personne, de sa famille et de son clan. Mais, les connaissances sur les totems doivent s'apprendre au fur et à mesure jusqu'à l'âge adulte. Lors de nos entretiens sur le terrain, nous avons remarqué que certaines personnes âgées font preuve de beaucoup de dextérité quant à la connaissance de l'univers des totems dans une globalité. Lors d'une discussion avec un notable du village, ce dernier nous explique en effet qu'il y a dans chaque clan le totem de panthère. Cette panthère interviendrait en situation de grand danger si la personne en difficulté reconnaît son existence et sait l'invoquer pour lui demander son aide. En s'assurant par la suite de savoir si nous étions initié, notre interlocuteur nous affirma qu'il ne pouvait aller plus loin dans ses explications que si cette condition était remplie, car l'accès à un tel enseignement est réservée aux initiés. « *Chez les Nzèbi la question des totems est une question purement tradition que l'on raconte en langue aux personnes initiées* » Affirme un initié au *Mwiri* et au *Nzèghô*¹⁴². Comprendons par-là que l'initié dans la société *nzèbi* rurale et voire urbaine¹⁴³ est d'une grande importance, car c'est l'une des clés qui donne accès à la plénitude du savoir traditionnel et qui réside dans les rites de passages et dans les initiations. C'est pourquoi, il n'est pas rare de voir des parents envoyer leurs progénitures se faire initier. C'est en effet ce que monsieur K.R à Koulamoutou, nous apprend lorsqu'il nous explique comment il s'est intéressé à la tradition et surtout comment il est arrivé à se faire initier. Il nous raconte ce qui suit :

« Je me suis initié à neuf ans, j'étais encore petit et aujourd'hui j'en ai trente-deux ans. Je me suis intéressé à ma culture, surtout au diable (le rite du Mwiri est présenté comme le rite du diable), je me suis initié à ça par la volonté de mon papa, car c'est lui qui m'a poussé à m'initier. C'est par la suite que moi-même j'ai pu

¹⁴²R.V.G, ethnie *Nzèbi*, initié au *Mwiri* et au *Nzèghô*

¹⁴³Dans les villages, les populations viennent parfois de la ville pour se faire initier dans les villages

découvrir ce qu'il y avait à l'intérieur. Mais jusqu'aujourd'hui rien ne m'intéresse là-dedans, si tout dépendait de moi, je n'allais jamais y aller. Parce que je trouve qu'il y a trop d'interdits, trop de difficultés dans ces initiations. Il y a beaucoup de choses où tu te privés. Donc je trouve qu'il y plus de contraintes et ça n'arrange pas toujours la personne. »

(K.R, 41ans Nzèbi clan Mwanda, agent de mairie, initié au Mwiri. Koulamoutou).

Ici, il peut se poser un problème, notamment celui de l'initiation des jeunes enfants. Car selon les propos de notre interlocuteur, les enfants d'un certain âge ont du mal à saisir la profondeur du message délivré lors des initiations, ce qui peut se comprendre, car, à leur niveau, les enfants ne disposent pas de capacités qui leur permettent d'assimiler ce que les adultes saisissent plus facilement. Ce qui s'explique par le fait qu'ils n'appréhendent pas encore bien les enseignements reçus à certaines réalités de la vie, mais aussi, du fait de leur jeune âge, les aînés estiment qu'ils sont encore trop bavards, et qu'ils courent le risque de dévoiler à n'importe quel moment certaines connaissances du savoir qui relève du secret initiatique. Or, dans cette société, le fait de se taire peut être vu comme une vertu. Car, on ne parle pas n'importe où, à n'importe comment, et on ne parle pas à n'importe qui n'importe comment. Finalement, à certain moment, la parole est codifiée par des règles qui dictent à l'individu quand il doit savoir se taire, et quand il doit savoir parler. Cette gymnastique entre le dit et le non-dit, renferme une sagesse importante pour les initiés comme le fait remarquer Julien BONHOMME, qui, en parlant de la communication dans les sociétés initiatiques entre les initiés et les profanes au Gabon pour expliquer que :

« Le secret organise au premier chef les relations entre profanes et initiés. La barrière du secret sert à délimiter de la communauté initiatique : d'un côté ceux qui en sont et peuvent savoir et 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 du profane dans le secret du Nyèmbè, le site en forêt réservé aux initiés. 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. »¹⁴⁴

Par ses explications, Julien BONHOMME nous fait davantage comprendre pourquoi il est nécessaire de ne pas donner un trop grand nombre de connaissances aux initiés trop jeunes, non pas du fait qu'on les considère au même titre que les non-initiés, mais plutôt parce qu'ils n'ont pas encore la sagesse nécessaire pour savoir à quel moment ils doivent se taire et à quel moment ils doivent prendre la parole. Mais, ce manque de discernement pour eux, il existe des solutions palliatives, leur permettant de s'améliorer afin de se rapprocher de leurs aînés. Pour évoluer dans les enseignements, ils doivent se rapprocher de leurs aînés pour continuer à être formés. Ce n'est que plus tard qu'ils rentreront dans le cercle fermé des initiés accomplis.

Toutefois, la formation des jeunes enfants pour la transmission de leur connaissance dans les sociétés orales n'est plus le seul apanage des normes établies dans ces sociétés car, les sociétés orales connaissent elles aussi une éducation occidentalisée de leurs enfants depuis l'indépendance au Gabon. La présence en milieu rural des écoles modernes, matérialise bien l'intrusion de l'école moderne. Pour certains, ces deux formes d'enseignements sont complémentaires, car celui qui a connu un enseignement selon le mode traditionnel africain pourra mieux appréhender les notions occidentales. Monsieur M.G nous l'explique lors d'un entretien en ces termes :

« Je pense que la modernité et la tradition peuvent cohabiter. A la base, il faut bien connaître sa tradition et bien maîtriser la modernité, tout cela s'accompagne. Cette cohabitation n'est pas étrangère aux Nzèbi vu que tout ce qui se fait aujourd'hui était déjà fait par nos ancêtres. Ce qui nous a manqué c'était la possibilité de rendre nos savoirs traditionnels en des savoirs modernes. Mais par contre ce sont les blancs qui ont su le faire, malgré le fait que Nzèbi était l'aîné et le blanc le petit frère. La tradition nous

¹⁴⁴Julien BONHOMME, (2006), *La feuille sur la langue : pragmatique du secret initiatique*, in : Cahier gabonais d'anthropologie n°17, p.1939.

renseigne sur la supériorité du blanc. À ce sujet, il est dit que Nzèbi s'est moqué de leur ancêtre commun, c'est à ce moment que l'ancêtre a donné plus de pouvoir aux blancs et a puni les Nzèbi ».

(Corpus recueilli auprès de M.G, Nzèbi du clan *Bassanga*, Agent à Zain Gabon, 37 ans et initié).

La compatibilité entre le savoir oral et le savoir occidental a été démontré par KANE Chikh Hamidou dans son ouvrage *l'aventure ambiguë*¹⁴⁵, dans lequel, le personnage principal SEMBA DIALLO est amené à suivre un enseignement auprès d'un sévère maître coranique, Thierno. Très tôt, des qualités exceptionnelles ont été très vite détectés par ce dernier chez l'enfant. Ainsi, arrivé à l'âge où il devait aller à l'école européenne, pour poursuivre ses études, SAMBA DIALLO se montra aussi un excellent élève, il apprenait aussi bien en France que chez lui au Sénégal.

¹⁴⁵Cheikh Hamidou Kane, (2003), *L'aventure ambiguë*, Paris, 10-18, 191p.

Photo n° 13: Les élèves de l'école primaire la Lolo lors de la récréation



Cliché de MBAMBA MITAMBA Oswald

Extrait de journal de terrain : Il est 10h du matin, la cloche de l'école vient de sonner. La photo nous montre les élèves de l'école primaire du village la Lolo lors de la pause de la récréation. Nous avons profité de ce moment de détente pour prendre cette image et discuter un peu avec eux. Ils se sont présentés joyeusement devant l'objectif de l'appareil photo. On peut apercevoir en arrière-plan, à notre extrémité droite, le seul bâtiment qui abrite à son sein trois salles de classes, c'est-à-dire : une salle de classe pour les enfants qui font le CP1 et le CP2, une salle de classe pour les enfants du C1 et du C2 et enfin une salle de classe pour les enfants du CM1 et du CM2. En face du bâtiment et derrière les enfants se trouve le terrain de sport de l'école où les enfants du village se donnent à cœur joie à jouer au football lorsqu'il n'y a pas cours.

Au Gabon, l'école est obligatoire pour les enfants de 6 à 16 ans. La plupart des enfants qui fréquentent l'école moderne dans les villages sont déjà imprégnés d'une éducation, d'un mode de vie selon les coutumes locales. Les ont une dose de connaissances liées à leur tradition et aussi à leurs totems. Les connaissances acquises dans ces domaines ne sont pas négligeables, car l'enseignement traditionnel reçu se conjure parfaitement aussi avec l'enseignement moderne qu'ils reçoivent à l'école, dans la mesure où, les sociétés orales comme la société *nzèbi* a su développer au fil du temps des méthodes mnémotechniques qui permettent à l'apprenant de retenir plus facilement ce qu'on lui dit. Par exemple, un

informateur nous disait, lorsqu'on enseigne à un enfant l'histoire de ses origines, donc l'histoire de son clan, c'est à travers le mythe que cela se fait. Lors de cet exercice, l'enfant a interdiction de prendre de notes écrites. Il se doit de tout retenir par la mémoire. Mais tout compte fait, si on demande à l'enfant de fournir cet effort, c'est parce qu'au préalable, tout a été fait pour qu'il arrive à retenir tout ce qu'on lui raconte à ce moment. Car, pour arriver à ce résultat, quelques dispositions ont déjà été prises en amont. Ces dispositifs ont pour taches de rendre la mémoire de l'enfant fertile. Pour cela, on placera une feuille (*lèmè*) sur la langue de celui-ci. Cette feuille placée dans la bouche de l'enfant va lui permettre de retenir tout ce qu'on lui aura dit. De façon générale, cette faculté de retenir facilement par la mémoire servira à l'enfant aussi lorsqu'il apprendra ces leçons à l'école. Ainsi, grâce aux méthodes développées traditionnellement au village pour permettre aux enfants d'apprendre l'histoire de leurs totems, les enfants du village développent des aptitudes qui leur permettent d'apprendre rapidement.

5.2-Les lieux d'apprentissage

Les lieux de l'apprentissage ou de l'enseignement des totems sont eux aussi d'une grande importance chez les *Nzèbi*. Il s'agit pour l'essentiel du corps de garde, de la cuisine, de la forêt, que nous pouvons regrouper en deux espaces, c'est-à-dire, le village d'une part et d'autre part, la forêt. Chacun des lieux peut révéler une importance toute particulière puisque l'enseignement reçu est aussi fonction de l'environnement. Généralement, pour apprendre l'histoire des totems, les garçons restent dans la maison des hommes¹⁴⁶ ou hangar (*mulèbè*) pour apprendre auprès des hommes comme eux. Monsieur L.M nous explique comment on transmet le savoir aux enfants selon les principes traditionnels.

« Ce sont mes grands-parents qui m'ont appris tout ce que je connais sur les Nzèbi. Quand on a des enfants dans le foyer, ce ne sont pas tous les enfants qu'on forme. Que ce soit ton grand-père, ton père ou ton oncle (le frère de ta mère). Il vous regarde, il voit comment tu te comportes vis-à-vis des gens de ta maison et ceux du dehors. Alors ton parent se dit que celui-là sera un garçon. Il saura

¹⁴⁶C'est un espace social réservé aux hommes

comment garder la famille. À ce moment le parent vous appelle chaque fois pour rester auprès de lui, tout ce qu'on raconte dans les hangars, tu écoutes. Mais parfois il t'amène à la maison où il te dit des choses de la vie. Ces enseignements-là ne se font pas en un seul jour. C'est de temps en temps quand il veut, il t'appelle. Parfois il te demande de lui rappeler ce qu'il avait dit auparavant. Tu lui dis tout ce que tu as retenu. Quand tu te trompes, il te corrige. C'est là une forme d'initiation. »

(Corpus recueilli auprès de L.M, chef de quartier à Moanda, Nzèbi du clan Baghuli, il a 69 ans).

Contrairement aux jeunes garçons, les jeunes filles restent dans la cuisine auprès des femmes comme elles. Dans les villages, le corps de garde et la cuisine sont deux espaces à eux tout seuls qui schématisent la logique de la transmission des valeurs traditionnelles pour les femmes, la cuisine et pour les hommes le corps de garde. Même s'il n'est pas souvent rare de voir qu'un espace prétendu réservé à un sexe soit fréquenté momentanément par un autre ; le corps de garde réservé aux hommes, sert souvent comme lieu de réjouissance publiques ou comme lieu de réunion ouverts à tous les sexes. Mais il n'en demeure pas moins que l'éducation en milieu rural est une éducation radicalement basée sur les stéréotypes de genre.

Étant donné que le village n'est pas l'unique milieu de la transmission des connaissances des totems en milieux *nzèbi*, la forêt offre un lieu aussi enthousiaste que passionnant pour la transmission d'un savoir traditionnel comme ceux liés aux totems. La forêt offre cet avantage qu'elle met directement en contact les humains et la nature. Mais, la forêt est aussi l'espace vital et le lieu privilégié pour la plupart des activités des villageois telles que la chasse, la pêche.... Elle joue un rôle très important pour l'apprentissage et la transmission de la culture, notamment en ce qui concerne les activités qui font vivre les familles. Le comportement et la manière de faire certaines activités des adultes en brousse seront transmises aux enfants pour que ces derniers reprennent à leur tour les mêmes comportements pour qu'ils tirent le plus grand bénéfice de cet espace. C'est dans cette logique qu'il n'est pas rare de rencontrer par exemple dans une famille, une lignée de chasseurs.

Photo n° 14: Départ pour la forêt



Cliché de MBAMBA MITAMBA Oswald

Photo n° 15: Apprentissage en forêt



Cliché de MBAMBA MITAMBA Oswald

Sur les deux images, nous voyons que les adultes sont accompagnés des enfants. Comme nous le savons déjà, le jeune garçon apprend auprès d'un tuteur masculin, un membre de la famille ou un proche, non seulement des connaissances liées aux totems, des connaissances liées au mode de vie de sa communauté, de son ethnie. C'est pourquoi, en dehors des heures de classe et profitant des jours fériés et de vacances scolaires, les enfants qui fréquentent les écoles modernes dans les zones rurales et aussi ceux des zones urbaines participent aux activités forestières quotidiennes de leurs parents. Ils accompagnent souvent leurs parents pour la réalisation des travaux champêtres ou pour faire la chasse en forêt. Cette éducation fait en sorte que très tôt, lorsque l'enfant a de bonnes capacités, il devient autonome. Effectivement, on s'aperçoit que, comme les adultes certains enfants participent aux activités et prennent une part laborieuse dans les activités des adultes. Ce constat a été aussi fait par Virginie VINEL dans son étude chez les femmes au Burkina Faso, elle note en effet que :

« Les jeunes filles ont en charge de nombreux travaux. Pendant la saison des pluies, le travail agricole occupe la majorité du temps des hommes, des femmes et des jeunes. Les jeunes filles travaillent à la fois sur les champs de leur père et celui de leur mère. Certaines cultivent un champ pour leur propre compte et elles sont souvent appelées à aider une tante ou à participer à une invitation de culture (sosoaga). En plus, elles assurent les tâches domestiques quotidiennes : chercher de l'eau et du bois, préparer les repas. En saison sèche, après les récoltes, le travail est limité aux activités domestiques. Les jeunes filles (les femmes mariées aussi) disposent de temps pour se réunir et pour travailler à leur compte : elles préparent de la bière de mil ou des mets qu'elles commercialisent »¹⁴⁷

Ce dynamisme de la part des jeunes à prendre une part active dans les activités au quotidien n'est pas le fruit du hasard : c'est le fruit d'une éducation donnée par les parents, dans le but de susciter auprès des enfants le goût du travail et de l'effort. En effet, dans les travaux domestiques tout comme dans les travaux champêtres,

¹⁴⁷Virginie VINEL, (2006), *Des femmes et des lignages : Ethnologie des relations féminines au Burkina Faso (Moose, Sikoomse)*, Paris, l'Harmattan, p.100.

certaines tâches incombent aux enfants dès qu'ils sont assez forts pour travailler. « *Les petits garçons aident à couper le sous-bois ou à abattre les arbres. Les filles, de leur côté, aident leurs mères à débroussailler, à planter, à récolter ou à sarcler* »¹⁴⁸.

5.3 : Les rites initiatiques

Les rites initiatiques ou rites de passage marquent le passage de l'adolescence à l'âge adulte chez les hommes comme chez les femmes. Ils se déroulent le plus souvent pendant la grande saison sèche, ce qui correspond à la période des grandes vacances scolaires au Gabon. C'est une étape d'une grande importance pour l'individu car pour T.E :

« L'initiation dans la coutume nzèbi tend à beaucoup de choses. Ça permet à l'homme d'avoir une ouverture d'esprit, parce que quand on naît, si arrivé à l'âge adulte tu n'es pas initié dans le Bwiti ou dans le Mwiri ou encore dans le Nzéghô, tu es vu comme un enfant dans la société Nzèbi. Donc une fois tu rentres dans ces religions là, dans ces types de rites là, tu changes de classe et on te permet d'avoir un esprit ouvert, on t'enseigne sur le commencement du monde et la fin de l'homme. C'est la raison pour laquelle je me suis initié surtout à Nzéghô. Dans le Nzéghô, on te raconte comment l'homme a été créé, comment il finit et qu'est-ce qu'il devient après sa mort. C'est ce qui permet à Nzéghô de connaître la vie de l'homme. C'est tout cela qui m'a marqué et m'a permis de rester dans le cadre de la tradition. Parce qu'une fois tu es initié, même s'il y a un problème grave dans ta famille, tu sais comment il faut le résoudre. Ça te donne une possibilité des idées »

(Corpus recueilli auprès de T.E, Nzèbi, 52 ans, clan *cheyi*, infirmier d'État à Moanda, initié)

¹⁴⁸ André RAPONDA WALKER, (1940), *Enquête sur l'agriculture noire au Gabon et sur certaines techniques utilisant des produits végétaux*. In : Revue de botanique appliquée et d'agriculture coloniale, 20^e année, bulletin n°230-231, p.723.

C'est une école de la vie où on forme l'Homme sur les plans physique, spirituel et moral. Les sociétés initiatiques masculines les plus connues chez les *nzèbi* sont : le *Mwiri* (encore appelé le diable), le *Nzèghô* et le *Ndjobi*. Le *Nyèmbè* chez les femmes est aussi la principale société initiatique féminine et joue un rôle social important. Ce sont ces rites qui assuraient l'éducation des hommes et des femmes bien avant les indépendances en 1960 au Gabon, donc avant l'arrivée de l'école moderne le garçon selon la tradition, doit avoir passé l'étape de la circoncision (*châka*). Car, c'est à l'issue de cette étape très délicate que les jeunes hommes intègrent le cercle des hommes. Ce qui revient à dire que, pour prétendre intégrer à une société initiatique masculine, il faut déjà avoir franchi l'étape de la circoncision.

Photo n° 16: Exercice de transmission du savoir¹⁴⁹ aux nouveaux initiés masculins au *Mwiri* (Koulamoutou).



Cliché de MAGNANGA Paul Alain

L'enseignement que les nouveaux initiés reçoivent a pour vocation de combler les lacunes de l'éducation qu'ils ont reçu avant afin de les rendre non seulement plus responsables,

¹⁴⁹Pour certains informateurs, c'est l'école de la vie. En dehors des savoirs ésotériques, on enseigne des connaissances nécessaires qui vont aider la personne tout au long de la vie.

mais surtout de pouvoir endurer les difficultés de la vie, que cela soit dans leur futurs foyers, pour ceux qui n'en ont pas encore, dans leur famille ou même en dehors du cadre familial. Lors de cette étape, le rôle du maître initiateur est d'une grande importance, car c'est à lui qu'incombe la formation des enfants. À cet instant, il est capable de les arranger ou de les gaspiller rien qu'avec la parole¹⁵⁰.

5.4 : L'initiation :

C'est le processus dans lequel on transmet un savoir, une connaissance à une personne dans le cadre de la tradition. Elle comprend plusieurs niveaux. L'initiation commence à la maison dès l'enfance. À la maison, les parents transmettent aux enfants certaines valeurs, le goût de l'effort, le respect, le mérite... Très souvent, on associe l'initiation à un rite initiatique traditionnel qui comprend une série d'enseignements qui donne des savoirs endogènes dans les domaines spirituel, physique et pratique à la personne. On rentre dès lors à un niveau plus élevé de l'initiation pour parler des rites de passage¹⁵¹, *Mwiri*, *Ndjobi*, *Bwiti*, *Nzèghô*... permettent de passer d'un statut à un autre. Par exemple, on passe de l'enfant à l'adulte, du néophyte à l'initié. Pour avoir des connaissances sur le totem, précisément sur le totem clanique, les parents enseignent aux enfants, comme le dit monsieur M.S un policier retraité :

« On apprend l'histoire de ses totems selon les indications des grands-parents. C'est souvent depuis le premier âge. Quand un enfant reste à côté de ses grands-parents, ils lui diront : Tu es de telle tribu. Ton totem c'est tel animal. Quand tu te feras initier au Mwiri, c'est là-dedans où on te racontera tes origines, ta

¹⁵⁰Dans les traditions africaines, la parole a une puissance. Avec la parole, on arrange une personne c'est-à-dire travailler la personne mystiquement afin que celle-ci soit une meilleure personne. Ainsi, à en croire monsieur M.E, chef de quartier à Moanda: *Pour l'initiation, il a certain qui donne des feuilles de brousse, d'autre qu'on arrange depuis la naissance, quand ton parent sait que la grossesse que ta mère attend est un garçon, il se prépare, une fois tu nais, il te donne un mot. Ce mot est un pouvoir qu'il te transmet. Donc tu vas grandir avec ce pouvoir. En général on initie l'enfant à la petitesse. A l'âge des bébés. Quand un enfant vient au monde, les sages demandent le sexe du nouveau-né. Si c'est un garçon, là ils disent que ce garçon-là plus tard sera quelqu'un. Avec ces mots ces pouvoirs viennent sur l'enfant et il grandit avec ce pouvoir-là. Mais, malheureusement, si la parole peut transformer un humain lambda en une personne meilleure, il n'en demeure pas moins que cette même parole peut aussi faire du mal.*

¹⁵¹VAN GENNEP Arnold, (1909), *Les rites de passages, Étude systématique des rites...*, Paris, Picard

descendance, ton appartenance. Que ce soit pour un homme ou une femme, pour les femmes c'est dans le Nyimbè qu'elles s'initient, pour connaître leurs descendance ».

(Corpus recueilli auprès de M.S. âgé de 68 ans. Il est du clan *Mwanda* chez les *Nzèbi*, il est retraité de police, initié)

Mais pour avoir des connaissances plus approfondies, la personne doit être initiée. Car d'après monsieur M.E en parlant de la transmission des savoirs sur les totems en milieu rural :

« Moi je pense que le début de la transmission de ces puissances là ce sont les initiations. Parce que, une fois initié, tu deviens un homme. C'est pourquoi, dans la société traditionnelle, on se retient de dire certaines choses à celui qui n'est pas initié. L'initiation devient le début du processus dans la transmission de ces choses-là. L'initiation c'est l'ouverture de la réception de ce qui va être donné comme connaissances. Une fois initié, on pourra te dire certaines choses. C'est un peu comme à l'école, où chaque niveau coïncide avec une certaine dose de connaissances que l'on te transmet ».

(Corpus recueilli à Libreville auprès de M.E, initié au *Mwiri* et au *Nzèghô*. C'est un *Baghuli* âgé de 70 ans).

Il n'existe pas un milieu approprié ou une formation spécifique sur la transmission des savoirs sur les totems. En effet, monsieur M.K.M met l'honneur sur le comportement de l'individu :

« À ma connaissance, il n'existe pas une école spécialisée dans la transmission des connaissances sur le totem. C'est selon le comportement des jeunes envers les anciens qui est déterminant. Quand tu as un comportement respectueux, poli, tu ne réponds pas mal aux aînés, lorsqu'on t'envoie, tu ne montres pas de signe d'agacement ou de fatigue. C'est à partir de ce moment qu'on va

t'aborder sur la connaissance des totems : « Petit, voit là, ces choses-là, ça peut te protéger, ça peut te servir. Mais pour garder ça longtemps, il faut respecter certaines contraintes ». Donc ce sont des connaissances qui ne se donnent pas n'importe comment. Moi j'ai appris, avec mon homonyme¹⁵². Il fut un grand chef. Il s'appelait Kona, il a donné les connaissances qu'il avait sur ce domaine à mon père, avec qui, je partage aussi le même nom ».

(Corpus recueilli auprès de M.K.M. Nzèbi, du clan : Bassanga, sans profession, initié au *Mwiri* et au *Ndjobi*, Koulamoutou.)

C'est le comportement ici du garçon qui va attirer vers lui le regard des aînés (*On voit que tu es un enfant sérieux, c'est bien, un homme doit être comme ça*), poursuit-il. À partir de cet instant, ils pourront lui apprendre beaucoup sur les totems.

Mais l'initiation c'est aussi une voie de guérison, dans laquelle le *Nganga* (*guérisseur*) demande au patient de suivre pour trouver une solution à sa maladie.

5.5 : Les maîtres initiateurs

Les maîtres initiateurs suivent une réelle formation qui leur permet d'exercer ce métier. Ils sont capables de raconter comment le monde a commencé comme s'ils tenaient devant eux un livre ouvert. Leur reconnaissance est importante pour l'exercice de leur activité. Pour devenir maître, monsieur M.E¹⁵³ nous apprend qu' : « *il y a d'autres qui veulent devenir maître, mais qui n'ont pas la chance d'avoir déjà quelqu'un devant. Ceux-là peuvent s'approcher des connaisseurs pour qu'il soit formé. Une seule personne ne peut pas donner l'accord, il doit voir ses pairs afin qu'on donne un avis favorable ou défavorable à l'intéressé pour suivre la formation.* » Pour notre informateur, il ne suffit pas d'avoir absorbé le bois sacré pour prétendre être un maître initiateur, car il y a ceux qui ont une mauvaise moralité et sont capables d'actes abominables. En effet, il y a des personnes qui ont un esprit mal intentionné qui mêlent vampirisme, tuerie et initiation : on les

¹⁵²Par homonymes, comprenons ici deux personnes qui ont un même nom.

¹⁵³Chef de quartier à Moanda, il est Nzèbi du clan *Baghuli*, a 75 ans et est un initié.

appelle des charlatans. Un autre informateur nous expliquait quant à lui que ces charlatans, « lorsqu'ils voyaient par exemple qu'un enfant pouvait parvenir, ils étaient capables de le tuer. Parce que avant il y avait vraiment la tuerie, s'ils ne tuaient pas, ils étaient capables de gaspiller ta vie, tes études...tout cela se passe dans le monde invisible, et celui qui vient se faire initier ne savait pas forcément ce qui allait se passer ». ¹⁵⁴

5.6 : La parenté à travers le totem

Nos informations de terrains nous montrent que les *Nzèbi* vivent sous une filiation matrilineaire comme dans la majorité des ethnies qui vivent du Centre jusqu'au Sud du Gabon. L'autorité parentale et l'héritage vont se transmettre de l'oncle maternel envers le neveu utérin. Cela ne signifie pas que le père a juste une fonction symbolique de géniteur à jouer, car c'est à lui que revient les fonctions de protection, d'éducation des enfants.

La parenté repose aussi sur la notion de totem, car les totems ont une importance significative dans la relation de parenté chez les *Nzèbi*. C'est pourquoi, NZA-MATEKI nous explique que : « *Hormis le nom d'un individu suivi de son père, l'identité traditionnelle (...) comprend principalement quatre clans qui sont : le clan de son père, le clan de sa mère, le clan du père de son père et le clan du père de sa mère* » ¹⁵⁵. Cette préoccupation fondamentale permet non seulement d'établir le rapport avec les autres dans la société, mais aussi et surtout d'éviter l'inceste, car deux personnes du même clan ne peuvent pas entretenir des relations intimes puisqu'elles ont des liens de parenté à travers leur totem. L'importance du totem ne se limite pas seulement à l'intérieur d'une même ethnie, car la parenté à travers le totem ne tient compte d'aucune frontière territoriale ou linguistique. Raymond MAYER remarque que :

« Une grande diversité d'animaux totémiques est identifiable au Gabon. Certains interdits se retrouvent d'une ethnie à une autre, on comprend que ces interdits soient l'occasion d'affirmer des

¹⁵⁴Monsieur B.T, Chargeur, à Koulamoutou, *Nzèbi* du clan *Baghuli*, 54 ans.

¹⁵⁵NZA-MATEKI, (2003), *Aperçu sur les clans du terroir*, édition silence, Paris, p.13.

*liens d'équivalence entre des clans d'ethnies différentes. C'est ainsi que le perroquet qui est le totem du clan Baghuli des Nzèbi est aussi le totem du clan Bajiengi chez les Punu, ou Bululu chez les Bisira »*¹⁵⁶

Cela signifie donc que si un *Nzèbi* du clan *Baghuli* quitte son village pour aller dans un autre village où il ne connaît personne, il pourra trouver un gîte auprès d'un autre clan qui a en commun avec lui le même totem. Il sera reçu comme un parent proche et non pas comme un étranger. De nos jours encore ces pratiques sont courantes au Gabon. Dans ce contexte, on voit que le totem met en relation un vaste réseau de personnes qui partagent de même racine mythique et qui sont alors considérés comme des parents. Cela montre que toutes les personnes qui ont un totem clanique trouvent des parents un peu partout, que cela soit dans leur ethnie ou en dehors de leur ethnie, car les ethnies différentes qui ont en commun un même totem clanique se reconnaissent elles aussi comme parents dans la mesure où elles ont en commun le même totem, comme nous le fait remarquer *MAYER Raymond*.

5.7 : Le totem, héritage et discorde familial dans le cadre d'une succession

Un héritage est une succession dans laquelle une personne transmet un legs à un bénéficiaire qui peut être unique ou multiple. Cette succession peut se tenir sur des legs qui portent sur des biens à la fois matériels (vêtements, maisons, terres, ...) et immatériels (savoir-faire, pratiques et connaissances liées à un totem, un rite...). Dans les sociétés traditionnelles africaines, le choix de l'héritier se focalise surtout sur des critères d'autres moraux, surtout dans le cadre d'un héritage qui porte sur la transmission d'un savoir ésotérique, un totem ou un fétiche. Le choix ou la désignation de l'héritier est très important d'autant plus que la sauvegarde et la continuité en dépendent aussi. C'est pour cette raison que cet acte ne doit pas être pris à la légère.

¹⁵⁶Raymond, *MAYER*, (2002), *Histoire de la famille gabonaise*, Libreville, Centre Culturel français, p.47.

5.7.1 : Héritage et droit successoral

Lorsque l'on parle de filiation chez les *Nzèbi*, il s'agit de la filiation matrilineaire dont il est question, dans laquelle le pouvoir réside dans les mains du chef du lignage, généralement le frère aîné de la mère. Lorsque que celui-ci arrive à mourir, on lui choisit un successeur parmi ses frères ou parmi ses neveux, qui avait déjà été préparé pour la succession. Dès lors, la succession se fait sans difficulté. L'héritage ou les biens concerne : les femmes, les enfants et bien d'autres biens¹⁵⁷ du défunt. Ces biens sont mis sous l'autorité de l'héritier, souvent le neveu. Plus qu'une succession, l'héritier remplace la personne décédée pour la continuité de la fonction qu'elle occupait dans la société. C'est pourquoi, dans le lignage, c'est le neveu qui sera jugé le plus apte à diriger la fratrie qui est choisi, quel que soit le rang qu'il occupe s'il a déjà fait ses preuves. En règle générale, les enfants masculins s'imposent dans la succession, au détriment des enfants filles qui sont mises de côté. Les considérations sur l'écartement des filles dans leur effacement dans la succession de l'héritage s'appuient sur le fait qu'elles sont appelées à aller en mariage. D'ailleurs, les femmes mariées sont souvent considérées comme des personnes appartenant à une autre famille, celle de leur mari. Ainsi, léguer un héritage à une femme signifierait donc confier des biens du lignage au mari de la fille.

5.7.2 : Héritage et transmission de bien immatériels : cas du totem

La transmission d'un héritage de biens immatériels peut porter sur une pratique ésotérique, ou un pouvoir mystique comme celui d'un totem. L'héritier est choisi dans le lignage la plupart du temps, sur la base de la filiation matrilineaire : le neveu le plus âgé parmi les fils de la première sœur succède au frère de sa mère. Mais, nous avons remarqué aussi des cas où cette logique n'est pas respectée dans le cas où l'héritier est choisi en dehors du cercle lignager de la mère. Dans la logique du legs à un parent, celui qui est détenteur d'un savoir, d'une connaissance ésotérique décide de la laisser à un proche à l'approche de sa mort, comme nous le signifie K.R pour qui :

¹⁵⁷Les biens concernent à la fois les biens physiques qu'immatériels. Car, la succession comprend aussi la transmission des pouvoirs, souvent au moment de la mort du défunt.

« Ces choses-là, peuvent se transmettre. Ainsi, si vous avez un grand-père qui vous aime. Avant qu'il ne meure¹⁵⁸, il fait une grande réunion de famille où il désigne publiquement son successeur. Il peut dire par exemple, pour garder ça, il faut faire ceci ou cela. À ma mort, il faut venir prendre ma tête. Voilà tel médicament qu'il faut frotter chaque jeudi ou chaque dimanche pour entretenir ce totem ».

(K.R, 41ans Nzèbi clan Mwanda, agent de mairie, initié au Mwiri. Koulamoutou).

Ainsi donc, le défunt désigne publiquement au cours d'une réunion familiale son successeur, souvent au crépuscule de la mort. Toutes les personnes présentes à cette réunion sont autant de témoins des pouvoirs transmis aux personnes, ce qui constitue le cadre légal de la transmission du pouvoir dans la société traditionnelle *nzèbi*. Cette démarche est faite pour éviter toutes contestations qui pourraient engendrer des conflits comme nous le verrons ci-dessous, surtout si celui qui est l'héritier n'est pas le neveu du défunt.

De ce fait, en dehors de la désignation d'un héritier parmi les descendants directs du défunt, le successeur de celui-ci peut être issu aussi dans le cercle de parents fictifs. C'est-à-dire que le choix de l'héritier peut être porté sur un enfant qui n'appartient pas au lignage, puisqu'il peut venir d'une relation sociale (relation d'amour, d'amitié...) ¹⁵⁹ tissée entre les membres de la famille de la personne décédée et une autre famille ou une personne, ami ou une simple connaissance. Une personne peut hériter du pouvoir du totem d'un ami ou d'une connaissance si le propriétaire du totem trouve mieux à léguer à une autre personne autre que son parent propre. Ce cas de figure n'intervient que si le défunt ne trouve pas au sein de sa descendance quelqu'un à même d'assurer la continuité de son œuvre, selon certaines règles. Dans cette façon de choisir l'héritier, toujours est-il que, celui-ci n'est pas choisi au hasard, car, il doit attirer vers lui les faveurs du défunt avant sa mort, parce qu'il se sera démarqué des autres par son comportement et sa capacité à mieux

¹⁵⁸Selon notre interlocuteur, ces gens connaissent souvent le moment où ils vont mourir.

¹⁵⁹Guy BAJOIT, (2009), *Le concept de relation social*. In : Nouvelles perspectives en sciences sociales, vol.5, n°1, p.52.

géré l'héritage qui lui sera légué que toute autre personne, en symbiose avec le comportement du disparu. C'est ce que Moïse TIMTCHUENG présente comme la dignité du défunt. Car pour lui :

« La dignité est liée à l'influence positive que la personne a exercée de son vivant sur sa famille ou son groupe social par la qualité de sa vie, son amour pour de l'effort et du travail bien fait, ses conseils et sa disponibilité à voler au secours des autres. L'exemplarité de la vie du défunt même décédé sans descendant propre, oblige à lui désigner un héritier parmi ses collatéraux proches ou éloignés, afin que soit perpétué le souvenir du passage de ce digne personnage et que son modèle de sociabilité continue d'inspirer les générations futures. »¹⁶⁰

Comme nous l'avons déjà indiqué, ce n'est pas toujours au sein de la famille du défunt que son héritier sera désigné. L'analyse de l'auteur ici, cadre parfaitement avec la réalité africaine, ce qui laisse entendre en effet que la conception d'héritage n'est pas partagée de la même façon en Afrique qu'en Europe par exemple où la question de l'héritage est définie dans un cadre successoral bien déterminé par la loi. Mais toutefois, nous reconnaissons que cette façon de désigner un héritier, qui ne rentre pas dans le cadre légal prévu par la tradition peut être contestée, surtout de la part des membres de la famille directe du défunt.

5.7.3 : Cas d'un conflit familial : le legs controversé d'un totem

Il arrive qu'un conflit éclate au sein d'un lignage dans une famille à l'issu d'un héritage relevant d'un legs d'un pouvoir mystique ou d'un totem. En effet, la désignation d'un héritier en dehors du cercle lignager n'est pas toujours bien perçue. Car, cette façon de procéder, favorise en même temps le transfert du pouvoir d'un lignage ou d'une famille vers une autre famille. Cette passation du pouvoir d'un camp A à un camp B crée de ce fait des tensions au sein de la famille d'une part. D'autre part, la rivalité sous-jacente qui crée

¹⁶⁰Moïse TIMTCHUENG, (2011), *Le droit camerounais des successions dépouillé des conceptions civilisées*, in : Revue générale de droit, Vol.41, n°2, pp.531-563.

entre les deux camps va favoriser une forme de reconquête du totem qui est parti dans une autre famille. Nous avons interrogé quelques personnes à ce sujet, les propos recueillis auprès de monsieur M.M relatent une affaire de transmission d'un totem dans une famille qui entraîne une discorde, causé, par rapport au choix de l'héritier, qui, selon la famille du défunt n'avait pas été un choix judicieux. Car, celui qui a été préféré n'était pas pris directement dans la famille du disparu. De ce fait, il nous explique la situation en ces termes :

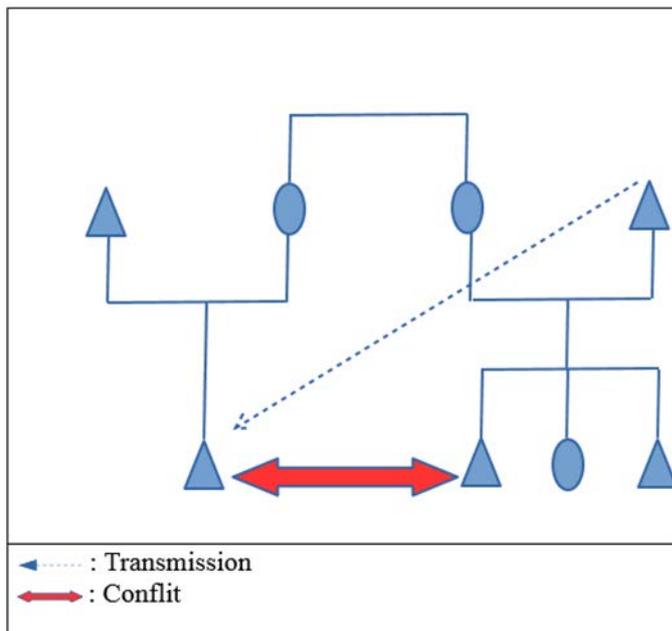
« Aujourd'hui ça existe encore, surtout pour ceux qui respectent les consignes. Je connais une personne qui est en conflit avec la famille de son père. Une autre famille a eu à épouser la sœur de sa mère. Le monsieur n'est pas le fils du mari, mais il a habité avec son père adoptif qui l'a élevé. Ce monsieur, avait une pièce qui lui fournissait de l'argent. Mais aujourd'hui, les neveux du monsieur qui est déjà décédé font la guerre à ce monsieur à cause de cette pièce. Les neveux ont dû faire intervenir la sœur du défunt pour qu'elle aborde cette question lors d'une réunion de famille, car ils souhaitaient récupérer cette pièce. Mais la sœur du défunt a plutôt penché du côté du fils adoptif ; parce qu'elle a expliqué que c'est lui seul à qui a montré comment faire avec cette pièce. Cette pièce ne peut que rester avec lui. Jusqu'à aujourd'hui, cette famille a cette pièce ».

(Corpus recueilli auprès de M.M, initié au Mwiri, 39ans, postier, ethnique nzèbi. Du clan Cheyi, Koulamoutou)

Cet extrait d'entretien éveille l'esprit critique de jeune chercheur que nous sommes, car ce cas de figure implique plusieurs interprétations. Ainsi, nous pensons dans un premier temps que le défunt n'a pas eu le temps d'organiser une réunion pour désigner publiquement son successeur, d'où le positionnement des neveux à revendiquer l'héritage laissé par leur oncle. Mais, si une telle réunion s'est tenue, il est fort probable que les neveux n'y ont pas assisté. Ce qui nous amène à une deuxième hypothèse, celle de la tenue d'une réunion qui a eu lieu avant le décès dans laquelle le défunt a désigné son successeur. Cette hypothèse prend son sens dans la mesure où il y a l'intervention de la

sœur du disparu qui ne contre dit pas celle de son frère disparu. Dès lors, nous nous pouvons affirmer sans risque de nous tromper qu'elle a été informée de ce choix. La position de la tante témoigne, non seulement le sentiment pour le respect de la consigne, mais aussi et surtout parce que chez les *Nzèbi* on considère que les morts ne sont pas morts. C'est pourquoi, leurs dernières volontés sont respectées. Donc la tante ne pouvait pas déroger à la volonté du défunt. Cette dernière prend position en faveur

Figure n° 3: Transmission et conflit autour d'un totem familial



Réalisation : MBAMBA MITAMBA Oswald

La figure présente la situation de la transmission d'un totem au sein de la famille que nous avons présentée plus haut. Mais dans tous les cas, ce conflit nous paraît logique dans la mesure où, la conception traditionnelle des *Nzèbi*, de l'héritage, comme c'est aussi le cas pour les sociétés matrilineaires, un neveu aurait dû hériter de l'oncle. Or, ici ce n'est pas le cas. Ce qui nous amène à penser que, le défunt n'ayant pas trouvé parmi ses neveux celui qui pourrait lui succéder, a dû remettre le pouvoir au parent de sa femme. Cette situation s'explique par le fait que le totem est avant un esprit, une énergie, une force, un pouvoir qui peut être totalement incompatible avec l'esprit d'une personne. Un initié nous explique comment un neveu hérite du totem de son oncle chez les *Nzèbi* il présente cette situation en ces termes :

« Lors des initiations, on pouvait transmettre des puissances à un individu. Cela se passe durant l'initiation même. C'est là une forme d'école qui est là pour la transmission des pouvoirs des totems, de l'oncle au neveu, donc tout part de là. C'est l'oncle qui transmet le pouvoir à son neveu, et plus tard, le neveu une fois devenu oncle, transmettra son pouvoir à son neveu si tu as confiance en lui. C'est comme cela que ça va aller de génération en génération. Mais il peut arriver que la transmission ne se passe pas bien, si celui qu'on remet le pouvoir n'est pas exemplaire. Donc il ne suffit pas à un oncle d'aimer un neveu pour lui transmettre son pouvoir, à ce stade, ce n'est pas le simple fait de vouloir transmettre à qui que ce soit le pouvoir. Parce que si on transmet le pouvoir à une personne qui ne le mérite pas, ce pouvoir ne trouvera pas son assise en la personne. Et cela pour avoir aussi des conséquences sur cette personne. Ces forces vont tourmenter l'esprit de l'enfant et la personne va être dérégulée et ce pouvoir se transmet finalement en malédiction pour la personne ».

(K.R, 41ans Nzèbi clan Mwanda, agent de mairie, initié au Mwiri. Koulamoutou).

À l'issu de cet extrait, nous comprenons pourquoi on ne donne pas à n'importe qui un totem, car ça pourrait nuire à l'individu, surtout lorsque le choix ne porte pas sur la bonne personne. De ce fait, la question du choix de l'hérité paraît primordiale dans la mesure où, il est important que ce choix ne doit se faire seulement que sur la bonne personne, car si la mauvaise personne hérite du totem par legs, il pourrait s'en suivre de lourdes conséquences. Finalement, nous arrivons à la conclusion selon laquelle : dans le cas d'un héritage d'un totem où l'héritier n'est pas choisi parmi les descendants directs de la personne décédée, ou même dans le simple cas de la transmission du totem d'une personne à un tiers, la personne choisie doit avoir une conduite parfaite. Dans ce cas, lorsqu'une personne hérite du totem d'un parent ou d'un proche (ami, personne avec qui il vit sous le même toit...), il doit s'assurer que celui qu'il a choisi soit capable d'assumer la lourde responsabilité qui désormais pèse sur ses épaules.

5.8: Les apports du totem

L'importance du totem se voit à plusieurs niveaux. Pour le clan, il permet aux membres des clans de raffermir leurs liens autour du même concept qui est le totem. Les mariages, les initiations, les problèmes de toute nature sont réglés plus facilement au sein du clan. Le témoignage de monsieur L.M nous en dit un peu plus à ce sujet, en effet pour lui :

« L'importance des clans pour les Nzèbi c'est de savoir que nous sommes comme-ci ou comme ça. Mon grand-père m'avait dit que nous sommes comme ça. S'il y a quelque chose avant on parlait dehors, quand deux personnes ont un problème, on appelle les grands. Les parents d'un côté et les parents de l'autre côté viennent. On se met en habit traditionnel fait de peau de panthère. Après ça, on peut commencer à parler. Lors de la palabre, il y a des tambours qui rythment les débats. C'est donc à ce moment qu'on raconte tout. Il faut être un bon connaisseur des clans, parce que c'est à ce moment où il faut tout dire sur le clan de l'autre. Si l'autre est issu du clan de BOUKA, tu dois pouvoir lui dire qui est BOUKA, qu'est-ce qu'il a fait, cela avec des injures, des insultes. L'autre aussi autant avec ton clan. Si tu es issu du clan de MOMBO, il doit te dire que -MOMBO avait fait ceci, ceci, ceci... vous êtes les esclaves de tel- après là, le notable dit que chacun de vous avez déjà parlé. Mais toi là tu as tort -c'est toi qui a provoqué toutes ces histoires. Là il juge- mais la fin peut aussi avoir une autre tournure ».

(Entretien réalisé auprès de L.M, 44 ans, Cchef de quartier à Koulamoutou, il est Nzèbi, du clan Mitchimba).

Cet informateur montre l'importance du clan dans la gestion des problèmes à l'intérieur des clans. Nous comprenons par-là que, dans un cadre traditionnel, la société *nzèbi* s'organise autour de ses clans pour régler les différends entre individus de l'ethnie. Cela nous rappelle un vieil adage français paru au XVIII^e siècle qui dit : le linge sale se lave en

famille¹⁶¹. Ainsi, les problèmes entre les clans doivent trouver des solutions au sein des clans même ; car nous pensons que les solutions endogènes sont les meilleurs moyens de résoudre les problèmes dans la mesure où elles sont plus proches des concernés. Cette attitude de gérer les problèmes est une porte ouverte à l'instauration au Gabon des tribunaux traditionnels ou encore appelé coutumiers, pour mieux régler les litiges car la persistance d'une justice africaine pose encore un problème au Gabon. En effet, la justice étatique semble être démunie face à un certain nombre de problèmes car pour BE NKHOGHE BE Jean Rodrigue :

*« Les différentes études juridiques de l'Afrique montrent que les droits des peuples africains étaient très imprégnés de spiritualité. L'univers juridique comprend le monde physique et le monde des esprits. Toute question d'ordre juridique s'inscrit automatiquement dans ces deux ordres de réalité. En fait, il semble que c'est ce monde invisible qui donne sa force au droit traditionnel et garanti la force exécutoire des décisions de justice ».*¹⁶²

Cette situation montre ici, la force des décisions de justice lorsqu'elles sont prises non seulement en tenant compte des faits, mais aussi et surtout de la culture des populations locales lorsqu'on tranche une affaire. Cette gestion traditionnelle de différends est une pratique courante de nos jours dans la société *nzèbi* contemporaine qui gère encore certains de ses problèmes sur la base de leurs clans.

Ensuite, pour la famille les totems sont une source de richesse. Mais si chaque clan possède un totem, toutes les familles chez les *Nzèbi* n'ont pas nécessairement un totem qui leur est propre. Et pour celles qui en ont un dans leur famille, leur totem est parfois pour elles, une source de pouvoir et de richesse familiale

¹⁶¹Cette expression semble être apparue au XVIII^e siècle dans une lettre de Voltaire, parlant des poèmes Frédérique II de Prusse et dans laquelle, « mon ami, à une autre fois, voilà le roi qui m'envoie son linge sale à blanchir ». Plus tard, Napoléon aurait également utilisé une formule similaire : il y a des histoires qui font que le linge sale ne doit se laver qu'en famille, en parlant des nombreux conflits qui l'opposait à ses frères et sœurs et dont il ne souhaitait pas que le peuple tout entier ait connaissance.

¹⁶²BE BE NKHOGHE BE Jean Rodrigues, (28/02/2006), *La persistance de la justice traditionnelle au Gabon : Quelques réflexions*, sur le site Le portail de l'Anthropologue, <http://www.ethno-web.com>, consulté le 12/05/2012

Ainsi, s'il existe de nombreuses manières de se procurer de la richesse partout dans le monde, chez les *Nzèbi* du Gabon les totems sont eux aussi sources de richesse et de bien-être familial pour certains cas, comme en témoigne ici notre corpus. À travers le totem, une famille peut être heureuse. Mais toutefois, n'est pas que bien faiseur car certains informateurs nous ont raconté des cas où le totem de la famille sème la discorde et la séparation de la famille.

Enfin, le totem personnel est pour ceux qui l'ont, une source de courage, d'endurance, de force, mais aussi de pouvoir. Pour un informateur rencontré sur le terrain :

« L'importance des totems réside dans le fait qu'avec eux, on se défend mieux et on peut mieux vivre. Il y a des moments où des bandits peuvent t'attaquer, si tu as un totem, celui-ci peut te venir en aide en t'emportant son aide. Les totems nous donnent plus de force, par ce que pendant la traite des noirs par exemple, il fallait être très fort pour soulever des caisses qui pesaient lourdement d'ici, jusqu'à Koulamoutou. Mais moi, aujourd'hui, si je marche d'ici kona sans bagage, je serais fatigué. Voilà pourquoi les totems avaient une importance dans ce cas ».

(Corpus recueilli auprès de B.J, 34ans, *Nzèbi* et initié, du clan *Maghamba*, artiste).

En faisant allusion au mythe sur l'origine du totem du perroquet, notre interlocuteur montre l'importance du totem pour l'individu, car, le totem peut venir en aide lorsqu'une personne est en danger. Certes, cette version sur le perroquet qui vient en aide à une personne, consacre ici le perroquet en tant que totem clanique et non celui de l'individu. Toutefois, il est important de noter que le totem clanique peut concerner tous les membres du clan de façon collective ou individuelle. Mais à côté de cette aide providentielle qu'apportent les totems claniques, il existe que les totems pour les individus les aident directement pour accomplir certaines tâches, ce qui rend certains individus extraordinaires, voir mythiques pour le commun des mortels. À en croire les épopées de DZANGA, le chef du village légendaire *Koto*, qui était un personnage belliqueux et un redoutable guerrier. OKOUMBA-NKOGHE raconte à son sujet que : *« Quand il combattait, il était assuré de*

la victoire et aucun dommage ne l'atteignait jamais. Il pouvait, à lui tout seul, vaincre une cohorte entière ». ¹⁶³DZANGA avait comme totem personnel la panthère. C'est de cet animal d'où il tirait la source de la force et de sa puissance (physique et mystique). C'est grâce à la panthère comme totem qu'il pouvait s'assurer de la domination de ses adversaires.

¹⁶³OKOUMBA-NKOGHE Maurice, (2001), *Nzèbi, une épopée de l'Afrique Centrale*, Libreville, édition Raponda Walker, p.54.

CONCLUSION DE LA DEUXIÈME PARTIE :

Au terme de cette partie, il est important de retenir que le totem n'est pas l'apanage de la seule société *nzèbi*. Au Gabon ou à travers le monde, il existe de nombreuses autres sociétés qui connaissent elles aussi le fait totémique. Les premiers auteurs qui abordent la question, se sont plus penchés sur le fait religieux du totem en tant que première forme du phénomène religieux, notamment, dans un sa manifestation de balbutiement, c'est le cas de Ferguson par exemple qui voit dans le totémisme une simple adoration de la nature. Toutefois, certains autres bien après lui comme LÉVI-STRAUSS, en ont pensé autrement, en dépassant cette vision presque caricaturale. Ainsi, il y a dans le fait totémique, une rationalité qui permet au « sauvage » de penser à travers son environnement, qui va influencer sa pensée afin qu'au travers celle-ci, se lise la réalité sociologique de la relation entre l'homme et la nature.

De façon générale, nous observons que la conception du totem se base sur des données réelles telles que, le milieu de vie de la société (terre, mer...), ce qui permet d'établir une toponymie totémique des espèces représentées, animaux, végétaux qui pour les peuples forestiers et espèces aquatiques pour les habitants côtiers. Donc, chaque espèce correspond à un espace spécifique et à une population donnée. Les clans, les lignages, les individus ont pour totems des éléments de leur environnement immédiat. À cela, subsistent aussi quelques spécificités dues entre autre à l'attachement ou à la sensibilité des uns et des autres avec la nature. Ce qui laisse paraître par exemple chez les Achur un attachement aux plantes pour les femmes et les hommes aux animaux, comme nous le fait remarquer Philippe DESCOLA.

Cette partie a consisté pour nous à faire la présentation des animaux et des plantes totems chez les *Nzèbi* du Gabon tels qu'ils nous ont été présentés sur le terrain. Nous avons essayé de montrer que ces totems sont des espèces qui ont une conception particulière lorsqu'on se détache d'un point de vue d'une assertion généralisée de la plante ou de l'animal, pris dans un sens commun. Leur particularité statutaire dans la société tient du fait que, ces totems sont enracinés dans la culture de l'ethnie *nzèbi*, du fait de leur caractère divin et mythique qui prend forme depuis l'origine de la société *nzèbi* même, surtout en ce qui est question des totems claniques. Cette place distinguée qu'occupe cette catégorie de totems dans la mémoire, se fondent sur les récits et les aventures racontés depuis des générations

qui montrent combien de fois les totems sont important, ce qui se tient tout au long de la construction de la société *nzèbi* ; celle-là qui fait l'objet de notre attention dans le présent travail, et dont son origine supposée fait venir les *Nzèbi* du village mythique *Koto*. Nous avons aussi pu remarquer avec quelques efforts, la limite qui existe entre différents totems qui existent, même si cela n'a pas toujours été facile, car, très souvent, les interlocuteurs ont eu à confondre dans leurs témoignages, les différentes catégories de totems, en ce sens que, les totems primordiaux claniques, c'est-à-dire, ceux qui sont intemporels sont confondus avec les totems temporels, c'est-à-dire ceux qui ont fait l'objet d'une adoption par un individu ou une famille dont les origines sont à rechercher ailleurs.

Même si de par leur forme ou par leur appellation, ils sont facilement pris dans une même considération. Cette partie nous a amené à faire une certaine distinction entre ces trois classes de totems. Dans un premier temps, les considérations que la société a de ses totems claniques, veut qu'on les présente comme des totems immuables, car, ils demeurent à jamais les mêmes, pour tous les membres issus du même clan des générations, passées, présentes et futures. Dans un second temps, nous estimons que les totems familiaux et individuels non pas les mêmes fondements que dans le totem clanique. Même si celui de la famille semble s'étendre à un nombre restreint d'individu, celui-ci n'est pas obligatoire.

Après avoir passé en revue les différents totems rencontrés dans la société *nzèbi*, nous nous lançons dans la partie suivante à l'étude de leurs usages et de leurs représentations.

TROISIÈME PARTIE :

USAGES ET REPRÉSENTATIONS ANCIENNES ET
CONTEMPORAINES DES TOTEMS DES *NZÈBI*

CHAPITRE 6 : LES FACTEURS DE LA DYNAMIQUE CULTURELLE ET TOTÉMIQUE DES *NZÈBI*

6.1 : Passé colonial et phénomène du totem

La confrontation entre la culture européenne et la culture *nzèbi* permet de saisir la perception actuelle du totémisme au Gabon. Ce qui permet d'identifier culturellement ce qui a changé chez les *Nzèbi*, et aussi, d'identifier les probables répercussions, qu'elles soient directes ou indirectes, dans la conception et la compréhension des totems. Ainsi, chez les *Nzèbi*, comme le soulignent nos interlocuteurs, les pratiques que réalisaient les ancêtres, connaissent désormais des transformations dues à l'intégration de nouveaux éléments. Cette prise en compte de nouveaux éléments permet de faire face aux exigences des mutations contemporaines à l'œuvre. C'est sans nul doute l'un des principes qui permet à une tradition menacée de se maintenir et certainement d'échapper à sa disparition.

Suite à notre observation chez les populations *nzèbi*, les transformations observées s'expliquent au travers de l'évolution de la société. Ce qui rejoint les résultats de la recherche menée par Georges DUPRE¹⁶⁴ sur les *Nzèbi* du Gabon, entre 1960 et 1970. L'analyse qui se dégage de cette lecture de Georges DUPRE¹⁶⁵ montre que, la construction du chemin de fer de la COMILOG¹⁶⁶ a transformé les nomenclatures des villages durant cette période, c'est-à-dire que cette mise en place du chemin de fer a conduit à la délocalisation des villages situés soit dans la forêt ou sur d'autres axes routiers. Désormais, un nombre considérable de ces villages s'est déporté tout le long du chemin de fer. Il faut souligner que le tracé du chemin de fer, qui passe en grande partie au milieu de la forêt et traverse plusieurs villages, a eu un impact sur les mœurs des populations dès lors que sa présence s'impose désormais à ces derniers. Cela dit, la cohabitation entre le train et les populations autochtones a développé un type inédit de commerce. À partir de 1978, date de l'inauguration du premier tronçon Owendo-Ndjolé, ces populations exercent des activités commerciales aux heures de passages des trains, plus précisément au niveau des gares. Ces activités commerciales, le long des rails, sont fondées sur la vente à la criée des produits de

¹⁶⁴Georges DUPRE, (1982), *Un ordre et sa destruction*, Paris, l'ORSTOM

¹⁶⁵Georges DUPRE, *Idem*.

¹⁶⁶Compagnie Minière de l'Ogooué, elle est l'une des plus grandes compagnies du Gabon, spécialisée dans l'extraction, le traitement et la commercialisation du manganèse.

la localité (fruits, légumes, mets du terroir...) mais aussi, des boissons et des sandwiches. Ainsi, avec l'arrivée du train, il se dégage une convergence entre modernité et tradition dans les zones rurales habituées à la tradition. Sur ce point précis, nous notons que la colonisation a joué un rôle majeur dans la perception et la mise en œuvre du totémisme. Car, il faut également souligner que le contact entre les populations autochtones gabonaises, précisément *nzèbi*, a été un facteur du déclenchement de l'apparition de faits nouveaux observés dans la manifestation de certaines pratiques culturelles postcoloniales. Tous ces apports de la société moderne, ne sont pas sans conséquences, car, en les intégrant dans leur milieu culturel, ils transforment parfois les sociétés traditionnelles, c'est-à-dire qu'elles doivent s'adapter à ces éléments nouveaux. Ces transformations ont des avantages et des inconvénients.

6.1.1: Arrivée des premiers Européens et Américains au Gabon et la place des *Nzèbi* dans les échanges

Il est difficile de faire la chronologie de l'histoire du Gabon avant la colonisation. Mais si l'on doit comprendre les influences des savoirs locaux dans la société *nzèbi*, plus précisément celles qui ont une influence directe ou indirecte sur les représentations totémiques, cela nécessite dans notre entendement que l'on revisite tout d'abord l'histoire de l'arrivée des Européens au Gabon, dès lors que leur arrivée dans le pays a souvent été cités comme un facteur déterminant dans les transformations culturelles endogènes, ce qui n'est pas sans conséquence pour la représentation des totems aujourd'hui chez les *Nzèbi*. En effet, il en ressort de nos interviews que la quasi-totalité de nos interlocuteurs souligne que l'arrivée des « Blancs » a transformé beaucoup de choses dans le mode de fonctionnement de la société *nzèbi*, et voir dans la majorité des traditions africaines. C'est pour cela que nous discutons, dans ce point, de l'impact de l'arrivée des européens au Gabon. Car, l'évocation de l'arrivée des hommes blancs au Gabon par nos interlocuteurs, fait allusion à la colonisation et surtout, celle qui est consacrée par l'arrivée des Français au Gabon.

Historiquement, ce sont les Portugais qui sont arrivés en premier au Gabon autour de 1472. Leur passage est marqué, comme le souligne RAPONDA WALKER André¹⁶⁷, par une toponymie assez remarquée, c'est-à-dire qu'à chaque fois qu'ils s'arrêtaient au niveau d'une côte, ils en proposaient un nom à cette dernière. Ce fut ainsi sur toutes les côtes qu'ils ont visitées (Cap-estérias, Cap-senta clara, Cap-Lopez, Sette-cama). C'est ainsi, qu'ils ont donné au Gabon le nom de « *gabão* ». Ce nom, tiré du portugais, signifie un vêtement utilisé par le peuple côtier du Portugal, principalement de la région d'Aveiro, au Nord du pays. C'est une sorte de manteau ou couverture fait d'un gros tissu de laine avec un capuchon, généralement porté au-dessus des habits. Ils lui attribuent ce nom du fait de la ressemblance de ce vêtement à l'estuaire du fleuve *Komo*, par lequel ils pénétrèrent pour la première fois le Gabon. Ainsi, l'histoire du nom Gabon est liée à la ressemblance du pays à la côte de l'estuaire du fleuve *Komo*, lors de première arrivée des Portugais dans le pays.

Soulignons tout de même que le passage des portugais au Gabon est marqué par le commerce et la traite d'esclaves¹⁶⁸ de 1472 jusqu'à son abolition en 1848 soit une durée de près de quatre siècles. Pendant cette période, les portugais ne développent ni écoles, ni routes, ni hôpitaux et encore moins, n'ont pas développé de contact direct avec les populations locales, en dehors de celles de la côte (*Mpongwé*, *Orungu*) avec qui les échanges sont importants. Ce constat est patent, puisque nos interlocuteurs soulignent qu'ils n'ont pas reçu de récits du passage des portugais sur le territoire gabonais. Cela dit, le passage des portugais au Gabon, ne nous permet pas d'étayer notre hypothèse dès lors qu'elle n'a pas eu d'effets majeurs sur le fonctionnement des sociétés locales. Certains de nos interlocuteurs disent à cet effet que la présence portugaise sur les côtes du littoral du Gabon, n'a pas durablement marqué la conscience collective des populations. L'exemple de la présence portugaise, nous permet de nous interroger sur l'impact des autres explorateurs, américains et français, sur le mode de fonctionnement des sociétés traditionnelles.

¹⁶⁷RAPONDA WALKER André, (1962), *Toponymie de l'Estuaire du Gabon et ses environs*, in : Bulletin de l'institut de recherche sociale au Congo, Tome 2, pp 87-122.

¹⁶⁸Georges DUPRE utilise le terme traite pour parler du commerce précolonial qui part des côtes du Gabon jusqu'à l'intérieur du pays, touchant les populations productrices qui ont pris une part active dans la circulation des marchandises durant cette période.

Entre le XVI^e et le XIX^e, c'est-à-dire avant la période coloniale, hormis les Portugais arrivés les premiers, d'autres Européens (Anglais, Français, Hollandais « *se sont à leur tour lancés dans la course aux esclaves Africains en 1645* »¹⁶⁹) et à partir de 1770, les Américains pratiquent l'estuaire du Gabon¹⁷⁰, eux aussi pour faire le commerce des esclaves et des matières premières. Présents depuis 1742 au Gabon, comme nous l'avons vu dans le paragraphe précédent, et plus généralement sur toutes les côtes africaines, la domination presque totale des Portugais va amener tardivement les Français et les autres pays à entreprendre des expéditions vers le continent noir, pour lequel ils se lancent une concurrence sans partage pour son monopole, et notamment au Gabon où ils pratiquent le commerce. En effet :

*« Les navires partaient d'Europe chargés d'étoffes (cotonnades, soieries des Indes, puis tissus fabriqués industriellement en Europe) rhum, eau-de-vie, tabac, fusils, neptunes (bassines en cuivre), verroterie, sel, habits européens et autres pacotilles [...] qu'ils échangeaient sur les côtes africaines (du Sénégal à l'Angola actuel) contre de l'ivoire, de l'ébène, du bois de santal, de la cire, de la gomme et, surtout, des esclaves »*¹⁷¹.

MBOYI Laure note pour sa part une nouvelle organisation du troc initiée au Gabon après le premier passage des Portugais, qui suscite chez certains peuples, la pratique des échanges hors des territoires, avec pour toile de fond, des produits venant de l'Europe car :

« Dès lors, de nombreux peuples tels que les Nzèbi, les Punu, les Aduma, les vili, les Fang, les Benga, Les Mpongwè prirent une part active aux activités d'échange avec les populations lointaines situées sur les côtes, en forêt ou en savane. Les échanges à longue distance n'ont pas fait intervenir toutes les ethnies, et cela pour des raisons telles que l'insécurité de l'époque, la difficulté des

¹⁶⁹Nathalie PICARD-TORTORICI et FRANCOIS, (1993), La traite des esclaves au Gabon du XVII^e au XIX^e siècle : Essai de quantification pour le XVIII^e siècle, Paris, Les études du CEPED n°6, p.19.

¹⁷⁰Annie MARLET, (1990), Le pays des trois estuaires 1471-1900, Libreville, Centre Culturel Français Saint-Exupéry, p.35.

¹⁷¹Nathalie PICARD-TORTORICI et Michel FRANCOIS, (1993), Idem, p.15.

déplacements, la faiblesse de la productivité, les épidémies frappantes et la pratique d'une économie d'autosubsistance »¹⁷².

Le commerce dans les colonies était fondé sur l'échange des marchandises qui provenaient de l'Occident (armes à feu, barres de fer, vin, lingot de plomb et verroterie, miroir etc.) contre les esclaves (hommes, femmes, enfants) et les matières premières (caoutchouc, café, cacao, ivoire...). Les marchandises étaient considérées comme de la monnaie au Gabon en particulier et en Afrique de façon générale.

Ces échanges qui commencent un peu timidement avec les Portugais, vont davantage s'intensifier avec l'arrivée massive des autres Européens et des Américains sur les côtes gabonaises. En effet, « *Les choses vont changer à partir de 1770. Les traites anglaises, françaises et américaines vont connaître une embellie jusqu'aux guerres de la révolution et de l'Empire* »¹⁷³. Durant cette période, les échanges avec les commerçants et navigateurs étrangers avec les populations autochtones gabonaises restent les mêmes avec tous, car ils tous intéressés par l'achat des esclaves et celui des matières premières. Les produits laissés par les Européens ont un impact significatif sur les sociétés autochtones. Puisque, pendant la traite au Gabon, comme dans tous les pays concernés (Sénégal, Ghana, Bénin, Haïti, Guadeloupe...), l'acquisition des produits manufacturés était perçue comme un luxe. Ces produits étaient considérés comme des produits de grande qualité dès lors qu'ils provenaient des pays occidentaux et fabriqués par les Blancs. Leur rareté sur le territoire, faisait qu'ils étaient très appréciés par les autochtones.

Au Gabon, ce commerce a été une occasion de mettre en place une chaîne de ravitaillement afin de faciliter l'acheminement des produits vers la côte et vers l'intérieur du pays. Cela a donné lieu, grâce à la mobilisation de plusieurs ethnies identifiées par Georges DUPRE¹⁷⁴ parmi lesquelles:

¹⁷²Laure Synthia MBOYI MOUKANDA, (2014), *La pratique des échanges commerciaux dans la société précoloniale du Gabon : XVIe-XIXe siècle*, Thèse de doctorat, Université Michel de MONTAIGNE Bordeaux 3, p.255.

¹⁷³Nathalie PICARD-TORTORICI et Michel FRANCOIS, (1993), *Idem*, p.37.

¹⁷⁴Georges DUPRE, (1972), *Le commerce entre société lignagère : Les Nzèbi dans la traite à la fin du XIXe siècle (Gabon-Congo)*, in Cahiers d'études africaines Volume12, Numéro 48, pp.616-658.

- Celles qui sont immédiatement en contact avec les marchands européens. Ce sont eux qui ont la mission et le monopole de déterminer le caractère des échanges. Ils sont principalement constitués des populations de la côte, *Mpongwé, Nkomi, Orungu*,
- Celles qui assurent le transport et l'échange des produits et des marchandises sur l'Ogooué : *Inenga, Galoa, Aduma*,
- Enfin, les peuples de l'intérieur qui se trouvent à l'aboutissement de la chaîne des échanges et qui alimentent les populations en produits : *Nzèbi, Téké, Kota, Obamba*.

Cette chaîne d'alimentation qui a d'abord servi à la circulation des esclaves qui étaient échangés contre de la marchandise, a servi aussi plus tard dans la circulation des biens manufacturés que les européens échangeaient contre les matières premières des indigènes. En effet, un peu plus de trois siècles après le début de l'esclavage au Gabon par les Portugais en 1472, le congrès de Vienne en 1837 qui abolit la traite négrière, va en même temps davantage accentuer le commerce des matières premières entre l'Europe et l'Afrique.

Un autre mode de transport de marchandises se faisait aussi par voie fluviale. Cependant, quel que soit le moyen utilisé, le transport des marchandises se faisait dans des conditions éprouvantes, surtout lorsqu'il s'agissait du transport de très lourdes charges sur de longues distances sur le dos ou même sur la tête. Les écrits sur les conditions de travail des indigènes à cette époque au Gabon manquent de façon criarde. Heureusement qu'à ce sujet, plusieurs de nos informateurs nous ont rapporté que les conditions de travail à cette époque étaient tellement pénibles, qu'elles devenaient parfois humainement insupportables. C'est à ce niveau qu'intervenaient les totems.

C'est à travers ce qui a été rapporté à quelques personnes rencontrées sur le terrain que nous avons essayé de comprendre les conditions de travail des indigènes, mais aussi l'importance du totem pour ces derniers, pour qui, le totem devait un symbole de courage, de force et de soutien dès lors qu'il permettait aux porteurs de pouvoir supporter les conditions de travail qui étaient extrêmement difficiles. Un de nos interlocuteurs souligne à cet effet que, les « *totems donnent plus de force, parce que, pendant la traite des noirs, il fallait être très fort pour soulever des caisses qui pesaient lourd* »¹⁷⁵. Selon lui, la traite a

¹⁷⁵Extrait de l'entretien réalisé auprès de K.A, 33 ans, clan *Maghamba*, chauffeur à Koulamoutou, non initié.

été une occasion pour illustrer l'usage du totem. Le travail des porteurs de marchandise à cette période a surtout permis de mettre en avant le totem lorsqu'il fallait surmonter la douleur et la souffrance. Pour les porteurs, le totem apportait une force supplémentaire à la leur. La logique de notre interlocuteur est de souligner ici que, la force que développaient les gens qui assuraient le transport des marchandises, dont les *Nzèbi*, ne provenait pas uniquement d'eux, mais aussi de leurs totems. C'était donc cette énergie transmise par leurs totems qui les rendait plus fort, afin qu'ils arrivent à surmonter leur souffrance.

C'est également le début de la commercialisation au Gabon des produits manufacturés fabriqués en Occident au travers du troc¹⁷⁶. Le Gabon n'a pas échappé à ce contexte, quand bien même les populations locales vivaient de la pêche, des récoltes tirées des champs. On pouvait ainsi observer que même dans les confins de la forêt équatoriale gabonaise en particulier, les populations utilisaient à cette époque des produits manufacturés. Malgré un faible réseau de communication, ces produits parvenaient à l'aboutissement de la chaîne des échanges, c'est-à-dire, dans les villages les plus reculés : *nzèbi*, *téké*, *kota*, *obamba*, comme nous l'avons vu dans la page précédente avec DUPRE. Cette circulation des produits fabriqués en Europe à travers le globe est présentée par Jean Pierre WARNIER comme la mondialisation de la culture occidentale, car pour lui :

« Les cultures ont toujours été en relation d'échange les unes avec les autres. Mais une situation historique toute nouvelle apparue à partir du moment où les révolutions industrielles successives ont doté les pays dits « développés » de machines à fabriquer des produits culturels et de moyens de diffusions de grande puissance. Ces pays peuvent maintenant déverser partout dans le monde, en masse, les éléments de leur propre culture ou de celle des autres »¹⁷⁷.

L'idée de l'auteur est d'exprimer le fait que l'être humain n'a pas de racine sous les pieds, parce qu'il se déplace et fait de rencontre avec d'autres peuples. Par ce contact, un peuple peut diversifier sa propre culture, mais aussi, celle d'en face peut elle aussi se modifier par

¹⁷⁶Les échanges se faisaient avec le surplus de la production issue des activités agricoles et autres ; à la fois entre les populations autochtones elles-mêmes d'une part et d'autre part, avec les occidentaux.

¹⁷⁷Jean Pierre WARNIER, (1999), *La mondialisation de la culture*, Paris, La Découverte, p.7.

des apports culturels. La mobilité de l'humain à travers l'espace fait de lui, une espèce planétaire. Ainsi, les déplacements des peuples à travers le monde favorisent aussi les échanges culturels. Dès lors que l'Europe a su développer les moyens de transport et a pu produire en très grande quantité, elle a facilement déversé sa culture dans le monde par le biais de ses produits. Dans ce contexte de rencontre et d'échange, à partir du XV^e siècle, « les produits en provenance de l'Occident »¹⁷⁸ se retrouvent au Gabon et notamment chez les *Nzèbi*, suite à l'arrivée des premiers Européens dans le pays. C'est très certainement à cette période qu'arrivent aussi les fusils pour la première fois au Gabon.

Avec un peu de recul, nous sommes arrivés à comprendre que certains biens se démarquaient plus que d'autres, car dans notre compréhension, les produits tels que les fusils de chasse ont profondément modifié le mode de vie des populations locales. Ainsi, l'utilisation des fusils de chasse par les autochtones, plus précisément dans les milieux reculés, est considérée comme étant une opportunité car, grâce à ce nouvel outil, ils pouvaient augmenter leur rendement. Contrairement à la période où, ils se servaient encore des moyens rudimentaires pour faire de la chasse, c'est-à-dire les pièges et les filets.

Si l'utilisation du fusil de chasse semble avoir eu un impact sur le rendement des indigènes lors des parties de chasse, il n'en demeure pas moins que, cet outil à des répercussions sur l'environnement et sur les pratiques culturelles endogènes. DESCOLA montre bien les répercussions du passage de l'usage traditionnel à l'usage moderne d'une technique de la chasse chez les Achuar, surtout quand il parle de l'utilisation pour la première fois de l'arme à feu par un Achuar, en effet :

*« Les aléas du troc ayant doté mon hôte d'un fusil, après une longue période durant laquelle il n'avait pu chasser qu'à la sarbacane, Chumpi avait fait hier un grand massacre de singes laineux. Sans doute ébloui par la puissance de son arme, il avait tiré sans discernement dans les troupes, tuant trois ou quatre animaux, en blessant quelques-uns... »*¹⁷⁹

¹⁷⁸Cf. Tableaux n° 10,11,12 et 13 pp.167-179 ci-dessous.

¹⁷⁹DESCOLA Philippe, (2007), *Par-delà nature et culture*, paris Gallimard, p.20.

Sur le plan environnemental, l'utilisation de cette technique moderne de chasse contribue à une destruction de la ressource faunique. Ce qui a un impact sur la biodiversité. Et sur le plan culturel, cette méthode affaiblit la puissance totémique des populations locales notamment de celles qui y ont recours lors des parties de chasse. Cela dit, dans la société *nzèbi*, il y a certaines personnes qui ont recours aux totems pour procéder à une partie de chasse notamment celles qui sont individuelles. Or, avec l'utilisation des fusils de chasse, ces personnes excluent de leurs pratiques de chasse l'usage de leur totem au détriment de la puissance de l'arme à feu. Nous pensons que l'usage du fusil a atténué certaines pratiques totémiques, surtout celles qui usent des totems pour la chasse. Car, leurs totems de chasse ne seraient plus en partie utiles, dès lors que les totems destinés à la chasse ne seraient eux-mêmes plus sollicités au profit des fusils de chasse moderne.

L'analyse de l'impact des outils modernes, comme le fusil de chasse, permet de montrer comment, certains produits modernes viennent à transformer les pratiques locales et par ricochet influencer l'usage du totem dans les sociétés *nzèbi* précisément.

Tableau n° 10 : Échanges d'esclaves adultes, jeunes garçons et jeunes filles contre un esclave homme ou femme

Quantité demandée	Nature du bien
3	Pièce de tissu
1	Fusil
1	Baril de poudre
1	Neptune
10	Pain de sel
2	Barre de fonte
1	Machette
1	Couteau
1	Bonnet de lait
1	Miroir
1	Barrette de cuivre
1	Paquet de perles de Verroterie

Source : MBOYI MOUKANDA Laure Cynthia, (2013), *La pratique des échanges commerciaux dans la société précoloniale du Gabon au XVIe-XIVe Siècle*, p.259.

Tableau n° 11 : Valeur d'un esclave garçon lors d'un échange

Quantité demandée	Nature du bien
1	Barrique de rhum de 100 litres
10	Paquets de cotonnades et bon nombre de perles

Source : MBOYI MOUKANDA Laure Cynthia, (2013), *La pratique des échanges commerciaux dans la société précoloniale du Gabon au XVIe-XIVe Siècle*, p.259.

Tableau n° 12 : Valeur d'un esclave fille lors d'un échange

Quantité demandée	Nature du bien
1	Fusil
1	Neptune
60 mètre	Cotonnade
2	Coutelas
2	Lime
2	Barre de fer
2	Verrous
1	Baril de poudre
20	Perle
1	Petit lot de tabac

Source : MBOYI MOUKANDA Laure Cynthia, (2013), *La pratique des échanges commerciaux dans la société précoloniale du Gabon au XVIe-XIVe Siècle*, p.259.

Le prix d'un esclave variait en fonction de l'âge et du sexe. « *La valeur réelle de l'esclave dépendait des pièces de tissu, du fusil, de la poudre, des neptunes et du sel, les autres n'étaient qu'accessoires ou complémentaires.* »¹⁸⁰

¹⁸⁰MBOYI MOUKANDA Laure Cynthia (2013), *La pratique des échanges commerciaux dans la société précoloniale du Gabon au XVIe-XIVe siècle*, Thèse de Doctorat, Bordeaux, pp 258-260.

Tableau n° 13 : Échanges de marchandises venues de l'Europe contre les matières premières

1 bouteille de litre de whisky = 1 Ivoire + 1 palmiste
1 paire de chaussures = 150 boules de gomme + 20 rouleaux de raphia
1 morceau de savon = 5 boules de gommes
1 sachet de 25kg de sel = 50 boules de gomme
1 miroir de 5 cm de diamètre = 5 boule de gomme
1 enclume = 6 rouleaux de raphia de 5 cm de chacun

Source : Source : MBOYI MOUKANDA Laure Cynthia, (2013), *La pratique des échanges commerciaux dans la société précoloniale du Gabon au XVIe-XIVe Siècle*, p.259.

Grâce à l'échange des matières premières, mais aussi avec la vente des esclaves, les populations ont accédé aux marchandises importées d'Europe. Parmi ces marchandises, il y a certains produits, comme les chaussures, les parures, les parfums, qui ont plus d'assentiment que les autres auprès des indigènes. C'est ce qui ressort de l'analyse de MBOYI MOUKANDA Laure (2013). Pour cet auteur, « *il y avait d'autres produits qui hantaient les autochtones : les chaussures, les parures, les parfums, la farine, le pétrole. Ces produits étaient échangés en dessous de leur valeur réelle contre la pacotille toujours surévaluée* »¹⁸¹. Cela dit, ces objets constituent l'essentiel des produits importés. Ils sont vus comme de produits de luxe dès lors que toute la population les appréciait. Nous pouvons ainsi dire que, c'est à travers ces objets que se formalise la volonté de renouveau et de substitution de certaines pratiques. Ces objets, pour la plupart viennent remplacer d'autres déjà existants. Par exemple, dans le domaine du textile, André RAPONDA WALKER souligne que, les tissus de pagne remplacent les pièces fabriquées avec du textile à base d'écorce. Comme le dit André RAPONDA WALKER (1940), on « *ne voit plus aujourd'hui des gens habillés avec des pagnes d'écorces que dans les initiations du fétiche Mwiri, et encore pas chez toutes les tribus. D'aucunes se contentent de feuilles de bananiers desséchées* »¹⁸². De ce fait, le port de certains tissus devient un symbole de modernité et donc de progrès sociétal pour les populations locales. C'est la même chose pour les autres produits tels que les liqueurs d'origine occidentales. Comme le souligne un

¹⁸¹Idem.

¹⁸²André RAPONDA WALKER, (1940), *Enquête sur l'agriculture noire au Gabon et sur certaines techniques utilisant des produits végétaux*, in : Revue de botanique appliquée et d'agriculture coloniale, 20^e année, bulletin n°230-231, Octobre-novembre, pp.722-745 ; doi :10.3406/jatba.1940.1952.

de nos interlocuteurs, adepte des alcools traditionnels : « *les alcools fabriqués localement ont laissé la place aux liqueurs importées qui ne demandent qu’être bues* ». À un autre d’ajouter que « *ces liqueurs ne mobilisent pas d’effort comparé à nos alcools que nous fabriquons localement, car il faut beaucoup d’étapes pour arriver à la réalisation du bon vin local* ».

(Extrait de l’entretien à Koulamoutou avec L.J.C, ethnies *nzèbi*, et *sango*, clans *Baghuli* chez les *Nzèbi* et *Sima* chez les *Sango*, cultivateur, initié au *Mwiri*).

6.1.2 : Totem comme instrument de lutte contre l’occupation coloniale

Les Européens arrivés en Afrique pour faire du commerce (commerce des esclaves et le commerce de matières premières), se sont illustrés dans plusieurs domaines partout où, ils s’installaient. Ils ont usé de plusieurs techniques d’occupations parmi lesquelles, les brimades des populations et les raptés. En un mot, ils ont usé de la force pour pouvoir s’accaparer les territoires déjà occupés par les autochtones. C’est ainsi qu’ils ont commencé à s’implanter de façon durable dans les territoires qu’ils convoitaient. Devant cette présence occidentale et surtout l’accaparement des territoires indigènes, l’on se pose la question de savoir quel genre de rapport les Occidents ont-ils eu avec les indigènes ?

Cette question a produit des réponses convergentes de nos interviewés. Selon nos interlocuteurs, la présence occidentale est d’une importance capitale pour les colonies. C’est ce qui ressortait le plus souvent lors de nos interviews. C’est-à-dire que « *depuis que l’homme blanc est arrivé, beaucoup de choses ont changé.* » Notre enquête de terrain nous conduit à une analyse anthropologique selon laquelle, le contact entre les Occidents (que les populations locales désignent comme l’homme Blanc) et une certaine couche de la population autochtone de l’Afrique noire, dont les *Nzèbi* du Gabon, permettent de saisir l’usage du totem qui intervient dans le processus de ce que l’on désigne par la révolte du peuple opprimé.

Les vagues successives du passage des occidentaux, singulièrement les Français et les Américains ont marqué fortement les esprits des populations au Gabon. Ainsi, l’homme

Blanc est qualifié comme un être humain qui a une couleur de peau différente et qui parle un langage différent. Un de nos interlocuteurs souligne qu'une légende explique que, « lorsque les Africains voient l'homme blanc pour la première fois, ces derniers sont confondus à des fantômes c'est-à-dire que du fait de la couleur de leur peau, les Blanc étaient considérés comme des esprits. Nos parents pensaient qu'ils venaient du monde de l'au-delà. »¹⁸³

La familiarité avec laquelle les relations qui se sont liées entre les Français, les Américains et les populations au Gabon a fait en sorte que, ces derniers connaissent, hormis le Gabon, la France (*Fwala en langue inzèbi*) et l'Amérique (*Marik en langue inzèbi*). Ainsi, pour désigner l'homme blanc : *ibamba*¹⁸⁴, les *Nzèbi* font la différence entre le français, qu'ils appellent *ibamba fwala* et l'américain qu'ils nomment *ibamba marik*. Pour certaines personnes interviewées, l'arrivée des Européens au Gabon est visiblement bien perçue. C'est néanmoins le sentiment exprimé par le chef de quartier. Selon lui, la présence, au Gabon, des occidentaux a été un soulagement et surtout un avantage pour les populations. C'est ce qui se dégage de l'extrait d'entretien ci-après.

« Avant on était en brousse, on vivait comme des Pygmées¹⁸⁵, on savait juste la formation de la forêt : tuer les bêtes, faire des pièges, faire les plantations etc., mais aujourd'hui quand le blanc est venu tout le monde est sorti de la forêt. La misère que l'on avait avant a disparu. Le blanc nous a délivrés de cette misère. Maintenant, nous avons la route, le goudron, les voitures, on ne marche plus. Chacun a plusieurs vêtements. Mais avant ce n'était pas comme cela. On a le courant, on a les gazinières. Donc, on devient déjà comme les blancs. Donc la vie d'aujourd'hui c'est bon. Mais ce qui est mauvais aujourd'hui, c'est le problème de l'argent. Si tu n'as pas l'argent tu ne vis pas bien. Si tu as l'argent, tu vis bien. Mais avant nous nous vivons bien aussi, c'est nous-

¹⁸³Extrait de l'entretien avec N. J.C

¹⁸⁴Terme générique utilisé pour désigner l'homme blanc en langue *inzèbi*

¹⁸⁵Aujourd'hui encore, le pygmée reste profondément attaché à la forêt où il vit essentiellement de la chasse et de la cueillette. Au Gabon, les pygmées sont victimes de plusieurs abus ; ils sont marginalisés par un manque d'accès aux structures de bases : sanitaires, scolaires, administratives... et, ils sont relayés au dernier rang dans les considérations ethniques au Gabon.

mêmes qui allons en brousse pour chercher la nourriture pour nourrir la famille.

Le blanc amène pour lui chez nous, mais tout chez nous ne peut pas changer. Notre nourriture ne peut pas changer : la banane, les arachides, les ignames ne changent pas. Le blanc lui il connaît le pain, mais moi je ne connais pas le pain. Je connais planter la banane, faire le manioc... donc pour ça, on ne peut pas changer. Donc si le blanc veut, il peut faire comme nous. Nous on a le manioc, s'il veut le manioc, on le lui donne, nos arachides aussi on le lui donne. Donc il doit faire comme nous ».

(Corpus recueilli auprès de L.M, 69ans, Nzèbi du clan Mitchimba, chef de quartier à Moanda).

À première vue, nous estimons que notre interlocuteur fait allusion au rôle positif de la colonisation. Il souligne l'apport de biens matériels facilitant la vie quotidienne à ses yeux. Notamment celui des missionnaires catholiques et protestants au Gabon, lorsqu'il parle de l'amélioration de condition de vie amenée par l'homme blanc dès lors que la présence des missionnaires a permis le développement de l'aide humanitaire. L'un des cas les plus célèbres, Albert SCHWEILZER, un Alsacien qui s'est établi en 1913 à Lambaréné pour y fonder un hôpital. Mais, même si pour DAVID Philippe (2007) :

«Il est en effet très étrange que Schweitzer, né en Alsace en 1875, Allemand protestant et fier de l'être, ayant choisi de se consacrer à l'Afrique, se soit si obstinément battu, dès 1905, pour obtenir enfin, en 1913, l'autorisation de s'installer au Gabon français au lieu de proposer ses services à ses compatriotes des Missions protestantes installées au Kamerun voisin»¹⁸⁶.

Il a beaucoup œuvré pour les populations de Lambaréné. Les communautés religieuses se sont beaucoup investis dans l'humanitaire et le social au Gabon, en rupture total avec ce qui s'est passé durant la traite des esclaves et le commerce des matières premières. En

¹⁸⁶Philippe DAVID, (2007), *Le docteur SCHEILZER et son hôpital à Lambaréné. L'envers d'un mythe*, de André AUDOYNAUD, in : Afrique contemporaine, n°222, pp.273-276.

s'affirmant dans « *l'évangélisation et la scolarisation, ensuite dans l'œuvre sanitaire dont les missionnaires catholiques et protestants ont été à l'avant-garde dans le pays* »¹⁸⁷, les missionnaires qui se sont installés progressivement dans le pays attirent la sympathie des populations. Mais les Églises¹⁸⁸ ne sont pas les seules, puisque les autochtones vont profiter aussi du savoir-faire de l'administration coloniale dans plusieurs autres domaines. Ainsi, le mode de vie des Européens, surtout des Français, va influencer positivement le vécu de notre informateur, et plus précisément celui de toute la population. Cela s'est traduit, comme ce dernier le souligne par une nette amélioration des conditions de vie. Car, dans cet extrait de notre entretien, il ressort qu'avant l'arrivée des occidentaux, au Gabon, les conditions de vie n'étaient pas favorables. Sur la base d'une comparaison entre l'avant et l'après des Occidentaux, un autre interlocuteur n'a pas manqué de souligner le fait que les Européens de façon générale se sont beaucoup illustrés dans le social à travers tout le pays. Cela relève de l'une des stratégies françaises en matière de colonisation. Il s'agissait pour la puissance coloniale française de mettre en place des meilleures conditions qui seront favorables à leur installation, comme, le stipule un accord de 1843 qui signifie que :

*« Le gouvernement français a signé une convention dès 1843 avec le père Libermann, père supérieur des Spiritains, pour envoyer massivement des missionnaires en Afrique, terre dont la France convoite depuis longtemps les richesses économiques. Monseigneur Bessieux qui est le parrain de l'évangélisation au Gabon fut un membre actif de cette congrégation. »*¹⁸⁹

Cela dit, l'implantation des missionnaires sur les terres africaines notamment gabonaises s'est faite de façon stratégique, du moment où, l'administration coloniale qui apportait de l'aide aux missionnaires fixait, elle-même, le cadre à l'intérieur duquel les missionnaires allaient exercer et avec des postes militaires implantés. C'est elle qui décide des lieux où les missions devaient être construites. L'armée et les religieux travaillaient de connivence pour occuper certains territoires, parfois en usant de la force. C'est ainsi que l'on peut dire que le début de la colonisation au Gabon n'a pas toujours été de tout repos, pour aussi bien

¹⁸⁷Michel ASSOUMOU NSI, (2011), *L'église catholique au Gabon. De l'entreprise missionnaire à la mise en place d'une église locale 1844'1982*, Thèse de doctorat, Université de Pau et des pays de l'Adour, p.101.

¹⁸⁸Elles ont combattu les croyances locales comme les totems.

¹⁸⁹Fabrice NGUIABAMA-MAKAYA, (2007), *Colonisation et colonisés au Gabon*, Paris, l'Harmattan, p.26.

les colonisateurs que les peuples colonisés. Cette analyse est faite également par Raphaël GRANVAUD, lorsqu'il a mené des recherches sur l'héritage colonial et les stratégies de domination. Pour cet auteur, les « *territoires conquis et occupés sont d'abord gouvernés et administrés par des officiers militaires hauts gradés, ayant sous leurs ordres une hiérarchie de commandement de subdivision de cercle* »¹⁹⁰.

Avec des militaires à la tête des conquêtes des empires, l'installation des Européens dans les colonies ne s'est pas toujours faite sans violence. On note à cet effet des viols commis par l'armée sur les femmes et les jeunes filles, soi-disant pour satisfaire aux besoins des militaires. La présence militaire permet d'instaurer le travail forcé. Les militaires allaient prendre de force les hommes dans les villages parfois avec la complicité des chefs indigènes pour les amener à travailler sans rémunération. Sur la question du traitement des travailleurs sous la domination des colons, le roman d'Ahmadou KOUROUMA attire particulièrement notre attention. *En attendant le vote des bêtes sauvages*, fait une analyse sur l'occupation militaire à l'époque coloniale en Afrique. Selon l'auteur, les indigènes étaient non seulement forcés à travailler pour les puissances colonisatrices mais, devaient également travailler gratuitement et ceci pendant trois mois par an. Les revenus, de ces trois mois, étaient destinés au fonctionnement de l'administration coloniale. Toujours, selon le même auteur, le comportement de l'armée coloniale, sur les populations colonisées, montre bien l'influence des colonisateurs. Ces derniers arrivaient facilement à contraindre la population locale à exécuter les ordres qu'elle lui imposait. Les indigènes étaient à leur disposition et ils qui pouvaient tout simplement les utiliser à leur guise afin de mettre en œuvre la politique coloniale. Cette répression est presque tout indiquée pour animer chez les peuples opprimés, le désir de se révolter. Ce côté répressif et dictatorial de la domination coloniale entraîne aussi des soulèvements, notamment de la part des *Nzèbi*.

Dans la perspective d'avoir le monopole du marché dans les colonies, la main d'œuvre bon marché permettait de satisfaire la demande des investisseurs et de les attirer pour la construction des écoles, des hôpitaux, de chemin de fer, ce qui fait que l'usage de la violence à contraindre les autochtones à travailler dans les chantiers se justifie par l'exécution du programme colonial mis en place par les actionnaires et l'administration coloniale. En abondant dans cette logique, BABACAR FALLA explique que :

¹⁹⁰Raphaël GRANVAUD, (2009), *De l'armée coloniale à l'armée néocoloniale (1830-1990)*, collection « Revue Agone », p.15.

« Confortée par cette pensée dominante, la politique coloniale met en œuvre la coercition administrative pour mobiliser la main-d'œuvre sur les chantiers. L'administration assure, pour l'essentiel, la régulation de la mobilité de la population active. Elle s'est dotée à cet effet, d'un arsenal juridique répressif, le code de l'indigénat permettant de drainer, avec l'appui des chefs indigènes les travailleurs nécessaires aux entreprises privées et aux chantiers publics. L'originalité de cette mobilité de la main-d'œuvre tient à la violence du mode de recrutement à l'organisation quasi-militaire du travail, procédant d'une alliance de classe généralement concrétisée par la collaboration entre l'administration et la chefferie indigène.»¹⁹¹

Avec de tels investissements à réaliser, les colonies deviennent donc des mises sous tutelle sur les plans culturel, politique et religieuse. Ainsi, les conquêtes de terre furent également utilisées pour déposséder certaines populations locales de leur terre. Cela conduisait à des ravages des villages entiers et la mainmise de la France sur le Gabon. Mais, il faut souligner que ces incidents ont conduit à des résistances locales contre l'occupant blanc oppresseur. Bien que ce ne soit pas le lieu ici d'égrainer toutes les luttes contre l'occupation des terres et les oppositions contre la brutalité enregistrée de la part des autochtones, toutefois, la mémoire à ce sujet fait état d'un certain nombre de récit qui mettent en valeur les noms des héros qui se sont opposés à l'opresseur au Gabon. Ainsi, les noms tels que MBOMBE, WONGO, MAVURULU alias NYONDA MAKITA ou encore EMANE N'TOLE sont souvent cités par nos interlocuteurs pour montrer la bravoure de ceux qui se sont levés contre les colons. Ils se sont battus contre l'homme blanc pour l'empêcher de progresser dans sa conquête. Soulignons tout de même, à la suite de Nicolas METHEGUE N'NAH (1981), que la lutte entre les indigènes gabonais et les colons n'a pas souvent été évoquée dans les travaux de recherche, sinon elle n'est presque pas connue. Nicolas METHEGUE N'NAH souligne à cet effet que :

¹⁹¹BABACAR FALLA, (1993), *Le travail forcé en Afrique occidentale française (1940-1946)*, Civilisations, [en ligne], mise en ligne le 30 juillet 2009, consulté le 08 juin 2016, URL : [http : // civilisations.revue.org.1717](http://civilisations.revue.org.1717) ; DOI ; 10.4000/civilisations/1717

« L'histoire de cette lutte du peuple gabonais contre le régime colonial est resté jusqu'ici très mal connue, certes, quelques rares travaux ont-ils un peu abordé ce sujet, mais très souvent, ceux qui se sont intéressés aux réactions de notre peuple contre la domination coloniale n'ont fait qu'énumérer quelques-uns des conflits qui ont opposé les autochtones aux colonisateurs sans en dégager les caractéristiques essentielles, la signification profonde et les principales leçons. »¹⁹²

Toutes ces révoltes ont été sévèrement réprimées par des expéditions punitives. En reprenant l'idée de l'auteur, nous soulignons ici la faiblesse des documents qui abordent la question des conflits entre colonisateurs et colonisés au Gabon. Mais surtout ce qui semble complètement occulté des récits lorsqu'ils existent, c'est la question des conflits entre colons et autochtones dans lesquels il apparaît l'usage des totems comme force mystique pour contrecarrer la domination coloniale. Car, à côté de ces personnages historiques et connus, certaines personnes interrogées soulignent l'usage des forces mystiques et totémiques pour lutter ou pour échapper aux assauts des militaires colons lorsqu'ils les attaquaient. Georges DUPRE souligne dans ses recherches qu'il existait des groupes de personnes qui tentaient d'empêcher l'installation des Français sur les territoires occupés par les Nzèbi, dont les faits remontent de la période 1911 à 1918 :

« Pendant sept ans des villageois mènent une vie errante passant du Gabon au Moyen-Congo et d'une circonscription à l'autre pour échapper au contrôle des militaires qui administrent le pays. C'est, comme en témoigne le rapport du lieutenant Niger d'Août 1914, une véritable guérilla qui est menée contre les colons militaires. Des embuscades tendues le long des pistes, des pièges à fosses garnies de piquets acérés ralentissent la progression des troupes qui ne trouvent devant elles que des villages vidés de leurs habitants et du bétails »¹⁹³.

¹⁹²Nicolas METEGUE N'NAH, (1981), *Domination coloniale au Gabon: résistance d'un peuple (1839-1960)*, Paris, L'Harmattan, p.7.

¹⁹³Georges DUPRE, (1982), *Un ordre et sa destruction*, Paris, ORSTOM, pp.272-273.

Cette assertion conforte celle de l'un de nos informateurs. En effet, l'extrait d'entretien, réalisé à Koulamoutou réalisé auprès de monsieur T.A.M, souligne que l'usage des totems a permis à quelques personnes, de pouvoir les utiliser contre les colons. Car, les totems ont servi contre l'armée coloniale pour les Nzèbi. Pour illustrer son propos, l'informateur parle de l'un de ses parents qui était sous la protection d'un totem, en soulignant que :

« Les totems sont importants. J'avais mon grand-père, son enfant est encore là, à Cache-Corps¹⁹⁴. Son totem lui a beaucoup servi. Il avait la perdrix comme totem. Pourquoi son totem lui a servi ? Avant, les militaires venaient dans les villages pour taper les gens. Ils couchaient les femmes des gens parfois devant les yeux du mari. Ça faisait mal à ceux qui subissaient de tels traitements. Mais comme mon grand-père avait la perdrix, cet animal lui a servi à se cacher. Il suffisait juste qu'il se place contre un bananier ou un atangatier et personne ne pouvait plus le voir. Un militaire pouvait même arriver jusqu'à ses pieds, mais il ne pouvait pas le voir. Dans son village, il y avait aussi d'autres qui avaient la panthère. Ceux qui avaient la panthère arrivaient à les frapper tous ».

(Corpus recueilli auprès de monsieur T.A.M, 82 ans, initié, locuteur *inzèbi*, du clan *Mbundu*. Il a travaillé comme forestier.)

Au sortir de cet entretien, nous relevons deux formes de totem utilisées contre les militaires dans ce récit. La première forme fait référence à l'utilisation personnelle du totem. Notre interlocuteur fait allusion à un usage personnel du totem, dans lequel la personne prit dans un traquenard est arrivée à éviter de tomber dans les mains des militaires armés. Le totem perdrix permettait donc d'être invisible aux yeux des militaires. En soulignant la ruse de son grand-père, l'auteur du récit fait remarquer aussi, que le totem personnel a servi à faire disparaître son parent en danger, dans le dessein de s'échapper. La deuxième forme concerne l'utilisation collective du totem. Il s'agit des groupes de personnes qui ont utilisé leur maîtrise totémique pour se défendre et défendre leur village contre les razzias coloniales. Ces personnes avaient le totem de la panthère qui leur permettait d'avoir une force mystique de l'animal pour affronter l'armée. Selon notre interlocuteur, ce sont les

¹⁹⁴Quartier de Koulamoutou.

panthères qui combattaient à leur place.

Par l'évocation de ces deux faits qui montrent l'usage du totem dans les combats contre l'armée coloniale, nous plaçons le totem comme une arme stratégique de défense utilisée pendant la période coloniale par les *Nzèbi* et, qui a contribué à lutter ou à se protéger contre l'occupation. L'usage des totems comme force surnaturelle pour se protéger et combattre l'homme blanc, parce que ceux qui usaient de leurs totems n'avaient aucune autre arme, contrairement aux personnages historiques des révolutions au Gabon que nous avons cités précédemment. Ce qui se passe dans l'usage du totem, durant cette période de l'histoire, est assez représentatif de ce qui se passe dans l'ensemble des ethnies au Gabon. Cela dit, la technique de disparition utilisée par le grand-père de notre interlocuteur, pourrait renvoyer à l'analyse d'André RAPONDA WALKER sur le secret de la force mystique chez certaines ethnies. Cet auteur faisait déjà état de ce genre de phénomène lorsqu'il décrit certaines pratiques utilisées par les Gabonais dans les années 1960. L'auteur prend le cas des *Mpongwè* pour saisir cette technique. L'auteur souligne, à cet effet, que : « *Eviryane (du mpongwé mpiri: obscurité, ténèbres) est un talisman pour se rendre invisible, lorsqu'on s'apprête à faire un mauvais coup, à s'évader de prison sans éveiller l'attention des gardiens ou à passer inaperçu au milieu d'ennemis qui vous guettent* »¹⁹⁵

Cette description de l'auteur s'apparente beaucoup à celle de notre interlocuteur, où il nous fait voir comment son grand-père utilise un totem pour se rendre invisible. Il en va de même pour le totem de la panthère. Pour en savoir un peu plus sur ce totem, retournons-nous vers la société secrète des hommes panthères chez les *Bakota*. Pour cela, nous nous appuyons sur les travaux de Florence MAZZOCCHETTI. Elle a travaillé sur la représentation symbolique de la faune sauvage au Gabon, notamment sur le *Ngoye*¹⁹⁶, afin de saisir le pouvoir de la panthère qui est mis en activité chez les personnes qui l'ont comme représentation totémique. Nous pouvons ainsi retenir de son analyse que :

« *Autrefois, les hommes-panthères pouvaient se métamorphoser pour chasser en forêt ou tuer personnes et animaux domestiques au village. La transformation se passait pendant la nuit, le corps dans sa forme humaine restait à dormir tandis que la Panthère sortait du cœur et ne revenait qu'à l'aube, sans que personne ne s'en aperçoive. Mais ces*

¹⁹⁵André RAPONDA WALKER et Roger SILLANS, (1983), *Rites et croyances des peuples du Gabon*, Paris, Présence Africaine, p.82.

¹⁹⁶La confrérie d'hommes-panthères chez les *Bakota*.

métamorphoses pouvaient être dangereuses car le double en forêt a toutes les qualités mais aussi les faiblesses de la vraie Panthère : si elle se blesse, s'en est fini de l'homme qui dort dans sa case. »¹⁹⁷

Bien que cette confrérie d'hommes-panthères ne fasse pas directement allusion au totem, ce qui nous intéresse c'est l'analogie que nous faisons entre ce qui se fait dans le comportement des personnes initiées au *Ngoyə* qui est, de notre point de vue assez semblable à la représentation totémique de la panthère chez les *Nzèbi*. C'est ainsi que nous tenons compte de l'usage de la force symbolique de la panthère pour montrer de façon concordante que les hommes panthères ou ceux qui ont le totem de cet animal, ne se battent pas avec leur propre force, mais la panthère se bat à leur place. Cela dit, le choix du totem comme arme utilisée pour se défendre est un choix judicieux.

Les informations collectées lors de notre enquête de terrain, nous permettent de dire que les totems se présentent comme un repli, voire une contre-attaque traditionnelle pour lutter contre des attaques des personnes ennemies afin de se protéger et par ricochet protéger toute la population. On part d'une conception mystique ou immatérielle du totem pour aboutir ici à une représentation matérielle, en ce sens que le totem devient une arme, une stratégie de lutte. C'est une contre-offensive locale utilisée par les populations qui a servi à lutter contre l'impérialisme occidental pendant la colonisation au Gabon.

L'histoire des luttes anticoloniales au Gabon reste peu connue, comme nous l'explique Nicolas METEGUE N'NAH¹⁹⁸, ces mouvements de rebellions restent limités et isolés les uns des autres, ce qui a pour conséquence leur inefficacité, car elles restent cantonnées à un village ou deux. C'est peu à peu qu'elles conduisent à la mise en mouvement des groupes sociaux de plus en plus importants, de groupes de villages de clan ou d'ethnie. Entre 1839, date à laquelle les Français créent un premier poste militaire français au Gabon, et la fin de la colonisation dans le pays, ces luttes au Gabon se présentent sous trois formes, à savoir: lutte armée¹⁹⁹, lutte politique et enfin, résistance passive. C'est sous la forme de la lutte

¹⁹⁷Florence MAZZOCCHETTI, (2005), *Utilisation et représentation de la faune sauvage (Gabon)*, Mémoire de Maîtrise, Université des Lettres et Sciences Humaines, Orléans.

¹⁹⁸Nicolas METEGUE N'NAH, (1981), *Domination coloniale au Gabon: résistance d'un peuple*, Paris, l'Harmattan, 128.p.

¹⁹⁹C'est-à-dire les combats frontaux entre les autochtones qui s'organisent comme ils peuvent contre l'armée coloniale qui est bien équipée.

armée que peut s'inscrire l'usage des totems durant la période coloniale chez les *Nzèbi*. Mais signalons au passage que cette lutte n'avait aucune idéologie²⁰⁰ précise, encore moins celles qui ont mis en œuvre les totems, vu qu'il s'agit des réactions spontanées pour se défendre mais non de stratégies organisées. D'ailleurs, les totems chez les *Nzèbi* ont souvent été utilisés pour protéger tout un village, comme, contre les attaques d'un village ennemi, ou contre un mauvais sort. Ce qui marque là encore, d'autres formes de protections utilisées.

En s'appuyant sur les connaissances et les usages traditionnels liés aux savoirs totémiques, les totems dans le cadre du contexte et de la lutte coloniale peuvent être appréhendés comme l'un des moyens par lequel la société *nzèbi* se représente sa force à travers le totem. Une force pour affronter les hommes blancs armés afin de les empêcher d'avancer dans leur conquête de territoire. Nous pensons que la société *nzèbi* n'avait connu jusque-là des combats avec des armes à feu, ce qui veut dire qu'elle n'avait pas cette technique, mais surtout n'avait pas pensé à une stratégie pour lutter contre cette arme de l'opresseur. Cependant, au regard de ce qui nous a été dit, ils se sont appuyés sur leurs totems, car les totems donnaient du courage aux initiés pour affronter l'armée face à eux.

Toutefois, la question que l'on peut se poser est celle de savoir si cette stratégie de combat traditionnelle a permis la mise en déroute et la fuite de l'armée coloniale ? À cette question, nous serions tenté de répondre par la négative, puisque la France a réussi à s'imposer, et le Gabon est resté plus de 120 ans sous la domination coloniale française. Aujourd'hui encore, la présence de la France est très perceptible notamment avec la présence d'une base militaire au Gabon, bien qu'étant indépendant depuis 1960. Ainsi, l'enseignement que nous pouvons tirer de cette analyse, c'est de dire que les totems étaient inefficaces face au fusil des Occidentaux. Toutefois, il faut souligner la bravoure et la ruse de ces hommes qui ont combattu avec la foi qu'ils avaient en leurs traditions et en leurs totems.

²⁰⁰Les luttes anticoloniales qui ont eu lieu au Gabon ont tous été écrasées. C'est plus les combats politiques qui ont permis au Gabon d'accéder l'indépendance du pays le 17 août 1960.

6.1.3 : Les églises contre les totems

La colonisation a entraîné avec elle la christianisation des populations autochtones. Les Églises ont discrédité les croyances locales et les nombreuses conversions ont affaibli les usages des totems. Nous explorons dans cette section ce lent déclin.

6.1.4 : Arrivée des missionnaires au Gabon

Lorsque les missionnaires arrivent en Afrique noire, ils trouvent des populations fortement attachées à la religion locale, épris de croyance traditionnelle. Cependant, il faut souligner que leur croyance n'était pas considérée comme étant une véritable religion par les missionnaires catholiques et protestants, mais plutôt comme des pratiques animistes. En effet,

«À croire que le christianisme qui s'est implanté dans cette partie de l'Afrique s'est trouvé en terre vierge de religion...Sans doute, les missionnaires y auraient trouvé des traces de pratiques pseudo-religieuses primitives, mais rien qui permette de considérer que les indigènes avaient une religion, comme en Europe, en Asie ou aux Amériques»²⁰¹

Le passage des Portugais au Gabon ne marque pas profondément l'inconscient collectif des populations, hormis pour celles qui se sont installés sur les côtes, avec qui ils ont entretenu quelques rapports. Par contre, l'installation des Américains et des Français a été motivée par l'idée d'apporter la bonne nouvelle aux âmes perdues. En effet :

« L'évangélisation chrétienne au Gabon commence avec l'arrivée des missionnaires américains de l'American Board of Commissioners of Foreign Mission (ABCFM), (...) Wilson et Griswold, les deux missionnaires s'installent donc parmi cette population mpongwé sur l'emplacement d'un ancien parc à

²⁰¹René TABARD, (2010), *Religions et cultures traditionnelles africaines* in *Revue des sciences religieuses* 84 n°2 p.191.

esclaves portugais, un barracao, d'où le nom africanisé de Baraka que prend le nom de la station. Ces missionnaires fondent deux écoles élèveront des églises et publieront même certains opuscules en langues gabonaises »²⁰².

Cette présence des missionnaires américains protestants à partir de 1842 sera suivie par celle des Français, qui s'est faite surtout par le biais de la colonisation, puisque :

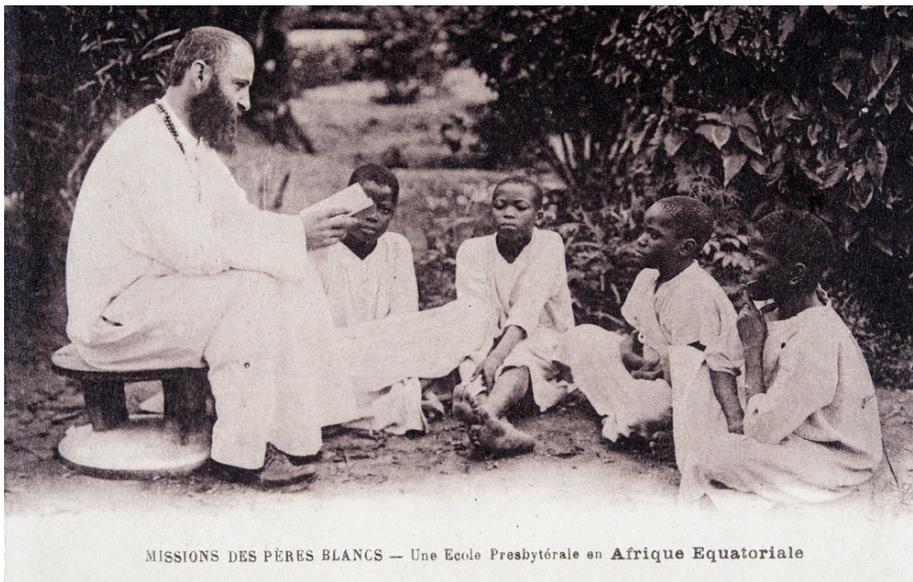
« Le gouvernement français a signé une convention dès 1843 avec le père Libermann, père supérieur des Spiritains, pour envoyer massivement des missionnaires en Afrique, terre dont la France convoite depuis longtemps les richesses économiques. Monseigneur Bessieux qui est le parrain de l'évangélisation au Gabon fut un membre actif de cette congrégation»²⁰³.

Les premiers pas de l'église catholique au Gabon, se fait donc en concomitance avec la colonisation, car les deux vont de pair. Pendant que l'armée et l'administration coloniale françaises s'emploient dans une mission civilisatrice des populations indigènes à leur manière, en utilisant parfois des méthodes assez brutales, ces missionnaires utilisent la parole de la Dieu en amenant les âmes pensées comme perdues à se repentir pour sauver leurs âmes. Étant donné que la bonne parole ne justifie pas à elle seule la présence des missionnaires, les missionnaires se sont aussi investis dans le social. Pour arriver à gagner le cœur de la population locale, fallait aussi donner une éducation pour qu'elle comprenne et parle le français, afin que leur message passe bien. Les missionnaires ont aussi construit des écoles et des dispensaires pour être encore plus près des populations.

²⁰²Fabrice NGUIABAMA-MAKAYA, (2007) *Colonisation et colonisés au Gabon*, l'Harmattan, Paris, p.49.

²⁰³Ibid. p.26.

Photo n° 17: Mission des pères blancs en Afrique Équatoriale



Source internet: <http://www.maxicours.com/se/fiche/6/8/357268.html>

La mission d'Afrique est pauvre, difficile, pénible et la plus abandonnée au monde²⁰⁴. Ce qui montre que l'implantation des missionnaires en Afrique et particulièrement au Gabon n'a pas toujours été de tout repos, puisqu'elle se heurte à plusieurs difficultés liées aux réalités locales. Parmi elles, les différentes religions animistes présentes sur le territoire, sont présentées comme un obstacle à l'installation religieuse. En plus, il y a également la diversité de groupes ethniques. Enfin, il est difficile pour les missionnaires de changer les us et coutumes des peuples indigènes, c'est-à-dire arriver à transformer les erreurs des populations indigènes en vérité absolue, du vice et la barbarie en civilisation et en vertu²⁰⁵. Ce processus a valu des longues années de patiente et de travail acharné aux missionnaires.

²⁰⁴Jean-Claude CEILLIER, (2008), *Histoire de Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs) : De la fondation par Mgr LAVIGERIE à la mort du fondateur (1868-1892)*, Paris, Karthala, p.74

²⁰⁵Charles LAVIGERIE, *Notice sur la société des Missionnaires d'Afrique dits Pères Blancs* [en ligne], Mise en ligne le 15/10/2007. [Consulté le 15/04/2016]. Disponible à l'adresse : <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb34053033n>

6.1.5: La diabolisation et le rejet du totem par les autochtones convertis

Lorsque les missionnaires s'implantent au Gabon, ils trouvent déjà des religions traditionnelles pratiquées par l'ensemble des populations gabonaises, telles que le *Bwiti*, le *Ndjobi*, le *Mwiri*, etc. mais aussi, un ensemble de croyances liés aux esprits des morts, aux ancêtres protecteurs. Le paysage sociologique religieux était donc fleurissant, car riche en une multitude de pratiques ancestrales. C'est dans cette logique que nous relevons la croyance aux totems comme étant une religion chez le peuple *Nzèbi*. Comme le souligne un informateur rencontré à Koulamoutou : « *Dire aujourd'hui pourquoi avoir des totems, c'est sous-entendu, dire pourquoi croire en Dieu ? (...), tous autant que nous sommes, nous croyons en Dieu, mais personne ne l'a vu* »²⁰⁶. Il y a dans le fait religieux du totem *nzèbi* cette assurance envers le totem qui fait que, dans son imaginaire, le *nzèbi* se sent complètement rassuré. Il est sûr que quoi qu'il arrive, son totem le protège, comme un chrétien l'est avec Dieu. De ce point de vue, le totem se représente comme étant une source de réconfort, et d'esprit bienveillant, qui veille sur la personne en tous lieux et en tout temps. En un mot, les totems sont caractérisés par plusieurs entités surnaturelles, sur lesquelles se fonde la foi des individus dans la société qui reconnaît la présence et la puissance totémique. Cependant, cette multiplicité entités, qui est le fondement de la pensée polythéiste, n'est pas partagée par la vision monothéiste chrétienne qui considère qu'il n'existe qu'un Dieu unique. C'est pourquoi, lorsque les missionnaires sont arrivés au Gabon, ils n'ont pas trouvé un peuple avide de foi ou n'ayant aucune croyance, mais plutôt un peuple qui avait déjà leurs dieux. Car imprégnées de l'idée que l'humain reste relié avec l'au-delà. Ainsi, dans cette croyance, le sacré occupe une place capitale dans l'imaginaire, si bien qu'il peut se banaliser à certains moments, mais toujours est-il qu'il garde une représentation symbolique importante quoi qu'il en soit.

Les religions occidentales n'ont fait que soutenir la colonisation. Au Gabon, elles ont pris une part active dans la colonisation, en jouant un rôle important, notamment celui d'amener les populations à accepter Jésus-Christ comme sauveur et seigneur. Ce qui leur permettrait de s'attaquer aux religions locales. En combattant les religions locales, les religions occidentales combattent en même temps les croyances totémiques dès lors que l'usage et la pratique des forces mystiques liées aux totems sont pris pour cibles. Très vite,

²⁰⁶Extrait de l'entretien avec M.G, *Nzèbi*, âgé de 37ans, agent à Zain Gabon à Koulamoutou, il est du clan *Baghuli*.

ces religions ont été diabolisées par l'église. Car l'église perçoit dans les pratiques religieuses des populations locales, une forme d'idolâtrie, c'est-à-dire, un culte adressé à une image ou à un objet. L'objet serait la représentation d'une divinité. C'est ce que la Bible présente comme démoniaque.

L'analyse du rapport entre la diabolisation des religions locales et l'utilisation des totems, c'est-à-dire l'analyse du point de vue du chrétien par rapport aux totems, nous a permis d'interroger les Hommes d'église afin de saisir cette dualité anthropologique. Ainsi, nous avons rencontré un homme de Dieu, un pasteur protestant à Koulamoutou. Pour de notre interlocuteur, nous avons cherché à savoir les raisons qui pousse les chrétiens à diaboliser les pratiques religieuses locales telles que les usages totémiques. À cette interrogation, notre interlocuteur révèle à cet effet que :

« La vie n'est pas seulement celle qu'on vit aujourd'hui. Après la mort, il y a une vie aussi. C'est cette vie-là qui est pour l'éternité. C'est dans cette vie que le Seigneur veut que tout un chacun soit dans la joie, dans la paix, dans le bonheur. Contrairement à une autre vie, qui celle-là est du côté de l'enfer.

La vie des totems, leur grâce c'est que ça te donne une gloire. Mais qui a donné à ces totems cette capacité à venir te glorifier ? C'est n'est-ce pas Dieu ? Tout est pour Dieu. Mais comme eux ils n'ont pas la capacité de fabriquer, ils prennent ça malhonnêtement. On te donne un totem, c'est bien tu peux prendre. Mais comme ça ne vient pas de Dieu, la conséquence c'est que tu t'es réjoui de ça et tu as atteint un niveau où tu ne peux plus t'en passer. À ce niveau, le prix c'est qu'après la gloire des totems, tu finiras en enfer. Or, Dieu peut tout donner, si et seulement si tu mets ta foi en lui. Si tu as confiance en lui, tu fais tout ce qu'il te demande de faire tu seras sauvé. Il dit : 'fais de moi tes délices et je te donnerai ce que ton cœur désire'. Donc les totems, c'est un moyen aussi facile d'atteindre des objectifs sans effort. Les gens n'aiment pas la patience. Le monde opte pour ce qui est facile. Et les totems ; agissent d'une manière facile. Or Dieu nous dit que l'ouvrier mérite son salaire. Tout travail à droit à un salaire. Mais si tu ne

travailles pas, et que tu souhaites avoir des choses. Je pense que c'est gagné malhonnêtement ! Voilà pourquoi, ceux qui ont confiances aux totems refusent la règle du Seigneur. Et ils sont obligés de considérer les totems ».

(Corpus recueilli auprès de M.F du clan *Maghamba* chez les *Nzèbi*. Il est pasteur, nous l'avons rencontré à Koulamoutou, il n'est pas initié).

Pour ce pasteur, la confiance envers les totems n'est qu'illusoire puisqu'elle conduit à la perte. Il pense comme un bon nombre de religieux, protestants et catholiques que, ceux qui utilisent un totem ne fournissent aucun effort, car l'usage du totem est source de paresse, puisque les détenteurs des totems envoient les totems à leur place pour satisfaire à des besoins spécifiques. Par exemple, pour la bagarre, c'est le totem qui se bat à la place de celui qui l'a comme totem, pour la chasse, c'est un totem qui va chasser à la place du propriétaire du totem. Or l'effort, le travail et l'accumulation sont à la base protestantisme. Pour Max WEBER²⁰⁷, le capitalisme a des origines religieuses, les protestants et les catholiques ont manifesté une rationalité économique. L'homme reçoit des biens de Dieu, donc les usages qu'il fait de ces biens doivent lui rendre hommage. Pour le pasteur, les totems ne rendent pas hommage à Dieu. Comme il le souligne : « *Or Dieu nous dit que l'ouvrier mérite son salaire. Tout travail a droit à un salaire. Mais si tu ne travailles pas, et que tu souhaites avoir des choses, je pense que c'est gagner malhonnêtement* », montre bien que ceux qui possèdent et croient aux totems ne fournissent généralement pas d'effort. Mais, cette confiance aveugle aux totems n'est pas sans conséquences. Beaucoup doivent comprendre que pour avoir ce qu'ils veulent, il faudrait qu'ils se mettent eux-mêmes à la tâche et qu'ils ne doivent plus compter sur leurs totems. Le revers de la médaille peut être dangereux, nous dit l'interlocuteur, c'est-à-dire que pour lui, lorsque les totems (qu'il appelle esprits) ne sont pas satisfaits, ils reviennent vers leur propriétaire pour s'en prendre à lui : cela peut avoir des incidences négatives, allant à « *gaspiller*²⁰⁸ » la personne, pour reprendre l'expression de notre interlocuteur. En définitive, pour le pasteur, le totem n'a pas de valeur dès lors qu'il ne rend pas hommage au Seigneur, c'est une manifestation

²⁰⁷WEBER Max, (1964), *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 341p.

²⁰⁸Pour signifier que le totem peut constituer une source de problème pour la personne, car en se retournant contre son propriétaire, il concourt en même temps à la destruction de celui-ci.

d'une puissance éphémère, dont l'usage ne garantit pas la vie éternelle à son propriétaire, mais au contraire lui conduit en enfer.

La religion chrétienne a été un facteur qui a favorisé la désillusion du totem chez les *Nzèbi*, surtout avec les messages délivrés sur la conception du fait religieux des traditions locales, dont fait partie le totémisme. En effet, le contact entre la religion chrétienne et la société *nzèbi* a donné lieu à une mutation culturelle de la société *nzèbi*, sur le plan de la religion. Car, la déconstruction du totem, introduite par le biais du christianisme, a eu pour effet, le rejet d'une partie de la tradition par les *Nzèbi*, surtout pour ceux qui se sont convertis au catholicisme et au protestantisme. En effet, chez la majorité des personnes interviewées, nous constatons qu'ils ont plus un attachement aux valeurs bibliques qu'au patrimoine traditionnel religieux de façon général. Car, ils accordent peu d'importance à ce domaine culturel de leur ethnie, comme les totems qui restent complètement diabolisés par cette partie de la société *nzèbi*. Cela a une conséquence capitale, c'est-à-dire la déperdition de la tradition, mais aussi le changement de conception de l'existence même : alors que les anciens pensaient que les éléments de la nature pouvaient être des adjuvants pour les êtres humains, la religion chrétienne amène l'idée que les êtres humains doivent mériter leurs biens par leur travail et leur effort.

6.2 : Les totems, une tradition menacée

Plusieurs autres éléments méritent d'être étudiés dans la compréhension de ce que nous présentons ici comme la déperdition des valeurs traditionnelles et totémiques chez les *Nzèbi*. Nous nous intéressons d'abord aux jeunes, car, les causes présentées dans le chapitre précédent n'expliquent pas à elles seules ce qui résulte de nos observations sur le phénomène en déclin. La division des tranches d'âges est arbitraire : « *la frontière entre jeunesse et vieillesse est dans toutes les sociétés un enjeu de lutte [...] la jeunesse et la vieillesse ne sont pas des données mais sont construits socialement* »²⁰⁹. Ainsi, sont appelés jeunes la tranche d'âge de 7 à 25 ans. 7 ans parce que c'est l'âge le plus bas constaté dans la société pour un enfant où il accède à l'initiation, considérée comme une étape très importante dans la société traditionnelle. 25 ans parce que c'est l'âge moyenne

²⁰⁹BOURDIEU Pierre. Entretien avec Anne-Marie Métailié, (1978), *La « jeunesse » n'est qu'un mot*, paru dans *Les jeunes et le premier emploi*, Paris, Association des. Âges, pp.520-530.

pour un jeune de se marier. Par le mariage, le jeune devenu adulte accède à des responsabilités plus importantes : fonder une famille, gérer un foyer etc.

En marge de la jeunesse, il importe de voir aussi au sein de la société *nzèbi* elle-même, ce qui entrave son fonctionnement interne, est susceptible de favoriser cet état de délaissement, car, il existerait d'autres facteurs ne favorisant pas l'émancipation de sa culture, de ses traditions anciennes. Bon nombre de comportements et d'attitudes persistantes sont dénoncés par quelques informateurs, ce qui selon eux, ferait en sorte qu'une partie de la société tourne le dos à leurs traditions, à la croyance des totems. Ainsi, c'est le lieu ici, de nous poser la question inévitable : quels sont les facteurs qui provoquent le rejet de la tradition et surtout du totem chez les *Nzèbi* ?

À côté de ces influences endogènes culturelles, il faut aussi observer certaines politiques gouvernementales nationales, notamment, celles qui consistent à développer les zones rurales, par l'implantation des structures modernes (routes, écoles, hôpitaux, lampadaires...) comme des moyens qui participent à détourner l'attention des populations rurales de certaines pratiques sociales habituelles, ce qui constitue à notre égard, un détournement des habitudes anciennes pour opter pour de nouveaux modes de vie. Cette déliquescence affiche le passage de la culture initiale dans un contexte rural vers une façon d'agir et de se comporter comme les Européens. Il faut le dire, cela n'est pas sans conséquences comme nous le verrons. Car, en délaissant certaines de leurs habitudes, les *nzèbi* se désharmonisent aussi avec leur tradition.

6.2.1: Le désintérêt de la jeunesse

Au-delà des conséquences du colonialisme qui pèse sur les traditions locales au Gabon tel que le christianisme, l'influence de la culture chez les *Nzèbi* se fragilise, elle-même aussi, de l'intérieur. Car, elle rencontre quelques facteurs qui la rendent vulnérable au sein de la société *nzèbi*. Donc, si les facteurs de la colonisation et certaines politiques de développement local impliquent un changement ostentatoire des transformations se font ressentir un peu partout aujourd'hui, même dans les lieux les plus reculés, ce qui a un impact directement sur les populations. De ce fait, n'est-ce pas là une évidence que ces

influences marquent durablement la culture traditionnelle aussi ? De toutes les façons, c'est dans cette logique que Malinowski présente l'évolution culturelle comme un processus inévitable, car pour lui : « *l'évolution culturelle, c'est le processus par lequel l'ordre existant d'une société, c'est-à-dire sa culture sociale, spirituelle et matérielle passe d'un type à un autre* »²¹⁰. Pour l'auteur, la dynamique culturelle est un fait contemporain qui touche toutes les sociétés. Cette réalité doit être prise en compte sur le terrain par le chercheur même pour les sociétés les plus reculées, car pour Malinowski, l'idée des sociétés indigènes qui n'ont connu aucun contact avec l'extérieur est une fiction qui doit être laissée en dehors des études empiriques. Car à l'analyse des influences dans le monde, il n'existe aucune société contemporaine qui n'est pas concernée par ce phénomène. Car, les différentes phases dominantes de l'humanité montrent aujourd'hui une occidentalisation du monde. Ce qui se passe dans la société *nzèbi* est symptomatique d'une société en mouvement

Si l'évolution sociale est un processus inévitable dans toute société du fait d'une influence occidentale, on peut toutefois se demander ce qui dans une société elle-même favorise de nouveaux comportements ou de changement de mentalités au sein de celle-ci. À cette question, les doigts accusateurs sont plus portés sur les jeunes chez les *Nzèbi*. C'est ce que révèle notre étude de terrain. En effet, nous pensons que la jeunesse ici est mise en avant parce que c'est sur elle que repose le futur de la société aussi bien à la fois pour maintenir ses traditions que pour s'ouvrir à d'autres horizons. En effet, la société orale *nzèbi* repose sur le principe de la transmission du savoir d'une génération à une autre par la parole. C'est dans cette logique que la culture *nzèbi* se transmet de générations en générations, c'est-à-dire que les plus anciens transmettent leur savoir aux plus jeunes.

Or, avec le temps, il y a une vision stéréotypée qui s'est développée sur la jeunesse. Elle est consécutive au mode de vie des jeunes qui est contradictoire avec l'enseignement présent dans les traditions. Car pour plus d'une personne âgée interrogée, cette tranche de la population ne s'intéresse plus vraiment à la tradition. Un informateur masculin dans le village La Lolo²¹¹ à Koulamoutou nous expliquait qu'aujourd'hui, les jeunes ne consultent plus les personnes âgées. Et s'ils en privent, c'est justement par leur propre faute. Notre analyse de la situation du désintéressement des jeunes chez les *Nzèbi* à leur tradition est un

²¹⁰Bronislaw MALINOWSKI, (1941), *Les dynamiques de l'évolution culturelle*, Paris, Payot, p.17.

²¹¹ Cf. schéma n°1 p.51.

phénomène général que l'on retrouve dans la jeunesse gabonaise. Les raisons pour lesquelles les jeunes sont davantage interpellés à ce sujet, concernent surtout l'habillement et leur comportement. Ce qui est remis en cause chez eux sur leur mode vestimentaire, c'est la manière dont ils portent leurs vêtements, garçons comme filles. Un informateur que nous avons rencontré à Lastourville, pense que l'habillement des jeunes filles (T-shirts courts, leurs dos nus, leurs jupes jugées trop courtes) ou celui des jeunes garçons (porter des pantalons qui mettent leurs fesses dehors est très choquant. En portant des habits qui montrent certaines parties, les jeunes trahissent leurs corps, selon ces âgées. Pour eux, l'habillement d'une personne est témoin de son respect pour son corps. Cette situation est d'autant désavantageuse pour eux vis-à-vis de la tradition, car, il estime qu'il ne voit pas comment une personne âgée en voyant les jeunes se vêtir de la sorte, pourra les appeler afin de leur dire quelque chose ou pour leur transmettre un totem.

Au-delà de leur habillement, c'est leur comportement qui est pointé ici : on assiste à une rupture générationnelle. Cette posture de la part des jeunes fait couler beaucoup de salive, dans la mesure où elle est corollaire à plusieurs cas de déviances dans la société. C'est le résultat de l'absence des conseils des sages et le manque d'engouement des jeunes au regard des rites et des croyances de leur société. Ces derniers se tournent beaucoup plus vers ce qu'il y a de nouveau, de moderne, cela se voit dans leur habillement comme nous l'avons décrit dans le paragraphe précédent. Ce que l'on rencontre chez les jeunes filles comme chez les jeunes garçons est considéré comme une dépravation des mœurs par les plus anciens. Malgré la moralisation des aînés qui reprochent aux jeunes sur un certain style vestimentaire axé sur le dévoilement de certaines parties du corps, ces derniers ne manquent pas d'arguments pour se défendre. Pour eux, il s'agit tout simplement de suivre la mode. C'est ce que nous a fait remarquer une autre informatrice rencontrée à Moanda au quartier Oasis en s'attaquant au mode vestimentaire de la jeune fille aujourd'hui : « *Si elle porte sur elle des vêtements trop courts qui laissent entrevoir ses cuisses et que la grande personne lui demande : mais pourquoi tu t'habille comme ? Elle va répondre que c'est la mode, nous sommes devenus des blancs* »²¹². C'est pour quoi, poursuit-elle plus loin,

²¹²Extrait de l'entretien avec M.A à Moanda.

aujourd'hui, il est devenu difficile de voir les filles d'un certain âge arborer des coiffures²¹³ à l'ancienne par exemple.

Cette même situation amène le chef de quartier que nous avons rencontré à Moanda à faire aussitôt son constat :

« Ce que je vois, les choses ont déjà changé. Avant c'était bien. Tout le monde entraînait le Ndjobi, le Bwiti pour faire les protections du corps, mais avec les enfants d'aujourd'hui, même quand ils ont 17 ans ou 18 ans ils partent que comme ça, sans protection. Avant les enfants aimaient la tradition, mais aujourd'hui tout ça a changé. Ces changements là nous amènent loin. Par exemple, avec les histoires des blancs, si vous continuez avec ça, des fois c'est bien, des fois c'est mauvais. Mais il y a d'autres races qui continuent leur coutume parce qu'ils savent que c'est important. Aujourd'hui ce qui gaspille le pays c'est les choses des blancs parce que avant on ne connaissait pas le vin des blancs. Le vin d'avant c'était la banane douce. Les vieux papas coupaient les bananes, il y avait un médicament qu'il prenait, il mélangeait avec ça. Vous pouvez le boire, c'est comme de la limonade et ça ne faisait pas soûler les gens. Donc aujourd'hui, les gens aiment boire le vin, et ils oublient ce qu'ils veulent faire. Par exemple, si tu as une idée dans la tête ça passe parce que c'est le vin qui compte ».

(Corpus recueilli auprès de M.E. de sexe masculin. Agé de 75 ans, chef de quartier à Moanda. Ethnie *nzèbi*, il est du clan *Baghuli*. Initié et père initiateur).

Notre interlocuteur soulève un débat qui oppose les générations. Selon lui, à l'époque où il était jeune, la vie sociale était plus simple et mieux organisée par rapport à celle

²¹³La remarque ici faite par notre interlocutrice porte sur le fait qu'elle estime que, traditionnellement, les femmes européennes ne pratiquent pas la coiffure des tresses sur leurs têtes, contrairement aux femmes africaines. Donc pour les africaines qui décident de ne plus porter des tresses est un signe de rupture aux valeurs identitaires de la femme africaine, ce qui peut être vu par contre, comme une adhésion au style de vie de la femme européenne.

d'aujourd'hui. Tous les jeunes étaient initiés et s'interagissaient aux coutumes locales, comparativement aux jeunes aujourd'hui, ils montrent peu d'intérêt à leur tradition. Ce que notre interlocuteur dit c'est sa représentation de la situation, mais pas nécessairement la vérité. Parce que les réalités d'hier ne sont pas celles d'aujourd'hui. Les jeunes aujourd'hui sont confrontés à d'autres réalités qui ne sont plus les mêmes que celles que l'informateur a connu. Le changement qu'observe monsieur M.E dans la société traditionnelle aujourd'hui est introduit par l'homme Blanc. Ce que le Blanc a amené corrompt la jeunesse et cela a des répercussions sur les structures sociales et culturelles dans la société. Dans le présent cas, il s'agit de l'alcool fait localement qui est laissé pour la consommation d'alcool importé, que les jeunes aiment boire. Mais cet exemple pourra s'étendre dans d'autres domaines. En troquant leurs produits de fabrication traditionnelle, contre les produits de masse importés, ils acceptent par cet acte, une uniformisation imposée par la globalisation, avec ses effets pervers car :

« La globalisation ne produit pas seulement de l'homogène : elle crée de l'hétérogène, de la diversité, de l'individualisation. Par les médias, les films et téléfilms, de plus en plus d'individus peuvent voir différents modèles de vie et ainsi envisager leur propre existence sous de nouveaux angles »²¹⁴.

Ainsi, selon les adultes, si les jeunes ne s'intéressent plus aux savoirs laissés par les anciens, pour suivre ce qui leur est imposé par ce qu'ils voient dans les médias et autres canaux d'information tels qu'internet. Certains informateurs préconisent un retour aux sources, une prise de conscience de ceux qui ont tourné le dos à leur tradition, en ayant recours à nos rites qui renferment les clés de la tradition orale, en ayant recouru aux conseils des aînés pour être mieux éclairés.

Le problème du désintérêt de la tradition chez les *Nzèbi* ne vient pas seulement des plus jeunes, surtout lorsqu'ils n'ont pas de référence en la matière. Les parents sont aussi impliqués. Surtout ceux qui ont quitté leur village pour s'installer dans les villes. Ainsi, si la plupart du temps, les enfants sont incriminés dans cette affaire de la déperdition des

²¹⁴Gilles LIPOVETSKY, Jean SERROY, (2008), *La culture-monde : Réponse à une société désorientée*, (Coll. Penser la Société), Paris, Odile Jacob, p.131.

valeurs traditionnelles, leurs parents jouent un rôle important dans l'éducation de leurs enfants, autant sur le plan moderne que traditionnel. Les enfants ont, certes, une grande responsabilité, c'est pourquoi ils doivent être amenés par leur famille à s'intéresser aux choses de leur culture, de leur tradition. Comme nous le fait remarquer une jeune femme d'une trentaine d'année que nous avons interrogée. En s'appuyant sur son vécu, elle estime que cette situation se produit aujourd'hui à cause de l'absence de la transmission de la culture. Elle estime que, les parents doivent donner certaines armes pour nous permettre de mieux affronter la culture des autres. « *Parce que tu peux être enfant et que tu vas passer plus de temps à Libreville. Si tu viens à demander à ta mère : maman, j'ai appris que l'on a comme totem un oiseau, est-ce que c'est réel ? La mère ne sachant rien n'aura rien à dire à ce sujet* »²¹⁵. On comprend par-là que ce n'est pas toujours la faute des enfants s'ils ignorent leur tradition, mais bien celle des parents :

*« L'enfant qui connaît bien le fond de sa famille, c'est celui qui peut faire le Bwete comme il faut. Tu dois connaître le nom de ton aïeul-aïeul-aïeul, de la première personne née dans ta famille. Au fur et à mesure, tu montes de génération en génération, jusqu'à arriver là où tu es. Si tes parents t'avaient dit cela, toi aussi, tu dois transmettre cette connaissance à tes enfants »*²¹⁶.

Cette citation de Julien BONHOMME montre bien l'importance des parents dans la transmission du savoir et la place de la jeunesse dans sa continuité. Nous voyons, comment se présente cette transmission des connaissances dans la société traditionnelle qui demande que, ce soient les parents qui transmettent à leurs enfants et les enfants le feront à leur tour pour leurs enfants. C'est pourquoi, les positions de notre informatrice et celle de BONHOMME ici s'accordent pour défendre l'idée selon laquelle, les parents ont un grand rôle à jouer dans la formation de leurs enfants. C'est pour cette raison que nous disons qu'aujourd'hui, si certains parents ont du mal à transmettre leur tradition à leurs enfants, c'est certainement dû au fait qu'eux-mêmes ne connaissent pas ces pratiques locales, d'où, leur incapacité à montrer la voie de la tradition aux enfants. Même si ces derniers peuvent, de temps en temps montrer quelques signes d'intérêt sur des questions liées aux interdits

²¹⁵Extrait de l'entretien de M.M.K, étudiant, âgé de 26ans. Ethnie *Sango*, initié au *Mwiri*.

²¹⁶Julien BONHOMME, (2007), *Transmission et tradition initiatique en Afrique Centrale*, in : Annales de la Fondation Fyssen, pp.48-60.

qui concernent leur famille, leur clan. Les parents savent dire des interdits aux enfants, mais ne connaissent pas leurs explications. Ainsi, l'ignorance des parents se répercute sur les enfants.

6.2.2: L'affaiblissement de la langue

Selon une étude réalisée par Franck IDIATA en 2005, de moins en moins des enfants parlent encore leur langue maternelle au Gabon.

Tableau n° 14 : Indice du français et de la langue vernaculaire chez les enfants issus de parents mono-ethniques au Gabon

Ethnies	Langues parlées	à la maison	avec la mère	avec le père	entre frères et sœurs	avec les camarades de jeu	avec les grands-parents
Fang	<i>Fang</i>	29	33	25	12	8	52
	<i>français</i>	40	48	64,5	84	97	22
Massungu	<i>isangu</i>	15	0	0	0	0	17
	<i>français</i>	50	30,8	38	77	92	70
Nzèbi	<i>inzèbi</i>	26	2,5	0	0	0	13
	<i>français</i>	53	45	61	66	91	72
Kota	<i>ikota</i>	23	0	0	0	0	42
	<i>français</i>	44	42	55	84	100	40
Myene	<i>omyene</i>	14	7	0	0	0	17
	<i>français</i>	87	57	76	90	100	40
Gisir	<i>gisir</i>	0	0	0	0	0	0
	<i>français</i>	86	43	60	83	93	81
Obama	<i>lembaama</i>	5	0	0	0	0	15
	<i>français</i>	60	70	80	100	100	80
Punu	<i>yipunu</i>	13	3,6	6	2	0	10
	<i>français</i>	62	32	55	81	97	88
teka	<i>teke</i>	8	0	0	0	0	2
	<i>français</i>	64	52	60	92	100	94

Source : Daniel Franck, IDIATA, (2005) *Francophonie et politiques linguistiques en Afrique Noire*, Libreville, La Maison Gabonaise du Livre, p.56.

Le tableau nous montre que le français est davantage parlé que la langue maternelle. Cette situation s'explique par le fait que le français, inscrit comme la langue officielle au Gabon

et enseigné dans les écoles depuis la petite section de maternelle, alors qu'aucune des langues gabonaises n'est enseignée comme cela se fait avec le français. C'est l'une des raisons qui explique pourquoi aucune langue locale n'a pu s'imposer dans le pays comme principale moyen de communication entre les différentes ethnies sur le territoire.

On voit aussi que dans le cas des *Nzèbi*, la langue vernaculaire (*inzèbi*), n'est sollicitée que dans trois (3) cas précis, mais à chaque fois avec l'indice du français reste largement supérieur à la langue locale, à savoir : à la maison (26 pour l'*inzèbi* contre 53 pour le français), avec les grands-parents (13 pour l'*inzèbi* contre 72 pour le français), et enfin avec la mère où la situation est préoccupante (2,5 pour l'*inzèbi* contre 45 pour le français). Dans les autres cas, la totalité des conversations se fait uniquement en français. C'est au regard de cette situation catastrophique, qui s'exprime par un déclin de l'*inzèbi* qu'il nous paraît opportun que les chercheurs, notamment les linguistes, se mettent à l'œuvre afin de mettre en place des mesures qui permettront de ramener à la hausse ces résultats peu élogieux de la situation de l'*inzèbi* en particulier, et des autres langues en générales, qui connaissent, elles aussi, les mêmes difficultés. Cette situation est propice au déclin de la culture, car la transmission d'une culture se fait notamment par le biais de la langue. Or si celle-ci est de moins en moins parlée à l'intérieur de la communauté dont elle assure la communication entre les membres qui l'ont en commun, dès lors, comment assurer la pérennité de la culture qui repose sur elle ?

En effet, cette question est d'autant plus pertinente dans la mesure où, la transmission des connaissances dans les sociétés orales passe par la connaissance de la langue en tant que vectrice de la culture. C'est-à-dire que, pour comprendre une culture de tradition de type orale, il va falloir comprendre et parler sa langue, car l'essentiel du savoir qui se transmet par la parole, souvent avec des expressions chargées de signification, dont la transcription perd du sens. La pratique de la langue dans ces sociétés est d'une importance capitale, non seulement pour la connaissance de la culture elle-même, mais aussi et surtout pour la préservation de la langue et de tout l'imaginaire qu'elle referme. Cela implique le rôle joué par la parole dans la construction de la mémoire ; puisque, « *c'est dans les sociétés orales que non seulement la fonction de la mémoire est la plus développée, mais que le lien entre*

*l'homme et la parole est le plus fort. Là où l'écrit n'existe pas, l'homme est lié à sa parole. »*²¹⁷

La transmission du savoir sur les totems chez les *Nzèbi* du Gabon s'inscrit en droite ligne dans la logique des sociétés orales, c'est-à-dire, qu'il faut comprendre et parler en *inzèbi* pour connaître la culture des totems dans sa globalité dans cette société. C'est pourquoi, le tableau ci-dessus, en pointant le doigt le déclin des langues au Gabon, comme l'*inzèbi*, qui est directement lié à notre sujet, montre en sourdine le déclin de la tradition *nzèbi*. En effet, on note que de moins en moins des enfants parlent la langue avec leur entourage. Lorsque les grands-parents ont du mal à communiquer en langue avec leurs petits-enfants, ces derniers auront du mal à transmettre à ces derniers les connaissances importantes sur les totems. Cette situation nous pousse à dire que l'affaiblissement de la langue conduit au déclin de la connaissance des totems. Le totem en tant qu'objets matériel, peut-être désigné par tous. C'est pourquoi, ce déclin de la langue peut être interprété plus comme une perte des valeurs traditionnelles de façon générale. Car en dehors de l'espèce totémique, c'est-à-dire de sa représentation physique, il y a l'essentiel du savoir lié aux totems qui se transmet par la langue et qui fait de certaines espèces ordinaires, des totems qui deviennent éléments culturels pour l'ethnie.

A ce stade de notre discours, et par rapport à ce qui vient d'être dit, nous pouvons penser qu'il y a une crise ancienne qui se voit à travers cette absence de dialogue en langue, qui traduit une quasi-rupture avec le parler en langue et qui amplifie des difficultés à pouvoir transmettre les savoirs locaux. De là, nous identifions clairement les facteurs qui enlissent cette situation : les parents (le père et la mère) ne possèdent pas les connaissances suffisantes sur les totems. D'autre part, les enfants eux-mêmes sont séduits par la facilité que leur offre la modernité. Mais, à côté de ces deux catégories, nous pensons qu'il serait important aussi d'ajouter une autre catégorie non des moindres, notamment la communauté *nzèbi* toute entière. En effet, du point de vue de la tradition, la société *nzèbi* considère que l'enfant n'appartient pas seulement à sa famille (père et mère), mais à toute la communauté. C'est d'ailleurs à l'intérieur de sa communauté que l'enfant trouve ses repères. Cela sous-entend donc que, ce que l'on observe dans le désintérêt des adultes et par rapport à leurs valeurs traditionnelles, est le fait de la communauté qui n'arrive plus à

²¹⁷Amadou HÂMPATE BÂ, (2011), *La tradition vivante in Histoire générale de l'Afrique*, vol1, UNESCO, p.192.

transmettre un enseignement capable de rendre les plus jeunes aptes à éviter de vite tomber dans les travers.

6.2.3 : Déviances éthique, néolibérale et totémique des pères initiateurs

Aujourd'hui, dire que les savoirs sur les totems sont une tradition menacée n'est pas une exagération. En effet, prise dans la spirale du changement social contemporain, l'institution totémique connaît encore d'autres dérives sociétales. Si les jeunes chez les *Nzèbi* sont mis au centre du débat dans la déperdition des valeurs traditionnelles et culturelles dans la perte des savoirs liés aux valeurs traditionnelles de la société *nzèbi*, il n'en demeure pas moins que le rôle joué par certains aînés, plus précisément les maîtres initiateurs (hommes et femmes), a souvent été décrié. De manière conventionnelle, c'est le maître ou le père initiateur qui assure le bon déroulement de l'initiation et le suivi de la formation spirituelle à la fois, durant les initiations autant que tout au long de l'évolution de l'initié dans sa quête de spiritualité. Et très souvent les parents lui laissent la responsabilité d'initier leurs enfants, parce qu'ils ont une entière confiance en cette personne. Car c'est dans l'initiation que les enfants acquièrent un savoir ancestral tel que la tradition orale le veut, c'est-à-dire, la connaissance des clans, l'harmonie avec la nature, des savoirs thérapeutiques. La fonction du maître n'est pas donc négligeable dans la perpétuation des valeurs traditionnelles dans la société. Il doit être de ce fait exempt de tout reproche. Les maîtres initiateurs sont aussi des guérisseurs, grâce à leurs connaissances des vertus des plantes. Ce sont des *Nganga*. Un *Nganga* se découvre par les actions qui ont trait à s'occuper d'abord de l'humain, de la santé de l'être. Il ne doit pas être guidé par l'appât du gain. C'est pourquoi, les vrais *Nganga* ne se déclarent pas, mais se font découvrir par ceux qui sont à la recherche d'une réponse que cela soit en rapport à leur état de santé ou à leur existence sur terre.

6.2.4 : Une déviance éthique des pères initiateurs

Tout flatteur vit au dépend de celui qui l'écoute, nous enseigne Lafontaine. Être maître initiateur est plus qu'un métier, c'est une vocation. Ne devient pas initiateur, homme ou

femme qui le veut, mais qui le peut. Mais, malheureusement en toute vraisemblance, il existe certaines personnes qui s'autoproclament maître sans pour autant avoir les compétences requises pour assurer les fonctions qui échoient à cette profession traditionnelle. « *Là où je suis là, je peux dire que je suis maître, mais rien ne dit que j'ai suivi une formation pour en arriver là. Comme je connais deux ou trois feuilles qui soignent, je vais maintenant faire initier les gens ! cela, ce n'est pas bon* »²¹⁸. C'est avec ces termes qu'un informateur rencontré au village Lolo à Koulamoutou s'indigne de la manière dont certaines personnes, avec le peu des connaissances de la tradition qu'elles ont, s'improvisent maîtres initiateurs ou *Nganga*. Car on ne peut prétendre être maître initiateur sans avoir une formation digne de foi.

À cette dérive usurpatrice de la fonction du maître initiateur, notre interlocuteur ajoute aussi le comportement malsain de certains maîtres habités par un esprit de méchanceté, voire diabolique qui profitent des initiations pour nuire ou pour détruire quelqu'un par la parole et avec certaines pratiques. Le maître initiateur est l'intermédiaire entre les hommes et les esprits lors de l'initiation. Avec sa maîtrise des sciences occultes, et celle des vertus des plantes, il est capable de faire du bien comme du mal au moment de l'initiation. Ces postures permettent de faire la distinction entre les vrais maîtres ou vrais *Nganga* et les faux *Nganga*, c'est-à-dire des charlatans. Le vrai *Nganga* est ainsi, celui qui a été formé pendant des années à cette fonction, par un maître. C'est pourquoi, nous dit RAPONDA WALKER :

« La sorcellerie proprement dite, que les vrais Nganga, répétons-le, ne pratiquent jamais, n'englobe que les actes de magie noire auxquels on peut se livrer momentanément, par exemple :

Envouter quelqu'un ;

Accomplir des actes de vampirisme.

*Si le vrai Nganga n'est pas, répétons-le, un jeteur de sorts, cela ne l'empêcherait cependant pas, de procéder à des sacrifices rituels et préparer des talismans maléfiques »*²¹⁹

²¹⁸M.J.B initié, est âgé de 30ans, du clan *Cheyi*. Il nous montre ici que le maître initiatique ne fait que s'assurer les initiations, mais il est aussi capable de guérir, par sa capacité à connaître les plantes médicinales.

²¹⁹André RAPONDA WALKER et Roger SILLANS, (1983), *Rites et croyances des peuples du Gabon*, Paris, Présence Africaine, p.34.

On comprend que le rôle du maître ou du vrai *Nganga* n'est pas de faire du mal, mais plutôt celui d'accompagner les malades vers la guérison ou encore de protéger les personnes tout au long du processus initiatique afin que rien de mal n'arrive. Pour parler de sorcellerie, référons nous aux travaux de l'anthropologue EVANS-PRITCHARD, consacré à la sorcellerie chez les Azandé²²⁰. Pour lui, la sorcellerie peut être consciente ou inconsciente. La pratique consciente de la sorcellerie se voit dans les actes magiques volontaires qui visent à nuire par l'usage des substances et des formules apprises. Par contre, la sorcellerie est inconsciente lorsqu'elle est innée et s'exerce à l'insu du sorcier. L'usage conscient de la magie dans le but de nuire peut être vu comme de la magie négative. Chez le *Nzèbi*, les pratiques des actes de sorcellerie négatives qui s'exercent au cours des initiations créent un sentiment de peur et fait fuir les personnes, car finalement, l'usage négatif de la magie pousse au désintéret des individus face aux initiations, qui voient dans ces pratiques malveillantes des œuvres maléfiques.

6.2.5 : Une dérive néolibérale des maîtres initiateurs

La compréhension de la dérive néolibérale dans la société traditionnelle *nzèbi* que nous observons doit être analysée dans un contexte socioculturel. En effet, le comportement de certains acteurs est à prendre en compte dans cette approche, car, il existe une relation entre celui qui initie, le futur initié et l'initiation proprement dite. On s'initie pour avoir un savoir, une connaissance. Si l'initiation transmet un savoir général qui touche plusieurs domaines. Il s'agit en effet, des rites de passages qui permettent à un homme ou une femme d'être une personne accomplie dans la société. Il est important pour nous de réitérer ici que c'est aussi à l'intérieur de ces rites que peut se transmettre un savoir sur les totems.

Ainsi, si nous avons compris très tôt que les initiations servent à transmettre des savoirs traditionnels, toutefois, chez les *Nzèbi* comme dans la plupart des ethnies au Gabon, il arrive qu'une personne vienne à s'initier pour des raisons thérapeutiques. Car, c'est à l'intérieur d'une initiation que certaines personnes trouvent la solution à la maladie qui les accable. C'est pour cette raison que, généralement, celui qui initie est le plus souvent un

²²⁰Edward Evans EVANS-PRITCHARD, (1972), *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris Gallimard, 642p.

guérisseur en même temps. À ce titre, il revêt une double casquette. Mais, signalons tout de même que, ce second aspect de l'initiation ne nous intéresse pas vraiment pour le cas de notre étude. Toutefois, il nous servira à étayer l'aspect néolibéral que nous tentons de développer ici.

La fonction de maître initiateur est associée à un métier. Les dérives que nous observons dans la pratique des initiations viennent du fait que les initiations deviennent une affaire dans laquelle on peut se procurer assez d'argent. Car, pour s'initier, il faut une contrepartie de la part du candidat à l'initiation, que cela soit pour l'acquisition des savoirs traditionnels ou pour des raisons de santé. C'est sur cet aspect que tout se joue. Actuellement, pour s'initier, un certain nombre de matériel est demandé au candidat à l'initiation. Cette marchandise est réclamée à tout le monde, quelle que soit la raison de l'initiation de la personne. Cette marchandise se constitue en deux parties. Pour une part, il s'agit d'une liste d'affaires à acheter : étoffe de pagne, boisson, des produits traditionnels comme la kola, le kaolin. Au-delà de cela, il faut ajouter une somme d'argent en espèces. Les montants qui nous ont été décrits à ce sujet sur le terrain, montrent qu'une personne qui prétend à s'initier doit déboursier environ une somme de 50.000f CFA, soit environ 76 € pour un autochtone de la contrée ou pour un habitant du village, car il y a une proximité entre le maître initiateur et les habitants du village qui se connaissent. Mais pour une personne éloignée, cette somme peut passer du double au triple, car, à certains moments, tout dépend de la personne. Le montant peut varier en fonction de son emploi, de son statut, fonctionnaire, homme politique etc. Les initiations deviennent un véritable marché qui se fait parfois à des centaines de milliers de francs CFA. Les maîtres initiateurs se plient alors à la volonté et aux désirs des plus offrants. On assiste ainsi parfois à des initiations que nous appelons : *initiation à la carte*. C'est-à-dire que les maîtres initiateurs s'arrangent pour faire des cérémonies d'initiation selon les disponibilités du candidat, et non plus comme ce qui est prévu selon le principe traditionnel. Le discours d'informateur corrobore avec ce que nous qualifions ici d'initiation à la carte, en effet, pour lui :

« Récemment, on a initié un militaire de l'autre côté. Quand il est arrivé, il n'a pas duré. Il est arrivé ici et a dit qu'il est en train de travailler. Il n'a fait qu'une semaine, après il est rentré prendre son poste de travail. Les gens qui initient comprennent aussi les

problèmes des autres. Quand tu travailles et que ton patron t'a donné une semaine pour ça, on va s'arranger pour te faire initier en une semaine. Mais il y aura aussi des conditions qu'on va te donner. Parce que d'autres qui s'initient font au moins un mois dans la maison. Celui qui fait initier, sait pourquoi vous devez faire un mois dans la maison ».

(Corpus recueilli auprès de M.S à Lastourville, du clan *Pungu*, chez les *Puvi*, il est sans emploi et a 52ans).

Pour notre intéressé, ici cette façon de se faire initier rapidement n'est pas une bonne chose, surtout pour l'initié. Car on estime que tout n'a pas été bien fait lors de l'initiation. C'est pourquoi, après cette initiation précipitée, quelques recommandations sont données au nouvel initié. C'est ce genre d'initiation qui a selon nous, laissé libre court un marché très juteux des initiations, et à la prolifération de faux initiateurs. Car ne se déclare pas *Nganga* qui veut. Il y a ceux qui sont uniquement attirés par l'appât du gain.

Aujourd'hui des touristes viennent au Gabon pour se faire initier à un rite local, surtout au *Bwiti*. En effet, depuis quelques années, on y voit la présence des Français qui viennent se faire initier, à la fois des jeunes comme des personnes âgées. La somme demandée pour l'initiation des personnes étrangères, surtout pour les Occidentaux, est encore plus élevée que pour les populations locales. Elle varie entre 1.000.000f CFA et 2.000.000f CFA, soit entre 1500 € et 3000 € par personne et dure quelques jours. Car les Occidentaux sont vu comme des personnes qui ont assez de moyens financiers. Les maîtres initiateurs ont ainsi fait des initiations une activité pécuniaire.

En effet, il n'est pas étonnant de voir des Occidentaux venir au Gabon pour se faire initier. Durant toute notre existence sur terre, chacun se pose des questions à la fois philosophiques, mais aussi anthropologiques, telles : que puis-je savoir ? D'où je viens, qui suis-je ? Ces questionnements poussent l'individu à trouver des réponses à ces questions dans la religion, et c'est souvent vers la tradition que ces personnes se retournent. Cela pour conduire à l'éveil de l'humain à la conscience de son identité propre et à celle de sa place dans le cosmos. Car le but de l'initiation est avant tout de passer de l'extérieur de l'individu

à l'intérieur de soi, de la multiplicité des hommes à l'unité du créateur. C'est ce qui fait qu'aujourd'hui, certains Occidentaux s'initient aux traditions, ici aux religions africaines. Mais nous remarquons aussi que, beaucoup d'autres viennent par curiosité ; pour découvrir les traditions africaines par les initiations.

Les maîtres initiateurs qui ont donc un rôle majeur à jouer dans la transmission du savoir ancestral, se transforme en véritables businessman parce qu'ils sont plus attirés par l'appât du gain que de faire un travail bien fait, dans les règles de la tradition.

Si l'on s'en tient aux déclarations et aux observations faites par le chef de quartier, on peut se rendre compte que cette situation fait suite à un mode de vie et un mode de consommation qui devient de plus en plus cher dans le pays. Car pour notre intéressé ici : La vie devient de plus en plus cher, surtout lorsqu'il nous explique qu'il est au contact de la population, et que dans le quartier, il observe ce qui ne marche pas, c'est ce constat qu'il signale aux autorités afin qu'ils agissent. Les revendications des populations qu'il note le plus, tournent autour de l'état des routes, de l'accès à l'eau et à l'électricité. Pour lui, la vie dans son quartier et même dans l'ensemble du pays, devient trop chère, par rapport à ce qu'il voyait avant. En effet, il note que le manioc²²¹ coûtait d'abord 10FCFA (environ 1,5 Centimes), mais aujourd'hui, il relève que ce même manioc coûte 500FCFA (environ 76 centimes). La flambée des prix s'étend aussi d'autres produits locaux comme la banane. Toujours selon le chef de quartier, avant le régime de bananes coûtait 1000 FCFA (environ 1.5€). Mais, maintenant pour acheter un régime de bananes, il faut déboursier entre 5000FCFA (environ 7,60€) et 10000FCFA (environ 15,24€).

La rencontre avec le chef de quartier va nous permettre de mesurer combien de fois la hausse du niveau de la vie peut avoir un impact significatif sur le comportement de l'individu dans la société traditionnelle. En ce qui nous concerne, il serait surtout intéressant de voir dans son discours, le descriptif d'une société gabonaise tournée vers des valeurs matérielles, qui met un accent particulier sur l'importance de l'argent. C'est pour cette raison que nous pensons que, si certains *Nganga* font des initiations un commerce, c'est pour leur permettre de mieux vivre, avec l'argent ils peuvent s'acheter ce dont ils ont

²²¹Le manioc connaît plusieurs appellations selon les ethnies au Gabon : pita en *nzèbi*, *mbo* en fang. Il se présente sous la forme d'un bâton tendre, qui est le résultat d'une pâte faite à base de tubercules de manioc, roulée dans des feuilles, attachée puis cuite à de l'eau. Le manioc fait partie des mets traditionnels au Gabon.

besoin et se mettre à l'abri du besoin. D'une autre part, l'appétit de ces derniers pour l'argent prend le dessus sur les valeurs spirituelles.

6.2.6 : La construction des édifices modernes et leur influence sur les traditions en milieu rural

Bien que l'arrivée des Européens au Gabon ait été souvent présentée comme un élément majeur qui a influencé la société dite traditionnelle au Gabon en général, et plus particulièrement *nzèbi*, les politiques de développement et d'aménagement du territoire ne sont pas en reste dans la déperdition de la culture. Ces politiques concernent aussi bien les zones urbaines que les zones rurales. Elles ont pour objectifs la réduction des inégalités en matière d'accès aux besoins humains fondamentaux tels que : l'eau, la santé, l'éducation, l'électricité... La réalisation de ces projets modifie souvent profondément l'espace environnemental et social des populations surtout en milieu rural ; cela peut être perçu comme une opportunité d'apporter un peu de modernité dans les villages. Car, le développement des zones rurales est un défi majeur des pays africains comme le Gabon. En effet, si toutes ces réalisations sont bien menées, elles transformeront à terme les villages, qui deviendront dans quelques années des centres urbains en miniatures sans nul doute.

Mais, faut-il craindre une trop grande expansion des zones rurales ? Parce que, nous pensons que toutes les transformations enregistrées dans ces zones constituent un motif sérieux dans la disparition de certaines traditions. L'influence des constructions modernes en zone rurale s'inscrit dans le processus général du phénomène d'acculturation, surtout lorsqu'elles constituent un frein à l'épanouissement de la culture locale, ce qui n'est pas sans conséquence pour les traditions. Dans ce cas, elle épouse la définition de REDFIELD, LINTON et HERSKOVITS pour qui : *«L'acculturation renvoie à l'ensemble de phénomènes résultant d'un contact continu et direct entre groupes d'individus appartenant à différentes cultures, et aboutissant à des transformations qui affectent les modèles*

culturels originaux de l'un ou des deux groupes »²²².

Le contact des cultures va au-delà de la rencontre de groupes culturellement différents pour qu'il se produise un phénomène d'acculturation. Dans le cas des zones rurales le contact se fait entre un groupe culturel et ce que l'on peut présenter comme une technique ou un savoir-faire issu d'une culture différente. Cette confrontation produit le même résultat que lorsque, deux groupes culturellement différents se rencontrent. Car ce croisement entre la population locale et savoir-faire provenant d'une culture éloignée, matérialisée par la présence des réalisations (cf. photos n°18, 19 et 20, pp206-210), produit une onde de choc qui peut se mesurer par d'une part, la modification du paysage architectural du village, d'autre part, par sa capacité à favoriser l'apparition de nouveaux comportements dans la population autochtone. Car les populations des villages rencontrés reconnaissent elles-mêmes que tout ne se fait plus comme auparavant, car beaucoup de leurs habitudes anciennes sont en train d'être laissées au détriment d'autres, c'est le cas de la consommation de l'alcool fabriqué localement qui est délaissé au détriment d'un alcool importé. Ce qui est une réalité que nous avons pu observer sur le terrain. En effet, les villes et les villages connaissent une urbanisation à petite échelle, mais avec un impact important, qui s'observe clairement dans ces milieux à travers les activités quotidiennes des populations.

Il est, certes, difficile de voir, comment s'opèrent les transformations provoquées par la présence des infrastructures modernes en milieu rural, notamment, lorsqu'on n'a pas connaissance de ce qui se faisait auparavant. D'autant plus que, tous ces éléments pris de façon séparés ne semblent pas donner une très grande signification par rapport ce que nous tentons de démontrer. Mais par contre, lorsque nous les juxtaposons côte à côte, en les comparants, on peut observer finalement que le matériel moderne transforme les représentations et les pratiques culturelles endogènes.

Nous avons ainsi été témoins de la fin ou de la mise en mal d'une pratique ancestrale dans le village La Lolo²²³ dans la province de l'Ogooué-Lolo. L'éclairage solaire publique et de

²²²Amin AZZAM, (2012), Stratégies identitaires et stratégies d'acculturation : deux modèles complémentaires, in : *Alterstice-Revue internationale de la recherche interculturelle*, vol n°2, n°2 pp 103-116.

²²³ Cf. schéma n°1, p.51.

l'hydraulique villageoise, qui s'étale sur le long de la route qui traverse le village et aussi dans certains coins stratégiques de ce village, a un impact sur certaines vieilles traditions dans ce milieu reculé de sa capitale Koulamoutou. En effet, avant l'éclairage public, lorsque nous nous sommes rendus dans cette localité en 2010 et même en 2012, il y avait encore les *bigungu*²²⁴. Selon la tradition, ce sont les esprits des disparus qui sortent de la forêt à un moment inattendu, une fois la nuit tombée. Souvent, profitant du clair de lune, ces esprits marchent le long de la route qui traverse le village, avec des chants, des cris, des rires et des disputes. Lorsque vous n'êtes pas endormi au moment de leur passage, vous pouvez suivre le passage de la caravane par le déplacement du son de leur voix. Ainsi, lors de notre dernier séjour dans le village, en 2014, il n'y a eu en notre présence aucune apparition de ces esprits nocturnes. Nous avons pensé que cela était consécutif à la mise en place de l'éclairage public, qui les empêcherait de sortir la nuit tombée.

En dehors de ce fait marquant, qui est singulier et propre à ce village. Nous avons fait d'autres parallèles entre le relatif niveau de développement du village et certaines habitudes des villageois qui peu à peu disparaissent. L'installation de l'hydraulique villageoise a également transformé les pratiques. Avant la présence des forages, les populations se ravitaillaient en eau, fut-elle utilisée pour se laver, pour préparer et même pour boire, dans la rivière, non loin des habitations. L'eau à boire doit être pure et se collecterait en pleine forêt. Car, la forêt présente de nombreux avantages pour la conservation d'une eau pure, du fait qu'elle n'est pas habitée par l'humain. C'est pourquoi, les populations parcouraient quand il le faut, de longues distances pour la recueillir en pleine forêt pour avoir une eau de qualité meilleure pour la consommation. Ces trajets apportaient aux habitants, hommes comme femmes, une bonne connaissance de la forêt.

²²⁴Sorte d'esprit des disparus qui sortent de la forêt pour se manifester au village. Une légende locale affirme que ceux qui cherchent à les regarder, finissent par disparaître.

Photo n° 18: Pompe publique villageoise

Cliché de MBAMBA MITAMBA Oswald

La pompe publique du village garantit l'eau potable à la population à tout moment de la journée. Ce qui est non négligeable vu qu'elle simplifie l'accès à l'eau potable. En effet, l'eau potable qui sert à la consommation est souvent recueilli dans une source dans la brousse un peu reculée du lieu d'habitation pour éviter que la source d'eau ne soit pas contaminée.

Bien que le milieu rural se caractérise le plus souvent par un déficit en matière d'installation moderne, il n'en demeure pas moins que l'on dénombre quelques-unes de ces réalisations dans les villages. Nous avons recensé çà et là quelques bâtiments modernes, ce qui fait la fierté de certains habitants de la contrée. Ces quelques sites modernes sont le plus souvent des dons des personnalités politiques gabonaises de la localité. Mais, malheureusement, nous pensons que cette situation traduit aussi l'échec de la politique de décentralisation au Gabon. Car, c'est l'état qui est censé soutenir de tels programmes de développement.

Mais, la faiblesse du dynamisme de l'urbanisation en milieu villageois s'explique aussi par la présence dans les villages des zones interdites (foret, rivières etc.) qui sont protégées par des interdits ancestraux. Ainsi, le caractère réfractaire dont serait taxée la zone rurale à

s'ouvrir au modernisme aurait pour but la protection de ces lieux sacrés. Car l'ouverture à la modernité dans les villages est souvent perçue comme une mise en danger de ces pratiques qui seraient vouées à disparaître au contact de la modernité. Ces pratiques ne doivent pas seulement être prises comme un frein à la modernité, mais bien au contraire, elles doivent être perçues comme le moyen par lequel les populations rurales utilisent pour la préservation des traditions vulnérables ; c'est-à-dire, celles qui, au contact des influences extérieures, sont susceptibles de se modifier facilement, voire même de disparaître. Ce qui explique en partie, la faiblesse des infrastructures modernes en zones rurales. Car, tous les programmes de développement en cette zone n'impliquent pas toujours une adhésion massive des populations. Nous devons comprendre donc pourquoi certaines personnes restent réfractaires au développement dans les zones rurales. Nous avons rencontré monsieur M.C à Koulamoutou, il parle du blocage d'un projet par les villageois lorsqu'ils n'y adhèrent pas, pour lui, *on peut mettre en place un projet de construction de la route dans un village, mais si les grands²²⁵ du village disent qu'ils ne veulent pas que la route se fasse, ils vont aller mettre des trucs²²⁶ à l'endroit où la route passera, pour qu'une fois les engins arrivent sur le site, ils n'arrivent pas à travailler et la route ne se fera pas.*

(Extrait de l'entretien avec M.C, 38 ans, Nzèbi. Il est initié au Mwiri, du clan Mitchimba, Koulamoutou).

Mais, avec l'installation des pompes au milieu du village, l'eau potable se trouve à quelques pas des cases²²⁷. Les populations n'ont plus besoin de parcourir de longues distances pour l'avoir. La bonne eau, l'eau de qualité recherchée en forêt, devient plus accessible en toutes circonstances, ce qui fait aussi le bonheur de la population. Cela soulage énormément les villageois, surtout ceux qui, très souvent, arrivent des champs épuisés de fatigue. En même temps, l'absence de la circulation dans la forêt entraîne une perte des savoirs sur celle-ci car la circulation dans la forêt apporte non seulement une domestication de celle-ci, mais aussi un lien à la nature faite d'entités que les êtres humains apprennent à connaître, comme DESCOLA, l'a montré chez les Achuar

²²⁵Les sages, ceux qui ont le pouvoir de décision sur le devenir du village.

²²⁶Ceux qui sont contre le projet vont utiliser leur pouvoir mystique pour faire apparaître à l'endroit où les travaux doivent se réaliser des animaux effrayants, des insectes gigantesques, ayant pour objectif de provoquer la peur chez les ouvriers afin de mettre un terme aux travaux.

²²⁷Cf., photo n°18 ci-dessus.

« Quelques pas à travers le jardin et on butait déjà sur la forêt, une sombre muraille de hautes futaie encerclant la lisière plus pâle des bananiers. Le kapawi était l'unique ligne de fuite de cirque sans horizon, une échappée tortueuse et interminable puisqu'il m'avait fallu une journée entière de pirogue pour venir d'un défrichement similaire, le plus proche voisinage du maître de la maison. Dans l'intervalle, des dizaines de milliers d'hectares d'arbres, de mousses et de fougères, des dizaines de millions de mouches, de fourmis et moustiques, des hardes de pécaris, des troupes de singes, des aras et des toucans, un ou deux jaguars peut-être ; en bref, une prolifération inhumaine de formes et d'être livrés en toute indépendance à leur propre loi de cohabitation. [...] Loin de se réduire à des lieux prosaïques pourvoyeuses de pitances, la forêt et les essarts de cultures constituent les théâtres d'une sociabilité subtile où, jour après jour, on vient amadouer des êtres que seuls la diversité des apparences et le défaut de langage distinguent en vérité des humains. »²²⁸

À travers ce texte, DESCOLA nous montre que la forêt regorge des richesses innombrables que l'on ne peut les connaître qu'en la fréquentant. Ainsi, lorsque les populations du village La Lolo fréquentent moins leur forêt, à cause de la présence dans le village de certaines infrastructures modernes, elles courent le risque de moins connaître les richesses qui s'y trouvent et de perdre aussi des savoirs sur elle. Surtout, lorsque nous savons que depuis toujours, cette population rurale garde un lien affectif avec la forêt.

Nous avons perçu lors de nos échanges avec certaines personnes du village l'expression d'un sentiment de changements ou encore une forme de renouveau, exprimé lorsqu'ils nous parlaient de ces structures modernes. À leur avis, la mise en place de certaines commodités en milieu rural, fait le bonheur des populations qui trouvent une réelle satisfaction en cela, car ces aménagements améliorent leurs conditions de vie notamment avec la mise en place des structures publiques telles que les dispensaires, les écoles, les cases d'écoute, qui sont des constructions faites avec des matériaux modernes, et parfois équipées avec du matériel audiovisuel et antennes paraboliques (en ce qui est de la case

²²⁸DESCOLA Philippe, (2005), Par-delà nature et culture, paris, Gallimard, pp. 19-22.

d'écoute). La mise en place des lampadaires, lorsqu'ils existent, éclairent de nuit afin que tout le village ne reste plus plongé dans l'obscurité la nuit tombée. Ce qui permet aux jeunes enfants du village de rester veiller tard, et pendant ce temps, ils s'adonnent à certains jeux comme le jeu de cartes ou ils se livrent à des débats interminables sur le football, la musique, la mode, toujours assis sous un éclairage public.

Photo n° 19: La case d'écoute du village (Lolo)

Cliché MBAMBA MITAMBA Oswald

La photographie présente un bâtiment moderne dans le village La Lolo. Cet édifice est une dotation du député de la localité. Construit pour moderniser le village et aussi pour apporter un espace moderne pour les jeunes du village, afin de leur permettre de suivre les rencontres de matchs de football même dans ce lieu éloigné de Libreville, la capitale du Gabon. D'ailleurs, cette dotation est le prolongement de la construction dans les arrondissements de Libreville, par l'État gabonais, des bâtiments baptisés cases d'écoutes, pour permettre aux populations de suivre la retransmission des matchs de la coupe du monde de 1998 qui s'est déroulée en France.

Après cette coupe du monde, le bâtiment a été transformé en salle de cinéma par les jeunes du village, dans laquelle ils regardent toujours des rencontres de football et parfois pour suivre des films, quand le groupe électrogène qui alimente la pièce est suffisamment fourni

en pétrole. Il arrive aussi qu'à l'intérieur de la salle, ils organisent des rencontres associatives. Très souvent, après des heures passées dans cette salle, certains jeunes oublient de faire les corvées quotidiennes de la maisonnée, ce qui ne manque pas de susciter la colère des parents.

Photo n° 20: Le nouveau dispensaire du village (Lolo)

Cliché de MBAMBA MITAMBA Oswald

Ci-dessus le nouveau dispensaire du village Lolo (la Lolo), flambant neuf. Comme le bâtiment précédent, celui-ci est aussi un don du député de la contrée. Il vient donc pour remplacer l'ancien dispensaire très vieillissant et trop inconmode pour l'exercice du métier du médecin : l'ancien bâtiment se composait d'une seule pièce qui servait en même temps de lieu de travail et d'espace de vie pour le professionnel. Ce nouvel édifice vient donc à point nommé pour inciter la population villageoise à recourir à des soins et aussi pour permettre au médecin de travailler dans de meilleures conditions. Celui-ci se compose à la fois d'un espace pour recevoir et traiter les malades et d'un autre destiné à son intimité familiale. Mais, cette structure hospitalière n'est qu'une façade qui cache de nombreux manquements. Car les populations ont du mal à se faire soigner convenablement par manque de médicaments en tous genres, même les médicaments de première nécessité sont absents (alcool, pansement, antibiotique...). Les populations de l'arrière-pays perdent la vie faute de ce manquement aujourd'hui encore ; ce qui traduit l'inefficacité des politiques de

santé du pays dans les zones rurales. Par ce fait, les populations de l'arrière-pays se retournent beaucoup plus vers la médecine traditionnelle, qui reste largement fréquentée dans ces zones reculées. Or, même si le dispensaire n'assure pas bien son rôle, la présence de cette unité sanitaire donne un espoir aux villageois malgré les manquements observés. Effectivement, lors d'un séjour au village Lolo, un villageois qui pratique la chasse au filet est revenu de la forêt avec la main ensanglantée (voulant saisir un porc-épique, il lui avait tranché la paume avec ses épines). Arrivé au village, le chasseur se dirige vers le dispensaire afin que le médecin guérisse sa blessure. Mis il dut partir sans traitement pour la maison, où il tenta de se soigner avec des moyens rudimentaires à base d'une poudre jaunâtre d'une gélule pharmaceutique qu'il utilise pour stopper le saignement et de quelques feuilles d'une plante médicinale comme compresse, le tout soutenu par une bande de pansement. La douleur et la blessure qui se dégrade l'ont conduit à regagner le lendemain la capitale afin de recevoir des soins appropriés.

Une trajectoire thérapeutique en milieu rural se dégage à partir de ce cas. Dans sa perception de la trajectoire d'un traitement prise par un malade au Gabon, Amélie NGOMBO LEPOPA explique qu'il y a plusieurs itinéraires possibles qui sont le fruit de la présence de plusieurs communautés, pour elle :

« Au Gabon, face à la présence des communautés chrétiennes, musulmanes, des tradipraticiens et la médecine occidentale, des savoirs populaires, plusieurs itinéraires thérapeutiques sont envisageables lorsque la maladie survient. La décision de l'itinéraire thérapeutique pour une maladie bénigne est prise habituellement par la mère, si la maladie est grave, alors dans ce cas le père et les autres membres de la famille (parents de la mère et parents du père) s'impliquent pour le choix de l'itinéraire thérapeutique. Le premier concerne l'orientation vers la biomédecine représentée par les médecins, infirmiers, structures sanitaires, pharmacies et produits pharmaceutiques »²²⁹.

²²⁹Amélie NGOMBO LEPOPA, (2016), *Itinéraires Thérapeutiques et représentation de la santé à l'enfance chez les Nzèbi du Gabon*, Thèse de doctorat, université de Lorraine, p.216.

Pour notre patient, la première décision est d'aller vers le dispensaire du village pour traiter sa blessure. Cette réaction nous pousse à dire que la présence des structures sanitaires en milieu rural a une influence sur sa prise de décision du malade. Mais faute de médicaments dans ces lieux, les populations se tournent vers l'automédication, souvent inappropriée pour des problèmes graves.

Photo n° 21: L'école du village (Lolo)

Cliché de MBAMBA MITAMBA Oswald

L'école du village La Lolo est elle aussi un bâtiment moderne. Mais cet édifice moderne ne doit pas occulter la situation chaotique que vivent les apprenants, vu que la plupart d'entre eux ne possèdent même pas une documentation minimale leur permettant de bien s'instruire. Ce qui est un véritable casse-tête pour les enseignants, qui eux aussi manquent de manuels scolaires. Cette situation qui se généralise dans la grande majorité des écoles en milieu rural nous laisse dire que les écoles qui sont construites dans les villages sont très défavorisées.

Dans les villages que nous avons sillonnés, les enfants scolarisés connaissent une éducation occidentale enseignée à l'école, où ils apprennent à lire, à compter et à écrire en français, et une formation endogène tirée à leur tradition, qui représente un ensemble de savoir-faire indispensable, accumulé depuis des générations par la société. Mais, même si

parmi les parents qui scolarisent leurs enfants dans les zones rurales, beaucoup n'ont jamais été sur le banc de l'école, il n'en demeure pas moins que l'éducation est un facteur d'ascension sociale pour les enfants. De ce qui précède, nous pensons qu'en envoyant les enfants à l'école, les parents ont espoir que leurs enfants soient bien formés pour qu'ils aient plus tard des emplois dans l'administration, parce que, l'éducation des jeunes est avant tout un projet d'avenir.

Cependant, nous ne voulons pas manquer l'occasion de souligner ici la distinction entre la formation des parents et celle reçue par leurs enfants. Pour les parents, la plupart d'entre eux n'ont connu que la formation du village (apprendre à faire des pièges, ...). Mais pour les enfants, en plus de la formation du village, ils bénéficient d'une éducation occidentale. L'influence de la scolarisation des jeunes enfants en zones rurales, est une valeur ajoutée au sein de leur société²³⁰, mais aussi pour leur employabilité dans le monde du travail.

6.2.7 : Discours sur la tradition et la modernité du point de vue des personnes rencontrées

Nous avons pu enregistrer les témoignages de quelques personnes sur le terrain qui montrent comment certains mêlent héritage et modernité.

Tableau n° 15 : Éléments de comparaison modernité et tradition

Les marques de la tradition en ville	Les marques de la modernité au village
<ul style="list-style-type: none"> • Le <i>Bwiti</i> ? • Faire des pièges (technique de chasse) • Les initiations à la culture endogène • Le rapport à la forêt • La structure de l'histoire des clans 	<ul style="list-style-type: none"> • L'école • La télévision, la radio • L'habillement • Le rapport à l'argent • L'éclairage public • La case d'écoute

²³⁰Les enfants scolarisés en milieu rural qui savent lire et écrire sont souvent sollicités par les parents pour lire les lettres qui viennent de la ville, à rédiger des courriers à la place des parents.

<ul style="list-style-type: none"> • Les danses traditionnelles • Les masques traditionnels (<i>Bodi, Marumba</i>) 	<ul style="list-style-type: none"> • Les dispensaires • Le rapport avec le commerce • Les pratiques alimentaires • Le groupe électrogène • Les boissons industrielles
--	--

Tableau réalisé par MBAMBA MITAMBA Oswald, les données sont tirées des entretiens réalisés lors de l'enquête de terrain.

Ce tableau montre la tension entre la tradition et la modernité. Une modernité qui se traduit en zone rurale par la présence des infrastructures modernes comme nous venons de le voir. La force d'une société orale réside dans ses institutions et leurs capacités à s'adapter avec le temps.

Ainsi, grâce aux interventions des personnes rencontrées, nous nous sommes essayés à voir sur le terrain, ce que certaines personnes trouvent de moderne dans les milieux ruraux, et ce que d'autres trouvent de traditionnel en milieu urbain. Cette liste non exhaustive traduit la situation selon laquelle, tradition et modernité ont une influence mutuelle en zone rurale et urbaine. Ainsi, la conscience collective des ruraux présente la ville comme le lieu de la destruction des savoirs de la société orale. Par contre, ils voient le village, comme le lieu où se perpétue la tradition et c'est en même temps le lieu de la conservation des savoirs oraux. Toutefois, la présence d'un pan de la tradition en milieu urbain n'implique pas nécessairement sa pleine maîtrise. Ceux qui dansent le *Bwiti* en ville, le font parfois sans savoir pourquoi ils le font. Souvent, ils suivent l'alcool et les femmes, comme nous l'explique un interlocuteur. Ces derniers laissent ce qu'il y a de plus important dans la tradition pour suivre les ambiances. Mais, il y a aussi d'autres marques de la tradition qui se perpétuent en milieu urbain qui se fait toute en symbiose avec en milieu rural, c'est le cas du rapport de certains urbains à la forêt, comme nous l'indique une informatrice citadine que nous avons interrogé au quartier Oasis à Moanda. Elle nous présente une journée ordinaire en tant que citadine :

« *Mes activités au quotidien sont simples, chaque matin après*

avoir fait les travaux ménagers, je vais au champ. Je prends mon panier, ma machette. Je prends aussi une tenue de rechange que je mets dans un sachet pour éviter que ça se mouille en cas de pluie. Une fois sur place, je me mets à effectuer la tâche que je me suis fixée depuis la maison. S'il s'agit de désherber, je vais enlever les mauvaises herbes de la plantation. Après je coupe le bois, s'il est 14heures ou 15heures, je reviens à la maison. »

(Corpus recueilli à Moanda auprès de M.A. Elle est de l'ethnie *nzèbi* et du clan *Bassanga*. Elle est n'est pas initiée)

La ville n'est pas seulement le lieu de la destruction des valeurs de la tradition, puisqu'à travers ce témoignage nous pouvons dire que, la ville peut être aussi un lieu où peuvent s'exercer des activités agricoles souvent réservées au milieu rural. Ainsi, un citadin peut épouser le mode de vie rural sans que celui-ci ne soit qualifié de villageois. Et inversement, la présence des marques des infrastructures modernes en milieu rural ne fait pas des villages des centres urbains.

Corpus sur la compatibilité tradition et modernité

*« Tout en faisant le lien entre la tradition et la modernité, il montre bien que ces deux notions sont compatibles et complémentaires. Cet esprit d'ouverture à une culture extérieure de sa part, témoigne aussi de celui de la société *nzèbi* dont il fait partie, à ne pas fermer la porte à tout ce qui vient en dehors de son espace culturel. L'association de ces deux modes de vie est pour cet enseignant, le respect et en même temps, un ordre logique dont les deux notions se juxtaposent, dans la mesure où, il place la modernité comme étant la suite logique de la tradition. L'un commence et l'autre suit après, car « Parfois le passé éclaire l'avenir. C'est à cause de ce que tu as vécu dans le passé que tu peux faire attention de la manière que tu continues la marche ». Il se situe plutôt dans une*

optique de suite logique entre les deux types de sociétés. Toutefois, il montre une certaine réserve, car pour lui, il y a des choses qu'il faut nécessairement corriger, que cela soit dans la tradition que dans la modernité. Car, tout ce qui est moderne n'est pas forcément bon, tout comme tout ce qui vient de la tradition n'est pas non meilleur ».

(Corpus recueilli au village la Lolo auprès de M.P.J, agriculteur commerçant. Marié, 64 ans, Nzèbi du clan *Mitchimba*).

Corpus sur la modernité qui tend à faire disparaître les traditions

« À la suite du premier intervenant, la confrontation entre la tradition et la modernité apparaît pour notre homme de 58ans comme une suite. Il tente pour sa part à mettre en évidence la complémentarité entre les deux notions. Car, être moderne pour lui, c'est garder un regard sur la tradition. Tout comme son prédécesseur, en insistant sur la continuité des pratiques traditionnelles dans la société qui demeurent de nos jours : Bodi, Ndjobi, Nyimbè, qui sont des rites ancestraux, mais se marient bien avec notre ère. Toutefois, il ne manque pas de souligner tout de même un écart entre le comportement affiché entre les générations passées, celles de nos grands-parents, et celles qu'il observe de nos jours, dont il attribue aisément à la modernité. Dans sa logique, les traditions sont en train de disparaître. Pour éviter que cela n'arrive, ou pour sauvegarder certaines traditions, il va falloir valoriser ».

(Corpus recueilli auprès de D.C, administrateur civil, père de 3 enfants, Nzèbi du clan *Cheyi*, 58ans)

Corpus sur l'évolution de la tradition vers la modernité

« La modernité c'est le respect des traditions laissé par nos grands-parents. Quand tu respectes ta tradition, ça te modernise. La tradition a la modernité, mais il faut respecter la modernité.

La tradition c'est l'origine de ce qu'est l'homme. Pour moi, la modernité vient après la tradition. Aujourd'hui nous sommes émergents, mais que signifie l'émergence ? On dit que c'est l'évolution de la vie de l'homme. On part de la tradition à la modernité. Ce qui est moderne ici c'est l'homme qui a changé, c'est une évolution dans les idées ».

(Corpus recueilli auprès de monsieur O.N, Nzèbi de 33 ans, clan *Cheyi*, producteur de vin de palme à Libreville)

Si notre informateur ne fait pas une opposition entre ces deux notions, la modernité est selon lui, la continuité de la tradition. Il estime que, pour être moderne, il faut d'abord être traditionnel. Ainsi, *on part de la tradition pour arriver à la modernité*. Nous avons pu recueillir un certain nombre de discours sur la tradition et la modernité du point de vue des personnes rencontrées, dans le but de mesurer le degré d'adhésion à ce qui est moderne chez les *Nzèbi*. Ce qui nous a permis de comprendre que, de façon générale, la société *nzèbi* est très encline au changement. Elle n'arrive pas toujours à dissocier la tradition de la modernité, l'expression, *la modernité c'est le respect des traditions laissé par nos grands-parents*, de notre informateur montre une parfaite harmonie de l'idée de changement qui prend forme dans la tradition même. Ainsi, l'évolution sociale ne vient pas en dehors d'elle. Car, elle prend forme dans l'ADN de l'inconscient de la société. En effet, lorsque nous nous plongeons dans la trajectoire historique de la société *nzèbi*, il y a un fait marquant, c'est celui de la recherche du mieux-être qu'a manifesté déjà très tôt leur ancêtre *Nzèbi*. En effet, partie de la forêt où elle vécut avec ses enfants au milieu des animaux. Ils accèdent au village *Koto*.

« Koto est le pays nzèbi où l'homme est déjà le maître de la nature. Il pratique l'agriculture, la chasse et la pêche. L'organisation

sociale, politique et économique existe déjà à Koto, village qui compte un chef et des membres. Le mythe commence dans ce village, avec la rupture de cet équilibre originel par Nzèbi »²³¹.

Ce passage témoigne de notre point de vue, l'importance accordée au changement depuis leur origine par les ancêtres *nzèbi*, que l'on retrouve à l'intérieur du mythe fondateur de l'ethnie. Mais, à côté de ceux-là, on retrouve autre catégorie d'invenus. Ceux qui estiment que la tradition et la modernité ne peuvent pas se mêler.

²³¹Florence BIKOMA, (1997), *Éléments d'analyse et d'interprétation du mythe nzèbi*, in : Cahier Gabonais d'Anthropologie n°1, p.43.

CHAPITRE 7 : LES USAGES MAGIQUES ET PROFANES DES ANIMAUX ET DES PLANTES TOTÉMIQUES

Même étant soumises à de rudes épreuves, certaines traditions résistent malgré le poids de la modernité, car elles ne sont pas toutes appelées à disparaître sous l'ombre du changement. D'ailleurs aujourd'hui, parler de l'usage du totem peut sembler aborder une question d'un temps révolu. Pourtant, il existe de notre temps un nombre important de situations dans lesquelles la société *nzèbi* met en évidence ses totems. Si les histoires et les légendes racontées font des éloges des personnes qui possédaient des totems leur permettant d'accomplir des actions héroïques, nous rencontrons encore de nos jours des personnes qui ont des totems et font de ceux-là un atout majeur leur permettant d'accomplir aussi des actes qui les placent au-dessus des autres dans la société.

En effet, si les *Nzèbi* utilisent encore des totems de nos jours, c'est pour plusieurs raisons : pour avoir des capacités leur permettant d'exceller dans divers domaines afin de se distinguer des autres en société. Car le pouvoir des totems peut se transmettre aux humains. Mais pour certaines personnes, ces pouvoirs totémiques transmis aux humains demandent beaucoup de contrainte de la part de ceux qui les possèdent. En dehors du totem clanique, les autres formes de totems demandent à être mises en valeur, c'est-à-dire qu'il faut les utiliser ce pour quoi ils ont été choisis. Par contre, lorsque la personne ne respecte pas cette prescription, cela est perçu comme une forme de désobéissance qui sera réprimée par le totem. Cette forme d'expiation culturelle qui est en principe une des conséquences, arrive lorsqu'une personne dans la société ne parvient pas à respecter les obligations qu'elle doit à son totem. Cette opération de purification va permettre au final au sujet humain de réparer son tort vis-à-vis de son totem afin qu'il soit en harmonie avec son totem.

7.1 : Les totems comme outil de pouvoir

Les *Nzèbi* choisissent les animaux comme totems pour leur puissance, leur influence par rapport aux dégâts qu'ils peuvent causer dans la nature par leur force ou par leur capacité à dominer leurs congénères ou les autres animaux. C'est donc cette force de certains animaux qui est perçue comme un pouvoir ; c'est ce pouvoir dont certains humains cherchent à

s'imprégner pour dominer à leur tour les autres humains. C'est pourquoi, il n'est pas rare de voir des gens se donner des noms des animaux car cela leur permet d'acquérir un certain pouvoir. Les animaux réputés avoir caractère de domination sont choisis parmi les animaux les plus redoutables que l'on connaît, tels que la panthère, le lion, l'éléphant, le crocodile... Cette liste non exhaustive montre que ces animaux-là ne sont pas pris au hasard, car ils correspondent aux animaux de haut rang dans la chaîne alimentaire. En effet, ces animaux sont réputés avoir des vertus mystiques. Et c'est ce qui amène certaines personnes dans la société *nzèbi* à prendre certains animaux comme leur totem plutôt que d'autres.

Mais de façon générale, le comportement de la personne se rapproche de celui de son totem. C'est-à-dire que, celui qui aime se battre aura comme totem un animal fort et puissant, une femme qui aime les hommes ou un homme qui aime les femmes aura comme totem un animal qui traduit la beauté ou la propreté. Ainsi, par rapport à leur faculté, les animaux sont sélectionnés, car nous avons remarqué que c'est le comportement de l'animal choisi qui force de l'admiration pour l'individu ou la communauté qui le considère comme totem. Car, en dehors du totem clanique qui s'impose à l'individu comme un héritage naturel que les parents transmettent à leurs enfants, l'individu dans la société qui souhaite développer en lui une force, un charisme peut choisir un totem spécifique pour le faire. Souvent, à travers le totem choisi, l'individu montre la qualité ou le comportement dominant chez lui et qu'il souhaite le plus développer ou montrer en lui. C'est pour quoi, souvent, il faut observer les gestes et le comportement de l'animal dans son milieu naturel, c'est de là où découle le désir de certains à vouloir avoir comme totems certains animaux, car les animaux ont des dispositions naturelles que les humains aimeraient avoir. Ce sont ces pouvoirs, si l'on peut dire que les hommes ont besoin pour que se manifeste le comportement en eux. Un entretien à Lastourville avec un ex-employé du CICIBA (Centre International des Civilisation Bantu) de l'ethnie *Akele* nous en dit long à ce sujet car, il explique pourquoi certaines personnes choisissent certains totems et non pas d'autres. L'essentiel de ce qu'il dit est dans la partie de son discours que nous présentons dans l'extrait ci-dessous :

« Tu vas avoir un totem selon ce que tu veux. Tu peux avoir l'aigle quand tu veux être un suprême²³². Le tisserin quand tu veux

²³²L'aigle est un oiseau qui vole très haut dans le ciel, par cette capacité à survoler plus haut que la plupart des autres oiseaux, nous dit-il, lui permet d'observer tout ce qui se passe par son regard englobant.

construire. L'hirondelle aussi bâti. Le tisserin est un oiseau qui est là pour garder. C'est un conservateur parce qu'on l'appelle aussi oiseau gendarme. C'est un oiseau, qui, quand il s'installe dans un village, c'est parce qu'il y a dans ce village une personne qui l'a comme totem. Mais cette personne-là ne peut être que le chef, pour conserver, pour garder le village ».

(Corpus recueilli auprès de M.S à Lastourville, Puvi, Pungu, Sans, 52ans, initié, sans emploi)

Au sortir de cet entretien nous retenons que, le choix pour l'animal totem personnel est un choix raisonné. C'est-à-dire que, une personne prendra un totem en fonction de ses goûts, ses qualités mais aussi en fonction de ses défauts. En un mot, le comportement de la personne doit se rapprocher de celui de son totem. Cette attitude nous permet donc d'observer finalement que, dans la société, l'homme ne cherche pas seulement les animaux les plus forts, les plus redoutables, les plus intelligents pour leur disposition naturelle comme totems. C'est ce qui nous permet de dire, qu'en amont, il y a des dispositions innées de la personne qui doivent le conduire à prendre un totem au lieu d'un autre. Certes, les animaux inspirent les humains, mais c'est davantage vers les animaux qui ont un point commun que se retournent les humains pour chercher à développer certains côtés chez eux qu'ils retrouvent chez l'animal. C'est ce que Claude LÉVI-STRAUSS²³³ présente comme le phénomène de l'identification. Pour lui, dans le totémisme, l'être humain s'identifie à des plantes et à des animaux.

Au Gabon, le totémisme ne concerne pas seulement la société *nzèbi*, mais il s'étend aussi à d'autres populations, comme nous le voyons ici pour la population *akele*, dans laquelle l'auteur du récit fait remarquer que les individus ont des pouvoirs totémiques. Chez les *Nzèbi* comme chez les autres ethnies qui ont des totems, les personnes font de leurs pouvoirs totémiques un caractère dominant de leur personnalité. Grâce à ces pouvoirs, elles se forgent une réputation dans la société. Nous avons choisi de résumer sous trois notions l'ensemble des comportements qui font intervenir les totems comme pouvoir chez les individus que nous avons recueillis dans les discours et les observations auprès de nos

²³³Claude LÉVI-STRAUSS, (1962), *le Totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, 154p.

interlocuteurs *Nzèbi* et non *Nzèbi*. D'après leurs informations ils font intervenir leurs totems pour développer ou accroître leur intelligence, leur force et pour développer leur leadership.

Cette croyance rencontrée chez certaines populations du Gabon entre dans le champ magico-religieux exploré par FRAZER²³⁴, qui voit dans l'association de ces deux croyances, le mécanisme opérant du pouvoir des totems. La croyance religieuse du pouvoir totémique se fonde sur la reconnaissance de l'existence des entités surnaturelles, « *la religion ainsi définie comprend deux éléments, l'un théorique et l'autre pratique ; à savoir : une croyance à des puissances supérieures à l'homme, et un effort pour se les rendre propices ou leur complaire.* »²³⁵ Alors que la magie en modifiant la nature, s'adresse aux forces surnaturelles, en leur forçant d'agir positivement ou négativement sur le cours normal d'une situation donnée, sur le temps, dans l'espace et sur les êtres. À travers l'idée de FRAZER, LÉVI-STRAUSS (1962) nous amène à voir la fonction symbolique du pouvoir des totems comme le résultat d'une forme schématique de la pensée, c'est-à-dire, une construction mentale de l'esprit humain.

7.1.1 : Totems comme source d'intelligence

L'intelligence peut faire allusion à beaucoup de choses. Dans la société *nzèbi*, elle est associée à la parole ou de l'usage du pouvoir verbal, ce qui s'oriente donc vers la parole facile mais surtout, une parole pertinente et efficace servant à renouer des liens lorsqu'ils sont défaits ou pour trancher dans le sens d'un équilibre concertant. Pour la communauté *nzèbi*, cette capacité qu'a un individu à pouvoir régler les problèmes lors des discussions autour d'un palabre²³⁶ est importante. Il n'est pas rare de voir au Gabon, une catégorie de personnes porter sur leurs vêtements des plumes d'oiseaux. Le plus souvent, il s'agit des plumes de perroquets. La plume du perroquet portée souvent au-dessus d'un chapeau, ou mise tout simplement sur la tête de la personne a pour but de symboliser la maîtrise de la parole. Généralement, le perroquet est l'oiseau le plus indiqué pour représenter l'art oratoire chez les *Nzèbi*, car on le présente comme un oiseau qui parle beaucoup. C'est le totem du

²³⁴James George FRAZER, (1981), *Le rameau d'or*, Paris, Robert Laffont.

²³⁵James George FRAZER, (1981) Ibid, p.142.

²³⁶Dans la société traditionnelle *nzèbi*, tout évènement est source de palabre, mariage, naissance, décès.

clan *Baghuli* qui règle les problèmes de famille, ils sont considérés comme des notables, des juges coutumiers.

Au-delà de la gestion des problèmes inter et extra clanique, le pouvoir de la parole s'exprime à travers le chant. Mais il y a une différence entre celui qui règle les problèmes et celui qui chante. Celui qui règle les problèmes aura pour totem le perroquet, mais celui qui chante a comme totem le rossignol (*l'torô* en langue *inzèbi*). Une personne-ressource nous exprimait à ce sujet que : « Quand tu as le rossignole comme totem, tu chanteras de belles mélodies et elles seront appréciées. Le rossignole parle tout ce que nous vivons, il parle des problèmes de la vie. Il est appelé à chanter à tout moment. C'est un oiseau qui parle toutes les langues des oiseaux. Le matin au réveil, à midi et le soir aux environs de 18 h, il chante ». C'est donc grâce au pouvoir de la parole qu'on peut se faire écouter facilement pour faire passer un message, par le chant. Mais aussi, le pouvoir de la parole ici peut servir à celui qui juge pour trancher un différend. C'est donc une raison pour ceux qui veulent être au-devant de la scène, pour la politique par exemple, ou plus restreint, dans le cercle familial, celui qui doit défendre les intérêts du clan doit savoir parler, il doit avoir le sens de la maîtrise du verbe pour se faire écouter et savoir convaincre son auditoire. C'est pourquoi, certaines personnes ont comme totems des oiseaux parleurs comme le perroquet pour pouvoir bien parler afin d'être un excellent orateur ou comme le rossignole pour bien chanter.

7.1.2 : Totems comme source du pouvoir politique et mystique

D'autres qualités non des moindres chez les animaux inspirent une autre catégorie de personnes dans la société *nzèbi*. C'est le cas du pouvoir de domination (*léndjanga*). C'est-à-dire être au-dessus des autres pour les commander ou les dominer. Dans l'imaginaire *nzèbi*, les animaux les plus féroces sont considérés comme ceux qui ont une plus grande influence. À ce titre, pour matérialiser leur pouvoir de domination, certaines personnes le symbolisent par la présence des parties des animaux. Nous avons donc comme signes ostentatoires du pouvoir de domination chez les *Nzèbi*, plusieurs parties des animaux qui marquent la puissance mystique, telles que : la peau de la panthère, ou certains ossements comme les crânes d'animaux, les dents de panthère ou encore les dents de crocodile qui font office d'ornements et amplifient le pouvoir et développent une grande influence chez

celui qui les porte, en lui conférant crainte et autorité vis-à-vis de son entourage.

Dans l'imaginaire du pouvoir, la panthère (encore appelée léopard) est certainement l'un des animaux qui a beaucoup influencé l'Afrique sub-saharienne, si bien qu'on la rencontre comme totem dans de nombreux pays de l'Afrique de l'Ouest (Mali, Côte d'Ivoire, Burkina Faso) et surtout en Afrique Centrale (Gabon, Congo, Cameroun, République Démocratique du Congo), par le symbole de puissance et de majesté qu'elle renvoie. De nombreux personnages africains souvent influents se sont inspirés du règne de la panthère dans le passé : guerriers, rois. Comme le notifie Luc GARCIA :

« Au Dahomé, le roi daadaa, jouissait d'une vénération presque religieuse, et monarchie était sacrée, là comme ailleurs. Mais, des mythes reliaient les ancêtres du souverain à l'animal, la panthère, qui dans les armes de la monarchie, le tatouage du clan représentait ses cinq griffes, si lui et la panthère étaient intimement liés, en revanche, aucune filiation n'existait entre eux. Le roi était la panthère, comme l'empereur du Mali, Soundiata Keita, le lion, ses femmes les Kposi étaient celles de la panthère, et ses enfants, ceux de la panthère. Car la panthère ou le lion symbolise toujours la force, la puissance et la majesté. »²³⁷

Au XX^{ème} siècle, de nombreux hommes politiques africains s'identifient aussi au règne de la panthère en l'adoptant comme un totem. C'est le cas du président MOBUTU en ex-Zaïre, actuel République Démocratique du Congo (RDC). L'un des signes distinctifs de ce dernier fut un chapeau en peau de panthère. Le côté sanguinaire et belliqueux de ce dirigeant proviendrait sans nul doute de son admiration pour la panthère qui était en même temps son totem. Car ce dernier se faisait aussi appeler : homme léopard²³⁸, sans doute en rapport avec son appétence pour le pouvoir, mais surtout pour la sorcellerie. Car, tout comme la panthère dévore, MOBUTU, l'homme léopard lui aussi s'est beaucoup illustré par des assassinats et des sacrifices humains, comme en témoigne un ancien ministre de la

²³⁷Luc GARCIA, (1988), *Le royaume du Dahomé face à la pénétration coloniale : affrontement et incompréhension (1875-1894)*, Paris, Karthala, p.20.

²³⁸Le léopard est aussi appelé panthère.

communication de son régime, dans l'histoire de son film : *MOBUTU roi du Zaïre*²³⁹.

Quel qu'il soit, traditionnel ou moderne, le pouvoir en Afrique et particulièrement en Afrique Centrale peut avoir une valeur symbolique, associée au règne animal. Le lien entre le pouvoir et le totem trouve son importance dans la manifestation de la démonstration de la puissance du chef qui doit être craint, c'est dans cette logique qu'il use de pratiques occultes, mais surtout, il porte le nom d'un animal ou d'une chose qui représente la puissance qu'il incarne, comme nous le voyons avec MOBUTU.

Photo n° 22: Port du chapeau du chapeau en peau de panthère par un ancien homme politique



Source : <http://www.lepouvoirimage.cnrs.fr/index.php?page=atubolo>

Le port des objets symboliques est une pratique courante en Afrique. Dans cette pratique, les parties des animaux (dents, peaux, cornes, plumes...) qui sont mis en valeur par le chef

²³⁹Un film de MICHEL Thierry réalisé en 1998, il est essentiellement cinéaste des documentaires politiques et sociaux. Son film *Mobutu roi du Zaïre : une tragédie africaine*, présente MOBUTU comme le plus ancien de dictateur africain, installé au pouvoir en 1965 par un coup d'État, jusqu'à sa mort en 1998. Durant sa dictature, il garantit son peuple une paix fondée sur la peur, la vengeance, la violation et la répression.

montrent que l'animal totem inspire le pouvoir de la chefferie traditionnelle, mais aussi moderne. Le chapeau ici en peau de panthère est un attribut de pouvoir qui focalise notre attention. En effet, l'analyse anthropologique que nous tenons à faire à ce sujet porte d'abord sur le couvre-chef, qui, en lui-même est un symbole fort important dans la représentation de la chefferie traditionnelle en Afrique noire. Car c'est un signe distinctif de l'élévation de son rang social de notable. Mais plus encore, la peau de la panthère qui recouvre le chapeau renvoie à la sorcellerie, (alors que la panthère elle-même est liée au monde mystique. « *Autrefois, les hommes-panthères pouvaient se métamorphoser pour chasser en forêt ou tuer personnes et animaux domestiques au village. La transformation se passait pendant la nuit, le corps dans sa forme humaine restait à dormir tandis que la Panthère sortait du cœur et ne revenait qu'à l'aube* »²⁴⁰). La panthère est considérée comme l'un des attributs des chefs en Afrique. Le pouvoir traditionnel incarné par le totem de la panthère pour ce cas, viens renforcer le pouvoir politique. Ce qui fait qu'on observe deux formes de pouvoirs, à savoir, un pouvoir traditionnel et un pouvoir moderne. Ainsi, les attributs traditionnels servent à consolider le pouvoir moderne.

7.1.3 : Totems comme source de la force physique et mentale

Enfin, les animaux tels que l'éléphant, le gorille et bien d'autres sont utilisés comme totems pour leur force. Cette fascination qu'à la société *nzèbi* pour les animaux forts et robustes vient du fait qu'elle considère qu'un homme doit être courageux et fort non seulement pour se défendre et se protéger, mais aussi pour lui permettre de réaliser des exploits qui demandent de mettre en relief la force. Ainsi, si les animaux sont utilisés comme totems chez les *Nzèbi*, cette situation est communément pratiquée dans la plupart des sociétés traditionnelles gabonaises. Le recours aux totems pour leur force est une technique qui permet d'accroître la force physique des personnes, car, on estime que physiquement, la force de certains animaux est largement supérieure à celle des humains. C'est pourquoi on les considère comme totems pour avoir la même force qu'eux. Les personnes qui ont comme totems ces animaux forts et robustes, font appel à leurs totems pour des raisons bien particulières, c'est-à-dire, lorsqu'il s'agit de se battre face à un adversaire, lorsqu'il s'agit d'affronter une épreuve qui mettra en évidence la résistance

²⁴⁰MAZZOCCHETTI Florence, (2005), *Utilisation et représentation de la faune sauvage (Gabon)*, Mémoire de Maitrise, Université des Lettres et Sciences Humaines, Orléans.

physique de la personne (porter de lourdes charges, marcher sur de très longues distances...). Pour comprendre comment le totem donne la force à une personne, nous avons pris une partie de l'entretien réalisé à Lastourville dans la province de l'Ogooué-Lolo auprès d'un homme, la cinquantaine passée de l'ethnie *Puvi*. Pour lui :

« Dans les totems, ceux qui aiment faire la bagarre c'est le buffle. Quand le buffle est blessé, il devient très dangereux. À ce moment, tout ce qu'il trouve sur son chemin, il va attaquer. Le totem de la bagarre, c'est aussi le chimpanzé. Quand tu le tapes, s'il se fâché, il va t'agresser. Tout comme le singe mandrine. Quand tu as ce genre de totems, ta force est multipliée. Quand on t'embête, ta réaction est d'attaquer. Ceux qui l'ont comme totem, n'aiment pas voir leur sang coulé. La vue de leur sang leur donne encore plus d'envie à se battre, et c'est comme ça que ces animaux la réagissent aussi. Car ils n'aiment pas voir leur sang couler. Si tu l'as fait mal, il doit aussi te faire mal ».

(Corpus recueilli auprès de M.S à Lastourville, Puvi, Pungu, Sans, 52ans, initié, sans emploi)

Ainsi, les animaux qui sont réputés pour leur force sont aussi une source d'inspiration, car ils occupent aussi une place importante dans la vie, la spiritualité et la pensée collective des *Nzèbi*. L'intimité dans laquelle ces créatures sont liées aux humains, fait référence au lien du grand cercle de la vie. Parmi les *Nzèbi*, certains affirment respecter la nature et vivre en harmonie avec les animaux, ils ont compris que les animaux sont pour eux une source intarissable d'inspiration surtout pour leur important dans la construction de leur monde cosmogonique. Le respect de l'animal devient donc un devoir pour ceux qui ont des totems, si bien que celui qui brise l'harmonie entre lui et le totem pourrait en souffrir. D'où l'importance et la présence des interdits qui pèsent sur la personne, comme pour lui rappeler toujours qu'il y a des conditions restrictives qui permettent de vivre en toute conciliation avec son animal totem et surtout qu'il faut respecter ces interdits, à la fois sur un plan physique et surnaturel. Car, c'est le respect des circonspections qui donne plus de vigueur au totem et par ricochet, permet par la même occasion de renforcer le lien entre le totem et celui-ci qui le possède.

L'assimilation du totem comme une force physique et mentale va au-delà des représentations sociales que nous observons chez les *Nzèbi*. En effet, nous remarquons à cet effet qu'en Afrique, un bon nombre d'équipes sportives de football choisissent comme appellation, des noms d'animaux, en commençant par l'équipe nationale du Gabon de football : les panthères du Gabon, les lions indomptables du Cameroun, les éléphants de la Côte d'Ivoire, pour ne citer que ceux-là. Ces exemples traduisent la place des représentations totémiques dans l'univers sportif, précisément dans le football.

Tableau n° 16 Echantillon des pays africains ayant des équipes de football qui portent les noms d'animaux

Noms des pays africains ayant des équipes nationales qui portent les noms d'animaux	Catégories d'animaux choisies		Appellation de l'équipe nationale de football
	Les mammifères	Les oiseaux	
Gabon	Panthère		Les panthères du Gabon
Cameroun	Lion		Les lions indomptables du Cameroun
Congo RDC	Léopard		Les léopards du Congo
Côte d'Ivoire	Éléphant		Les éléphants de la Côte d'Ivoire
Guinée	Éléphant		Le sily national de Guinée ²⁴¹
Nigéria		Aigle	Les supers aegles du Nigeria ²⁴²
Maroc	Lion		Les lions de l'Atlas du Maroc
Tunisie		Aigle	Les aigles de Carthage de Tunisie

²⁴¹L'éléphant national.

²⁴²Les supers aigles du Nigéria.

Mali		Aigle	Les aigles du Mali
Angola	Antilope		Les palancas negras ²⁴³
Soudan	Crocodile		Les crocodiles du Nil

Source : Tableau réalisé par MBAMBA MITAMBA Oswald, en s'inspirant de l'article de DIERETOU Diallo, paru dans jeunes Afrique.com le 18/08/2016, *Pourquoi les sélections africaines se donnent les noms d'animaux.*

Le football, loin d'être qu'un sport est à la fois, un moyen d'ascension sociale ; il occupe une place importante, surtout chez les hommes (jeunes comme vieux) et déclenche des ferveurs populaires animées par la passion des supporters. Cette liste des pays Africains qui portent les noms des animaux montre combien de fois, les Africains puisent dans le domaine des imaginaires animaliers, présents dans les totems et les mythes pour surnommer leurs équipes de football. Visiblement, les noms d'animaux donnés aux équipes sont pour intimider l'adversaire en essayant de leur faire peur avant un match. Un mauvais nom peut porter malheur à une équipe, si celui-ci ne dégage pas une énergie, une force qui la transcende et fait trembler l'adversaire. Ainsi, anciennement appelée *Azingo* national, l'équipe nationale de football du Gabon a dû changer de dénomination au bénéfice de celui qu'on connaît aujourd'hui. Le changement de patronyme de l'équipe nationale a été imputé aux résultats médiocres dont s'illustrait l'équipe nationale qui défendait les couleurs du pays avec le nom *Azingo*. En effet, *Azingo*, renvoie à un lac au Gabon qui signifie malchance dans une langue locale. C'est ce qui a valu aux dirigeants de football d'exprimer leur volonté de changer de nom de l'équipe nationale du pays pour lui donner le nom des panthères du Gabon. Cet animal qui est un totem chez les *Nzèbi*, se trouve être aussi l'emblème de l'équipe nationale de football du Gabon. En dehors de son agilité et de sa puissance, cet animal est choisi comme totem parce qu'il suscite la peur et la crainte.

L'usage des représentations des animaux dans le football vient montrer ici, une fois de plus la place des pratiques traditionnelles dans la modernité. Car, au-delà du simple nom, le nom de l'animal exprime le désir de vaincre. Ainsi, l'usage du totem dans la pratique du sport, surtout dans le football, évoque pour le joueur, pour l'équipe, l'idée d'un dépassement de soi pour arriver à donner le meilleur de sa personne afin d'arriver à la victoire. Bien qu'étant une forme d'importation et d'origine occidentale, le football permet aux Africains

²⁴³Les antilopes noires.

de s'approprier un domaine bien précis dans cet univers, tout en exploitant leur talent de sportif. Des joueurs africains ne manquent pas de s'entourer de pratiques culturelles endogènes, liées à la représentation des animaux afin d'accroître leur puissance. Ceci peut être vu comme le résultat dans lequel se trouvent les sociétés qui épousent une culture exogène. Arjun APPADURAI dans son étude sur les conséquences culturelles de la globalisation²⁴⁴, montre comment, à partir de la fin du XIX^e siècle, les Indiens, en s'intéressant à la pratique du cricket, ont su « indigéniser »²⁴⁵ ce sport au point de faire du cricket, un sport national. Comme pour le football, le succès de l'intéressement et de l'adhésion massive de ces sports, réside dans le fait que, les populations ont su intégrer dans le football comme dans le cricket, des éléments qui ont un lien avec leur réalité socio-culturel.

Photo n° 23: Supporters de l'équipe de football du Gabon (Les panthères)



Source: <http://gabonreview.com/blog/football-le-gabon-qualifie-pour-le-chan-2016/>

²⁴⁴Arjun APPADURAI, (2001), *Après le colonialisme : Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 322 p.

²⁴⁵Les Indiens se sont approprié le cricket par différents processus. En effet, les commentaires se faisaient en langue vernaculaire à la radio et à la télévision. L'adaptation du vocabulaire du cricket en leur langue a permis une vulgarisation de ce sport parmi toutes les couches sociales du pays, ce qui fait le lien entre le vocabulaire et l'intensité du jeu entendu ou vu. APPADURAI n'oublie pas de préciser que, au cours des vingt dernières années, le cricket est devenu une question de divertissement de masse et de mobilité pour certains.

La plupart des équipes des pays Africains qui portent les noms d'animaux puisent leurs noms dans l'imaginaire collectif du pays pour prendre les noms des espèces les plus emblématiques. Cette désignation permet d'assembler autour d'une conception bien partagée pour tous, les mêmes valeurs chez tout le monde. Dès lors, les joueurs et les supporters, arrivent à se surpasser en donnant le meilleur d'eux-mêmes, que cela soit sur le terrain aussi bien que dans les gradins du stade, par l'image que leur renvoie la panthère, un animal admiré pour sa beauté, et craint pour férocité. Les supporters donnent au football le spectacle d'une scène ritualisée par le biais des rhétoriques exprimées. Les dimensions du spectacle sportif confèrent une plénitude à travers les slogans, les plus outranciers, les mascarades guerrières, les symboles violents exhibés. « *Le scénario d'un match, les figures symboliques qui le travaillent, les comportements, les discours, les pratiques propitiatoires des supporters... présentent de solides affinités avec des rituels religieux.* »²⁴⁶ Cela laisse place à des mises en spectacles enthousiastes, remplies, à la fois de terreur et de joie comme sur l'image, où les supporters de l'équipe nationale du Gabon, les panthères s'adonnent à cœur joie à pousser leur équipe vers la victoire, en chantant ou en donnant de coups de griffes. Ils incitent les joueurs à planter leurs crocs et leurs griffes aux adversaires afin de les neutraliser, comme une panthère le ferait avec un animal qu'il aurait capturé.

7.2 : Les interdits totémiques

Cette partie tente de rentrer dans l'un des secrets de l'univers culturel des *Nzèbi*, précisément celui des interdits des animaux et des plantes. Dans notre entendement, cette démonstration passe nécessairement par une certaine démarche qui vise déjà à voir, si dans les mets qui sont préparés dans les cuisines et servis dans les hangars ou dans les salons, se trouvent des totems. La présence ou non du totem dans l'alimentation est un indice qui montre la place qu'occupent ces animaux dans l'alimentation des *Nzèbi*. C'est là, une opportunité de plus pour comprendre pourquoi les totems sont considérés comme des tabous, ce qui donnera en même temps une explication sur les raisons de l'absence de ces animaux dans les mets traditionnellement servis. Toutefois, précisons qu'à toutes fins utiles, que certaines restrictions alimentaires existant ne se justifient pas forcément par le

²⁴⁶BROMBERGER Christian, (1996), *Pour une ethnologie du spectacle sportif. Les matchs de football à Marseille, Turin et Naples*, [en ligne] consulté le 05/01/2018
<http://books.openedition.org/editionsmsh/3891?lang=fr>

lien totémique entre l'humain et l'espèce interdite à consommer. Dans certaines croyances, il est interdit aux hommes comme aux femmes de consommer les aliments qui seraient à l'origine de maladies selon le sexe. À ce titre, les animaux tels que la tortue ou le serpent ne devraient pas être mangés par les femmes. C'est pourquoi, il sera nécessaire dans cette partie de privilégier les interdits qui incitent la crainte : une crainte de tomber sous le coup d'une sanction due à la transgression d'un interdit, pas seulement alimentaire, mais aussi, comme nous le verrons, des interdits qui se présentent souvent sous différentes formes.

7.2.1 : Les interdits totémiques

L'incursion dans le domaine des interdits nous plonge dans le secret de ce qui est de la conception des défenses pour les populations au regard de leurs espèces totémiques, ce qui permettra de comprendre in fine le comportement de chaque membre de la société au regard de son totem. Les interdits sont avant tout un ensemble de mesures qui protègent le totem et qui confèrent à celui-ci un statut particulier pour le clan, le lignage ou pour l'individu.

Si, les interdits se trouvent un peu partout dans toutes les sociétés traditionnelles au Gabon, ceux liés aux totems comme un grand nombre d'autres interdits, peuvent être appréciés comme des normes établies qui participent à réguler le bon fonctionnement de la société traditionnelle, notamment par la prohibition des actes et des comportements dans la société ou avec la nature, dans l'optique d'assurer le bon fonctionnement de celle-ci. De ce fait, les interdits participent donc à établir de l'ordre au sein des villages, soit entre les individus eux-mêmes, ou entre les individus avec les institutions. Ils instaurent une gestion parcimonieuse des ressources : faune, flore, eau... lorsqu'elle est protégée par un tabou. Effectivement, au Bénin, chez les Ayízo, MELIHO Pierre Codjo²⁴⁷ démontre clairement que la mise en place des interdits autour de l'eau a permis une bonne gestion de cette ressource. C'est le cas pour lui de montrer que le rapport au sacré et aux systèmes d'interdits forme un arsenal juridique local pour empêcher la population villageoise de salir l'eau comme cela se fait chez les Ayízo. Car par ces mesures, l'eau reste toujours propre et

²⁴⁷Pierre Codjo MELIHO, (2016), *De l'eau totem aux tabous de l'eau : pour une anthropologie du droit d'usage au regard du système pénal local chez les Ayízo au Sud-Bénin*, in : Revue Internationale d'Ethnographie, n°6, pp.178-192.

elle est bien conservée. Finalement cet arsenal juridique traditionnel a conduit à l'éradication d'un certain nombre de maladies dû à la pollution de l'eau.

Comme pour les Ayízo au Bénin avec les interdits sur l'eau totem, les interdits totémiques chez les *Nzèbi* concourent aussi à la protection des ressources animales et végétales. Ces interdits ou tabous qui les protègent concerne à la fois, le totem lui-même ; dans une relation homme-totem qui est de nature à positionner le totem par rapport aux pratiques et aux usages quotidiens, et dans une relation inter humaine ayant comme dénominateur commun le totem au point où, par le totem les liens entre deux individus semblent plus renforcés. Au-delà du comportement protecteur des *Nzèbi* vis-à-vis de leurs totems par ces interdits, ces interdits eux-mêmes deviennent in fine des normes. Par leur respect, l'individu dans la société participe au maintien d'un équilibre. A l'opposé, le non-respect de la norme conduirait à l'individu de créer un déséquilibre qui pourrait avoir des conséquences sur lui-même et sur la société.

Au regard de ce qui précède, les interdits chez les *Nzèbi* doivent être respectés car ils ont un rôle à jouer. Leur respect participe à la gestion des ressources dont la société a besoin. Parce que, ce qui sert et qui a de la valeur doit être traité avec une attention particulière. Selon un adage français : *on ne crache pas dans la soupe*. Heureusement que chez les *Nzèbi*, certains l'ont compris parmi. Ceux qui résident dans les villages ont plus de respect pour leurs interdits et pour leur environnement. Pour eux, la forêt apparait comme quelque chose de vital, elle leur permet de vivre et elle les occupe par le travail qu'elle fournit.

Corpus en langue sur l'importance de la forêt

<p><i>Béssu bé nzèbi, pindi ghela ghè ibwuè, pindi boghessa mutu. Muti béssu labogo miti mia pindi mussa biéla bakuna. Béssu ghia na pindi bogha gnutu na pindi. Mambu motsi melassa ghitu mu pindi na pindi. Mezô tonga na bissigha hié pindi bivèli tsola na miti mia pindi. Mutanga bilassa na pindi, bici fèvé. Mu yambéla imbuli, munzèbi abogha ndi mu pindi.</i></p>	<p>Pour nous les <i>Nzèbi</i>, la forêt est importante, il nous est pratiquement impossible de vivre sans elle. Nous utilisons les plantes de la forêt pour faire beaucoup de choses, telles manger, se soigner, construire des maisons ou sculpter des objets d'arts etc. Bref, la liste est longue. Mais ce qui est vrai, c'est que les <i>Nzèbi</i> ne peuvent pas vivre sans elle.</p>
---	--

<p><i>Mu tsaghelabwébi ghu bola, mutu bwédi aka yaba tèghé miétu, mu boma bagnama, aka sôlô manungui mu vada biéla. Mukassu na ndè, ndè buédi yaba vada biéla ghu tsô manungi, aka yaba yôpa batsui. Ghu bola, mutu wè vè yaba sè biéna biébiotsi ndè ituka. Muti wè kalgha ke muyibi abiala bia bangèni, na pôtlô bagnama mumiétu bia bambègh, abo bu bwè vè, muti bakwat wè baka bom wè na kôba.</i></p>	<p>Pour mieux vivre au village, un homme doit s'avoir chassé, faire des pièges, abattre des plantations etc. La femme quant à elle, elle doit s'avoir faire la pêche, faire des plantations... Car au village, si tu ne te débrouilles pas avec ce que la forêt met devant toi, tu ne vas pas t'en sortir. C'est un peu comme en ville, où, si tu n'as pas un travail, tu vas vivre comment ? alors tu seras obligé de voler dans les plantations des autres, et ça va t'attirer des problèmes.</p>
<p><i>Vè mangla ya kia bakassu baka yiè yôpa matsui ghu mandzèl. Bô bâ mana yôpa batsui, baka kabna bô botsi, batsui, baba yopa bana ndi ba gia aba sombus vè. Muti ghu bola bassa sombus biél vè. Biotsi bi bagha : na bi bètè, na batsui, na makô, na bapita, ndi bia agia. Ghu bola, batu bukus vè. Mutu much, ndè kabla ngagha yots. Vè mangla ya kia, èléna ni lkèssè lèlbuè mussolô manungi, bamana solô, baka kuanga, baka tsôgha. Baman tsogha, baka tsakla, muti vè bèki vada, biéla biki baksa tôt mubogh buédi, bika tôdô.</i></p>	<p>Durant la saison sèche, les femmes se donnent à la pratique de la pêche artisanale dans des rivières. Le poisson attrapé est partagé entre toutes celles qui ont participé à la partie de pêche, il est rarement vendu. La période de la saison sèche est aussi propice à débrousser pour faire des plantations car c'est la meilleure période pour brûler les arbres. Les feuilles qu'on brûle vont donner l'humus de fertilité de la terre, ce qui est bien pour la semence.</p>

(Corpus recueilli auprès de madame A.B à Koulamou, femme de ménage, 45 ans. Nzèbi du clan Mbundu, initiée au Nyèmbè).

Ce récit met en évidence l'importance de la forêt notamment dans la conception traditionnelle de la société *nzèbi*, pour qui la forêt est la principale pourvoyeuse en ressources, pour toutes les couches sociales. D'ailleurs, cette idée est corroborée par les propos de Simão et Makuta Kabala lorsqu'ils affirment que : « *les peuples actuels de l'Afrique bantu, leurs visions, leurs représentations et leurs explications du monde; leurs cultures et leurs langues paraissent être aujourd'hui l'aboutissement d'une longue*

histoire, façonnée par la tradition avec les éléments physiques et les ressources naturelles, dont ces peuples tiraient tout ce dont ils avaient besoin pour vivre ». ²⁴⁸ En effet, selon notre personne-ressource et à la lumière de ces deux auteurs, la forêt se présente comme une infinité de possibilités à pouvoir satisfaire à ses besoins à la fois pour s'alimenter, pour se vêtir, pour la construction de son habitat... La forêt est en effet un ensemble de matériaux brut, qui demande juste à la personne qui possède des connaissances et des techniques nécessaires pour son contrôle, de pouvoir l'exploiter de manière à obtenir d'elle, tout ce dont l'humain a besoin pour son bien-être. C'est pour quoi, pour bien vivre au village, un homme doit savoir faire des pièges, faire la chasse... la femme quant à elle, elle doit savoir accomplir les tâches qui incombent à son statut de femmes telles que : faire des plantations, faire la pêche etc. Sans la maîtrise de ces activités indispensables, on ne peut pas vivre décemment au village, car au village, dans la majorité des cas, les populations vivent des retombés de la forêt. En effet, si quelqu'un ne fait pas comme les autres, et préfère la facilité en allant voler dans les pièges ou dans les plantations d'autrui, ce dernier court là un grand risque si l'on venait à mettre la main sur elle.

C'est dans cette logique que s'inscrivent l'usage et l'importance des plantes totems chez les *Nzèbi*, car, celles-ci sont aussi utilisées pour des exigences qui concourent à la satisfaction des besoins de la société au même titre que les autres végétaux, ce qui montre finalement que les plantes totems ne font pas l'objet toujours d'un traitement spécial, à la fois pour les ruraux et les urbains. Car, si dans les villages, les végétaux utilisés au quotidien proviennent principalement directement du milieu forestier, nous noterons aussi qu'en zone urbaine, les populations ont un rapport étroit à la forêt. En effet, pour un certain nombre de familles vivant en milieu urbain, le salaire seul ne suffit pas toujours pour assurer toutes les dépenses quotidiennes. C'est pourquoi, parmi les fonctionnaires installés en ville, certains aménagent des espaces en forêt pour y cultiver divers produits vivriers : banane, manioc, taro, igname etc. Cette activité leur permet non seulement de faire quelques économies, mais aussi de consommer issus de l'agriculture biologique. C'est donc pour toutes raisons que nous l'homme *Nzèbi* accorde une grande importance à la forêt.

²⁴⁸KABALA MUKUTA avec la coll. De SOUINDOULA SIMAO, (1985), *Rapport entre l'homme et les écosystèmes dans le monde bantu*, in : Racine Bantu, Bantu root, p.49.

7.2.2 : Totems et l'adoption des interdits

La plupart des interdits sur le totem sont d'ordre alimentaire. Les interdits totémiques alimentaires consistent à ne pas consommer l'espèce considérée comme totem : mammifère, plante, poisson. Les interdits alimentaires totémiques claniques, correspondent en majorité au respect strict des consignes données à chaque membre du groupe sur leur totem commun ou individuel à ne jamais consommer le totem. Cela passe en premier lieu par, son identification afin de créer le lien entre la personne et son totem, que l'on pourrait définir comme une mise en relation. L'identification du totem passe par la présentation de celui-ci, très souvent de façon imagée, car les animaux totems claniques ne vivent pas ensemble que les humains, il n'y a pas de contact direct avec la communauté et le totem. Ainsi, l'identification ou la présentation du totem se fait à travers le mythe sur l'origine de la société *nzèbi*, ou par un enseignement par un parent. Mais, selon la tradition, n'ont accès à ce mythe que les personnes initiées, parce qu'il n'est pas accessible aux non-initiés. Mais par contre, les personnes non-initiées et les enfants peuvent connaître leurs totems par des histoires racontées sous la forme de conte ou de légende comme l'histoire du perroquet et de la femme *nzèbi*, dans le clan *Baghuli*, ou celle de la panthère pour le clan *Bassanga*, ouverts qui peuvent être racontées à tous, et dans lesquelles les plus petits et les personnes qui ne sont pas initiées connaissent leurs interdits totémiques.

Ce qui se fait pour les totems claniques, se fait souvent pour les autres totems. Du moins, pour ceux qui sont liés à des familles. Pour ce deuxième cas, cela support apprendre à un individu son totem par une histoire ou par l'interdit même. Il arrive que dans les familles *nzèbi*, les parents (l'oncle, le père, le grand-père) disent aux enfants que, dans notre famille on ne consomme pas certaines espèces ou on ne tu pas un tel insecte. Pour monsieur M.G²⁴⁹, *Je suis Bassanga, le totem de mon clan c'est la panthère. Et le totem de notre famille c'est l'araignée*. La désignation du totem directement comme un interdit renvoi à la considération de l'espèce comme quelque chose de sacrée, que la famille ou le clan doit absolument respecter, même si les enfants ignorent parfois la réelle signification.

Nous pouvons dire que, c'est en faisant le lien entre elle et son totem à travers le récit que la personne prend conscience de l'importance du totem. La relation construite entre la personne et son totem en ce qui est du clan et de la famille n'existe pas quand on parle de

²⁴⁹M.G, *Nzèbi*, de 37ans habite à Koulamoutou, du clan *Bassanga*, initié.

totem individuel. L'absence de l'existence de ce lien particulier tient du fait que, pour l'individu, le totem fait l'objet d'un choix raisonné. C'est-à-dire que, le totem personnel va être transmis à un individu en fonction de sa personnalité. Dans ce cas, celui qui aime se bagarrer, aura un totem pour se battre. L'individu plutôt des recommandations sur son totem pour respecter les interdits. Ainsi, nous pensons que le mythe ou l'histoire qui retrace l'histoire du totem d'un clan ou d'une famille semble être plus complète que pour le totem de l'individu, puisque, ces récits retracent non seulement les origines du lien entre le totem et le clan ou la famille, mais aussi ils donnent une explication sur la présence des interdits sur le totem. L'analyse de Pascal ZEZE nous présente la situation de l'adoption des interdits totémiques en Côte d'Ivoire chez les Nyabwa. Il fait remarquer que,

« L'adoption d'un interdit correspond dans la plupart des cas à une attitude de reconnaissance envers un animal ou parfois une plante qui, d'après les mythes d'origine, aurait rendu un service appréciable à un ancêtre en difficulté, aux premiers temps de la vie du groupe. C'est à ce titre que les récits de l'adoption des interdits peuvent contribuer à la reconstitution de l'histoire des lignages et des villages, qui sont le point de départ de l'histoire du peuplement »²⁵⁰.

L'analyse de l'adoption des interdits totémiques rend compte de l'effort de la sauvegarde du patrimoine immatériel que font les sociétés orales pour conserver leur récit épique sur les totems, puisqu'elles les transmettent de générations en génération par le biais de la parole. Toutes les connaissances que l'individu peut apprendre à travers l'histoire du totem est une richesse culturelle pour ceux qui en ont la chance de les connaître. C'est par ces histoires que, dès le jeune âge on connaît aussi les interdits du clan, ce qui n'est pas le cas pour le totem personnel. Cette pratique semble plus répandue en Afrique, vu que comme chez les Nyabwa, l'histoire racontée ou le mythe sur l'interdit totémique chez les *Nzèbi* vient à la suite d'une aide providentielle que l'animal apporterait à l'ancêtre du clan qui était en difficulté à un moment donné. Au Gabon pour les *Nzèbi*, comme en Côte d'Ivoire pour les Nyabwa, la reconnaissance des clans envers leurs totems se matérialise concrètement par l'instauration des restrictions autour de cet animal, ce qui assurent donc

²⁵⁰Pascal ZEZE BEKE, (1989), *Les interdits alimentaires chez les Nyabwa de la Côte d'Ivoire* in : Journal des africanistes, Tome 59, fascicule1-2, pp.229-237.

sa protection, grâce aux prohibitions sur lui.

Les interdits doivent être respectés par tout le clan, ainsi que par tous les descendants issus de ce clan. Ainsi, l'histoire du perroquet qui a sauvé un ancêtre femme chez les *Baghuli* est raconté de nos jours pour la transmission des valeurs claniques aux descendants de ce clan. Par cette histoire (cf. p.92), les membres du clan savent que si le perroquet est leur totem, c'est parce qu'il a sauvé un ancêtre, une femme était partie seule dans la forêt après une dispute avec son mari tard dans la nuit. Après qu'elle s'est profondément enfoncée dans la forêt, elle dut faire face à des brigands et n'eut la vie sauve que grâce à l'intervention d'une bande de perroquets qui était cachée dans les bois. Par leurs cris, ils repoussèrent les bandits. Pour l'avoir sauvé du guet-apens que lui avaient tendu des brigands dans la forêt, le perroquet est devenu depuis ce jour, le totem du clan *Baghuli*. Ainsi, l'ensemble du clan a pris la décision de ne plus jamais consommer de la viande de cet animal.

Nous notons à travers les informations recueillies que les interdits sur les animaux sont largement respectés par les clans, les familles et les individus en milieu rural qu'en milieu urbain. Mais, est-il de même pour les plantes totems ? Les discours sur les restrictions alimentaires concernant les plantes sont presque inexistantes, c'est-à-dire qu'il n'y a vraiment pas d'interdits sur la consommation de la plante totem qui touche l'ensemble d'un clan en zone rurale aussi bien que pour les populations qui vivent en ville. Mais, si l'interdit sur une plante existe, il ne concerne pas toutes les autres plantes de la même nature, mais plutôt une plante située à un lieu bien précis. C'est pourquoi certains arbres ne sont jamais coupés dans les villages comme le dit monsieur M.C.T. : « *Dans certains de nos villages il y a des arbres qu'il ne faut pas blesser. Ces arbres représentent la force des villages. C'est le cas d'un arbre que j'ai entendu parler qui est à Popa²⁵¹. Tous les habitants dans ce village savent qu'ils ne doivent pas le blesser. Ce bois est le totem du village, c'est-à-dire que c'est lui assure la protection du village et des habitants* »

(Recueilli auprès de M.C.T. à Koulamoutou, ethnie *Nzèbi*, clan *Mbundu*, 71 ans, veuf).

Mais dans d'autres cas, une personne peut se priver de consommer un végétal pour des raisons qui souvent liées à des défenses d'ordre initiatique, de guérison ou autre. Monsieur

²⁵¹District de l'Ogooué-Lolo, situé à 90kilomètres de la ville de Koulamoutou

M.A, informateur rencontré à Libreville, de profession enseignant nous raconte comment sa grand-mère est arrivée à ne plus manger les feuilles de manioc et tous les produits dérivés du manioc.

« J'avais une grand-mère qui résidait en Ntoum²⁵². Elle était initiée au Mabandji²⁵³, mais ce qui s'est passé n'a rien n'avoir avec ce rite. À la suite d'un rêve, elle avait décidé de ne plus manger les feuilles de manioc, mais elle continuait à consommer les autres produits dérivés : gari, farine et pain à base de tubercule de manioc. Le même elle va le faire trois ans plus tard, mais cette fois-ci elle s'interdit maintenant de consommer tout ce qui vient du manioc. Elle n'a jamais donné les raisons pour lesquelles elle a fait ce rêve, jusqu'à son décès il y a quinze ans, nous n'avons jamais su ».

(Corpus recueilli à Libreville auprès de M.A, 41, ethnie *Sango*, producteur de vin de palme)

En dehors de ces informations, nous avons pu voir aussi qu'il y a des restrictions sur la consommation des végétaux au niveau de la famille, c'est le cas du totem de la canne à sucre (cf. récit p. p21-122). Mais il y a pour ce totem des autorisations qui permettent à la famille qui a ce totem de sucer la plante. Il surgit ici l'existence des interdits qui sont liés à des situations précises. Car, pour ce totem, l'interdit est temporaire, vu que sa consommation est autorisée partiellement, mais reste interdite dans certains lieux. En ce sens, les membres de la famille ne doivent pas consommer la canne à sucre à n'importe quel endroit dans le village, mais ils peuvent le faire seulement dans leur habitation.

Pour faire le point sur ce que nous venons de voir, nous notons que les interdictions alimentaires sur les totems concernent plus les animaux et moins les plantes claniques. L'absence de ces plantes dans la liste des interdits totémiques peut s'expliquer par le fait que, depuis leur origine, les plantes totems ont servi aux *Nzèbi* pour des besoins alimentaires. Cette relation avec leurs plantes totems reste la même aujourd'hui, dans la mesure où la consommation des plantes totems pour les clans ne sont pas interdites. Mais,

²⁵² Ville du Gabon, chef-lieu du département du Komo-Mondah dans la province de l'Estuaire.

²⁵³ Rite initiatique féminin.

il existe bien des plantes qui sont interdites à la consommation, ces interdits n'ont rien n'eut avec les interdits des membres du clan par rapport à leur totem.

Ainsi, la question des interdits alimentaires, ne se limitent pas seulement aux interdits ayant un rapport avec les clans, les familles ou l'individu dans la société *nzèbi*.

D'autres interdits répondent à des normes traditionnelles qui n'autorisent pas leur consommation, dans lesquelles, les prohibitions alimentaires sont en rapport avec le sexe ou encore l'âge de la personne. Il s'agit surtout des animaux qui ne sont consommés que par des hommes : « *bagnama ba bagharlā* ». Ce sont des animaux que les femmes et les enfants n'avaient pas le droit de manger. Ces animaux interdits à une portion de la société, ne sont pas non plus à confondre avec les animaux totémiques interdits à toute la communauté. Ils se consommaient exclusivement au corps de garde (*mungèmbu*). Celui qui tuait un animal parmi les animaux des hommes avait l'obligation de le présenter solennellement aux autres avant que celui-ci ne soit préparé pour la dégustation.

En règle générale, dans de nombreuses sociétés au Gabon les interdits alimentaires s'agissant des animaux dits des hommes, concernent plus particulièrement des espèces animales, riches en protéines de bonne qualité : serpent (*tèdi*), gorille (*ndjiya*), tortue (*kudu*)... s'applique plus particulièrement aux femmes enceintes, allaitantes et aux jeunes enfants, car ces catégories sont biologiquement vulnérables selon la tradition. En effet, la tortue est un animal célèbre par sa lenteur. Le gorille, loin d'être l'animal le plus beau est souvent cité pour qualifier la laideur d'une personne. Le serpent est un animal qui rampe sur le sol. La consommation de l'un de ces animaux par une femme enceinte risque de transmettre l'un de ces caractères à l'enfant. Mais il n'a jamais été prouvé scientifiquement les conséquences négatives que pourraient entraîner la consommation de ces mets par les femmes ou les enfants. Ces interdits sont maintenus grâce à des fonctions symboliques et sociales, qui concernent les deux sexes, puisqu'il y a des animaux dont la consommation est réservée uniquement aux femmes, dès lors, les femmes aussi jouissent du monopole de la consommation de certaines espèces animales. C'est le cas d'une sorte de poisson appelée *poisson courant* dont les considérations locales laissent croire que sa consommation par les hommes diminuerait leur virilité au point même de les rendre moins féconds.

Cette configuration met en évidence l'existence d'un code alimentaire qui, en autorisant à une catégorie de la société à consommer certains aliments, interdit en même temps à une autre de le faire. Ce monopole du genre sur les ressources alimentaires se traduit chez les *Nzèbi*, d'une part, par la séparation entre les aliments réservés aux hommes qui sont interdits aux femmes enceintes et aux enfants, et d'autre part, par les aliments réservés aux femmes et interdits aux hommes.

Les aliments qui sont interdits aux femmes et aux enfants ne sont que temporaires, vu que la levée de la prohibition alimentaire s'opère une fois la femme enceinte accouche ou quand l'enfant devient adulte. Tandis que ceux des hommes restent permanents, ces interdits restent jusqu'à la mort. Ce que nous devons retenir chez les *Nzèbi* sur l'interdit alimentaire de façon générale c'est que, l'espèce interdite à la consommation ne doit pas être mangée tout simplement. C'est ce que monsieur MS nous rappelle lorsque nous avons abordé avec lui la question relative aux interdictions alimentaires. En effet, ce dernier nous a clairement signifié que :

« Par rapport à la nourriture. Si on te demande de ne pas manger le chat huant, tu ne manges pas. Si on te demande de ne pas manger le sanglier, tu ne manges pas. Si on te dit de ne pas manger le mouton, tu ne le mange pas. Ce sont des interdictions par rapport à la nourriture. Mais si ton totem n'a aucune interdiction, c'est une bonne chose. Par contre, ce que l'on t'interdit là, c'est ce qui fait en sorte que tu sois en paix. Mais, quand on t'a interdit, tu dois respecter ça. Et quand tu respectes, tu n'as pas de problème ».

(Corpus recueilli à Lastourville auprès de M.S, du clan *Pungu*, chez les *Puvi*, sans emploi, 52 ans).

7.2.3 : Les animaux prohibés

Il existe dans la faune gabonaise toute une variété d'animaux. Autant qu'ils sont, tous ces animaux se mangent mais tout ne se mange pas par tous ni n'importe comment et ni n'importe où. L'utilisation des animaux totémiques dans les mets ordinaires est rarement fréquente, ou tout simplement inexistante au sein des clans, c'est-à-dire que les membres d'un clan ne consomment pas leur totem. Car, même si on peut comprendre l'importance de la viande dans la société *nzèbi* où, les principales ressources proviennent essentiellement de la forêt avec notamment l'agriculture, la pêche et la chasse qui sont les principales activités dans les villages enquêtés, les animaux totémiques claniques sont les plus connus en termes d'interdit alimentaire, ils touchent une large partie de la population. Ces interdits sont communs à l'ensemble des membres de l'ethnie *nzèbi*. Un individu du clan *Bassanga* ne consomme pas de la viande de la panthère, les individus des clans *Cheyi* et *Baghuli* ne consomment pas de la viande de perroquet, tout comme un *Mitchimba* ne peut consommer de la viande de crocodile.

L'idée de l'interdit alimentaire se justifie par la présence dans l'inconscient collectif du clan, que l'animal totem possède des pouvoirs mystico-religieux qui protègent l'ensemble des membres du clan. De ce fait, le totem est considéré comme un protecteur, voire même comme un parent. C'est la raison pour laquelle, les interdits alimentaires sur les totems font office d'une large diffusion au sein de la communauté, qui se doit de respecter strictement l'interdit. En effet, on avise tout le monde, depuis l'enfance, souvent dès que l'enfant est en âge de raisonner, donc vers sept ans, les parents : le père, l'oncle, le grand-père, se doivent de jouer le rôle d'éducateur auprès des enfants pour leur donner un minimum de connaissance sur leurs totems, et s'assurer de faire comprendre à l'enfant qu'il ne doit jamais consommer son totem. N'est-ce pas là une occasion pour nous de citer un proverbe *nzèbi* qui nous enseigne à ce sujet : « *mutu a bôm ibana ndè, ngagha ndè a kwa* » : si une personne tue son totem, il donne la mort à son propre parent.

Il existe en plus des proscriptions alimentaires communautaires (claniques et familiales) des interdits alimentaires individuels. Ceux-ci concernent la catégorie d'animaux totémiques individuels interdits ou encore des animaux acquis comme totem à la suite de la recherche d'une guérison lors d'une initiation. Ces derniers se dévoilent pendant le processus de guérison où le malade fait un voyage astral durant lequel, il voit apparaître

des animaux. Ces animaux sont de deux natures, d'une part des animaux protecteurs, qui viennent en aide. Ils s'inscrivent dans la logique des animaux totémiques claniques, c'est-à-dire que ce sont des animaux protecteurs, à la seule différence que l'animal qui apparaît dans le songe pour secourir l'individu devient le totem pour un seul individu.

D'autre part, à l'encontre des animaux protecteurs, il existe des animaux malfaiteurs. Cette seconde catégorie d'animaux qui apparaît aussi, viennent nuire au bon déroulement du voyage, et donc procède au blocage de l'évolution de l'initiation. A priori, pendant le processus initiatique, l'initié est confronté à des difficultés. Dans ce cas, l'animal vient pour faire du mal, il se dresse devant l'intéressé comme un obstacle. Il va tendre des pièges à l'initié pour le dérouter, dans le but de faire échouer l'initiation. Pour débloquer ce guet-apens, et permettre la continuation du processus initiatique, un autre animal intervient en faveur de l'initié, en le remettant sur le droit chemin. Ce sont ces derniers animaux qui apparaissent à nos yeux de néophyte comme une clé permettant à l'individu de franchir la porte qui va le distinguer du statut de l'initié à celui du néophyte. Par cette intervention salvatrice, ces animaux deviennent des totems personnels aux initiés, et sont de fait, rayés de la liste des aliments à consommer par les personnes qui ont été secourues.

Enfin, une autre partie d'aliments interdits à la consommation se greffe aussi à ceux précédemment cités, il s'agit des animaux dont la consommation dépend du genre. Autrement dit, ce sont d'une part, des animaux qui ne sont consommés uniquement que par des hommes, dits : animaux des hommes (*bagnama ba bagharla*), littéralement, les animaux des hommes qui sont interdits aux femmes, et d'autre part, des animaux consommés uniquement par des femmes, et donc interdits aux hommes. Ces deux catégories d'animaux ne sont pas à confondre avec les animaux totémiques. Leurs interdictions restent partielles, vu qu'elles ne s'appliquent pas à tous au même moment. D'ailleurs, la conception de ces interdits par les clans, les familles ou les individus, ne les considèrent pas comme des interdits totémiques, mais bien comme des interdits qui se fondent sur le sexe et même sur l'âge de la personne, comme nous verrons un peu plus bas.

7.2.4 : Interdits totémiques et préservation de l'environnement

Les interdits qui protègent les animaux et les plantes en conférant à certaines espèces un caractère sacré, qui les rendent intouchables pour les personnes appartenant à un clan, de ce fait, elles participent à la préservation de l'environnement. En s'interdisant la

consommation des espèces, les clans s'inscrivent dans une politique de préservation, des animaux et des plantes grâce à des interdits. L'importance de l'univers totémique dans la gestion de l'environnement est mise en valeur par Jean ONAOTSHO KAWENDE pour qui : « *L'homme n'était pas libre de toute action sur la nature. Son exploitation était limitée par cet arsenal des croyances. Et la nature n'était pas seulement un pur objet d'exploitation* »²⁵⁴. Au moment où l'on parle actuellement de l'écologie qui est l'un des enjeux major de la planète au XXI^e siècle, nous comprenons que par leur tradition, les Nzèbi ont su faire face à ce problème depuis bien longtemps.

Tableau n° 17 : Liste des totems claniques nzèbi protégés par la tradition et par la loi gabonaise

Clans	Totems	Niveau de protection par la loi au Gabon
<i>Mwanda</i>	Galago	Espèce intégralement protégée ²⁵⁵
<i>Bassanga</i>	Panthère	Espèce intégralement protégée
<i>Baghuli et Cheyi</i>	Perroquet	Espèce particulièrement ²⁵⁶ protégée
<i>Mitsimba</i>	Crocodile	Espèce intégralement protégée
<i>Maghamba</i>	Varan	Espèce particulièrement protégée

Tableau réalisé par MBAMBA MITAMBA Oswald, en croisant les données de terrain sur les totems et de la liste des animaux protégés par la loi gabonaise, tirée du Guide d'identification des espèces de faune gabonaise inscrites à la convention cites de 2012²⁵⁷.

Au sortir de notre analyse sur la protection du totem par les Nzèbi, nous avons pu faire ressortir le tableau ci-dessus. À travers celui-ci, nous pouvons voir clairement que, les

²⁵⁴Jean ONAOTSHO KAWENDE, L'« *ancien ordre écologique* » au creuset de la *rationalité traditionnelle africaine*, in : Respect de la nature et développent, Enjeux éthique du développement durable : Acte de la XVIII^{ème} semaine philosophique de Kinshasa, colloque international Co-organisé avec l'ISP de l'UCL du 20 au 24 Janvier 2009. Facultés catholiques de Kinshasa, 2009. Recherches philosophiques africaines, vol35.

²⁵⁵Concerne les animaux dont la chasse, la capture, la détention, la commercialisation et le transport sont interdits. Sauf si délivrance d'un permis scientifique de chasse et le permis scientifique de capture.

²⁵⁶Concerne les animaux vulnérables, menacés, ou en dangers d'extinction. Plus particulièrement les animaux emblématiques.

²⁵⁷ Source: http://www.ssn.org/Documents/Gabon_species.pdf.

animaux totémiques qui sont protégés par des interdits chez les *Nzèbi* de façon culturelle, sont aussi protégés par la loi au Gabon. Il apparaît dans la confrontation de ces deux modèles de protection : l'un issu des savoirs locaux, le second qui vient des normes occidentales (la loi gabonaise), sont tous deux compatibles. Les mesures de protection des animaux ne s'arrêtent pas seulement à ceux qui sont présents sur ce tableau, à la fois pour les *nzèbi* que pour la loi gabonaise, étant entendu que cette protection concerne un bon nombre d'espèces animales et végétales d'ailleurs. Dans cette logique de protection, mais aussi de conservation, la création et la gestion des parcs nationaux au Gabon se fait en partie avec les populations locales, qui ont déjà une expérience en la matière, pour une meilleure gestion de la ressource, en effet,

« Une bonne politique écologique se pratique d'abord à l'échelle locale, celle du quartier, du village, de collectivités qui décident de maîtriser la gestion des ressources communes, l'eau, l'air, l'énergie. C'est l'encouragement de ces politiques qui permettra d'aller vers un mieux vivre moins destructeur pour l'environnement »²⁵⁸.

Car aujourd'hui, les parcs nationaux deviennent de centres touristiques, qui attirent des visiteurs pour observer les animaux. Ainsi, la gestion conjointe pouvoirs publics/populations locales qui se fait en partie, gagnerait davantage dans un partenariat gagnant/gagnant serait une initiative louable à notre avis, puisque l'État pour sa part est nécessaire pour la création des lois et pour subventionner les projets de protection de la nature. Les populations locales, à travers leurs savoirs endogènes sur la nature assurerait la partie culture pour donner une valeur ajoutée aux expéditions. Puisque, nous le savons déjà, certains animaux sont culturellement protégés au Gabon.

²⁵⁸Tiré d'une interview avec Philippe DESCOLA, source : <http://www.telarama.fr/idees/philippe-descola-les-achuar-traitent-les-plantes-et-les-animaux-comme-des-personnes,121626.php>.

7.2.5 : Les interdits qui visent le comportement en société

Le comportement des humains face à la nature n'est pas toujours simple à comprendre surtout lorsqu'on face à une société totémique. Dans la société *nzèbi*, la présence des interdits, empêche à l'individu de disposer de la nature à sa guise. Car, il existe des codes et des valeurs traditionnelles qui restreignent la liberté d'agir et d'utiliser les animaux et les plantes par n'importe qui et n'importe comment. Un classement de ces défenses nous montre l'existence des *interdits d'évitement* du groupe social en vers les totems d'une part, et d'autre part, des *interdits qui régissent les comportements* à l'intérieur du groupe social dont les individus partagent un même totem.

Le premier cas des prohibitions totémiques, c'est-à-dire, *les interdits d'évitement* visent l'attitude des individus envers une série naturelle, en effet, face aux totems animaux et végétaux, la société *nzèbi* adopte un comportement qui n'autorise pas de contact entre les groupes sociaux et les espèces sacrées. Pour répondre à cette exigence, on demande au clan, à la famille ou à l'individu de ne point toucher leur totem animal, ni de piétiner les excréments, ou de porter les poils, ni même de porter la plume, si celui-ci est un oiseau. S'agissant des *interdits d'évitement* par rapport à leurs plantes totems, celles-ci s'appliquent à la famille, au clan et à l'individu. Par exemple, lors de la naissance ou de la circoncision des enfants garçons, on prend le bout du prépuce, on le met dans un pot et on va le cacher sous une plante. Cette plante sera interdite aux enfants ainsi qu'aux personnes circoncis : ils ne doivent pas approcher ou toucher la plante pour éviter d'être atteint par une faiblesse sexuelle ou pour ne pas rester célibataire toute la vie. Par l'évitement, la personne se protège du mauvais sort, des maladies, de la malchance, de la mort qui la guette s'il lui arrive de toucher, de piétiner ou de porter une partie de l'espèce prohibée. Les interdits d'évitements des totems sont assez nombreux, ils concernent tout particulièrement tous les totems animaux claniques²⁵⁹, et les autres totems sont concernés à de degré divers.

Si dans un premier temps, les prohibitions n'autorisent pas de contact entre l'individu et le totem où il est préconisé à l'individu de n'avoir aucun contact direct avec l'animal ou la plante de façon permanente, il faut aussi dire que, les interdits comportementaux visent

²⁵⁹ En outre, quand une plante est considérée par un clan comme son totem, les individus de ce clan n'ont pas d'interdits sur la plante.

à réguler le comportement en société, non plus entre l'individu et le totem, mais plutôt entre les individus eux-mêmes. En ce sens, le totem tient lieu d'institution sociale en favorisant une parenté renforcée par les interdits totémiques basée sur les relations sociales. En ayant un même totem toutes les personnes se considèrent comme parents (cf., pp.70-71 et pp.144-145), ce qui de facto interdit les relations intimes à l'intérieur du groupe entre un homme et une femme. Le totem organise donc la vie en société des populations en se basant sur une parenté clanique. La considération de la parenté à travers le totem est beaucoup plus répandue en milieu rural, où nous notons que les populations respectent le mieux cette disposition culturelle, par exemple, lorsque deux personnes se rencontrent pour la première fois, pour davantage faire connaissance, elles échangent leurs clans respectifs presque instinctivement. Et sortir de cet échange, elles savent si elles sont parentes ou non. Par contre, celles qui vivent en ville semblent manquées de rigueur dans cette démarche, les aspects en rapport aux clans et aux totems ne sont pas toujours abordés par les personnes qui habitent en ville lors des conversations.

Dans ces conditions, le manque de considération des totems par ceux qui sont en milieu urbain amène les individus à ne pas respecter la parenté basée sur le lien totémique. C'est pourquoi, par ignorance, en ville, un homme et une femme qui ont le même totem, donc parents, peuvent se mettre ensemble. Dans un autre ordre d'idée et comme cela se fait dans les villages, bien avant qu'un homme et une femme décident de se mettre ensemble dans le but de former un couple, ils doivent nécessairement aborder les questions sur leurs clans respectifs pour voir s'ils ont un lien de parenté. S'ils remarquent qu'ils ont un même totem, ils diront qu'ils sont frère et sœur. Dès lors, cette relation s'avère impossible, étant donné qu'une telle union est sévèrement punie par la société, car, c'est un cas d'inceste. De surcroît, si un parent arrive à le constater, il se prononce sur la séparation du couple. D'autres considérations sociologiques sont aussi à prendre en compte ici.

7.3 : Les usages profanes des totems

Les plantes totems au même titre que les animaux totémiques sont omni présent dans la culture des *Nzèbi* au Gabon. Elles constituent un éventail important dans les savoirs empiriques de la communauté. Dans beaucoup des cas, elles sont sollicitées au quotidien. Contrairement aux animaux totémiques, on note très souvent l'absence du caractère sacré lors de certains usages de ces plantes. Si pour Caroline ROUX le caractère sacré se définit par rapport à un acte symbolique en accord avec des cérémonies religieuses, comme elle le précise pour le mariage :

« La cérémonie du mariage est également marquée par un rite lié au seuil de l'église. [...] Cette cérémonie religieuse précédant la messe « solennise la remise de la dot (symbolique) et de l'anneau par l'époux à l'épouse, au moment où la famille de la fiancée remet celle-ci à son mari ». La cérémonie qui précède l'entrée dans l'église comprend la bénédiction de l'anneau, la demande de consentement, des prières, la remise de la dot puis celle de l'anneau et la bénédiction des époux »²⁶⁰.

Pour répondre à un acte symbolique, donc sacré, le mariage est séquencé en plusieurs étapes, toutes symboliques. Cela nous amène à comprendre que, le passage du sacré au profane ferait donc allusion à l'usage des objets et des représentations sacrées, sans tenir compte de leur valeur symbolique. Partant de ce fait, l'usage des plantes totémiques peut être vu comme un passage du sacré au profane du totem, puisque dans certains usages au quotidien comme nous le verrons, l'utilisation des plantes totems ne se fonde pas sur le caractère sacré de la plante, mais plutôt sur son importance pour assurer un bien-être.

²⁶⁰Caroline ROUX, (2004), *Entre sacré et profane. Essai sur la symbolique et les fonctions du portail d'église en France entre le XI^e et le XIII^e siècle*, in : Revue belge de philosophie et d'histoire, tome 82, p.844.

7.3.1 : Les plantes totems clanique dans l'artisanat

L'univers de l'artisanat est un domaine qui est assez vaste en ce sens qu'il tient en compte de tous les objets fabriqués à la main avec des outils traditionnels. Cet espace d'expression des savoirs locaux met en œuvre des connaissances et des sensibilités parfois assez surprenantes en utilisant du matériau multiple, principalement de la matière première. Chez les *Nzèbi*, le métier de l'artisanat fait partie des tâches quotidiennes qui occupent les hommes, les femmes et les enfants dans la fabrication des objets, avec du matériau provenant essentiellement de la forêt : bois, feuilles, fruits, écores, bambou, liane etc.

En effet, c'est avec ce matériau que les *Nzèbi* fabriquent à la fois des objets aussi divers que variés depuis le début leur histoire. Pour le faire, les plantes totems sont aussi utilisées parmi tant autres matériaux pour la confection des objets pour enrichir le patrimoine culture dans le domaine de l'art qui est déjà bien fourni. Pour cette partie, nous nous limitons uniquement à présenter les quelques plantes claniques totémiques qui sont utilisées dans le domaine de l'artisanat *nzèbi*.

7.3.1.1 : Le palmier à huile dans l'artisanat

Contrairement aux animaux, les plantes sont très répandues dans l'artisanat, surtout dans la vannerie chez les *Nzèbi*. Le tissage reste une activité largement réduite au Gabon de façon générale. Cela est peut-être dû au fait que pour la majorité et selon l'histoire, que les objets issus du travail à tisser sont des objets qui viennent d'autres cultures, surtout pour les vêtements. Aujourd'hui, au même titre que la rareté des objets issus du tissage se font ressentir, les tisserands sont rares aussi dans les villages. Mais toutefois, nous notons dans le cadre du tissage, le rafistolage des filets de chasse par les hommes, du fait de la pratique intensive de la chasse au filet. La confection des objets essentiels comme la fabrication de panier, des corbeilles, le tressage des cordes est important. Dans cet environnement artisanal où la pratique du tissage demeure assez réduite, nous tenterons tout de même à montrer la place des totems, surtout celle des plantes claniques.

Le nombre restreint des plantes claniques ; c'est-à-dire, les plantes totems, nous impose à cet effet à un choix très limité pour aborder cette partie. Dans celle-ci, il sera question de

parler du palmier qui est un atout majeur parmi les quelques plantes visées, car, à partir de lui, l'artisanat *nzèbi* obtient un bon nombre d'objets tiré du palmier. Effectivement, chez les *Nzèbi*, comme dans les ethnies de la quasi-totalité du pays, le palmier à huile est très pratique pour le tissage. Comme avec les autres ethnies, les *Nzèbi* savent tirer profit de cette plante, en produisant diverses œuvres grâce au palmier. Le tissage des feuilles du palmier se réalise de la même façon que celle des feuilles du cocotier. Ainsi, pour la réalisation l'œuvre souhaitée, on coupe les branches du palmier et on détache les feuilles de la branche principale.

Tableau n° 18 : Œuvres réalisées à partir du tissage du palmier

œuvres	Nom en langue	Contexte d'usage
Corbeille	<i>Chèbè</i>	Utilisé pour des objets de petites tailles comme des bijoux ou pour entreposer des fruits
Panier	<i>Pondji</i>	Un peu plus grand que la corbeille, le panier sert pour le transport des objets un peu plus importants, qui restent tout de même d'un poids acceptable au vu de la fragilité du matériau.
Natte	<i>Poba</i>	Tressées en feuilles serrées, l'usage domestique de la natte sert pour s'asseoir ou pour se coucher sur le sol.
Chapeau	<i>Mupaka</i>	Le chapeau est un vêtement qui se porte sur la tête pour se protéger.

Source : Enquête de terrain

Les présents objets tirés du palmier, la plante totem du clan *Baghuli*, ont des usages domestiques précis et sont de fabrication artisanale. Mais, la société traditionnelle *nzèbi* accorde quelquefois des fonctions multiples aux objets du quotidien, de façon permanente ou occasionnelle. Ici par exemple, la natte (*poba*) dont l'usage est destiné pour se reposer ; peut trouver son importance dans la construction. Car, bien souvent la natte sert à recouvrir

les murs de la maison. Mais dans ces usages, il existe aussi le sens caché des objets qui renferme le côté symbolique des choses. Chaque objet issu de la plante fait penser au mode de vie sommaire des ancêtres, qui se confectionnaient des vêtements à partir des végétaux et d'animaux fabriqués par eux-mêmes.

7.3.1.2 : Le bananier et le palmier dans l'art de la décoration

Bien connu pour leur consommation, la banane et le palmier connaissent eux aussi d'autres usages. Tout comme le palmier, le bananier est lui aussi très présent dans le domaine de l'artisanat chez les *Nzèbi*. Le plus souvent, utilisé en même temps que le palmier lors des cérémonies traditionnelles : retrait de deuil, cérémonie de danse ou de mariage, où ils servent pour la confection des vêtements et pour la décoration de la salle ou pour la confection des vêtements. Ces deux plantes claniques offrent des opportunités pour des débouchés économiques pour certaines personnes.

Photo n° 24: La hutte des mariés



Cliché de : MITAMBA Stéphane

La hutte des mariés est le symbole du foyer du nouveau couple lors du mariage coutumier en général dans les ethnies au Gabon. Le banc qui trône majestueusement au centre de la hutte représente la stabilité du foyer. Essentiellement composé de branches de palmier, on peut voir aussi des feuilles de bananier qui viennent en complément pour constituer l'architecture de la hutte.

Photo n° 25: La robe de mariage traditionnel en feuilles de bananier



Source : afriktradition.blogspot.fr

Pour la confection de ce vêtement traditionnel de mariage, les feuilles du bananier sont d'abord séchées, puis elles sont montées avec délicatesse à cause de la fragilité des feuilles.

La robe est entièrement faite à la main pour le respect de la tradition, car les fibres issues du bananier proposent un tissu souple mais assez fragile. Les feuilles de bananier se veulent être un textile cérémoniel, tissé de façon artisanale. Ce textile apparaît aujourd'hui dans le monde de la haute couture au Gabon qui fait un mélange de la tradition et de la modernité dans certains motifs de vêtements.

Le port du vêtement en fibre de bananier renvoie à l'expression de l'habillement à l'état le plus simple. Selon la tradition *nzèbi*, porter un vêtement en fibre de bananier signifie que la personne reste en harmonie avec le mode vestimentaire des ancêtres. Pour une femme du clan *Mwanda* qui se marie, c'est un honneur pour elle de vêtir un habit fait de fibre de bananier, car elle rend hommage au clan à travers cet accoutrement.

7.3.1.3 : Le safou dans la confection des objets

L'usage du safou dans le domaine de l'artisanat reste peu étendu. Mais, quelques connaisseurs savent mettre en avant cette plante totémique, en tirant d'elle, l'essentiel de sa valeur socioculturelle. Au Gabon, cette plante est exploitée par la plupart de la population pour ses fruits, dans le domaine de l'alimentation, de son écorce, de ses feuilles et de ses racines, dans le domaine de la médecine. Moins connu est l'usage du tronc dans le domaine de la construction des cases. En effet, si à première vue, l'usage des branches et du tronc s'oriente plus vers le bois de chauffage ; il faut ajouter à cet usage quotidien, un autre savoir-faire local qui permet de revaloriser le safoutier dans le domaine de l'artisanat. André RAPONDA WALKER et Roger SILLANS²⁶¹ qui se sont intéressés aux espèces végétales de la forêt gabonaise, qualifient le bois du safou de tendre et facilement déroulable, qu'ils comparent aisément à l'acajou. Ainsi, hormis le bois du safou comme combustible, le tronc de cet arbre permet la fabrication des bancs qui servent de tabouret pour s'asseoir.

²⁶¹ André RAPONDA WALKER et Roger SILLANS, (1995), *Les plantes utiles du Gabon: Essai d'Inventaire et de concordance des noms vernaculaires et scientifiques des plantes spontanées et introduites. Description des Espèces, propriétés utilisations économiques, ethnographiques et artistiques*, Libreville, Centre Culturel Français.

Photo n° 26: Fabrication d'un tam-tam avec le tronc du safoutier



Cliché : MBAMBA MITAMBA Oswald

Le tam-tam ou tambour est un instrument de musique qui est aujourd'hui un symbole de la culture africaine. Cet instrument est utilisé lors des cérémonies de danses. Pour le faire, l'artisan ici a d'abord vidé complètement le contenu du tronc, pour fabriquer la caisse de résonance. Après, ce tam-tam sera recouvert de la peau d'un animal tué.

7.3.1.4 : Les totems dans la construction des maisons

Avant l'introduction des matériaux de construction en matériaux importés (tôles, ciment, tuiles, carreaux, staff...), l'habitat était constitué pour l'essentiel avec du matériau local, provenant tout droit de la forêt, et était composé fondamentalement de bois, d'écorce, de lianes, de bambous, de feuilles, ou en terre battue, faites de boue trouvée sur place. Toutefois, nous rencontrons encore de nos jours cette façon de bâtir les cases avec du matériau purement rudimentaire ; surtout en milieu rural.

En effet, dans le domaine de la construction des cases, le peuple *nzèbi* connaît plusieurs catégories de matériaux, qui dépendent tous principalement de la technique de la

construction de la maison, et de la solidité du matériel utilisé. C'est pourquoi, le choix de ces matériaux ne doit pas être négligé, c'est le cas des poteaux par exemple qui est porté généralement sur les bois durs fournis par le noisetier. En ce sens qu'il constitue l'un des bois les plus durs de la forêt. Il y a donc une spécificité du matériel choisi qui varie et dépend de la structure et du compartiment de la maison.

L'arsenal de ce panel de matériel de construction traditionnel fait lui aussi, intervenir des plantes totems, c'est-à-dire, des plantes qui sont directement rattachées au clan selon la tradition. Celles-ci se mêlent donc avec l'ensemble des autres plantes pour permettre la réalisation des habitations traditionnelles. Ainsi, parmi toutes les plantes qui rentrent dans la construction d'une maison, dont font partie certaines plantes totémiques, il y a donc les plantes qui servent d'attache, c'est-à-dire, celles qui servent de jointure. Ce matériel est composé de fil végétal : lianes, cordes faites à partir des feuilles de bananier. Les murs sont faits d'écorces d'arbres, de branches d'arbres ou de bambous. La toiture des cases se monte avec des feuilles de bananier et de raphia. Cet habitat sommaire typiquement traditionnel se caractérise par la fragilité des cases d'habitations faites avec des matériaux de construction qui ne sont pas durables à l'épreuve du temps.

Photo n° 27: Maison faite de branches de palmier



Source : lacito.vjf.cnrs.fr

Cette photo montre une construction qui utilise des matériaux locaux, principalement tirés du palmier et de quelques bois, pour former le squelette de la maison. Cette maison est entièrement recouverte de branches de palmes, de la toiture aux murs. Ce type d'habitat traditionnel se compose d'une porte centrale et d'un espace de vie à l'intérieur qui est assez restreint.

7.4 : Les totems dans la médecine traditionnelle

L'importance des plantes n'est plus à démontrer ici. Elles sont indispensables pour la société *nzèbi* dans la mesure où elles trouvent leurs usages dans plusieurs domaines au quotidien des populations autant urbaines que rurales. Bien que le lien direct entre la plante et l'humain se justifie d'abord par la consommation de la plante, la fonction de nutrition des végétaux, principalement des plantes totems chez les *Nzèbi*, fait apparaître aussi une autre importance : leur usage dans la médecine traditionnelle. Si pour les Dogon, *toutes les familles des plantes, à cause des médicaments des guérisseurs, sont classés familles par*

*famille*²⁶². Cette opération presque mécanique ranger les végétaux par rapport à une partie du corps chez les Dogon est fort semblable à ce qui consiste chez les *Nzèbi*, où le nom de la maladie peut être donné en fonction de la plante qui la soigne.

Avant d'aborder la question relative aux totems dans la pharmacopée traditionnelle, tentons de voir la conception de la maladie en société *nzèbi*. La maladie est appelée *ibedu* au singulier et *mabedu* au pluriel en langue *inzèbi*. La conception de la maladie en pays *nzèbi* partage l'assertion universelle de la définition de la maladie dans un premier temps; c'est-à-dire, un dysfonctionnement des composantes du corps de la personne qui se traduit, comme l'explique le dictionnaire en ligne ORTOLang²⁶³, par une altération de l'état de santé se manifestant par un ensemble de signes et de symptômes perceptibles directement ou non, correspondant à des troubles généraux ou localisés, fonctionnels ou lésionnels, dus à des causes internes ou externes et comportant une évolution. À cette définition clinique de la maladie, s'oppose une conception qui relève plus des considérations psychosocioculturelles que l'on retrouve un peu plus en Afrique, comme le renseigne Pierre Claver RWANGABO, pour lui :

*« Contrairement à la médecine hippocratique telle qu'elle s'est développée dans la zone euro-méditerranéenne, la médecine africaine continue à procéder autrement qu'une science cartésienne scolaire. Il s'agit de toute une manière de vivre et de concevoir le monde. Cette vie, bien que réputée simple fait appel à un ensemble illimité de pratiques socioculturel. »*²⁶⁴

En effet, au Gabon, et tout particulièrement chez les *Nzèbi*, la maladie dépasse le simple cadre de l'individu pour trouver des origines au sein de la communauté, ce qui cause la plupart du temps des conflits d'ordre sociaux susceptibles d'entraîner des répercussions imprévisibles au niveau de la société tout entière. Surtout, lorsqu'une personne est accusée d'être à l'origine de la maladie d'un proche, ceci sera un peu plus détaillé dans le point qui suit. Ainsi, l'interprétation de la maladie n'est pas circonscrite à un continent, ce qui

²⁶²Germaine DIETERLEN, (1952), *Classification des végétaux chez les Dogon*, in: Journal de la société des Africanistes, vol22, n1, pp.115-158.

²⁶³Site internet : Outils et Ressources pour un Traitement Optimisé de la Langue.

²⁶⁴Pierre Claver RWANGABO, (1993) *La médecine traditionnelle au Rwanda*, Paris, Karthala, p.16.

s'explique par le fait que l'Occident a une vision figée de la maladie, c'est-à-dire qu'elle fait intervenir des causes objectives dans sa conception. L'Afrique quant à elle procède autrement, car les causes de la maladie vont intervenir des phénomènes plutôt subjectifs ou surnaturels de la maladie.

7.4.1 : Les totems, une cause de maladie

Il arrive trop souvent qu'on tombe malade, en Afrique en générale, et, particulièrement chez les *Nzèbi* au Gabon, sans réellement comprendre les origines de la maladie. En effet, il est venu à des personnes se sentant malade de se rendre dans un centre hospitalier pour des raisons malades sans trouver de solution médicale à leur problème. Car, bien que montrant des signes de souffrances apparentes, ces derniers sont parfois renvoyés chez eux, sans une prise en charge pour la simple raison que la biomédecine n'arrivant pas à déterminer une cause réelle et sérieuse qui serait à l'origine de la maladie, ce qui aurait pu avoir une explication cartésienne de l'état du malade, trouve une autre explication, dans une conception plus irrationnelle la maladie, du point de vue de la médecine moderne. Face à de telle conclusion, les origines de certaines maladies sont donc à rechercher ailleurs, en dehors du cadre de la médecine conventionnelle. C'est donc dans certaines circonstances que des personnes se tournent vers la traditionnelle pour trouver la guérison à leur maladie, car sachant que la tradition donne une explication culturelle de la maladie. À ce sujet, Jacques DUSFRESNE nous apprend que : « *Lorsqu'on aborde le phénomène de la santé et de la maladie par le biais de l'ethnomédecine, en empruntant donc le chemin de la culture, on s'attend à s'éloigner du biologique pour entrer dans la sphère du symbolique* »²⁶⁵. Dans la tradition, on peut tomber malade du fait du non-respect d'une norme ou par la transgression d'un interdit, c'est le cas des interdits totémiques, qui touchent aussi bien les interdits alimentaires que relationnels.

Nous comprenons, par rapport à ce qui a été dit un peu plus haut, il existe deux origines à la maladie dans nos sociétés africaines. On a d'une part, une origine naturelle et une origine surnaturelle de la maladie d'autre part. On considère qu'on est naturellement malade lorsque la maladie trouve son explication dans des conditions qui exposent le corps

²⁶⁵Jacques DUSFRESNE, (1985), *Aspect de la santé et de la maladie*, in : *Traité d'anthropologie médicale*, pp.241-251.

humain à la maladie ou dans des cas qui peuvent rendre l'homme malade. Cela peut être : une mauvaise habitude de vie telle que l'absorption de la drogue, une mauvaise alimentation, un dysfonctionnement des organes ou une contamination etc. ce sont autant d'exemples qui provoquent des maladies et qui se manifestent par des symptômes détectables et avec des possibilités de traitement thérapeutiques. En effet, lorsqu'on connaît les symptômes d'une maladie, il devient plus facile de trouver un traitement à celle-ci. Mais, ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas tant la recherche de la guérison à tout prix pour chaque cas de maladie, mais plutôt de savoir si tous cas de maladie peuvent être cliniquement reconnus à l'hôpital. Car nous savons que toutes maladies ne trouvent pas toujours un traitement curatif, toutefois, tous cas de maladie qui ne trouvent pas de guérison à l'hôpital en Afrique, ne relèvent pas forcément du surnaturel bien sûr.

Cela nous amène donc à voir la deuxième cause de maladie. Sans prétention d'opposer la maladie surnaturelle à la maladie naturelle, nous reconnaissons toutefois que le surnaturel est une réalité en Afrique et notamment au Gabon, où, lorsqu'on tombe malade, le guérisseur ou *Nganga* va rechercher l'origine de la maladie à l'intérieur de la communauté du malade. Ce diagnostic du guérisseur qui fait intervenir des techniques parfois aléatoires, laisse libre cours à des interprétations et à des désignations craintives d'un parent ou du voisinage qui serait donc l'auteur de l'acte maléfique. Mais cette suspicion est vite dissipée lorsque le malade trouve la guérison dans un hôpital ou suite à de petits traitements, à base des plantes, communément appelé remède de grand-mère. Si malgré les traitements multiples pour la guérison de la maladie au départ vue comme une maladie naturelle n'est pas au rendez-vous, l'idée d'une maladie naturelle s'efface pour laisser la place à la présence d'une maladie surnaturelle.

C'est dans cette réalité que s'inscrivent les maladies dues aux transgressions des interdits totémiques. Si une personne tombe malade et que cette maladie n'est pas identifiée on en recherche les causes dans les interdits. L'évocation du mot totem doit interpeler la société sur la mise en garde de la violation de ces interdits. En effet, qui dit totem, fait allusion implicitement à la présence des interdits qu'il faut respecter. La transgression de ces interdits est à l'origine de causes des maladies parfois ignorées. C'est pourquoi, pour éviter tout incident transgressif, on rappelle ces interdits aux membres des clans, aux familles, de telle sorte que personne ne vient à les violer sous peine de maladie ou même de sanction suprême, c'est-à-dire la mort. Malheureusement, il y a des personnes qui ne connaissent

pas existence de cette catégorie d'interdits dans leur communauté. Cependant, On peut se demander comment elle personne vient à tomber malade lorsqu'elle arrive à transgresser un interdit lié à son totem ?

Pour faire suite à cette interrogation, invitons dans ce débat Daniel Franck IDIATA, dans son article sur la perception et le traitement de la maladie chez les *Massango* du Gabon, il explique que : « *les membres du clan ne doivent jamais avoir de rapports incestueux. Lorsqu'un membre transgresse un interdit clanique, il tombe malade. Pour guérir ce type de maladie, il faut d'abord que le couple avoue sa faute, ensuite le clan se réunit et le bénit* »²⁶⁶. La solution de la guérison de la maladie due à cette transgression se trouve au sein de la société, plus précisément, à l'intérieur du clan de la personne.

7.4.2 : Les totems dans le traitement thérapeutique des maladies

Les animaux au même titre que les plantes totems claniques interviennent dans les pratiques thérapeutiques. Ces animaux et ces plantes sont utilisés pendant le processus du traitement de la maladie, quoique, pour les soins, la plupart du temps se sont les plantes qui sont sollicitées. Car les animaux de façon générale sont moins présents dans le parcours médical traditionnel. Tant bien même que, lorsqu'ils sont présents dans le traitement d'une maladie, ils sont toujours accompagnés des essences végétales. Partant de ce constat, il est plus évident de constater que dans la médecine traditionnelle il y a plus de plantes que d'animaux, ce qui donne une explication plausible à leur abondance tout au long du processus de guérison. L'arsenal des plantes thérapeutiques constituant les remèdes de guérison sont tirés de l'essence des plantes médicamenteuses à base de racine, de feuilles, d'écorce, de graines et de fruits. Parmi toutes ces plantes, notre but est de faire ressortir essentiellement les plantes claniques considérées comme totems chez les *Nzèbi*, afin de montrer leur place dans la médecine traditionnelle.

À ce sujet, cinq plantes ou végétaux totems ont été retenues parmi le grand nombre de plantes que le *Nganga* utilise pour soigner. Les usages thérapeutiques de ces plantes ou végétaux se tiennent sur deux axes :

²⁶⁶Daniel Franck IDIATA, (1994), *Perception et traitement de la maladie chez les Massangu (Gabon)*, in : Pholia, 9, p.104.

- Dans le premier axe, nous avons remarqué qu'il y a parmi eux quatre qui soignent : les feuilles de bananier, les noix de palme, le miel et les feuilles du safoutier.
- Le deuxième point quant à lui nous montre qu'il y a des plantes qui servent à diagnostiquer la possibilité du traitement d'une maladie : c'est le cas de l'igname qui sert à savoir si une maladie peut trouver une solution à travers un traitement par le *Nganga*. Ce diagnostic consiste à donner à une poule des petits morceaux d'igname afin de voir sa réaction c'est-à-dire si elle mange ou si elle ne mange pas l'igname qu'on lui a donnée. À l'issue de ce diagnostic, deux interprétations sont envisageables : si la poule arrive à consommer ce qu'on lui a donné, cela révèle la certitude de trouver une solution à la maladie. Si la poule ne parvient pas à manger cette igname, la possibilité de trouver un remède contre le mal qui accable la personne en quête d'une guérison est nulle, voire impossible. Car, lorsque la poule ne mange pas l'igname qui lui est servie dans le cadre de diagnostiquer une maladie, revient à dire que, le sort de la personne est celé et que rien ne peut plus être fait pour la sauver.

Tableau n° 19 : Présentation des plantes et des végétaux qui soignent

Nom de la plante ou partie de la plante		Maladie (s) soignée (s)	Fabrication du remède et/ou mode d'utilisation du médicament
Palmier à huile	Noix de palme	Abcès	Recueillir l'huile de la noix et frotter directement sur le bouton
		Douleurs	Recueillir l'huile de la noix et frotter directement là où ça fait mal
	Racines	Les bronchites	En décoction
Igname		Sert de diagnostiquer l'issue thérapeutique de la maladie	Les morceaux d'ignames en formes de boules sont donnés à un coq ou à une poule, si l'animal mange les boules, cela signifie que la maladie dont souffre le patient peut être soignée par le tradithérapeute, le cas contraire voudrait dire que plus rien ne pourra être fait.
			Boire le miel nature ou le mélanger avec

Miel	Mal de gorge	d'autres plantes.
Feuilles du safoutier	Fièvre	Bouillir l'ensemble des feuilles mélanger avec d'autres feuilles et des racines, se couvrir avec du linge, épais pour favoriser la transpiration
Feuille du bananier	Fièvre	Même procédé qu'avec les feuilles du safoutier

Source : Enquête de terrain

L'environnement immédiat a toujours été un moyen pour les humains de trouver des solutions pour subvenir à leur bien-être. Dans sa quête à trouver des remèdes pour guérir des nombreuses maladies, la société *nzèbi* à travers ses guérisseurs utilise de nombreuses plantes médicinales, certains parmi ces remèdes sont aussi utilisés par les individus pour le traitement de petites maladies telles que la fièvre ou le mal de dents. Parmi celles-ci, se trouvent aussi leurs plantes totems. On peut lire sur ce tableau que la fièvre trouve plusieurs remèdes dans les plantes claniques qui servent à la médecine traditionnelle. Les soins proprement dits, quand la plante n'est pas utilisée seule, ils vont intervenir un mélange avec d'autres plantes pour rendre le remède plus efficace. Mais le plus souvent, c'est le dosage du médicament qui ne suit pas toujours une prescription fixe, ce qui fait qu'on a souvent mis en doute l'efficacité du médicament issu de la médecine traditionnelle, mais aussi, ce manque de dosologie traduit ici une limite du tradithérapeute à rassurer les plus sceptiques qui ont du mal à faire confiance en la médecine traditionnelle, car il est important de s'assurer de la bonne prise du médicament qui passe nécessairement par un bon dosage de celui-ci.

CHAPITRE 8 : VERS DES NOUVEAUX TOTEMS NZÈBI

Ce chapitre qui clôt ce travail nous plonge dans une réflexion sur les transformations du totem *nzèbi*, au regard des influences qu'a connue cette société jusque-là. Mais bien avant d'aborder ce point important de cette thèse il sera question de voir dans un premier temps, les conséquences liées aux totems, car, cet aspect tout aussi particulier n'a été que rarement abordé tout au long de notre discours. Ainsi, en abordant ce point, nous montrerons qu'au-delà du discours idyllique sur le totem, il existe de nombreuses contraintes qui pèsent énormément sur l'individu, la famille ou le clan, ce qui n'est pas toujours simple à supporter par certaines personnes. Elles finissent par développer une aversion vis-à-vis du totem parce qu'il y a des sanctions autour d'elles comme une épée de Damoclès qui tourne au-dessus de leurs têtes. La seconde idée développée dans ce chapitre, montre l'apparition de nouveaux totems. Cela nous permettra de toucher un point important, notamment celui qui vise à voir comment le développement a aussi des conséquences sur le totem. Pour y arriver, nous tenterons de mettre en évidence les mécanismes opérant intra et extra sociétaux qui fonctionnent pour influencer les individus, à avoir une trajectoire nouvelle dans la perception des pratiques culturelles anciennes. Cela conduit une inculturation²⁶⁷ de nos traditions avec l'essor modèle culturel calqué sur une vision occidentale. Car, au contact de la culture occidentale, une bonne partie des pratiques culturelles endogènes des sociétés orales connaissent une harmonisation de leurs cultures. Ainsi, à partir des interférences que rencontre la société *nzèbi*, nous tenterons de voir leurs effets dans la perception du totem aujourd'hui chez les *Nzèbi*. Ce qui nous conduira à voir finalement vers quoi tendent de plus en plus les totems.

8.1 : Les conséquences liées aux totems

La présence du totem révèle un nombre d'interdictions dont les sanctions portent sur la personne ou la communauté. Ces conséquences sont localisées au niveau de la transgression des interdits liés aux totems, ou bien elles sont dues au non-respect de la

²⁶⁷Dans son article : *Cultures hybrides, identité multiples* ; Ludovic LADO en citant Jean Paul II explique que : L'inculturation comprend une double dimension : d'une part, « une intime transformation des authentiques valeurs culturelles par leur intégration dans le christianisme » et d'autre part, « l'enracinement du christianisme dans les divers cultures ».

transmission du totem notamment dans le choix de celui qui hérite d'un totem suite à la disparition d'un proche possédant un totem. Parlant de la protection de l'eau en milieu Ayizo au sud-Bénin, MELIHO Pierre Codjo fait remarquer que : « *La transgression du tabou dans toutes les sociétés où il fait partie du système pénal de l'humanité est immédiatement frappée par l'apparition d'un désordre s'exprimant sous la forme du mal, mieux de la maladie* »²⁶⁸. En fait, ce socio-anthropologue montre que, dans cette société du Bénin, la protection de l'eau met en œuvre des interdits qui assurent le maintien de l'ordre afin qu'elle soit toujours propre. A contrario, l'absence de ces interdits favoriserait un risque de pollution de l'eau, en trainant à coup sûr, de cas de maladies. Cette démonstration permet de comprendre la place des interdits et des sanctions comme système pénal local dans le maintien de l'ordre social. Pour empêcher toute dérive de salir l'eau, des conséquences graves atteignent ceux qui ne respectent pas ces interdits.

Chez les *Nzèbi* du Gabon, ces conséquences concernent à la fois les initiés que les non-initiés. C'est ce que nous apprend une personne ressource lorsque nous abordions avec elle les questions relatives aux conséquences du non-respect des interdits des totems. Ainsi, pour elle :

« Les conséquences de tout cela, on voit ça chez les initiés comme chez les non-initiés. Lorsque tu es initié ça agit rien que sur toi Mais ça peut aussi avoir un impact sur le non initié, car, même s'il ne maîtrise rien en cela, à un certain moment ça peut l'influencer. Car il ne faut pas ignorer que le totem se transmet, et donc une personne non initiée peut hériter d'un totem. Surtout lorsqu'on sait que celui qui détient le totem peut le transmettre à une personne qu'il a lui-même choisi ».

(Corpus recueilli auprès de M.T.C, *Puvi* du clan *Muyènè*, femme au foyer, originaire d'Iboundji, initiée au *Nyèmbè*).

Parmi les conséquences du totem sur l'individu, il y a celles qui sont liées aux transgressions des interdits. Elles sont l'objet de nombreuses causes de maladies, car, une

²⁶⁸Pierre Codjo MELIHO, (2016), *De l'eau totem aux tabous de l'eau : pour une anthropologie du droit d'usage au regard du système pénal local chez les Ayizo au Sud-Bénin*, in : *Revue Internationale d'Ethnographie*, n°6, pp.178-192.

personne parvient à tomber malade suite au non-respect d'un interdit totémique. Ce qui fait que ce genre de maladie ne sont pas perçues comme de maladie naturelle, mais plutôt, celles qui relèvent d'une malédiction ou d'un sort et mérite de ce fait un traitement particulier (cf. pp.256-260). Mais les conséquences peuvent être encore bien plus complexes que l'on ne le pense dans la mesure où, la personne à l'origine de la transgression d'un interdit n'est pas toujours celle qui sera atteinte par le sort. Si une personne transgresse un interdit, les effets peuvent s'étendre sur tout un village, madame M.T.C poursuit : « [...] *lorsqu'on transgresse un interdit qui protège le village, c'est tout le village qui est exposé aux conséquences, pas seulement la personne qui a transgressé l'interdit* ». Cette situation laisse entendre que, de manière consciente ou inconsciente, les actes transgressifs qui portent atteinte à la protection d'un village exposent tout le village aux conséquences. Dès lors, n'importe qui dans le village peut être atteint d'une malédiction suite à cet acte qui a été commis par une autre personne. C'est pourquoi, il est très important de respecter les interdits communautaires en zones rurales pour ne pas attirer le malheur dans le village (épidémie de gale, de lèpre, certains parlent de malchance²⁶⁹ ou de succession de décès²⁷⁰). Ainsi, les conséquences transgressives des interdits du totem ont des conséquences qui vont au-delà de la santé de la personne ou du groupe.

D'autres situations présentent le totem comme un esprit qui sème le trouble au sein d'une famille et en dehors de celle-ci. À en croire monsieur N.J :

« Le totem peu se partager. Notre oncle avait un fantôme comme totem, on appelle ça ditingu. Sa famille a récupéré ce totem après sa mort. Ses enfants l'ont multiplié et partagé à tout le monde dans la famille, si bien que chaque enfant a un fantôme. Ce totem comme tous les totems est une sorte de protection. Mais pour les faire vivre, les membres de la famille les envoient en dehors du cercle

²⁶⁹Certains désignent cette sanction comme un blocage ou un mauvais œil. Tout ce que la personne atteinte par la malchance ne trouve aucune issue, aucun dénouement heureux. Si la personne a un travail, elle rencontrera de grosses difficultés dans son travail, qui peuvent l'amener à perdre son emploi. Si elle exerce un commerce, rien ne marchera dans cette activité (les clients ne fréquentent pas son commerce, des problèmes avec ceux qui viennent).

²⁷⁰La mort a été rarement évoquée comme une conséquence suite à un acte transgressif d'un interdit totémique ; elle ne serait pas le résultat direct de la transgression. Nous avons appris à ce sujet que, une personne décède si elle n'arrive pas à se faire soigner à temps, dont les origines de la maladie découleraient à la suite d'un acte transgressif totémique ; soit par la négligence de suivre un traitement, soit par la honte de dire ce qu'elle a fait. La mort intervient dans ce cas, une fois que l'état de la personne atteinte s'est considérablement dégradé au point où la mort devient inévitable.

familial commettre des crimes, en tuant les enfants nés ou ceux qui sont encore dans le ventre des femmes, rendant ces dernières stériles. Mais aussi, à l'intérieur de la famille, ces totems vont avoir des relations intimes avec les femmes. C'est ce qu'on appelle mari de nuit. Pendant les nuits, les totems couchent avec les femmes dans leur sommeil. Et ce n'est qu'à leur réveil qu'elles se rendent compte qu'elles ont fait l'amour avec un homme dans la nuit, mais sans qu'elles se rappellent avec qui elles ont passé la nuit ».

(Corpus recueilli à Libreville auprès de N.J, *Punu*, clan *Bumueli*, célibataire, infirmière, non initiée).

Cet extrait d'entretien montre comment un totem peut constituer une menace pour une famille et pour son entourage. Un autre présente les conséquences du totem comme une malédiction qui se propage à travers les générations au sein d'une famille, pour cette informatrice : *quand on parle de totems, il y a aussi des malédictions qui se transmettent de génération en génération, de famille en famille, c'est dû au lien du sang*. Le lien du sang ici fait allusion à la filiation. C'est-à-dire que certains parents donnent en héritage à leurs enfants des totems qui sont des esprits de destruction.

8.2 : Les formes de rupture avec le totem

Nos analyses sur les conséquences des totems sur les individus nous ont permis de faire ressortir l'existence de différentes formes de ruptures entre une personne et son totem. Ce que la tradition donne à un individu peut lui être aussi repris. La force du totem ou sa puissance peut être retiré chez l'individu. Malgré le fait qu'avec un totem certains se sentent plus fort, plus en confiance, mais le totem peut devenir aussi une source d'angoisse, de tourmente et de problèmes pour l'individu. C'est parce qu'il a un caractère sadique, cruel, immoral et souvent contraignant que la personne qui possède un totem veut se débarrasser de celui-ci. Les raisons qui favorisent la séparation d'un individu de son

totem sont nombreuses, parmi lesquelles, nous avons tenus à présenter quelques-unes. Les conséquences que nous abordons dans le point précédent peuvent déjà être prises en compte comme source de motivation qui favorise chez la personne ayant un totem le désir de se séparer de lui.

Mais, il arrive souvent que le totem se retourne contre son propriétaire. En effet, le totem doit travailler, c'est-à-dire qu'il doit faire ce pourquoi il a été choisi ou légué (par exemple pour la bagarre, pour faire la chasse, pour régler les conflits. L'usage du totem pour ceux qui en ont un, peut devenir à un moment de la vie de la personne comme un fardeau à supporter, puisque certaines personnes prennent des totems dans leur jeunesse sans penser aux conséquences que cela entraîne. Nous avons fait ce constat chez un informateur qui nous expliquait comment il est arrivé à se séparer de son totem qui est devenu avec le temps un véritable problème pour lui.

Moi j'aimais les bagarres, mais à un moment j'ai eu marre de cette attitude. J'ai demandé assez qu'on m'enlève ce totem. Pour l'enlever, on m'a demandé du kaolin, l'œuf de poule du village, et on me l'a enlevé. Une fois enlevé, mes forces ont disparu. J'ai reçu un coup de poing de ma grande sœur et je suis resté allongé pendant près de deux heures. Le totem s'enlève, mais il n'y a qu'une personne qui a le même totem que toi qui peut le faire. Car ce n'est pas un guérisseur qui peut le faire ; il ne peut pas.

(Corpus recueilli à Lastourville auprès de monsieur Y.T, ethnie *Akele*, clan *Mwesa*, militaire, initié).

Pour se débarrasser de son totem, il a fallu l'intervention d'une personne qui a le même totem que lui, à l'aide du kaolin et de l'œuf de la poule du village. Lors de notre entretien, les raisons évoquées par notre informateur nous laissent comprendre pour son cas, il est arrivé à voir avec son âge qu'il est resté enfermé à son passé, à sa jeunesse, car il nous fait remarquer que, bien qu'ayant un âge mûr (la quarantaine révolue), il est resté avec une âme d'enfant, toujours à vouloir se bagarrer parce que son totem était fait pour ça. Mais avec le temps, puisque s'étant assagit, il s'est produit une inadéquation entre sa responsabilité en tant que chef de famille aujourd'hui et son appétence pour les combats de rue « *tu vois ma*

figure avec les bosses, je n'ai jamais perdu un combat »²⁷¹. C'est ce qui lui a poussé à se libérer de son totem, c'est-à-dire se débarrasser des pouvoirs qui venait du totem, ce que Marcel MAUSS²⁷² appelle mana où s'ancre la force spirituelle.

D'autres personnes se débarrassent de leur totem pour des conversions religieuses. Nous l'avons déjà dit. L'arrivée du christianisme en Afrique et notamment au Gabon, a amené un bouleversement de croyances animistes. Un bon nombre de populations autochtones séduit par l'évangélisation abandonnent les croyances locales pour s'adonner à d'autres religions venues de l'extérieur, celles qui condamnent les pratiques spirituelles traditionnelles africaines. En se convertissant à ces religions nouvelles, les personnes changent de vie. Cela consiste aussi à renoncer à toute une partie d'un enseignement reçu pendant toute la vie bien avant la conversion comme c'est le cas pour mademoiselle M.A²⁷³ qui dit que : « *Les totems ou toutes autres religions traditionnelles ne m'intéressent pas du simple du fait que je suis croyante, je crois en un Dieu et non aux choses traditionnelles* ». De plus, pour monsieur O.D : « *D'autres gens vont dans les églises pour se libérer de leur totem, ils doivent dire aux pasteurs les souffrances que le totem leur fait subir afin qu'ils les délivrent par des séances de prières* ».

(Corpus recueilli à Libreville auprès de madame O.D gendarmette, 44ans, ethnie *Akele* du clan *Sakunda*, initiée).

Le poids du fétiche qui pèse sur l'individu est présent aussi dans les écrits de Frédérique LOUVEAU, surtout lorsqu'il aborde la question de l'héritage des pratiques traditionnelle. Ainsi : « *Bien étant efficaces, les bagues traditionnelles transmises par le père au sein des familles sont abandonnées à cause de leur caractère contraignant. Mais la contrainte tiendrait davantage au décalage avec la vie moderne qu'à tout autre raison. Le sacrifice que nécessitent les fétiches oblige une personne à tuer un animal pour les nourrir, une*

²⁷¹Pendant notre entretien, il n'a cessé de nous montrer certaines parties de son corps (son visage, ses bras) qui étaient marqués par des cicatrices reçues à l'issue de ses différents combats.

²⁷²Marcel MAUSS, (1925), *Essai sur le don : Formes de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, PUF, 252p.

²⁷³Elle est de l'ethnie *nzèbi* et du clan *Bassanga*. Réside au quartier Oasis, dans la ville de Moanda. Elle est n'est pas initiée.

*pratique que la vie moderne rend plus difficile. Mais surtout, les interdits qu'ils impliquent entravent les rapports sociaux modernes. »*²⁷⁴

Tout en faisant l'apologie du fétiche hérité de son père, il ne manque pas de mettre à nu leur côté négatif, surtout aujourd'hui. En effet, l'entrée dans la modernité fragilise les sociétés africaines traditionnelles. Les mutations qui s'opèrent aux yeux des populations africaines rurales qu'urbaines, favorisent un syncrétisme, dans lequel, les populations sont obligées d'arrimer leur tradition avec les changements de la société. Ces mutations provoquent pour Bernard ZRA DELI²⁷⁵, l'éclosion de trois types d'individus dans les sociétés africaines. D'une part, ceux qui restent accrochés à leur tradition, les conservateurs, d'autre part, une élite intellectuelle, qui elle-même se subdivise en deux catégories où on a ceux qui transforment leur culture en un simple objet de musée qu'ils regardent avec curiosité et ceux qui présentent leur culture comme un objet de moquerie et cherchent à la combattre de tous les moyens. Enfin, le troisième type d'individus, c'est la catégorie de ceux qui font la synthèse entre leur culture et la culture importée.

Plusieurs raisons expliquent l'abandon de leurs totems par certains *Nzèbi*. Mais si une personne veut se libérer de son totem, elle aura besoin de l'aide d'une personne tierce pour le faire. Ainsi, la séparation entre une personne et son totem implique nécessairement l'intervention d'une autre personne qui a le même totem en utilisant des essences végétales et animales ou par un religieux : pasteur, prêtre, par des séances de délivrance et par la prière.

L'idée de la rupture avec le totem est un choix personnel de l'individu qui est lié à sa propre existence, qu'il se sente moderne ou traditionnel. D'une part, nous sommes arrivés à comprendre que ceux qui souhaitent se débarrasser de leurs totems vont montrer une incompatibilité entre leur totem et leur statut dans la société. Cette situation se produit quand l'usage du totem ne correspond plus à l'âge de la personne, par exemple. D'autres personnes par contre vont davantage produire un discours qui va à l'encontre de la conservation de certaines valeurs traditionnelles. Ces personnes vont être motivées par

²⁷⁴Frédérique LOUVEAU, (2012), *Un prophétisme japonais en Afrique de l'Ouest : Anthropologie religieuse de Sukyo Mahikari (Benin, Côte d'Ivoire, Sénégal, France)*, Paris, Kartala p.348.

²⁷⁵Bernard ZRA DELI, (2005). *Impérialisme culturel occidental et devenir de la culture africaine : Défi et perspectives*. Mémoire de philosophie, Cameroun.

l'influence des institutions, surtout de la part des églises, comme en témoigne un informateur, qui tente de montrer le poids de la modernité sur les traditions :

Beaucoup de personnes qui s'intéressent aujourd'hui aux totems ne se font pas voir. Ce n'est plus comme avant. Avant c'était très répandu. Tu pouvais trouver un vieux là aussi au hangar, il a la kola sur son corps. Mais cette kola qui frotte sur lui, avait une explication. Quand tu vois un vieux avec la kola, ne crois pas que c'est juste que c'est un signe de beauté, non ce n'est pas le cas. C'est la marque de celui qui savait régler les problèmes. En effet, s'il arrive que tu ailles tuer, et que tu viennes vers cette personne pour lui expliquer ton crime, la tournure que cette histoire prendra n'aura pas une si grande explosion. Il va couvrir le problème afin d'atténuer son ampleur. Et avec un peu de chance, il peut arriver que se dissipe tout simplement. Aujourd'hui, tout cela n'est plus répandu parce que beaucoup de gens ont tourné le dos à ces pratiques. Certains sont allés dans les églises pour anéantir la puissance des totems.

(K.R, 41ans Nzèbi clan Mwanda, agent de mairie, initié au Mwiri. Koulamoutou).

Nous l'avons déjà dit dans le chapitre 4, il y a certains aspects que les Églises trouvent « diaboliques » dans les pratiques africaines, ce qui fait que les considérations religieuses chrétiennes et protestantes ne sont pas compatibles avec la croyance totémique. C'est le même constat que fait André MARY lorsqu'il parle de l'implantation des religions en Afrique : « Lorsque le christianisme ou l'islam pénètrent dans une région, les habitants sont mis en demeure de renoncer au culte jugé « démoniaque » de leurs ancêtres qualifiés de « fétiches ». Un certain temps après on assiste au phénomène suivant : l'ethnie A, christianisée ou islamisée, emprunte à sa voisine, l'ethnie B, son rituel ancestral d'initiation pour faire un rituel congrégationnel. L'opération ne manque pas d'humour. On a dit à ces brave gens : « Renoncez à vos fétiches »²⁷⁶.

²⁷⁶André MARY, (1983), *La naissance à l'envers : Essai sur le rituel du Bwiti Fang au Gabon*, Paris, L'Harmattan,

Caricature n° 1: Religion chrétienne contre traditions africaines



Source : <https://elieko.wordpress.com/2015/03/20/religions-monotheistes-vs-traditions-africaines-tbcs2e1/>

On peut voir à travers cette image, clairement qu'il y a deux groupes distincts. L'auteur veut nous amener à comprendre à travers cette caricature que si les traditions africaines se sentent délaissées par les Africains eux-mêmes, c'est parce qu'elles sont renfermées sur elles et laissent de ce fait la place aux religions importées. Pendant que les religions venues d'ailleurs s'installent en terre africaine et tentent d'occuper les espaces médiatiques et essayent de conquérir les cœurs des populations par leur proximité, il dénonce une quasi-absence remarquable des religions africaines dans ces domaines. En effet, il remarque aussi que les églises Évangéliques se sont implantées au cœur des villes, des villages au plus près des habitations et sont facilement accessibles par tous. Pendant ce temps, les rites africains se renferment, réservant leur enseignement à une sorte d'élite : les initiés qui eux sont tenus par le secret initiatique, les empêchant de divulguer leurs connaissances qu'ils ont chèrement acquises souvent aux cours de multiples séances d'apprentissage au cours des rites d'initiations ou lors des rites de passages.

Jetez l'appât hameçonné à la rivière et des poissons finiront par y mordre. En réalité, les populations autochtones sont prises comme des proies faciles. Tout ce qui tourne autour de

l'engagement des missionnaires à faire bonne prestation auprès d'elles, en construisant des écoles, des hôpitaux, etc., pourrait être vu comme une stratégie bien huilée pour les intéresser à venir vers eux, afin qu'elles deviennent des pratiquants, en épousant leur religiosité, et qu'elles finissent par se détourner de leurs propres pratiques ancestrales. Pendant que les rangs des religions locales s'appauvrissent de certaines personnes, de l'autre côté, les églises les accueillent.

8.3 : Le totémisme, une tradition refermée sur elle-même

Nous sommes en 2012 au Gabon, nous assistons à la clôture de la cérémonie de retrait de deuil d'un notable du village. Pour nous, c'est un moment très intéressant ; car, nous avons là, une occasion de filmer un instant particulier de la vie en société qui regroupe la quasi-totalité des habitants du village. Mais surtout d'observer un rite rural. Ce qui nous intéresse ici, c'est surtout la fin du retrait de deuil, précisément les manifestations récréatives qui ont fait suites à celles auxquelles j'avais assisté et que j'avais filmées²⁷⁷ en matinée.

15/12/2012-village Idiambou-Extrait de journal de terrain

C'est aux environs de 19 heures que les activités ont commencé, avec des chants et des danses entamées par un groupe de femmes et de jeunes filles. Jusque-là, rien d'anormal, tout allait bien pour nous. Nous avons sorti notre caméscope pour filmer l'évènement. Vu que le village où se déroulait la cérémonie n'était pas éclairée de nuit. Nous avons pris la peine d'allumer la lumière de notre appareil pour une meilleure prise de vue. Cela n'a pas gêné le groupe de femmes qui dansaient à cœur joie devant l'objectif. Mais, contre toute attente, un monsieur est soudainement sorti de sa maison pour venir vers nous en nous interdisant de continuer à filmer, prétextant que la lumière de notre appareil le gênait. Ce que nous avons fait. Nous avons donc arrêté de filmer. Toutefois, la raison énoncée par ce dernier ne nous avait pas convaincu, surtout pas notre guide qui est parfaitement au courant des habitudes durant cette cérémonie ce qui fait que pour nous, le motif énoncé pendant cette intervention brusque de l'individu reste à notre entendement un véritable mystère, et cela, jusqu'à aujourd'hui.

²⁷⁷Avec l'aide de notre facilitateur, nous avons pu obtenir l'accord de certains dignitaires car les responsables de l'évènement m'avaient fait venir pour filmer afin d'immortaliser cet évènement.

Ce qui s'est passé avec ce rite l'est aussi avec l'institution totémique, nous avons trop souvent eu du mal à trouver des personnes-ressources pour nous informer sur la question du totem, et cela pour diverses raisons. Ces nombreuses raisons en effet, tiennent du fait de la réticence de certaines personnes, surtout des initiés à répondre aux questions. L'une des raisons évoquées par cette catégorie de la population est que les informations recueillies serviront à celui qui les collecte pour avoir une promotion : les informateurs qui produisent les corpus sont ainsi dépouillés de leur savoir. Ceux qui en tirent profit sont ceux vont exploiter à d'autres fin. Mais cette situation n'explique pas à elle seule cette réticence de la transmission des savoirs endogènes par certains initiés, puisque, à cela, s'ajoute un ensemble d'interdiction qui font que la personne initiée est tenue sous le respect du secret initiatique, ce qui lui ôte toute envie de divulguer des connaissances qu'il aurait chèrement acquises au cours de leur initiation ; ou transmis par un proche. Nous avons vu plus haut les conséquences néfastes de toutes transgressions des interdits ce qui motive les initiés au silence.

Tout cela nous donne quelques indices sur les difficultés qu'ont certaines personnes à avoir accès aux connaissances sur une partie de leur tradition et surtout sur les totems. Car les totems s'inscrivent dans le cadre des savoirs spirituels et symboliques ésotériques qui ne sont transmis qu'à une partie restreinte de la population. Cette situation est l'une des raisons entraînant un désintérêt d'une majorité de la population exclue des savoirs. Car tout le monde, surtout ceux qui ne sont pas initiés ne comprennent pas forcément la réserve qu'ont les initiés à garder jalousement quelques connaissances totémiques par exemple.

8.4 : Le renouvellement du totem : de nouveaux totems

Dans cette partie, nous tentons de comprendre à partir des changements observés et ceux qui sont en cours d'aboutissement chez les *Nzèbi*, notamment dans l'institution totémique quel pourrait être le nouveau paysage de la carte totémique dans cette société lignagère. Cette tentative démonstrative dans laquelle nous nous risquons nous tient à cœur car, bien que présenté comme une pratique ancienne, la démonstration du phénomène totémique prend en compte de plus en plus des faits nouveaux, ce qui se fait remarqué par la présence des symboles issus de la modernité qui sont fortement représentés dans les cultures africaines et particulièrement au Gabon, singulièrement chez les *Nzèbi*. Les influences

culturelles extérieures (les savoirs partagés entre l'Europe et l'Afrique) aux sociétés africaines, n'épargnent donc aucune institution traditionnelle, comme l'a montré aussi André MARY²⁷⁸ en parlant du syncrétisme africain. Dans son étude faite sur le rite du *Bwiti*²⁷⁹ au Gabon, notamment chez les Fang, il fait apparaître l'influence chrétienne, surtout catholique dans les pratiques du *Bwiti* qui intègrent à partir des années 1930 des éléments d'une lecture africaine de la Bible, notamment, l'intégration chrétienne du culte des intermédiaires (Jésus, Marie, Saint Gabriel...), qui sont invoqués symboliquement au cours du rite pour plus d'efficacité.

Le vent de la modernité aujourd'hui se fait même ressentir sur les totems, considérés comme l'une des pratiques les plus anciennes des sociétés africaines. C'est pourquoi, le cas de la pièce de monnaie, qui selon un informateur, est utilisé comme un totem dans une famille *nzèbi* (cf. pp.149-150, corpus de monsieur M.M) est une parfaite illustration de ce que nous tentons de dire ici ; parce que, nous voyons dans cet usage contemporain du totem, une adaptation d'un symbole moderne à une pratique traditionnelle. Cette tâche est rendue possible par la formule syncrétique dont se caractérisent les sociétés africaines depuis quelques années dans le domaine de la croyance utilisé dans leurs religions pour réinventer leurs traditions dans un monde en pleine mutation.

Photo n° 28: Ancienne pièce de monnaie de 500fca



Source : [https://fr.wikipedia.org/wiki/Franc_CFA_\(CEMAC\)#/media/File:500_francs_CFA_BEAC-Avers.png](https://fr.wikipedia.org/wiki/Franc_CFA_(CEMAC)#/media/File:500_francs_CFA_BEAC-Avers.png)

²⁷⁸André MARY, (1983), *La naissance de l'envers : Essai sur le rituel du Bwiti fang au Gabon*, Paris, L'Harmattan, p.3.

²⁷⁹D'après André Mary, le *Bwiti fang* est un emprunt culturel du *Bwiti* originel des *Mitsogo* et des *Apindji* au Gabon, qui s'est retrouvé chez les Fang grâce aux migrations des populations liées à l'exploitation forestière. Ce rite répond au vide culturel créé par la disparition progressive du culte des ancêtres *fang*, le *Bieri*.

Si le *Bwiti fang* qui est un emprunt des Fang aux *Mitsogo* et aux *Apindji* offre un terrain idéal à André MARY pour faire une étude des deux phénomènes : syncrétisme et prophétisme pour sa part, pour nous, la pièce de monnaie comme totem est tout aussi un moyen pour un début de compréhension d'un syncrétisme du totem, c'est-à-dire une vision contemporaine du phénomène observé chez les *Nzèbi*. À juste titre nous pouvons nous demander quelles sont les situations qui nous permettent de lire objectivement une contemporanéité du totem chez les *Nzèbi*. C'est le cas de le dire, aujourd'hui nous constatons clairement une sorte de transfert syncrétique qui se vit dans la perception du totem. Le totem traditionnel, c'est-à-dire, celui qui est perçu comme élément unificateur du clan ou perçu comme un fétiche pour la famille ou pour l'individu se porte sur d'autres objets.

Ainsi, on assiste à la recrudescence de nouvelles formes dans l'usage même des totems qui s'observe à travers des objets et des représentations modernes. À ce sujet, nous avons par exemple : Le totem de l'araignée, utilisé dans plusieurs domaines. La plupart du temps, l'araignée comme totem sert à faire disparaître ou effacer les preuves ; c'est-à-dire que, par sa toile, elle couvre les problèmes ou les preuves qui accablent une personne. Monsieur M.G, fait un parallèle du totem de l'araignée et de la société moderne, selon lui :

« La toile de l'araignée même aujourd'hui on l'utilise, par exemple sur le net. On a pris ce symbole. Dans plusieurs domaines, on l'utilise pour schématiser des ponts qui se relient. La toile d'araignée. Donc sur le plan moderne c'est un symbole, on l'utilise sur le net, sur la communication. C'est ce même symbole-là qui protège la famille. C'est une couverture. La toile c'est un piège. L'araignée se nourrit à travers ça. Elle se protège à travers. En un mot, c'est un bouclier pour notre famille ».

(Corpus recueilli auprès de M.G, *Nzèbi*, de 37ans. Agent à Zain Gabon, il est du clan *Bassanga*, Koulamoutou)

L'idée ici est de montrer le rapport entre la tradition totémique et le monde actuel, c'est-à-dire, de voir comment les totems s'articulent avec les changements que la société connaît. Car, les *Nzèbi* ne vivent pas en vase clos du reste du monde et de ses mutations. Ainsi,

l'exemple de l'araignée montre que les totems sont au diapason de l'évolution technologique, particulièrement internet qui s'illustre grâce au symbole de la toile de l'araignée pour montrer une connexion des réseaux. Comme un réseau connecté, le totem de l'araignée permet d'unir les membres de la famille et de les protéger au travers de sa toile.

D'autres univers modernes font intervenir eux aussi des totems. C'est le cas de la chasse (*bumbena*). Bien qu'ancestrale, la chasse traditionnelle chez les *Nzèbi* est une activité masculine qui se fait de façon artisanale et collective (chasse au filet, chasse au feu dans la savane...) pour attraper du gibier de petite taille. Mais, peu à peu, cette technique a laissé la place à une technique individuelle grâce à l'usage de l'arme à feu dans cette pratique.

Il y a de particulier dans cette technique de chasse moderne que, dans certains cas, celui qui a un fusil, en utilisant son arme, fait aussi intervenir un totem : une sorte de combinaison entre le traditionnel et le moderne. Un informateur à Koulamoutou nous renseigne à ce sujet en abordant la question du rôle des totems aujourd'hui. Ainsi, pour lui :

« J'ai un grand-père qui est encore vivant, lui il a la foudre. La foudre là, il la mit sur son fusil. Donc, tout ce sur quoi il tire, même s'il tire sur la terre et que la terre touche l'animal, et qu'aucun plomb ne l'a touché, l'animal va s'écrouler. Lui il ira seulement achever l'animal. Chaque totem avait toujours son travail. »

(Corpus recueilli auprès de T.H cultivateur *Nzèbi* de 63 ans. Il est du clan *Cheyi*)

Qu'elle soit traditionnelle ou moderne, la pratique de la chasse en Afrique, s'entoure de beaucoup de mystères, de secrets et de magie. C'est pourquoi, ce n'est pas n'importe qui, qui devient un bon chasseur. Plusieurs moyens sont mis en œuvre par le chasseur pour lui permettre de tuer le gibier. Ce sont toutes ces pratiques occultes qui rendent le chasseur un professionnel de la chasse. Le chasseur est une personne avertie qui doit être en harmonie avec la nature. Car, son rapport avec les esprits de la forêt dépend aussi de son rendement. Une chasse fructueuse passe par une préparation du chasseur, qui doit s'en tenir à une discipline qui en aucun cas ne doit nuire au bon déroulement de la partie de chasse. Pour

mieux nous situer, le chasseur traditionnel se doit de respecter certaines normes (interdictions : il est par exemple interdit au chasseur d'avoir des rapports sexuels à la veille d'une partie de chasse) et il doit aussi faire un travail spirituel. Selon quelques informations recueillies sur le terrain, ce sont parfois les chasseurs eux-mêmes qui font qu'ils se fassent agresser par des bêtes sauvages, surtout lorsqu'ils sont impurs. Pour ainsi dire, qu'on ne s'aventure pas n'importe comment dans la forêt pour prétendre faire la chasse. Car, il n'existe pas de place pour des amateurs dans ce domaine. Tous ces exemples montrent bien une adaptation de la société *nzèbi* aux changements actuels.

Photo n° 29: Vérification du fusil de chasse



Cliché : MBAMBA MITAMBA Oswald

Avant de se rendre en forêt pour une partie de chasse, l'arme à feu doit faire l'objet d'une vérification pour s'assurer de son bon fonctionnement. L'arsenal du chasseur se compose pour l'essentiel du fusil, du filet (quand il s'agit de la chasse au filet), d'un matériel pour le transport du gibier (une sorte de panier en forme de sac à dos appelé *mutètè*), de machette (*mukwat*) au-dessus de tout cela, il faut ajouter les chiens. Ces derniers ont une telle importance si bien qu'il est difficile de voir un chasseur sans avoir avec lui au moins un chien.

Lors de notre entretien, monsieur T.H nous fait remarquer aussi qu'il y a une catégorie de totems aujourd'hui dont les femmes se servent pour séduire les hommes, en effet, il explique que :

« Les femmes ou les filles que tu vois qu'elles ne vont pas en mariage mais apportent des biens et restent toujours belles, elles ont un totem de la beauté. Beaucoup d'hommes courent après elles, mais ce genre de fille ne se marie pas. Sa beauté elle le tient de son totem qui ne fait que la lécher. Si elle se marie, l'homme va se sentir mal à l'aise, au point qu'il partira de lui-même. Or, en Afrique, en cas de séparation il arrive que l'homme demande le remboursement de la dot. Mais dans le cas de ce genre de séparation, l'homme n'arrive pas à se faire rembourser vu qu'il n'a pas une cause sérieuse de séparation et surtout que s'est lui-même qui demande la séparation. Alors tous les biens restent avec la femme. »

(Corpus recueilli auprès de T.H cultivateur Nzèbi de 63 ans. Il est du clan Cheyi)

Pour être belles et séduisantes, certaines filles ont des totems comme des produits de beauté pour l'entretien de leurs corps. Entretienues par les totems de beauté, ces filles utilisent à présent leur charme pour attirer vers elles des hommes, souvent riches qui leur donnent de l'argent et d'autres biens. En faisant de leur beauté un atout majeur de séduction, elles finissent à devenir des filles volages, en allant d'homme à homme, de mariage en mariage, à tel point que beaucoup d'entre elles restent célibataire toute leur vie, parce que les hommes qui les épousent finissent souvent par se séparer d'elles.

En plus des totems zoomorphes et les autres formes de totems, il y a de nouvelles représentations qui apparaissent, celles-ci se démarquent du point de vue dogmatique du totem traditionnel que nous avons rencontré jusque-là.

Pour mieux comprendre les mécanismes opérant dans ce cas, l'apport de GOFFMAN²⁸⁰ nous est utile ici pour cerner comment analyser une situation à partir d'un point A pour arriver à un point B. Pour lui, la situation A, c'est-à-dire, le cadre empirique qui représente le point de départ où tout le monde partage un même point de vue et développe de comportements réflexifs directement liés à la situation. Il s'agit de la représentation traditionnelle du totem. Dans ce cadre, le n'est pas d'une grande importance, on agit plus avec plus d'évidence. Le totem est un animal, une plante ou un phénomène naturel.

Ensuite, intervient le cadre secondaire. Le cadre secondaire intervient au cours du déroulement du cadre primaire, et se présente comme la continuité du cadre primaire. Mais, se détache de celui-ci par un certain nombre de questionnement soulevé qui met en évidence une pluralité de significations, d'intérêts mis en enjeu, des modalités d'engagement et des degrés de réflexivité, qui constitue finalement le cadre de l'expérience. On part de la conception empirique pour arriver à une nouvelle représentation du totem. Le totem prend la forme de la pièce de monnaie, du fusil ou encore du réseau internet. C'est pour GOFFMAN, une sorte de clone dont le sens n'est plus le même, car il permet de réfléchir, de prendre du recul ou de la hauteur, de voir les choses autrement qu'elles ne se présentent au premier abord.

À partir de cette analyse de GOFFMAN, nous avons pu faire ressortir trois dimensions qui marquent le système totémique chez Les *Nzèbi*, à savoir : le fait religieux, la recherche du bien-être social et enfin, la protection communautaire et individuelle. C'est à partir de ces points que va s'articuler notre conception du totem d'un point de vue moderne.

8.5 : La perception contemporaine sur le fait religieux du totem

Ne perdons pas de vue que l'un des éléments qui caractérise le totémisme c'est le fait religieux. C'est-à-dire le fait qu'à certains groupes ou individus de communiquer avec les entités naturelles. C'est surtout ce qui a permis aux premiers ethnologues et anthropologues de qualifier le totémisme comme étant la forme de religion la plus primitive. Cette idée de religion première vient du fait que, le totémisme se présente

²⁸⁰Daniel CEFAÏ et Laurent PERREAU (dir), (2012), *Erving Goffman et l'ordre de l'interaction*, Paris, CURAPP-ESS/CEMS-IMM, 466p.

comme l'expression manifeste de la religion à l'état embryonnaire pour eux. Toutefois, nous ne partageons pas cette logique qui rentre dans un schéma de pensée évolutionniste révolu. En effet, nous considérons le totémisme non pas comme une étape dans un processus, mais plutôt comme une religion à part entière. Car, elle constitue le socle de la pensée sociale dans certains peuples à travers le monde, et elle assure la transmission d'une éthique individuelle et collective chez les *Nzèbi*. Cette idée est renforcée par Émile DURKHEIM. Car, à en croire ses dires :

« La religion est la forme éminente et comme une expression raccourcie de la vie collective toute entière. Si la religion a engendré tout ce qu'il y a d'essentiel dans la société, c'est que l'idée de la société est l'âme de la religion. »²⁸¹

Lorsque nous mettons à l'épreuve la mémoire collective de la société *nzèbi* face à ses totems, nous nous rendons compte qu'elle est fortement imprégnée par la présence des totems, qui occupent une place importante dans la vie au quotidien des populations. L'intimité qui lie ces deux entités, humaine et végétale ou humaine et animale, plonge les *Nzèbi* dans une situation dépendante où, l'on note un recours aux totems dans plusieurs situations, les *Nzèbi* sollicitent l'aide de leurs totems. Cette situation fait d'eux une société qui donne une importance aux totems. C'est dans cet élan d'idée qu'un informateur nous fait remarquer la logique qui sous-tend la croyance issue de la tradition *nzèbi* et à leurs totems. Pour notre informateur :

« La tradition Nzèbi, c'est d'abord la source même de l'identité, des croyances et des valeurs de ceux qui appartiennent à ce groupe ; c'est la racine de leur vie et de leur existence. Parce qu'une fois tu es dans la tradition, tu sais déjà que tu es venu par tel chemin, et qu'à la fin des choses, tu vas retourner dans tel chemin. Hors quand les blancs sont arrivés, les jeunes gens, les jeunes et les enfants n'ont plus accès à ces choses-là et ils ignorent quel sera leur avenir après leur mort. Aujourd'hui tout le monde sait que Jésus est venu pour sauver l'humanité. C'est bien beau de le

²⁸¹Émile DURKHEIM, (1912) *Les formes élémentaires de la vie religieuse, Le système totémique en Australie*, Paris, F.ALCAN, p.559.

savoir, mais il faut aussi savoir que dans la tradition Nzèbi il y a aussi la même logique. Ça tend à ce que les Nzèbi ont déjà vu avant que les blancs n'arrivent prêcher chez les Nzèbi. Parce que nous savons qu'après la mort, l'homme a une place quelque part. Donc ce que les blancs sont venu dire c'était pour confirmer ce que les Nzèbi connaissent déjà. Le peuple Nzèbi est un peuple croyant²⁸², cette croyance vient de leur enseignement traditionnel. C'est pourquoi ils sont plus croyants que les autres ethnies. Il faut dire que notre culture nous apprend que l'ancêtre Nzèbi et l'ancêtre des blancs sont nés d'un même ancêtre ».

(Corpus recueilli auprès de M.E, initié au Mwiri et au Nzèghô, Baghuli, retraité, 70 ans, Libreville)

Pour percer l'un des secrets du totem *nzèbi*, il faut comprendre un peu comment fonction la tradition. En effet, la plupart des sociétés bantu ont leurs traditions imbriquées. C'est-à-dire que pour comprendre un fait social, il faut l'intégrer dans un ensemble d'autres faits qui forme un tout, car, le fait religieux est entremêlé dans d'autres institutions sociales dans lesquelles il faut pouvoir le cerner. De ce fait, dans le totémisme il y a le fait religieux. La manifestation de la religion dans le totem se voit à travers les rites consacrés au totem. En dehors du fait religieux, d'autres faits sont observables aussi à travers le totem. En effet, même dans le cadre du totem, pour accomplir un rite, cela demande de dégager des moyens. Dans ce cadre-là, nous rentrons dans un aspect économique toujours en relation avec le totem. Un peu plus loin, nous voyons aussi que le système totémique fait référence à un ensemble de normes. Or, là où il y a une norme, il existe aussi une personne qui est censée la faire respecter ; d'où apparaît la notion du politique. Finalement, à travers toutes ces institutions qui chevauchent et qui se dégagent dans la notion du totémisme ; le totem peut être apprécié ici comme un fait social total, comme le présente Mauss²⁸³ avec la

²⁸²Notre interlocuteur nous amène à comprendre que, les *Nzèbi* constituent l'un des peuples que les missionnaires ont commencé à prêcher la bonne nouvelle, lorsqu'ils arrivent pour la première fois au Gabon. Pour lui, ce n'est pas un fait du hasard, car il note que les dispositions de la croyance issu de leur tradition leur a permis facilement d'appréhender l'évangélisation selon la Bible présentée par les missionnaires européens.

²⁸³Marcel MAUSS, (1973), *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, In : sociologie et anthropologie, paris, Quadrige/PUF, 492p.

magie, qu'il définit non pas de façon singulière, mais avec un ensemble des conditions dans lesquelles celle-ci se produit.

La croyance qu'ont les *Nzèbi* pour leurs totems, pour les esprits de la forêt, pour l'esprit de la chasse, du courage, constitue la plateforme qui constitue le fondement qui, opportunément fait le lit à l'acceptation plus ou moins facile à d'autre croyance aimantant d'autres religions comme le christianisme ou l'islam. Aujourd'hui, la foi que les *Nzèbi* ont pour leurs totems se retrouve expérimentée dans de nouvelles religions. Ainsi, la confiance et l'espoir mis sur les totems se retrouve dans d'autres figures, d'autres symboles : Jésus, Mahomet... sont des figures qui garantissent et préservent la vie de ceux qui croient en leur sacrifice. Ils permettent à tous ceux qui croient en eux de conserver ou d'obtenir emploi, d'avoir la richesse, la santé, la prospérité, le mariage etc. Ce qui fait qu'aujourd'hui, nous rencontrons au sein de la population *nzèbi* ceux qui ne croient plus aux totems, mais partagent les valeurs religieuses telles qu'enseignées dans la Bible ou le Coran. Cette partie de la société qui abandonne sans remords une partie de leur tradition préfère, de façon délibérée, embrasser d'autres religions qui viennent, en définitive remplacer leurs anciennes croyances religieuses. La propagation de l'évangile et du capitalisme en Afrique qui rendent caduques les traditions africaines, ont plutôt conduit Joseph TONDA²⁸⁴ à finir avec les oppositions binaires tradition/modernité, paganisme/christianisme. Il propose l'analyse du concept du souverain moderne qui lui permet d'analyser un ensemble de phénomènes d'ordre religieux, thérapeutique et politique au Congo et au Gabon.

8.6 : La forme totémique dominante aujourd'hui

Le totem sert pour l'individu ou pour la communauté à obtenir des biens et des aides sans grandes difficultés. Pour la chasse par exemple, celui qui a un totem pour faire la chasse utilise son totem pour avoir du gibier. C'est-à-dire qu'il pense que son totem fait la chasse à sa place, et lui il récupère ce que lui a apporté le totem. L'usage du totem en société *nzèbi* fait intervenir des animaux et des plantes appartenant à l'écosystème dans lequel vit la société ; ce qui témoigne de la relation de proximité entre la société et ses éléments totémiques. C'est pourquoi, l'univers totémique est peuplé des espèces connues des

²⁸⁴Joseph TONDA, (2002), *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala, collection « Hommes et sociétés », 243p.

personnes de façon générale au Gabon. Mais, à côté de cette représentation traditionnelle du totem, il existe déjà une nouvelle forme totémique, moins présente mais qui marque une adaptation et un remodelage de l'univers dans lequel les totems sont pris. Ce qui marque le fait que les totems ne sont plus issus uniquement du milieu immédiat de la société. Car aujourd'hui, nous voyons que certains totems sont aussi pris dans d'autres espaces géographiquement éloignés. Ces totems ne font pas ombrage aux totems classiques, qui ne sont ni ignorés, ni oubliés. Ce qui nous pousse à prendre cette position, c'est l'apparition des totems comme l'argent, résultant du contact de cultures européenne et africaine, et partant *nzèbi* qui traduit là, une sorte d'hybridation culturelle. Ce qui est symptomatique à notre avis d'une société tournée vers la recherche des biens matériels, et de l'individualisme, ce vers quoi tendent les sociétés africaines aujourd'hui.

Actuellement les totems individuels sont mis en avant, car, ils permettent d'avoir un statut particulier dans la société à la fois dans le sens des traditions et dans la société individualiste. Mais, pour avoir une reconnaissance sociale, on peut passer par d'autres canaux qui n'ont rien avoir avec des valeurs totémiques, de nombreux atouts permettent aujourd'hui à un individu d'avoir les privilèges liés à un statut en société. Ainsi, l'école donne à chacun la possibilité d'apprendre. Les Diplômes obtenus et le niveau de qualification obtenu tout au long du cursus scolaire sont importants, et participent à la future position sociale d'un individu.

Nous savons que le totem chez les *Nzèbi* au Gabon sert à l'individu ou à la communauté comme protection à la fois physique et spirituelle. La protection physique se voit dans la mesure où le totem rend plus fort une personne que cela soit pour l'endurance ou pour la force physique. Spirituellement, il veille sur les membres du clan. Les initiés et ceux qui ont une connaissance sur ces pratiques peuvent, en cas de danger, invoquer leur totem afin que celui-ci vienne à leur aide. Les usages du totem restent présents en zone rurale comme en zone urbaine.

L'analyse anthropologique de ce que nous avons observé sur les rapports contemporains des *Nzèbi* à leurs totems laisse entrevoir la lecture d'une société hybride culturellement. À la fois, la société est tournée vers un mode traditionnel local transmis de génération en génération, et une partie d'une culture empruntée à l'extérieur qui s'exprime elle aussi à l'intérieur de la société *nzèbi* même. Les effets conjugués de cette association donnent lieu

à des perspectives de changements que nous localisons non pas dans l'idée du totem, qui demeure selon nous toujours la même, notamment dans sa conception initiale (quelque qui vient pour aider), mais plutôt dans la forme du totem : pièce de monnaie, fusil etc.

Cette situation produit une adaptation de la tradition, plus précisément du totem qui perd son important du point de vue orthodoxe. L'effet conjugué de ces deux cultures donne naissance à une société à la fois qui se repose sur ses valeurs issues d'un héritage ancestral, et d'autre part, une culture appropriée du fait de l'influence occidentale sur la tradition.

Tableau n° 20 : État sur la situation actuelle du totem chez les Nzèbi au Gabon

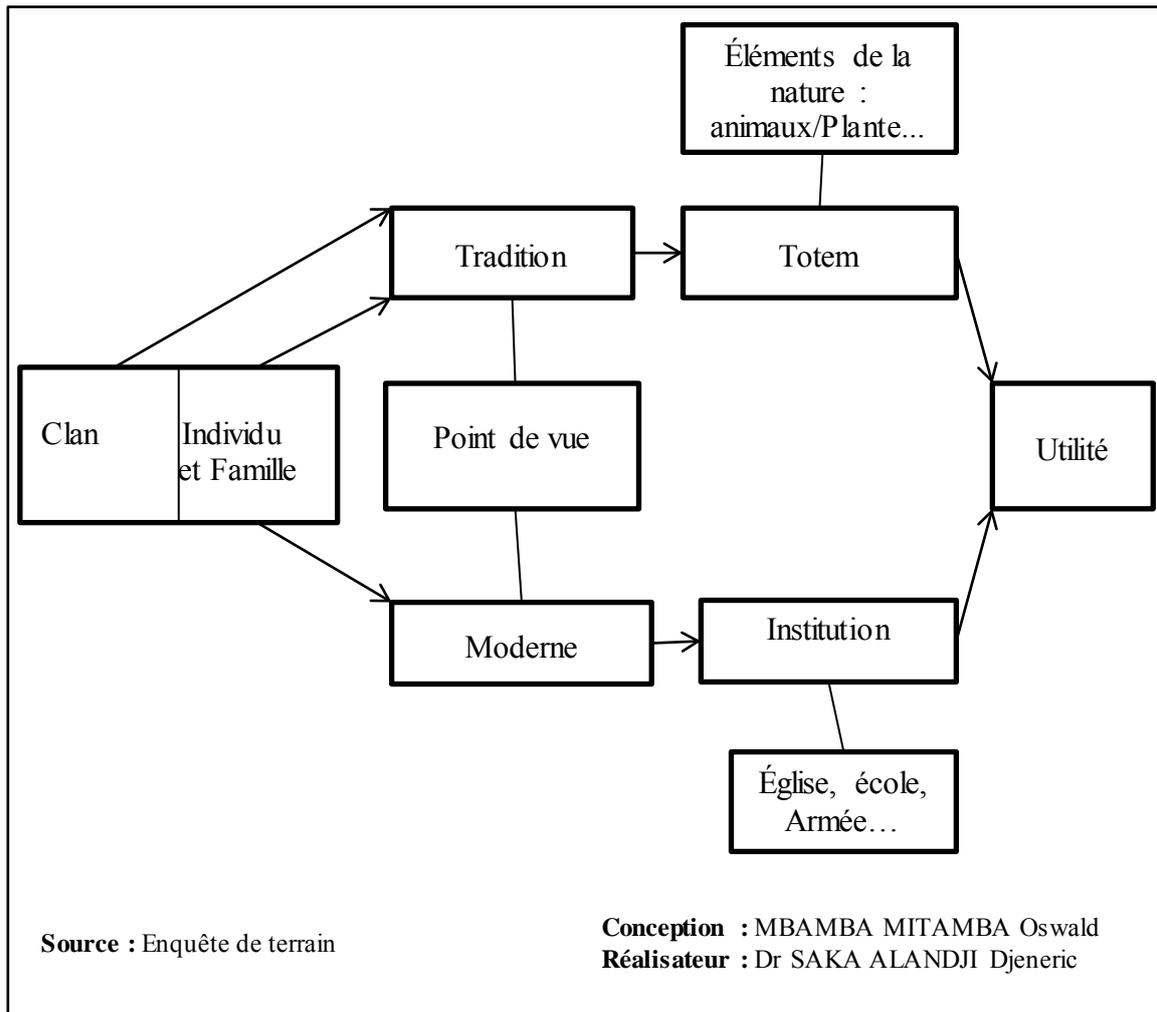
	Types de totems	Caractéristiques	Exemples
Totems	Intemporels	Viennent des clans	Éléments de la nature uniquement : animaux et plantes
	Temporels	Viennent des familles et des individus	1-Éléments de la nature : animaux, plantes...
			2-Objets issus de la modernité : pièces de monnaies, fusil...

Source : Enquête de terrain

Nos observations et nos analyses sur la situation actuelle du totem nous font état de deux types de totems chez les Nzèbi : les totems intemporels et les totems temporels. Les totems intemporels sont des totems qui sont rattachés aux clans. Ils se transmettent de parents aux enfants. Il s'agit principalement des animaux et des plantes qui sont présents dans le mythe fondateur de l'ethnie *nzèbi* présentes dans la première partie. Ils sont intemporels du fait qu'ils ne changent pas, puisqu'ils sont restés toujours les mêmes, c'est-à-dire que les clans ont toujours gardé leurs totems sans qu'aucune modification sur leur nature.

A contrario, les totems temporels sont des totems que l'on retrouve dans les familles ou chez les individus dans la société *nzèbi* contemporaine. Cette catégorie de totems diffère de la première, non pas par leur nature, mais plutôt par leur acquisition qui découle le plus souvent de plusieurs facteurs. Ces totems se présentent sous deux sortes. D'abord, il s'agit des animaux, des plantes et d'autres éléments qui appartiennent à l'environnement immédiat de la société *nzèbi*, qui les considèrent comme totems : animaux, plantes, phénomène naturel (panthère, canne à sucre, tonnerre...). Dans un deuxième temps, il s'agit des totems qui n'ont rien à voir avec les formes de totems traditionnels que nous avons déjà vu, car cette catégorie de totem vient de l'influence des cultures extérieures, parfois très éloignées. Ainsi, la nature du totem porte sur d'autres objets appartenant à d'autres cultures comme nous avons pu le constater lors de nos entretiens. À cet effet, nous constatons qu'au-delà des animaux et des végétaux le plus souvent cités comme totems, s'ajoutent à la liste, et d'ailleurs, des objets modernes comme des pièces de monnaie ; ce qui a suscité notre curiosité, car, comment une pièce de monnaie peut être considérée comme totem dans une société lignagère en Afrique noire ! Cette apparition de l'argent comme totem n'a été rendu possible que grâce aux changements économiques survenus dans la société *nzèbi* à partir de la colonisation au Gabon. Il faut dire que, l'introduction de l'argent a profondément bouleversé les habitudes traditionnelles des populations dont celle des *Nzèbi*. Cette illustration vient enrichir l'idée de Lévi-Strauss selon laquelle, la pensée sauvage est largement influencée par son environnement immédiat. C'est d'autant plus vrai pour ce cas dans la mesure où, le contact entre la société *nzèbi* et l'argent remonte à la période coloniale. Ainsi, à partir du moment où la monnaie entre dans le système, et après avoir compris son importance, il intègre l'univers des totems.

Schéma n° 2: Conception sur la perception de l'évolution du totem



À partir de la colonisation, les sociétés africaines comme celles du Gabon connaissent un certain développement grâce aux apports multidimensionnels de l'occident, qui s'est lancé depuis la période à la civilisation du monde. L'introduction des produits manufacturés, durant cette période et un peu plus loin, les médias en passant par certaines mesures prises par l'administration coloniale, notamment l'uniformisation des sociétés segmentaires en la construction d'un état nation, tout cela contribue à la perte des valeurs traditionnelles et totémiques. En effet, quelle serait la place par exemple d'un totem pour la bagarre pour un individu dans un état dans lequel existent des forces de l'ordre pour assurer la sécurité des personnes : police, gendarmerie etc. ? L'usage d'un tel totem reviendrait pour la personne à faire usage de la force, mais surtout à se faire justice, ce qui est puni par la loi. La mise en place de l'état qui normalise les règles en société, assujetti l'individu dans la mesure où il est obligé d'abandonner certains principes pour se conformer à la norme étatique qui

devient le cadre institutionnel de référence. C'est pour Bernardin MINKO MVE et Stéphanie NKOGHE, les conséquences du phénomène de la mondialisation qui transforment les sociétés initiales en d'autres formes de sociétés, plus composites et plus complexes, c'est-à-dire, des sociétés secondaires. Pour ces auteurs : « *Les transformations socioculturelles se font en effet ressentir sur tous les aspects de la vie sociale, aucune réalité n'est épargnée. À l'intérieur des sociétés africaines actuelles dites secondaire, le phénomène de la mondialisation des pratiques, des échanges est plus que présent et irréversible* »²⁸⁵.

Dans le cas du totem chez les *Nzèbi*, et pour revenir à une meilleure compréhension de notre schéma, il faut dire que le changement va être observé sur les totems des individus et sur ceux des familles et non pas sur ceux des clans. Car comme on peut le voir, la trajectoire totémique clanique sur le schéma suit une orientation originelle et traditionnelle des usages totémiques, contrairement aux deux autres où s'entremêlent à la fois le traditionnel et le moderne dans les rapports aux totems. Cela dit, l'usage du totem pour le clan reste traditionnel, dans lequel les membres des clans restent figés sur leurs totems qui les ont été transmis par leurs parents, eux-mêmes les ayant aussi reçus de leurs parents, ce qui se fait dans le sens de la transmission de la parenté. Cette tradition qui se perpétue depuis bien longtemps déjà est restée la même aujourd'hui. En somme, il y a lieu de constater que, dans la matrice totémique clanique *nzèbi*, les membres du clan vont s'appuyer sur leurs totems claniques ; ceux qui sont restés immuables depuis la création des clans pour des raisons d'ordre spirituelle, précisément, quand il s'agit de faire un retour aux sources, ou pour être en harmonie avec les ancêtres. Dans cette perspective, le totem clanique laisse la porte ouverte à tous en n'excluant aucun membre du clan qui serait à la recherche de son identité, à la recherche de ses origines profondes, à la recherche de la résolution d'un problème dont les solutions sont à rechercher au sein de son clan.

En ce qui concerne les totems individuels et familiaux, ils constituent les lieux où nous enregistrons davantage les transformations sociales dans le totem *nzèbi*. Il est à noter ici que, ces totems qui ne sont pas pris au hasard sont l'objet d'un choix par les personnes. Ce qui rompt avec l'idée d'un totem unilinéaire ou presque que catéchisé, comme on le voit dans le totémisme clanique. Car, ici, ce ne sont plus les mêmes espèces qui sont valorisés,

²⁸⁵Bernardin MINKO MVE et Stéphanie NKOGHE, (2008), *Mondialisation et sociétés orales secondaires*, Paris, l'Harmattan, p.5.

mais ce sont des espèces qui sont prises en fonction des critères précis. Cela traduit la présence d'un double angle du point de vue sur le totémisme *nzèbi*. La première se fait jour dans la manifestation du totémisme clanique, et la seconde se voit à travers les totems personnel et individuel. Dans ce contexte, le totem clanique reste la chasse gardée d'une vieille tradition qui se veut conservatrice, dans la mesure où elle garde intact l'imagerie populaire des totems claniques dans leur état initial pour la mémoire qu'elle perpétue comme telle. Tandis que, les deux autres catégories de totems, certes, qui consacrent aussi les totems au rang des espèces culturelles pour l'inconscient collectif, mais, ont la particularité qu'hormis le fait qu'elles sont prises parmi une myriade d'espèces, ces totems sont assez variables, car ils sont pris parmi tant d'autres, sans aucune limite.

De par cette nature, que nous dirons presque volage de la représentation de cette catégorie de totem, cette quasi instabilité de n'avoir pas des totems spécifiques facilement identifiables, car, faisant partie d'une liste exhaustive, traduit à notre égard l'esprit d'ouverture qui sommeille en chacun, de se pencher sur d'autres réalités, sur d'autres phénomènes qui peuvent être interprétés au même titre que les totems, même si cela peut appartenir à d'autres univers éloignés des réalités locales de la société. C'est là la volonté que manifeste une partie de la société *nzèbi* que nous avons étudié, celle qui montre bien que cette société est sujette aux changements, car elle ne reste pas seulement enfermée dans les veilles considérations qui se fondent sur le totem. Elle reste informée et est au contact de ce qui se fait ailleurs à travers le monde. En examinant les structures traditionnelles gabonaises, Bernardin MINKO MVE²⁸⁶ nous invite à voir à travers ces sociétés en mutation, que les origines des transformations se forment avec les différentes phases de l'histoire, puisque pour lui:

« La postmodernité est donc notre temps, celui de la période contemporaine. Nous sommes à la fois dans la continuité et dans la discontinuité avec la modernité. Continuité parce que le changement est notable en particulier dans la façon de justifier la domination, la hiérarchie entre les êtres. D'une justification en nature, d'une explication métaphysique nous sommes passés à une justification par la culture enrobée de relativisme. Dans les

²⁸⁶Bernardin MINKO MVE, (2006), *Structures traditionnelles gabonaise et post-modernité*, in Annales de l'Université Omar Bongo, n°12, pp.267-301.

périodes précédentes, les humains pouvaient se référer à un sens, qu'il soit donné par Dieu, la nature, la raison ou par l'histoire, il était là et important comme référence. Aujourd'hui le sens semble avoir disparu, s'être dissout dans les aléas tragiques de l'histoire humaine »²⁸⁷.

Au 21^e siècle, on ne pense plus comme au 19^e siècle. Les progrès techniques s'accompagnent aussi de mutations sociales autant en occident qu'en Afrique. Depuis l'arrivée des occidentaux en Afrique et particulièrement au Gabon, ces derniers ont amené avec eux leur mode de vie, leur savoir-faire qu'ils ont introduit en Afrique. Par le canal de l'Europe, l'Afrique connaît aussi une petite révolution qui se traduit surtout par le bouleversement des institutions traditionnelles et une transformation des comportements des populations à l'égard de leur culture. Ce qui traduit les limites de la fusion entre les traditions autochtones et la modernité, surtout que la modernité s'accorde mal avec les réalités africaines en générale, et en particulier gabonaises, voire même *nzèbi*.

²⁸⁷ Bernardin MINKO MVE, (2006), Idem, p.284.

CONCLUSION DE LA TROISIÈME PARTIE

Pour en finir avec cette partie, nous disons que la société *nzèbi* est en proie à divers facteurs influents qui participent à la déperdition des traditions endogènes, qui ne se laissent pas forcément voir avec un regard non averti, car, tous ces facteurs ne sont pas nécessairement faciles à identifier. Ces derniers proviennent à la fois des conséquences exogènes qu'endogènes à la société. On constate des transformations sociales dues d'une part au moindre intérêt des nouvelles générations envers les savoirs locaux, l'absence de culture traditionnelle des parents et la dérive néolibérale des guérisseurs. Les infrastructures modernes construites dans les villages transforment également le rapport à la nature, par exemple avec le développement de l'électricité et les forages. La scolarisation et le développement de la langue française au détriment des savoirs et de la langue *inzèbi*, contribuent également au délaissement des savoirs locaux.

L'histoire du totem a souvent été marquée par la force des représentations symboliques que les sociétés se font de leurs totems. La conception du totem par la société *nzèbi* nous fait voir que cette société perçoit le totem comme une source d'inspiration, un moyen par lequel l'individu se transcende afin de se réaliser. Dans cette relation entre humain et non-humains, Philippe DESCOLA²⁸⁸ note une étroite distance en la frontière de ces deux éléments qui reste très mince, puisqu'il relève des ressemblances à la fois, physiologique et une intériorité similaire entre les deux espèces, qui n'offre pas une opposition entre les deux, mais plutôt une continuité, comme il le décrit très bien.

L'univers totémique est passionnant, voire même envoûtant : « *Je suis tout totem et tabou* »²⁸⁹, exprimait encore Freud dans une correspondance adressée à son ami, ce qui montre la passion envahissante qui a habitée FREUD, lorsqu'il traitait la question du totem pour écrire l'ouvrage *Totem et tabou*. C'est une belle métaphore qui peut servir d'illustration de l'emprise du totem sur l'individu. Les totems ont un usage contemporain pour renforcer le pouvoir, le prestige ou l'intelligence. Il est donc intéressant de noter que des éléments traditionnels sont réinvestis dans des usages contemporains montrant ainsi une continuité des représentations culturelles. La société *nzèbi* entretient un sentiment très

²⁸⁸Philippe DESCOLA, (2005), *Par-delà la nature et culture*, Paris, Gallimard.

²⁸⁹Sigmund FREUD, Sandor FERENCZI, (1992), *Correspondance 1908-1914*, Paris, Calmann Lévy, p.317.

profond qui la lie à ses totems, mais surtout aux représentations qu'elle se fait du totem. La notion du totem va au-delà du cercle restreint de la famille, du clan. Elle s'étend à la nation, surtout dans le domaine du sport, comme le football, qui puise ses forces dans l'univers des totems, dans l'espoir d'avoir plus de résultats, grâce aux noms d'animaux que portent les équipes.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Les *Nzèbi* restent attachés aux croyances locales qui les lient à leurs totems. Dans cette société, ce sont les populations rencontrées en zone rurale qui sont les plus concernées par cette tradition. Les clans, les familles et les individus *nzèbi* ont des totems. Dès lors, une personne peut en posséder plusieurs. Nous notons à cet effet que pour toutes circonstances, ils sont susceptibles de les solliciter, car, ces derniers ont la capacité de venir en aide, généralement à celui qui souhaite résoudre un problème ou pour pallier un manquement : force, beauté, intelligence, charisme. Mais, Il ne suffit pas d'avoir des totems pour savoir de facto comment ils fonctionnent. C'est pourquoi, la plupart du temps, ce sont les personnes initiées qui en font usage, puisqu'il existe un lien entre la connaissance et l'usage et les initiations. En effet, les aspects du totem les plus ésotériques restent la chasse-gardée des initiés qui n'hésitent pas à garder secret certaines pratiques et ne les transmettent à personne, surtout si le détenteur du totem ne trouve pas la bonne personne pour le lui léguer.

La forme du totem dominant aujourd'hui nous donne l'impression que le système totémique *nzèbi* tend plus vers un totem individuel plus que collectif. Les enjeux des nouveaux totems issus de la modernité actuellement se hissent à la hauteur des défis du moment. La transmission des totems, anciens comme nouveaux d'une personne à une autre demande patience et clairvoyance, car celui qui possède le totem ne doit pas se tromper dans le choix de celui qui va hériter du totem. D'après certaines informations, celui qui hérite du totem ou des savoirs sur les totems doit être exempt de tout reproche. Dès lors, n'hérite du totem d'un parent proche ou éloigné, d'un ami ou autre, que celui qui a fait des preuves, notamment par son comportement irréprochable. Cet héritier doit aussi être capable de poursuivre l'œuvre laissée par son prédécesseur.

La transmission des totems claniques fait exception à ce schéma. En effet, les totems claniques des *Nzèbi* s'acquièrent par filiation. Les parents les transmettent aux enfants, qui, eux-mêmes les ont reçus de leurs parents maternels. Dans ce mode de transmission, c'est le totem de la mère qui prime. L'acquisition de ce totem se fait sans aucune initiation préalable ni aucune connaissance ni disposition particulière de l'individu comme c'est imposé dans les deux autres formes de totems.

Mais, qu'ils soient claniques, familiaux ou individuels, les savoirs locaux sur les totems *nzèbi* constituent un enseignement qui se pratique en langue (*inzèbi*), et rentre dans le processus de la maîtrise de la culture et surtout de la connaissance de la société *nzèbi*.

L'enseignement sur les totems est basé sur le principe de l'oralité et commence dès le bas âge avec l'histoire sur les origines du clan, avec lesquels on initie les enfants aux valeurs de la communauté clanique. Peuvent intervenir lors de ces moments souvent ludiques avec les enfants, les membres du cercle familial de l'enfant, c'est-à-dire, les grands-parents, les parents, mais aussi des connaissances et amis de la famille. Mais c'est aussi au sein de sa communauté que l'enfant fait son éducation. L'éducation consiste à la socialisation de l'enfant qui est dans la société *nzèbi* du Gabon sexuée, car d'une part l'enfant n'appartient pas seulement à sa famille, mais aussi au clan et à tout le village, et d'autre part, les enfants garçons apprennent auprès des hommes et les enfants filles font leur apprentissage auprès des femmes.

Dès leur plus jeune âge, les enfants reçoivent un enseignement léger sur leurs totems pour qu'ils soient en accord avec le mode de vie de la société, tel que le veut la tradition. Si les plus jeunes enfants bénéficient des enseignements l'histoire de leurs totems, présenté sous la forme de récit épique il n'en demeure pas moins que certaines informations sur les totems restent encore secrètes pour eux. Ainsi, pour qu'ils aient des connaissances plus importantes et pour qu'ils soient mieux fixés sur leur devenir, plusieurs parents en zones rurales n'hésitent pas à faire initier leurs progénitures à des rites traditionnels, surtout au *Mwiri* pour les garçons, et les filles se font initiées au *Nyèmbè*. Mais on n'enseigne pas à toutes les personnes initiées les savoirs secrets, puisqu'au-delà des rites de passage, certaines autres dispositions sont prises en compte pour que l'initié ait pleinement accès aux savoirs endogène secrets. Les initiations requièrent des mérites, surtout, c'est la voie royale pour accéder à la spiritualité des savoirs endogènes. Pour se faire, les enfants sont confiés à des personnes formées pour les encadrer durant une période.

Pour les initiations, les adultes qui n'ont jamais été initiés sont eux-aussi concernés. Un bon nombre parmi eux trouve un intérêt à s'initier, si bien que, de nos jours encore, beaucoup s'initient pour des raisons diverses. Ce qui donne parfois lieu à des initiations « à la carte », c'est-à-dire, des initiations qui ne cadrent pas totalement avec les obligations habituelles, et dont l'objectif est de contenter le candidat, souvent fortuné. Mais un vieil adage nous

enseigne qu'*un malheur ne vient jamais seul*²⁹⁰. Attirés par l'argent, les personnes chargées d'initier profitent de leur monopole pour se faire beaucoup d'argent. Et pire encore, des témoignages s'élèvent contre certains pour dénoncer les pratiques malsaines (sorcellerie) qu'ils font sur les individus pendant les initiations. Tout cela encourage les individus à ne plus s'intéresser à la tradition.

Ainsi, le constat que nous faisons par rapport aux dérives constatées chez les maîtres initiateurs, résulte pour notre part, d'une défaillance institutionnelle traditionnelle. Les maîtres initiateurs n'assument plus pleinement leur rôle dans la société. En tant que garants des traditions, ils ne devraient pas se livrer à des pratiques qui n'honorent pas leur réputation. À l'usage du vampire et de la sorcellerie lors des initiations, il faut aussi ajouter une forme de commerce auquel se livre un bon nombre qui privilégie le côté dispendieux des initiations en demandant de grosses sommes d'argent pour organiser une cérémonie. Ce qui devrait demeurer seulement de l'ordre symbolique, devient un fonds de commerce parce que, le but visé tend plus à se faire de l'argent et non plus à pérenniser la tradition. Dans cette perspective, les initiations ne tiennent plus que de noms, le fond, c'est-à-dire, la transmission des savoirs ancestraux est reléguée au second plan. Cela affecte les traditions totémiques aussi, puisqu'il y a un lien entre les initiations et le savoir sur les totems.

Mais notre analyse sur la question de la perte des valeurs en Afrique montre aussi que l'ouverture des frontières entre l'Afrique et l'Occident n'a pas toujours été à l'avantage des cultures africaines. En Afrique et particulièrement au Gabon, notamment chez les *Nzèbi*, les parents ont de plus en plus de mal à transmettre à leurs enfants leur tradition. Car ces derniers accordent plus d'attention à d'autres cultures, surtout celles qui sont en rapport à la culture occidentale. Cela se remarque sur l'usage de la langue maternelle qui est de moins en moins sollicitée, elle est remplacée par le français dans les conversations, à la maison entre frères, avec les parents ou avec les grands-parents, et entre amis. Ce qui est aussi pointé chez les jeunes, c'est leur mode vestimentaire et leur comportement. Tous ces reproches faits à la jeunesse sont des pesanteurs endogènes culturelles qui constituent une entrave à la transmission des savoirs locaux aux jeunes dans la société *nzèbi*.

²⁹⁰Proverbe du Moyen Age attribué au poète RUTEBEUF (1230-1285), pour signifier qu'un malheur en appelle d'autres.

A la lumière des faits observés, nous pensons d'une part qu'il y a une crise identitaire qui se dégage à travers le comportement des jeunes. Ils sont très intéressés à ce qu'ils voient à la télé ou sur internet en délaissant ce qui se trouve devant eux : leur culture. Mais d'autre part, nous pensons que les parents n'assument plus pleinement leur rôle. La famille étant la cellule de base de la société. L'éducation traditionnelle et surtout le savoir sur les totems des enfants reviennent en premier lieu aux parents. Ils doivent s'assurer que leurs enfants ont des bases nécessaires sur leurs totems. Parce que, hormis le côté ésotérique des totems claniques, leur connaissance est obligatoire. Le caractère secret des connaissances restreint pourtant la possibilité de diffuser les savoirs totémiques. C'est là une difficulté interne à la perpétuation de cette pratique locale.

Cependant, cette réalité que connaît la société *nzèbi* sur la déperdition de sa culture résulte aussi de l'arrivée des Occidentaux sur le continent africain. L'avènement des occidentaux en Afrique est certainement au cœur de l'expansion culturelle dans l'espace africain telle que nous le connaissons aujourd'hui. Venus pour faire le commerce, les esclaves et les matières premières en Afrique vont être échangés contre les produits manufacturés débarqués de l'occident, des marchandises de pacotille miroirs, fusils, machettes, liqueur etc. Mais, c'est avec la colonisation que le phénomène va prendre une ampleur gigantesque. Le projet visait d'abord la civilisation des populations autochtones. C'est ce à quoi se sont attelés les missionnaires. Durant leur installation en terre africaine, ils se sont lancés dans la construction, des écoles, des hôpitaux, des églises...en important à cet effet leur savoir-faire un peu partout là où ils sont passés. Cet apport de la société occidentale a été bien apprécié par certains autochtones, mais d'autre part, il ne faudrait pas dissimuler les conséquences collatérales que cela entraîne, en bouleversant de façon significative les traditions pratiquées par les sociétés. Car, avec l'arrivée du « blanc », beaucoup de choses ont changé et d'autres sont en train de l'être. Certains témoignages relevés sur le terrain mettent en évidence cet apport des occidentaux pour les populations autochtones, comme en témoigne : on se soigne mieux, on s'habille bien, on ne parcourt plus de longue distance...

Tout cela nous amène in fine à tenter de comprendre à partir de ces bouleversements culturels, les représentations que se font les *Nzèbi* aujourd'hui sur leurs totems. Car, comme nous l'apprend LAVOISIER : « *Rien ne se crée, rien ne se perd, tout se*

transforme »²⁹¹. Si les *Nzèbi* épousent la culture occidentale, il en va de soi que cela pourrait avoir des répercussions sur leur propre culture. C'est d'ailleurs ce qui en ressort dans nos observations, corroboré avec les discours des personnes rentrées. Lorsque des installations modernes s'implantent par exemple en zones rurales, comme c'est le cas dans le village la Lolo dans l'Ogooué-Lolo au Gabon. Où la population villageoise adapte ses habitudes de vie en fonction des structures modernes en présence, d'où l'émergence de nouvelles habitudes. C'est le cas de l'hydraulique villageoise ou encore de l'éclairage public dont la présence a largement favorisé de profondes mutations dans les activités locales quotidiennes dans certains villages C'est pourquoi, nous avons perçu les réalisations modernes dans le village la *Lolo* une menace pour les traditions locales. Cela nous a amené à comprendre que, le dynamisme culturel des totems connaît lui aussi des changements qui s'appuient sur l'évolution des habitudes et des comportements de la société *nzèbi*. Nous avons également montré que des objets manufacturés issus de la colonisation (fusil, pièce de monnaie) se sont transformés en totems ce qui montre que la culture locale peut également absorber certains éléments venus de l'extérieur.

Nous constatons d'une part que la plupart des *Nzèbi* qui sont dans les Églises chrétiennes et ceux qui ont quittés les villages pour s'installer dans les grandes villes se sentent plus modernes et parmi eux, beaucoup ont un regard négatif sur leurs totems. D'autre part, ce sont ceux qui sont dans les villages qui accordent une plus grande importance aux traditions et aux totems. Mais toutefois, on rencontre des faibles pourcentages des situations inversées à ces deux cas. Puisque nous rencontrons dans les villages des personnes qui sont modernes, notamment les jeunes. Mais aussi en ville, il y a des gens qui restent attachés à leur tradition et particulièrement aux totems.

L'une des conséquences, de la modernité pour la société *nzèbi*, c'est qu'elle limite aux populations le recours aux totems. En effet, les transformations sociales ne font pas disparaître les totems mais elles vont de moins en moins susciter le désir d'avoir besoin d'eux. De plus, depuis le début de la colonisation, les transformations sociales ont favorisé l'apparition de nouveaux totems qui renvoient à l'Occident. Dès lors, la modernité ne constitue plus seulement une entrave à la tradition, mais plutôt elle devient un leitmotiv qui

²⁹¹Cette formule de LAVOISIER est un postulat fondamental en physique. C'est pour l'auteur, l'expression d'une continuité de la matière, car pour lui, rien ne se crée ex nihilo. Cette formule pourrait s'appliquer à toutes les sciences.

permet à l'institution totémique traditionnelle *nzèbi* de se transformer. Ainsi, la société *nzèbi* est une société dynamique par sa culture, car, selon BALANDIER, toute société bouge. Les *Nzèbi* sont attachés à la modernité, au développement, l'élan qui les pousse vers ces deux notions, les oblige aussi à revoir leur perception du monde, ce qui peut s'examiner à travers la dynamique de leurs totems, puisque, chaque dynamique sociale peut donner lieu à un changement social.

Ainsi, loin de nous l'idée de voir dans le totémisme une tradition « *primitive* » des sociétés à peine évoluées. Car, l'étude que nous avons menée chez les *Nzèbi* au Gabon sur les totems nous permet de voir qu'on ne peut dissocier l'évolution de cette société à l'évolution des représentations qu'elle se fait de ses totems. Ainsi, dire aujourd'hui que le totémisme chez les *Nzèbi* est une tradition dynamique, c'est surtout pointer le doigt sur un problème contemporain que rencontre cette société, qui se vit aussi bien en zone urbaine que dans l'arrière du pays.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Sources écrites

A

AGYUNE-NDONE Fabrice, (2011), *Changement social chez les Makina du Gabon*, Paris, L'Harmattan, Coll., Études Africaines.

ASSOUMOU NSI Michel, (2011), *L'église catholique au Gabon. De l'entreprise missionnaire à la mise en place d'une église locale 1844'1982*, Thèse de doctorat, Université de Pau et des pays de l'Adour.

AZZAM Amin, (2012), *Stratégies identitaires et stratégies d'acculturation : deux modèles complémentaires*, in, *Altératrice-Revue internationale de la recherche interculturelle*, vol n°2, n°2.

B

BABACAR FALLA, (1993), *Le travail forcé en Afrique occidentale française (1940-1946)*, *Civilisations*, [en ligne], mise en ligne le 30 juillet 2009, consulté le 08 juin 2016, URL : [http : // civilisations.revue.org](http://civilisations.revue.org). 1717 ; DOI ; 10.4000/civilisations/1717

BAJOIT Guy, (2009), *Le concept de relation social*, in, *Nouvelles perspectives en sciences sociales*, vol.5, n°1.

BALANDIER Georges, (1981), *Sens et puissance : Les dynamiques sociales*, Paris, PUF.

BALANDIER Georges, (1955), *Sociologie actuelle de l'Afrique noire : Les dynamiques sociales en Afrique centrale*, Paris, PUB.

BALANDIER Georges et PAUVERT Jean-Claude, (1952), *Les villages gabonais, aspects démographiques, économiques, sociologiques. Projets de modernisation*. Mém. Inst. Centraf. n°5.

BARTHE Roland, (1964), *"Éléments de sémiologie "*, in, *communication*, vol4, n°1.

BIKOMA Florence, (1997), *Éléments d'analyse et d'interprétation du mythe nzèbi* in *cahier gabonais d'anthropologie* n°1.

BONHOMME Julien, (2007), *Transmission et tradition initiatique en Afrique Centrale*, in, Annales de la Fondation Fyssen.

BONHOMME Julien, (2006), *La feuille sur la langue*, in, Cahier gabonais d'Anthropologie n°17, Libreville, Université Omar BONGO.

BOURDIEU Pierre. Entretien avec Anne-Marie Métailié, (1978), *La « jeunesse » n'est qu'un mot*, paru dans *Les jeunes et le premier emploi*, Paris, Association des. Âges, pp. 520-530.

BROMBERGER Christian, (1996), *Pour une ethnologie du spectacle sportif. Les matchs de football à Marseille, Turin et Naples*, [en ligne] consulté le 05/01/2018 <http://books.openedition.org/editionsmsmh/3891?lang=fr>

BRUIL Michel, MAYEUR Jean-Paul, THILLE Frantz, (1998), *Kenya-Tanzanie : Le guide du safari, faune et parc*, Paris, Marcus.

C

CEFAÏ Daniel et PERREAU Laurent (dir), (2012), *Erving Goffman et l'ordre de l'interaction*, Paris, CURAPP-ESS/CEMS-IMM.

CEILLIER Jean-Claude, (2008), *Histoire de Missionnaires d'Afrique (Pères Blancs) : De la fondation par Mgr LAVIGERIE à la mort du fondateur (1868-1892)*, Paris, Karthala.

COLLOMB Gérard, (1979), *Les sept fils de Nzèbi : Un mythe cosmogonique de l'ethnie nzèbi*, Paris, l'ORSTOM.

D

DAVID Philippe, (2007), *Le docteur SCHEILZER et son hôpital à Lambaréné. L'envers d'un mythe*, de André AUDOYNAUD, in, Afrique contemporaine, n°222.

DESCAMPS Paul, « *Le totémisme chez les indigènes de l'Australie* », Archives de sciences sociales des religions [En ligne], La première réception des Formes (1912-1917)

(S. Baciocchi, F. Théron, eds.), mis en ligne le 01 mars 2013, consulté le 18 Février 2015.
URL : <http://assr.revues.org/24442> ; DOI : 10.4000/assr.24442

DESCOLA Philippe, (2005), *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

DESMOND Morris, (1992), *Des animaux et des hommes : Partager la planète*, Paris, Calmann-Lévy.

DIETERLEN Germaine, (1952), *Classification des végétaux chez les Dogon*, in: Journal de la société des Africanistes, vol22, n1.

DUPRE Georges, (1982), *Un ordre et sa destruction*, éd. L'ORSTOM, Paris, collection mémoire, n°93.

DUPRE Georges, (1972), *Le commerce entre sociétés lignagères : Les Nzabi dans la traite à la fin du XIXe siècle*. In Cahier d'études africaines, vol 12. n°48, pp616-658. DOI : 10.3406.cea.1972.2740. [En ligne] disponible sur : www.persee.fr/doc/cea_0008-0055_1972_num_12_48_2740, (page consultée le 05/05/2016)

DURKHEIM Émile, (1960), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.

DUSFRESNE Jacques, (1985), *Aspect de la santé et de la maladie*, in, Traité d'anthropologie médicale.

E

EVANS-PRITCHARD Edward Evans, (1972), *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris Gallimard.

F

FRAZER James George, (1981), *Le rameau d'or*, Paris, Robert Laffont.

FREUD Sigmund, FERENCZI Sandor, (1992), *Correspondence 1908-1914*, Paris, Calmann Lévy.

FREUD Sigmund, (1923), *Totem et tabou*, Paris, la petite bibliothèque.

G

GARCIA Luc, (1988), *Le royaume du Dahomé face à la pénétration coloniale : affrontement et incompréhension (1875-1894)*, Paris, Karthala.

GRANVAUD Raphaël, (2009), *De l'armée coloniale à l'armée néocoloniale (1830-1990)*, collection « Revue Agone ».

H

HÂMPATE BÂ Amadou, (2011), *La tradition vivante*, in, Histoire générale de l'Afrique, vol1, UNESCO.

HOBSBAWM Éric, (1995), *Inventer des traditions*, Enquête [en ligne] 2, mise en ligne le 10 juillet 2013, consulté le 19 Décembre 2017.

HOMERT Jean-Marie, (1990), *Présentation de l'alphabet scientifique des langues du Gabon*, in : Revue gabonaise des Sciences de l'homme n°2.

I

IDIATA Daniel-Franck, (2005), *Francophonie et politiques linguistiques en Afrique Noire, Essai sur le projet d'intégration des langues nationales dans le système scolaire*, Libreville, La Maison Gabonaise du Livre.

IDIATA Daniel-Franck, (1994), *Perception et traitement de la maladie chez les Massangu (Gabon)*, in, Pholia, n°9.

K

KABALA MATUKA David avec la coll. de SOUINDOULA SIMAO, (1985), *Rapport entre l'homme et les écosystèmes dans le monde bantu*, Racines bantu - Bantu roots, CICIBA, Libreville.

KANE Cheikh Hamidou, (2003), *L'aventure ambigüe*, Paris, 10-18.

KREGLINGER Richard, (1925), FRAZER James George, *Les origines de la famille et du clan*, in, Revue belge de philologie et d'histoire, tome, fasc.2.3, pp 491-493. [En ligne] disponible sur : www.persee.fr/doc/rbph_0035-0818_1925_num_4_2_6354_t1_0491_0000_1 (page consultée le 13/11/2012)

KOUROUMA Ahmadou, (1998), *En attendant le vote des bêtes sauvées*, Paris, Seuil.

L

LABURTHE-TOLRA Philippe et WARNIER Jean-Pierre, (2003), *Ethnologie et Anthropologie*, Paris, PUF.

LADO Ludovic, (2004), *Cultures hybrides, identités multiples. Repenser l'inculturation en Afrique*, in, Études, n°4, Tome 404.

LAPLANTINE François, (1995), *L'anthropologie*, Paris, Payot.

LAVIGERIE Charles, Notice sur la société des Missionnaires d'Afrique dits Pères Blancs [en ligne], Mise en ligne le 15/10/2007. [Consulté le 15/04/2016]. Disponible à l'adresse : <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/cb34053033n>

LEFORT Claude, MCLANNAN John Ferguson (1928-1881), [en ligne] disponible sur <http://www.universalis.fr/encyclopedie/john-ferguson-mclennan/> (page consultée le 15/10/2012).

LENCLUD Gérard, (1987), *La tradition n'est plus ce qu'elle était...* in : Terrain (Revue d'ethnologie de l'Europe), mis en ligne le 19 juillet 2007, 04 janvier 2013. URL : [http : //terrain.revues.org/3195](http://terrain.revues.org/3195) ; DOI : 10,4000/terrain.3195

LESCABOT Marc, (1609), *Histoire de la nouvelle France*, Paris, Milot.

LÉVI-STRAUSS Claude, (1962), *La pensée sauvage*, Paris, Plon.

LÉVI-STRAUSS Claude, (1962), *Le Totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF.

LÉVI-STRAUSS Claude, (1958), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.

LÉVI-STRAUSS Claude, (1949), *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF.

LEVY-BRUHL Lucien, (1922), *La mentalité primitive*, Paris, Librairie Félix Alcan.

LIPOVETSKY Gilles, SERROY Jean, (2008), *La culture-monde : Réponse à une société désorientée*, (Coll. Penser la Société), Paris, Odile Jacob.

LOUVEAU Frédérique, (2012), *Un prophétisme japonais en Afrique de l'Ouest : Anthropologie religieuse de Sukyo Mahikari (Benin, Cote d'Ivoire, Sénégal, France)*, Paris, Kartala.

M

MACLENNAN John Ferguson, (1869), *The worship of animals and plants*, in, the Fortnightly Review.

MACLENNAN John Ferguson, (1865), *Primitive marriage. An inquiry into the origin of the form of capture in marriage ceremonies*, [en ligne], Edinburgh, A. and C. Black, [Consulté le 28/12/2017], Disponible à l'adresse: <https://archive.org/details/cu31924101874190>.

MALINOWSKI Bronislaw, (1941), *Les dynamiques de l'évolution culturelle*, paris, Payot.

MARCELLESI Jean-Baptiste et MEVEL Jean-Pierre, (1994), *Dictionnaire de Linguistique et des sciences du langage*, Coll. « Trésors du français », Paris, Larousse.

MARLET Annie, (1990), *Le pays des trois estuaires 1471-1900*, Libreville, Centre Culturel Français Saint-Exupéry.

MARY André, (1983), *La naissance à l'envers : Essai sur le rituel du Bwiti fang au Gabon*, Paris, L'Harmattan.

MAUSS Marcel, (1925), *Essai sur le don : Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, PUF.

MAYER Raymond, (1992), *Histoire de la famille gabonaise*, Libreville, Centre Culturel Français.

MELIHO Pierre Codjo, (2016), *De l'eau totem aux tabous de l'eau : pour une anthropologie du droit d'usage au regard du système pénal local chez les Ayizo au Sud-Bénin*, in, Revue Internationale d'Ethnographie, n°6.

MERLEAU-PONTY Maurice, (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard.

METAIS Pierre, (1951), *Essai sur la signification du terme « totem »*, in, Revue de l'histoire des religions, tome 140, n°1.

METEGUE N'NAH Nicolas, (1981), *Domination coloniale au Gabon : résistance d'un peuple (1839-1960)*, Paris, L'Harmattan.

METEGUE N'NAH Nicolas, (1979), *Économie et société au Gabon dans la première moitié du XIX siècle*, Paris, L'Harmattan.

MINKO MVE Bernardin et NGOGHE Stéphanie, (2008), *Mondialisation et sociétés orales secondaires*, Paris, l'Harmattan.

MINKO MVE Bernardin, (2006), *Structures traditionnelles gabonaises et post-modernité*, in, Annales de l'Université Omar Bongo, n°12.

MINKO MVE Bernardin, (2003), *Gabon entre tradition et post-modernité : Dynamique d'accueil Fang*, Paris, L'Harmattan.

MIRCEA Eliade, (1952), *Images et symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, Gallimard.

MOUBOUY Richard, (1986), *La voix des ancêtres*, Tome I : Proverbes, légendes et totems gabonais, Multipresse Gabon.

N

NGUIABAMA-MAKAYA Fabrice, (2007), *Colonisation et colonisés au Gabon*, Paris, l'Harmattan.

NZA-MATEKI, (2003), *Aperçu sur les clans du terroir*, Paris, Edition Silence.

O

OKOUMBA-NKOGHE Maurice (2001), *Nzèbi Une épopée de l'Afrique centrale*, Libreville, Edition Raponda Walker.

ONAOTSHO KAWENDE Jean, (2009), *L'« ancien ordre écologique » au creuset de la rationalité traditionnelle africaine*, in, Respect de la nature et développement, Enjeux éthique du développement durable : Acte de la XVIIIème semaine philosophique de Kinshasa,

colloque international Co-organisé avec l'ISP de l'UCL du 20 au 24 Janvier 2009. Facultés catholiques de Kinshasa, 2009. Recherches philosophiques africaines, vol35.

P

PANOFF Michel, PERRIN Michel, (1973), *Dictionnaire de l'ethnologie*, Paris, Petite Bibliothèque Payot.

PICARD-TORTORICI Nathalie et FRANCOIS Michel, (1993), *La traite des esclaves au Gabon du XVII^e au XIX^e siècle : Essai de quantification pour le XVIII^e siècle*, Paris, Les études du CEPED n°6.

POLIGUI René Noël, MOURAGADJA Isaac, HAUBRUGE Éric, FRANCIS Frédéric, (2013), *La culture du safoutier (Dacryodes edulis [G. DON] H.J.LAM [Burseraceae]) : Enjeux et perspectives de valorisation au Gabon (synthèse bibliographique)* : In, Biotechnol. Agron. Soc. Environ.

R

RAPONDA WALKER André, (1996), *Notes d'histoire du Gabon. Suivi de Toponymie de l'Estuaire, Libreville et topographie du ferman-Vaz, Port-Gentil*, Éditions Raponda-walker, Libreville (Gabon).

RAPONDA WALKER André et SILLANS Roger, (1995), *Les plantes utiles du Gabon : Essai d'Inventaire et de concordance des noms vernaculaires et scientifiques des plantes spontanées et introduites. Description des Espèces, propriétés utilisations économiques, ethnographiques et artistiques*, Libreville, Centre Culturel Français.

RAPONDA André WALKER, et SILLANS Roger, (1963), *Rites et croyances des peuples du Gabon*, Paris, Présence africaine.

RAPONDA WALKER André, (1962), *Toponymie de l'Estuaire du Gabon et ses environs*, in, Bulletin de l'institut de recherche sociale au Congo, Tome 2.

RAPONDA WALKER André, (1940), *Enquête sur l'agriculture noire au Gabon et sur certaines techniques utilisant des produits végétaux*, in, Revue de botanique appliquée et d'agriculture coloniale, 20^e année, bulletin n°230-231, Octobre-novembre.

RAPONDA WALKER André, (1931), *Le bananier plantain au Gabon. Variété et usages divers*, in, *Revue de la botanique appliquée et d'agronomie coloniale*, Vol 11, n°113, pp18-27.

ROUX Caroline, (2004), *Entre sacré et profane. Essai sur la symbolique et les fonctions du portail d'église en France entre le XI^e et le XIII^e siècle*, in, *Revue belge de philosophie et d'histoire*, tome 82.

RWANGABO Pierre Claver, (1993), *La médecine traditionnelle au Rwanda*, Paris, Karthala.

T

TABARD René, (2010), *Religions et cultures traditionnelles africaines* : in, *Revue des sciences religieuses* 84 n°2.

TIMTCHUENG Moïse, (2011), *Le droit camerounais des successions dépouillé des conceptions civilisées*, in, *Revue générale de droit*, vol 41.

TONDA Joseph, (2002), *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala, collection « Hommes et sociétés ».

V

VAN GENNEP Arnold, (1909), *Les rites de passages, Étude systématique des rites...*, Paris, Picard

VINEL Virginie, (2006), *Des femmes et des lignages : Ethnologie des relations féminines au Burkina Faso (Moose, Sikoomse)*, Paris, l'Harmattan.

W

WARNIER Jean Pierre, (1999), *La mondialisation de la culture*, Paris, La Découverte.

WEBER Max, (1964), *L'Éthique protestant et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon.

Z

ZEZE BEKE Pascal, (1989), *Les interdits alimentaires chez les Nyabwa de la Côté d'Ivoire*, in, Journal des africanistes, Tome 59, fascicule1-2.

ZRA DELI Bernard, (2005). *Impérialisme culturel occidental et devenir de la culture africaine : Défi et perspectives*. Mémoire de philosophie. Cameroun.

Thèses et Mémoires

MAZZOCCHETTI Florence, (2005), *Utilisation et représentation de la faune sauvage (Gabon)*, Mémoire de Maitrise, Université des Lettres et Sciences Humaines, Orléans.

MBOT Jean-Émile, (1999), *Esquisse d'une lecture anthropologique des écrits français sur les peuples du Gabon de 1839 à 1952*, Thèse de Doctorat d'État.

MBOYI MOUKANDA Laure Cynthia, (2014), *La pratique des échanges commerciaux dans la société précoloniale du Gabon : XVIe-XIXe siècle*, Thèse de doctorat, Université Michel de MONTAIGNE Bordeaux 3.

MOGOMBA Guy Serge, (2013), *Ethnoécologie des Mitsogho du Gabon : Ethnobotanique et Ethnozoologie*, Thèse de doctorat, Université de Lorraine.

NGOMBO LEPOPA Amélie, (2016), *Itinéraires Thérapeutiques et représentation de la santé à l'enfance chez les Nzèbi du Gabon*, Thèse de doctorat, université de Lorraine.

Dictionnaires

DE WAILLY Philippe, PRIN Jacqueline, PRIN Gabriel, (2004), L'Atlas de l'ornithologie, volume1 : Perruches et perroquets, Éditions Animalia.

Encyclopaedia Universalis, (2002), n°22.

Le petit LAROUSSE illustré, (2011), En couleurs, 87000 articles, 5000 illustrations ; 321 cartes, chronologie universelle. ISBN 978-2-03-584088-2

<http://www.larousse.fr>

<https://www.ortolang.fr>

Sources internet

BA Samba Niébé, (14/04/2012), *Totem ou tabou, le varan vénéré ou protégé : Génie tutélaire ou protecteur*, sur le site xibar.net

https://www.xibar.net/TOTEM-OU-TABOU-LE-VARAN-VENERE-OU-PROTEGE-Genie-tutelaire-ou-protecteur_a45084.html

BE NKHOGHE BE Jean Rodrigues, (28/02/2006), *La persistance de la justice traditionnelle au Gabon : Quelques réflexions*, sur le site Le portail de l'Anthropologue, <http://www.ethno-web.com>, consulté le 12/05/2012

Cartes du Monde, sur le site fr.mapsofworld.com

<http://fr.mapsofworld.com/gabon/>

DIALLO Dieretou, (18/08/2016), *Pourquoi les sélections africaines se donnent les noms d'animaux*, sur le site JeuneAfrique.com

<http://www.jeuneafrique.com/311030/societe/football-selections-africaines-aiment-se-donner-noms-danimaux/>

Gaboneco: *Gabon : Qui a peur du vote ethnique ?*, (26/08/2009), sur le site gaboneco.com

<http://gaboneco.com/gabon-qui-a-peur-du-vote-ethnique.html>

Gabonews : (21/06/2008), *Gabon: Le Mussungu, l'autre véritable industrie de la canne à sucre*, sur le site bdpgabon.org

<http://www.bdp-gabon.org/articles/2008/06/21/gabon-le-mussungu-l%e2%80%99autre-veritable-industrie-de-la-canne-a-sucre/#.W19lnGsiGM8>

MALOUANA Biggie, (27/10/2015), *Football : Le Gabon qualifié pour le Chan 2016*, sur le site Gabon review.

<http://gabonreview.com/blog/football-le-gabon-qualifie-pour-le-chan-2016/>

MOUSSELLARD Olivier Pascal, (18/01/2015), *descola-les-achuar-treatent-les-plantet-et-les-animaux-comme-des-personnes*, sur le site [telerama.fr](http://www.telerama.fr)

<http://www.telerama.fr/idees/philippe>

Source filmographique

Le « bal des sourciers », (2012) un film de Dominique Donatien, Gabon.

Sources orales

	Région	Ethnie	Clan	Profession/ Activité	Genre	Age	Initiée
A.B	Koulamoutou	<i>Nzèbi</i>	<i>Mbundu</i>	femme de ménage	F	45 ans	<i>Initiée</i>
B.C	Moanda	<i>Nzèbi</i>	<i>Mbundu</i>	Chef de quartier	H	89 ans	<i>Initié : Mwiri, Nzèghô, Ndjobi</i>
B.J	Koulamoutou	<i>Nzèbi</i>	<i>Maghamba</i>	Artiste	H	34 ans	<i>Initié</i>
B.T	Koulamoutou	<i>Nzèbi</i>	<i>Baghuli</i>	Chargeur de camions	H	54 ans	<i>Initié</i>
B.M	Libreville	<i>Nzèbi</i>	<i>Bassanga</i>	Commerçante	F	47 ans	<i>Initiée</i>
D.C	Koulamoutou	<i>Nzèbi</i>	<i>Cheyi</i>	Administrateur civil	H	58 ans	<i>Initié</i>

K.A	Koulamoutou	<i>Nzèbi</i>	<i>Maghamba</i>	Chauffeur	H	33 ans	<i>Non initié</i>
K.R	Koulamou	<i>Nzèbi</i>	<i>Mwanda</i>	Agent de Mairie	H	41 ans	<i>Initié au Mwiri</i>
L.J.C	Koulamou	<i>Nzèbi et Sango</i>	<i>Baghuli et Sima</i>	Cultivateur	H		<i>Mwiri</i>
L.M	Moanda	<i>Nzèbi</i>	<i>Mitchimba</i>	Chef de quartier	H	69 ans	<i>Initié</i>
L.M	Koulamoutou	<i>Nzèbi</i>	<i>Mitchimba</i>	Chef de quartier	H	44 ans	<i>Initié</i>
M.A	Moanda	<i>Nzèbi</i>	<i>Bassanga</i>	Sans	F	35 ans	<i>Non initiée</i>
M.A	Libreville	<i>sango</i>		<i>Producteur et vendeur de vin de palme</i>	H	41 ans	<i>Initié</i>
M.B	Lastourville	<i>Puvi</i>	<i>Muyènè</i>	Sans	H	52 ans	<i>Initié</i>
M.C	Koulamoutou	<i>Nzèbi</i>	<i>Mitchimba</i>	Commerçant	H	38 ans	<i>Initié au Mwiri</i>
M.C	Koulamoutou	<i>Nzèbi</i>	<i>Mbundu</i>	Administrateur civil	H	52 ans	<i>Non initié</i>
M.T.C		<i>Nzèbi</i>	<i>Mbundu</i>		H	71 ans	<i>Initié au Mwiri</i>
M.E	Moanda	<i>Nzèbi</i>	<i>Baghuli</i>	Chef de quartier	H	75 ans	<i>Initié</i>
M.E	Libreville	<i>Nzèbi</i>	<i>Baghuli</i>	Retraité	H	70 ans	<i>Initié : Mwiri</i>

							<i>et nzèghô</i>
M.F	Koulamoutou	<i>Nzèbi</i>	<i>Maghamba</i>	Pasteur	H	36 ans	<i>Non initié</i>
M.G	Koulamoutou	<i>Nzèbi</i>	<i>Bassanga</i>	Agent à zain Gabon	H	37 ans	<i>Initié</i>
M.J.B	Koulamoutou	<i>Nzèbi</i>	<i>Cheyi</i>	Sans	H	30 ans	<i>Initié</i>
M.J.B	Libreville	<i>Punu</i>	<i>Mululu</i>	Enseignant chercheur	H		<i>Non initié</i>
M.K.M	Koulamoutou	<i>Nzèbi</i>	<i>Bassanga</i>	Sans	H		<i>Initié : Mwiri et Ndjobi</i>
M.M	Koulamoutou	<i>Nzèbi</i>	<i>Cheyi</i>	Postier	H	39 ans	<i>Initié au Mwiri</i>
M.M.K	Libreville	<i>Sango</i>	<i>Sima</i>	Étudiant	H	26 ans	<i>Initié au Mwiri</i>
M.P	Koulamoutou	<i>Nzèbi</i>	<i>Mitchimba</i>	Chef de service	H	45 ans	<i>Initié</i>
M.P.J	Koulamoutou	<i>Nzèbi</i>	<i>Mitchimba</i>	Agriculteur et commerçant	H	64 ans	<i>Initié</i>
M.S	Koulamoutou	<i>Sango</i>	<i>Sima</i>	Représentant des Jeunes	H	32 ans	<i>Initié</i>
M.S	Lastourville	<i>Akele</i>	<i>Kambu</i>	Cultivatrice	F	51 ans	<i>Initiée</i>
M.S	Koulamoutou	<i>Nzèbi</i>	<i>Mwanda</i>	Retraité	H	68 ans	<i>Initié</i>

M.S	Lastourville	<i>Puvi</i>	<i>Pungu</i>	Sans	H	52 ans	<i>Initié</i>
M.T.C	Koulamoutou	<i>Puvi</i>	<i>Muyènè</i>	Femme au foyer	F	47 ans	<i>Initiée au Nyèmbè</i>
N.J	Libreville	<i>Punu</i>	<i>Bumueli</i>	Infirmière	F	33 ans	<i>Non invitée</i>
N.R	Libreville	<i>Nzèbi</i>	<i>Mwanda</i>	Technicien BTP	H	43 ans	<i>Initié</i>
O.D	Libreville	<i>Akele</i>	<i>Sakunda</i>	Gendarme	F	44 ans	<i>Initiée Au Nyèmbè</i>
O.N	Libreville	<i>Nzèbi</i>	<i>Cheyi</i>	Producteur de vin de palme	H	33 ans	<i>Initié</i>
S.J.P	Libreville	<i>Nzèbi</i>	<i>Baghuli</i>	Chauffeur de taxi	H	29 ans	<i>Initié</i>
T.A.M	Koulamoutou	<i>Nzèbi</i>	<i>Mbundu</i>	Retraité	H	82 ans	<i>Initié</i>
T.E	Moanda	<i>Nzèbi</i>	<i>Cheyi</i>	Infirmier d'État	H	52 ans	<i>Initié</i>
T.H	Lastourville	<i>Nzèbi</i>	<i>Cheyi</i>	Cultivateur	H	63 ans	<i>Initié</i>
V.G.R	Koulamoutou	<i>Nzèbi</i>	<i>Bassanga</i>	Cultivateur et commerçant	H	49 ans	<i>initié</i>
Y.T	Lastourville	<i>Akele</i>	<i>Mwesa</i>	Militaire	H	47 ans	<i>Initié</i>

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Liste des tableaux

TABLEAU n° 1 : DÉSIGNATION DE LA POSSESSION DU TOTEM DANS LA LANGUE ALGOKINE.....	28
TABLEAU n° 2 : REPRÉSENTATION DU NOMBRE DES INFORMATEURS.....	44
TABLEAU n° 3 : POURCENTAGE DE L'ENSEMBLE DES ETHNIES ENQUETÉES.....	45
TABLEAU n° 4 : DEGRÉ DE LA PARTICIPATION DES PERSONNES RENCONTRÉES AU REGARD DE LA TRANCHE D'ÂGE.....	50
TABLEAU n° 5 : REPRÉSENTATION DES ANIMAUX CLANIQUES <i>NZÈBI</i>	84
TABLEAU n° 6 : EXEMPLE D'AUTRES ANIMAUX CITÉS COMME TOTEMS CLANIQUES.....	85
TABLEAU n° 7 : REPRÉSENTATION DES PLANTES CLANIQUES <i>NZÈBI</i>	101
TABLEAU n° 8 : CONCEPTS CONSTRUITS AUTOUR DU TOTEM.....	126
TABLEAU n° 9 : CONCEPTS CONSTRUITS AUTOUR DE LA PLANTE TOTEM.....	127
TABLEAU n° 10 : ÉCHANGES D'ESCLAVES ADULTES, JEUNES GARÇONS ET JEUNES FILLES CONTRE UN ESCLAVE HOMME OU FEMME.....	167
TABLEAU n° 11 : VALEUR D'UN ESCLAVE GARÇON LORS D'UN ECHANGE.....	168
TABLEAU n° 12 : VALEUR D'UN ESCLAVE FILLE LORS D'UN ECHANGE.....	168
TABLEAU n° 13 : ÉCHANGES DE MARCHANDISES VENUES DE L'EUROPE CONTRE LES MATIÈRES PREMIÈRES.....	169
TABLEAU n° 14 : INDICE DU FRANÇAIS ET DE LA LANGUE VERNACULAIRE CHEZ LES ENFANTS ISSUS DE PARENTS MONO-ETHNIQUES AU GABON.....	194
TABLEAU n° 15 : ÉLÉMENTS DE COMPARAISON MODERNITÉ ET TRADITION.....	213
TABLEAU n° 16 : ÉCHANTILLON DES PAYS AFRICAINS AYANT DES ÉQUIPES DE FOOTBALL QUI PORTENT LES NOMS D'ANIMAUX.....	228
TABLEAU n° 17 : LISTE DES TOTEMS CLANIQUES <i>NZÈBI</i> PROTÉGÉS PAR LA TRADITION ET PAR LA LOI GABONAISE.....	244
TABLEAU n° 18 : ŒUVRES RÉALISÉES A PARTIR DU TISSAGE DU PALMIER.....	250
TABLEAU n° 19 : PRÉSENTATION DES PLANTES ET DES VÉGÉTAUX QUI SOIGNENT.....	261
TABLEAU n° 20 : ÉTAT SUR LA SITUATION ACTUELLE DU TOTEM CHEZ LES <i>NZÈBI</i> AU GABON.....	285
TABLEAU n° 21 : LISTE DES SEPT CLANS <i>NZÈBI</i> ET LEURS ENFANTS.....	334

Liste des cartes

CARTE N 1 : CARTE POLITIQUE DU GABON ET LES PROVINCES DU PAYS.....	48
CARTE N 2 : LOCALISATION DES QUARTIERS ENQUETÉS DANS LA VILLE DE KOULAMOUTOU.....	53
CARTE N 3 : LA MIGRATION DES <i>NZÈBI</i>	58
CARTE N 4 LA PLACE DES <i>NZÈBI</i> DANS LE COMMERCE PENDANT LA TRAITE.....	62

Liste des photos

PHOTO n° 1 : <i>GALAGO GABONENSIS</i>	89
PHOTO n° 2 : <i>VARANUS NILOTICUS</i>	90
PHOTO n° 3 : <i>PSITTACUS ERITHACUS</i>	94
PHOTO n° 4 : <i>PANTHERA PARDUS</i>	96
PHOTO n° 5 : <i>CROCRODYLUS GAVIALIS</i>	100
PHOTO n° 6 : UNE PLANTATION DE BANANES.....	103
PHOTO n° 7 : ASSIETTE DE BANANES PLANTAIN FRITES.....	104
PHOTO n° 8 : LE COMMERCE DE BANANES AU VILLAGE LOLO.....	106
PHOTO n° 9 : CHARGEMENT DU CAMION DE BANANES (VILLAGE LOLO).....	107
PHOTO n° 10 : UN TAS D'ATANGAS.....	109
PHOTO n° 11: <i>ELANIS GUINEENSIS</i>	112
PHOTO n° 12: UN TAS D'IGNAMES.....	115
PHOTO n° 13: LES ÉLÈVES DE L'ÉCOLE PRIMAIRE LA LOLO LORS DE LA RÉCRÉATION.....	134

PHOTO N° 14: DÉPART POUR LA FORÊT	137
PHOTO N° 15: APPRENTISSAGE EN FORÊT	137
PHOTO N° 16: EXERCICE DE TRANSMISSION DU SAVOIR AUX NOUVEAUX INITIÉS MASCULINS AU <i>MWIRI</i> (KOULAMOUTOU).....	140
PHOTO N° 17: MISSION DES PÈRES BLANCS EN AFRIQUE ÉQUATORIALE	183
PHOTO N° 18: POMPE PUBLIQUE VILLAGEOISE	206
PHOTO N° 19: LA CASE D'ÉCOUTE DU VILLAGE (LOLO).....	209
PHOTO N° 20: LE NOUVEAU DISPENSAIRE DU VILLAGE (LOLO)	210
PHOTO N° 21: L'ÉCOLE DU VILLAGE (LOLO)	212
PHOTO N° 22: PORT DU CHAPEAU DU CHAPEAU EN PEAU DE PANTHÈRE PAR UN ANCIEN HOMME POLITIQUE..	225
PHOTO N° 23: SUPPORTERS DE L'ÉQUIPE DE FOOTBALL DU GABON (LES PANTHÈRES)	230
PHOTO N° 24: LA HUTTE DES MARIÉS	251
PHOTO N° 25: LA ROBE DE MARIAGE TRADITIONNEL EN FEUILLES DE BANANIER	252
PHOTO N° 26: FABRICATION D'UN TAM-TAM AVEC LE TRONC DU SAFOUTIER	254
PHOTO N° 27: MAISON FAITE DE BRANCHES DE PALMIER	256
PHOTO N° 28: ANCIENNE PIÈCE DE MONNAIE DE 500FCFA	274
PHOTO N° 29: VÉRIFICATION DU FUSIL DE CHASSE.....	278
PHOTO N° 30 : ANCIEN ET NOUVEAU DISPENSAIRE AU VILLAGE LOLO	336

Liste des caricatures

CARICATURE N° 1: RELIGION CHRÉTIENNE CONTRE TRADITIONS AFRICAINES.....	271
--	-----

Liste des schémas

SCHÉMA N° 1: VILLAGES ENQUÊTES AUX ALENTOURS DE LA VILLE DE KOULAMOUTOU.....	51
SCHÉMA N° 2: CONCEPTION SUR LA PERCEPTION DE L'ÉVOLUTION DU TOTEM.....	287

Liste des figures

FIGURE N° 1 : LE BLASON DU GABON	98
FIGURE N° 2: DIVERSITÉ DE TYPES DE SAFOU TROUVÉS SUR LE MARCHÉ DE LIBREVILLE	110
FIGURE N° 3: TRANSMISSION ET CONFLIT AUTOUR D'UN TOTEM FAMILIAL	150

ANNEXES

Guide d'entretien n°1

(Réservées aux personnes non initiées)

Date _____
Heure _____
Entretien n° _____

Q1-Pouvez-vous me parler de vos activités actuelles ?

Q2-Est-ce que vous vous intéressez aux pratiques religieuses Nzèbi ?

- Si oui lesquelles ?
- Si non pourquoi ?

Volet totems animaux et plantes

Q3-Qu'est-ce qu'un totem ?

Q4-Connaissez-vous les différents totems chez les Nzèbi ?

Q5-Quelle est l'histoire de votre totem animal ?

Q6-Qui vous l'a appris ?

- Votre Père
- Votre Oncle maternel
- Votre Oncle paternel
- Votre Grand-père maternel
- Votre Grand-père paternel
- Votre grand-mère paternelle
- Votre grand-mère maternelle
- Autre personne

Q7-Comment se transmet les totems chez les Nzèbi ?

Q8-Quelle est pour vous l'importance du totem pour les membres du clan ?

Q9-Il y a-t-il des végétaux qui sont aussi des totems chez les Nzèbi que vous connaissez ?

Q10-Quelle est la plante de votre clan ?

Q11-Quelle est son histoire ?

Q12-Qui vous l'a appris ?

- Votre Père
- Votre Oncle maternel
- Votre Oncle paternel
- Votre Grand-père maternel
- Votre Grand-père paternel
- Votre grand-mère paternelle
- Votre grand-mère maternelle
- Autre personne

Q13-Pour vous qu'apportent totems ?

- La force ?
- La protection ?
- Autre

Q14-Quelles sont les conséquences dans votre vie de non initié au quotidien ?

- Dans l'alimentation
- Dans le réseau des relations
- Dans le statut de parenté
- Dans le village

- Dans la ville
- Dans les réseaux du pouvoir

Histoire et totems

Q15-Quel est le rôle des totems dans la société Nzèbi ?

Q16-Peut-on dire de nos jours que les totems jouent encore le même rôle dans la société Nzèbi qu'au pare avant ? (aux personnes âgées)

- Donnez des exemples

Q17-Est-ce qu'il y a selon vous aujourd'hui, autant/plus/moins de personnes qui s'initient ?

Q18-Quelles sont les principaux changements qui ont intervenus dans la tradition totémique chez les Nzèbi ?

- Dans l'initiation (objet, boisson...)
- Chez les maîtres initiateurs (comment ils le deviennent ? héritage ? initié par un maître ? ...)
- Chez les initiés (qui s'initie ? âge, villageois, urbains ?)
- Autre

Q19-Qu'apportent ces nouveautés ?

Tradition et modernité

Q20-Qu'est-ce que la *culture traditionnelle Nzèbi* pour vous ?

Q21-Qu'est-ce-que la *modernité* ?

Q22-Comment selon vous les deux cohabitent aujourd'hui ?

Q23-Dans votre vie qu'est ce qui est :

- Moderne ?
- Traditionnel

Q24-Dans votre village/quartier, qu'est ce qui est :

- Moderne ?
- Traditionnel ?

Q25-Dans la culture de la société Nzèbi actuelle, il y-a-t-il des éléments qui résiste à la modernité ?

- Lesquels ?

Identification de l'individu

Nom et prénom.....
Ethnie..... Clan.....
Profession..... Village/Quartier.....
Village d'Origine.....
Sexe..... Age.....
Initié (e) ? Oui Non
À quel rite ? Mwiri Bwiti Nzèghô Autre

Guide d'entretien n°2

(Réservées aux personnes initiées)

Date _____
Heure _____
Entretien n° _____

Q1-Pouvez-vous me raconter comment vous vous êtes intéressé aux pratiques religieuses traditionnelles ?

Q2-Depuis quand êtes-vous intéressé par ces pratiques ?

Volet totems animaux et plantes

Q3-Qu'est-ce qu'un totem ?

Q4-Connaissez-vous les différents totems chez les Nzèbi ?

Q5-Quelle est l'histoire de votre totem animal ?

Q6-Qui vous l'a appris ?

- Votre Père
- Votre Oncle maternel
- Votre Oncle paternel
- Votre Grand-père maternel
- Votre Grand-père paternel
- Votre Grand-mère paternelle
- Votre grand-mère maternelle
- Autre personne

Q7-Comment se transmet les totems chez les Nzèbi ?

Q8-Quelle est l'importance du totem pour les membres du clan ?

Q9-Il y a-t-il des végétaux qui sont aussi des totems chez les Nzèbi ?

Q10-Quelle est la plante de votre clan ?

Q11-Quelle est son histoire ?

Q12-Qui vous l'a appris ?

- Votre Père
- Votre Oncle maternel
- Votre Oncle paternel
- Votre Grand-père maternel
- Votre Grand-père paternel
- Votre Grand-mère paternelle
- Votre grand-mère maternelle
- Autre personne

Q13-Que vous apportent les totems ?

- La force ?
- La protection ?
- Autre

Q14-Quelles sont les conséquences dans votre vie d'initié au quotidien ?

- Dans l'alimentation
- Dans le réseau des relations
- Dans le statut de parenté

- Dans le village
- Dans la ville
- Dans les réseaux du pouvoir

Histoire et totems

Q15-Quel est le rôle des totems dans la société Nzèbi ?

Q16-Peut-on dire de nos jours que les totems jouent encore le même rôle dans la société Nzèbi qu'au pare avant ? (aux personnes âgées)

- Donnez des exemples

Q17-Est-ce qu'il y a aujourd'hui autant/plus/moins de personnes qui s'initient que vous connaissez ? Pourquoi selon vous les personnes continuent de s'initier ?

Q18-Quelles sont les principaux changements qui ont intervenus dans la tradition totémique chez les Nzèbi ?

- Dans l'initiation (objet, boisson...)
- Chez les maîtres initiateurs (comment ils le deviennent ? héritage ? initié par un maître ? ...)
- Chez les initiés (qui s'initie ? âge, villageois, urbains ?

Q19-Qu'apportent ces nouveautés ?

Tradition et modernité

Q20-Qu'est-est-ce que la *culture traditionnelle Nzèbi* pour vous ?

Q21-Qu'est-ce-que la *modernité* ?

Q22-Comment selon vous les deux cohabitent aujourd'hui ?

Q23-Dans votre vie qu'est ce qui est :

- Moderne ?
- Traditionnel

Q24-Dans votre village/quartier, qu'est ce qui est :

- Moderne ?
- Traditionnel ?

Q25-Dans la culture de la société Nzèbi actuelle, il y-a-t-il des éléments qui résiste à la modernité ?

- Lesquels ?

Identification de l'individu

Nom et prénom.....
 Ethnie..... Clan.....
 Profession.....Village/Quartier.....
 Village d'Origine.....
 Sexe..... Age.....
 Initié (e) ? Oui Non
 À quel rite ? Mwiri Bwiti Nzèghô Autre

Guide d'entretien n°3

(Réservées aux chefs et aux maîtres initiateurs)

Date _____
Heure _____
Entretien n° _____

Q1-Pouvez-vous me parler de votre fonction dans le village/quartier ? Depuis quand avez-vous cette fonction ? Qui vous l'a transmise (père, oncle maternel, grand père mat/pat... ?)

Q2-Quels sont vos rôles auprès de la population ?

Avez-vous d'autres activités (salarié, agriculteur)

Volet totems animaux et plantes

Q3-Qu'est-ce qu'un totem ?

Q4-Connaissez-vous les différents totems chez les Nzèbi ?

Q5-Quelle est l'histoire de votre totem animal ?

Q6-Qui vous l'a appris ?

- Votre Père
- Votre Oncle maternel
- Votre Oncle paternel
- Votre Grand-père maternel
- Votre Grand-père paternel
- Votre Grand-mère paternelle
- Votre Grand-mère maternelle

- Autre personne

Q7- Qui est-ce qui initie ?

Q8- Quelles sont les conditions que le futur initié doit remplir ?

- Age
- Sexe
- Autre

9- Quelles sont la période et la durée d'une initiation ?

Q10- Comment se transmet les totems chez les Nzèbi ?

Q11- Quelle est l'importance du totem pour les membres du clan ?

Q12- Il y a-t-il des végétaux qui sont aussi des totems chez les Nzèbi ?

Q13- Quelle est la plante de votre clan ?

Q14- Quelle est son histoire ?

Q15- Qui vous l'a appris ?

- Votre Père
- Votre Oncle maternel
- Votre Oncle paternel
- Votre Grand-père maternel
- Votre Grand-père paternel
- Votre Grand-mère paternelle
- Votre Grand-mère maternelle
- Autre personne

Q16- Pour vous qu'apportent totems ?

- La force ?

- La protection ?
- Autres à préciser

Q17-Quelles sont les conséquences dans votre vie d'initié au quotidien et pour la vie des personnes que vous initiés ?

- Dans l'alimentation
- Dans le réseau des relations
- Dans le statut de parenté
- Dans le village
- Dans la ville
- Dans les réseaux du pouvoir

Histoire et totems

Q18-Quelle est le rôle des totems dans la société Nzèbi ?

Q19-Peut-on dire de nos jours que les totems jouent encore le même rôle dans la société Nzèbi qu'il y a plus de 50 ans en arrière ? (Aux personnes âgées)

- Donnez des exemples (datez : c'est à dire quand j'avais tel âge, ou quand tel président était au pouvoir, ou quand c'était encore la colonisation...)

Q20-Est-ce qu'il y a aujourd'hui autant/plus/moins de personnes qui s'initient ? Plus que quand vous étiez jeune initiateur ? Ou quand vous avez été initié (Attention à l'avant qui ne correspond souvent qu'à une période mythique

Q21-Quelles sont les principaux changements qui ont intervenus récemment dans la tradition totémique chez les Nzèbi ?

- Dans l'initiation (objet, boisson...)
- Chez les maîtres initiateurs (comment ils le deviennent ? héritage ? initié par un maître ? ...)

- Chez les initiés (qui s'initie ? âge, villageois, urbains ?

Q22-Qu'apportent ces nouveautés selon vous ?

Tradition et modernité

Q23-Qu'est-ce que la *culture traditionnelle* Nzèbi pour vous ?

Q24-Qu'est-ce que la *modernité* ?

Q25-Comment selon vous les deux cohabitent aujourd'hui ?

Q26-Dans votre vie qu'est ce qui est :

- Moderne ?
- Traditionnel

Q27-Dans votre village/quartier, qu'est ce qui est :

- Moderne ?
- Traditionnel ?

Q28-Dans la culture de la société Nzèbi actuelle, il y-a-t-il des éléments qui résistent à la modernité ?

- Lesquels ?

Identification de l'individu

Nom et prénom.....

Ethnie..... Clan.....

Profession..... Village/Quartier.....

Village d'Origine.....

Sexe..... Age.....

Initié (e) ? Oui Non

À quel rite ? Mwiri Bwiti Nzèghô Autre

DISCOURS DU ROI DES BELGES LEOPOLD II AUX MISSIONNAIRES DU CONGO LE 12 JANVIER 1883

Révérands Pères et chers Compatriotes, soyez les bienvenue dans cette grande partie du CONGO BELGE.

La tâche qui vous est confiée à remplir est très bien délicate et demande beaucoup de tact. Prêtres et pasteurs, vous venez certes pour évangéliser, mais votre évangélisation doit s'inspirer de notre grand principe : **avant tous, les intérêts de la Métropole.**

Le but principal de votre mission au Congo n'est donc point d'apprendre aux nègres à connaître Dieu, ils le connaissent déjà depuis leurs ancêtres; Ils parlent et se soumettent à MUNGU, NZAMBI, NZAKOMBA MOUKOULO etc... et que sais-je encore. Ils savent que tuer, voler, coucher avec la femme d'autrui, calomnier et insulter sont des actes mauvais.

Ayons le courage de l'avouer, vous venez, non pas pour leur apprendre à connaître ce qu'ils savent déjà. Votre rôle essentiel qu'est l'enseignement est de faciliter la tâche aux administrateurs et aux industriels. C'est donc dire que vous interpréterez l'évangile de façon qui **serve à mieux protéger nos intérêts** dans cette partie du monde.

Pour ce faire, vous veillerez entre autre à désintéresser nos sauvages noirs des richesses dont regorgent leurs sols et sous-sols pour éviter qu'ils s'y intéressent, qu'ils ne nous fassent pas une concurrence meurtrière et rêvent un jour à nous déloger de cette partie avant qu'on s'enrichisse.

Notre connaissance de l'évangile nous permettra facilement de trouver des textes recommandant, faisant et aimant la pauvreté. Tel que : « HEUREUX LES PAUVRES EN ESPRIT CAR LE ROYAUME DES CIEUX EST A EUX. IL EST DIFFICILE A UN RICHE D'ENTRER AU CIEL QU'A UN CHAMEAU DE PASSER DANS LE TROU D'UNE AIGUILLE ».

Vous ferez tout pour que les Nègres aient peur de s'enrichir pour mériter le ciel. Les soutenir petit à petit pour éviter qu'ils se révoltent un jour. Les industriels et les administratifs se verront obligés de temps en temps pour se faire craindre de recourir à la violence. Battre, injurier, arrêter pour se faire respecter. Il ne faudra pas que les Nègres ripostent ou se nourrissent de vengeance. Pour cela, vous les enseignerez par tous les moyens et les inciterez à suivre l'exemple de tous les saints qui ont tendu la joue, qui ont pardonné les offenses, qui ont reçu des crachats sans tressaillir et les insultes. Les détacher et les décourager de tout ce qui pourrait leur donner le courage de nous affronter.

Je fais ici allusion spécialement à leurs nombreux fétiches de guerre qu'ils ne prétendent point abandonner.

Votre action doit se porter essentiellement sur les jeunes afin qu'ils n'héritent point des idées de leurs parents et à vous de souligner que quand le commandement du prêtre est

contradictoire à celui des parents, les enfants devront apprendre à obéir à ce que leur recommande le Missionnaire qui est leur père spirituel.

Ainsi, insistez particulièrement sur la soumission et l'obéissance, même aveugle. Ces vertus s'appliquent mieux quand il y a absence de critique. Apprenez aux élèves à croire et non pas à raisonner.

Evangélisez les noirs jusqu'à la moelle des os afin qu'ils restent toujours soumis aux colonialistes blancs. Qu'ils ne se révoltent jamais contre les injustices que vous leur ferez subir. Faites leurs méditer chaque jour « HEUREUX CEUX QUI PLEURENT CAR LE ROYAUME DES CIEUX EST A EUX ».

Ce sont là, chers compatriotes, quelques uns des principes que vous appliquerez. Vous trouverez beaucoup d'autres dans les livres qui vous seront remis à la fin de cette conférence.

Convertissez toujours les noirs au moyen de la chicote.

Gardez leurs femmes à la mission pendant neuf mois afin qu'elles travaillent gratuitement pour vous, couchez les s'il faut, exigez ensuite qu'ils vous offrent en signe de reconnaissance ce qu'ils ont de cher, des chèvres, poules, œufs, chaque fois que vous visitez leurs villages. Et faites tout pour que le nègre ne devienne jamais riche. Chantez chaque jour qu'il est impossible aux riches d'entrer dans le royaume de Dieu.

Faites leur payer une taxe chaque semaine à la messe de dimanche, utilisez cet argent prétendument destiné aux pauvres pour ouvrir des magasins importants là où vous êtes : procures, paroisses, missions, et transformer vos missions ainsi en gros centres commerciaux florissants. Aidez légèrement les pauvres pour encourager les autres à investir régulièrement. Demandez aux noirs de mourir de faim et vous autres, vous mangerez 5 fois par jour ou plus afin que votre ventre soit toujours plein de bonnes choses et que vos bouches exaltent partout l'odeur de l'ognon.

Instituez pour eux un système de confession qui fera de vous de bons détecteurs pour dénoncer tout noir qui a une prise de conscience et qui pourraient revendiquer l'indépendance.

Enseignez aux Nègres une doctrine dont vous-même vous ne mettez jamais les principes en pratique. S'ils vous demandent pourquoi vous vous comportez contrairement ce que vous prêchez, répondez leur : suivez ce que nous vous disons et non ce que nous faisons. Et s'ils revendiquent en disant une foi sans acte est une foi morte, fâchez vous, en appliquant le fouet ou en leur répondant : heureux ceux qui croient sans avoir vue, ils seront fils de Dieu.

Dites leur que les statuettes qu'ils gardent chez eux sont l'œuvre de Satan. Confisquez-les pour aller remplir les Musées de Tarnel et de Vatican. Faites donc oublier aux noirs leur héros afin qu'ils n'adorent que les nôtres qui ne les écouteront naturellement jamais. Exemple : sainte Marie, sainte Thérèse, saint André, etc...

Ne présentez jamais une chaise à un Noir qui vient vous voir. Donnez leur tout au plus une cigarette. Ne l'invitez jamais au dîner en semble même s'il vous tue une poule chaque fois que

lui rendez visite. Considérez les noirs comme des petits enfants que vous tromper même après les indépendances.

Exigez particulièrement qu'ils vous appellent mon père. Jurez au communisme et à la persécution s'ils vous demandent de cesser de les tromper et de les exploiter.

Tableau n° 21 : Liste des sept clans nzèbi et leurs enfants

Clans	Enfants
Mwanda	Bouka, Ngoundou, Pongui, Inguemou, Moutonda
Maghamba	Boulôlô, Tchôlô, Boudoungou.
Chéyi	Konga, Tèmbé, Bakimbi, Moussounda,
Baghuli	Iroungui, Ngoundou, Chimi.
Bassanga	Boumboyi, Pinda-Dzoudi, Kalga.
Mbundu	Massania, Milèbé, Komba.
Mitchimba	Boulingui, Bourèmbè.

Source : Enquête de terrain

Récit sur *Nzèbi* et sa sœur *Bangalə*

Il y avait une femme de grand cœur qui vivait à Koto. Cette femme va mettre au monde deux (2) filles : *Nzèbi* et *Bangalə*.

Les deux sœurs avaient des comportements différents l'une de l'autre. *Nzèbi* était très calme, mais assez volage²⁹². *Bangalə*

Quant à elle était non seulement respectueuse de sa personne, mais était aussi très belliqueuse. Tout le village va donc supporter l'humeur de chacune d'elle, mais en indiquant qu'elles avaient un seuil de tolérance. C'est donc cette ouverture qui a fait que les deux filles ont grandi au village, mais elles ne pouvaient pas se marier.

Malgré tout cela, *Nzèbi* va mettre au monde sept (7) gosses, *Bangalə* quant à elle en fera dix (10). Les deux vont concevoir lors de leur exil²⁹³. Elles vont aller très loin en allant vers où le soleil se lève : vers l'est. Mais, à un moment donné ; elles vont se trouver devant un grand fleuve²⁹⁴ dont les eaux étaient rouges. Elles vont traverser ce fleuve pour aller vivre l'autre côté. Elles vont passer un long moment là-bas, et leurs enfants vont grandir. Mais les deux sœurs avaient une nouvelle ambition : celle de retourner au pays natal.

Les sœurs s'étant assagies, donc leurs enfants vont recevoir une bonne éducation ; sauf le dixième enfant de *Bangalə* qui va même refuser de partir de l'autre côté. Lors de la traversée, les deux sœurs avaient constaté que le fleuve était plus immense ; c'est ainsi que pour le traversé, les sept enfants de *Nzèbi* ont construit sept ponts ; et les neuf de *Bangalə* ont fait la magie, en fendant le fleuve en deux murailles puis ils ont traversé avec leur maman.

Source : Enquête de terrain

²⁹²*Nzèbi* entretenant des relations intimes avec tous les hommes qu'elle trouvait séduisant

²⁹³Le comportement de deux sœurs devenait intolérable, elles devaient être tuées si elles restaient au village

²⁹⁴Elles ont traversé le fleuve appelé *l'billə*

Photo n° 30 : Ancien et nouveau dispensaire au village Lolo



Cliché de MBAMBA MITAMBA Oswald