HAL open science

Religion locale et pouvoir politique au Gabon : cas du rite Ndjobi chez les Mbede

Guy - Donald Adjoi - Obengui

To cite this version:

Guy - Donald Adjoi - Obengui. Religion locale et pouvoir politique au Gabon : cas du rite Ndjobi chez les Mbede. Sociologie. Université de Lorraine, 2014. Français. NNT : 2014LORR0157 . tel-01751052

HAL Id: tel-01751052

https://hal.univ-lorraine.fr/tel-01751052

Submitted on 29 Mar 2018

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

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

UNIVERSITÉ DE LORRAINE

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

ECOLE DOCTORALE FERNAND-BRAUDEL

Perspectives Interculturelles, Ecrits, Médias, Espaces et Sociétés

(P.I.E.M.E.S)

Doctorat en Sociologie

THESE

En vue de l'obtention du grade de Docteur en Sociologie.

Présentée et soutenue le 06 décembre 2014 par :

Guy Donald ADJOÏ-OBENGUI

Sous la direction du Professeur Ahmed BOUBEKER

Religion locale et pouvoir politique au Gabon

Cas du rite *Ndjobi* chez les *Mbede*

Membres du Jury

- **Monsieur Ahmed Boubeker,** Professeur de Sociologie. Université Jean Monnet de Saint-Etienne. **Directeur de thèse.**
- **Monsieur Joseph Tonda,** Professeur de sociologie et d'anthropologie. Université de Libreville (Gabon)**. Rapporteur**
- **Monsieur Serge M'Boukou.** Docteur en Anthropologie, HDR. **Rapporteur**
- **Monsieur Jean François Bert,** Maître d'enseignements et de recherches HDR, Université de Lausanne-Suisse. **Examinateur**
- **Monsieur Piero Galloro,** Maître de conférences HDR, Université de Lorraine **Examinateur.**
- **Monsieur Benoit Goetz,** Professeur de philosophie. Université de Lorraine **Examinateur.**

Metz, année doctorale 2013-2014

DEDICACE

Ce document est le résultat de nombreux efforts consentis pour ma réussite, tant bien scolaire que professionnelle. Ainsi, je le dédie à mon arrière-grand-père qui a participé, non seulement, au maintien de l'ordre au sein de la société *Mbede*, mais a su donner de la vigueur au pouvoir politique local.

UNIVERSITÉ DE LORRAINE

Laboratoire Lorrain de Sciences Sociales

REMERCIEMENTS

Nos remerciements vont à l'endroit du Professeur Ahmed Boubeker, notre directeur de Thèse, qui a su non seulement susciter notre esprit à la recherche, mais aussi nous inculquer la rigueur scientifique avec précision et disponibilité.

Ensuite, les membres du jury pour leur disponibilité ainsi que pour leur contribution avec la critique scientifique de ce travail. Nos remerciements vont aussi à l'endroit du corps professoral du Département de Sociologie de l'Université de Lorraine pour son enseignement reçu et son orientation durant toutes ces années universitaires.

Enfin, nous tenons également à exprimer notre gratitude à tous ceux qui, de loin ou de près, ont contribué à la réalisation de cette thèse. Tel est le cas des Professeurs Joseph Tonda, Pierre-Claver Mongui et Raymond Mayer pour leurs observations et orientations, puis de Monsieur Serge M'Boukou pour ses éclaircissements. A eux, s'ajoutent l'ensemble de mes collègues doctorants, mes parents et amis en sus des religions locales qui ont pendant longtemps su maintenir de l'ordre au sein de la société gabonaise et vivifier son pouvoir politique.

INTRODUCTION GENERALE 2
PREMIERE PARTIE : 16
PREALABLES EPISTEMOLOGIQUES POUR UNE ETHNOGRAPHIE DU POUVOIR POLITIQUE 16
Introduction de la première partie 17
Chapitre 1 : Construction de la problématique et cadre théorique 18
Chapitre 2 : Cadre méthodologique 44
Chapitre 3 : Définition de la religion locale *Ndjobi* 73
Conclusion de la première partie 121
DEUXIEME PARTIE : 122
ELEMENTS CONSTITUTIFS DE LA RELIGION LOCALE 122
Introduction de la deuxième partie 123
Chapitre 4 : Conceptualisation de la religion locale 125
Chapitre 5 : Rapport au pouvoir politique local 134
Chapitre 6 : Sacrifice et sacralité du lien social 151
Chapitre 7 : Contexte actuel du pouvoir politique local 166
Conclusion de la deuxième partie 173
TROISIEME PARTIE : 176
REGARD SOCIOANTHROPOLOGIQUE SUR LE RITE *NDJOBI* COMME FONDEMENT DU POUVOIR POLITIQUE 176
Introduction de la troisième partie 177
Chapitre 8 : Symbolisme du serment 180
Chapitre 9 : Coalition entre pouvoir politique et rite initiatique *Ndjobi* 203
Chapitre 10 : Démocratie traditionnelle 228
Chapitre 11: *Okwèlè é Ndjobi* comme un contrat politique 246
Conclusion de la troisième partie 274
CONCLUSION GENERALE 278
REFERENCES 285
QUELQUES SOURCES ORALES 286
SOURCES DOCUMENTAIRES 287
SOURCES ICONOGRAPHIQUES 297
SOURCES SONORES 298
SOURCES FILMOGRAPHIQUES 298
SOURCES SITOGRAPHIQUES 299
AUTRES SOURCES 299
GUIDE D'ENTRETIEN SEMI-DIRIGE 302
ANNEXES 305

INTRODUCTION GENERALE

Notre thèse analyse le rapport entre la religion locale et le pouvoir politique au Gabon. Situé sur la côte Ouest de l'Afrique centrale, le Gabon se trouve de part et d'autre sur l'Equateur, entouré au Nord par la Guinée Equatoriale ainsi que la République du Cameroun, à l'Est et au Sud par la République sœur du Congo Brazzaville. Il s'ouvre à l'Ouest par l'Océan atlantique avec une façade maritime de 800 km de côtes. Avec une superficie de 267.667km^2, le Gabon a une population estimée à plus de 1.500.000 habitants (Rapport sur le Dénombrement de la Population en 2013). C'est un pays à dominante chrétienne. Il a un régime présidentiel et Libreville comme la capitale politique.

Le Gabon connaît une diversité de religions locales. Tel est le cas du *Bwiti* chez les *Tsogo*, du *Djembè* chez les *Myènè*, du *Mwiri* chez les *Massango* et les *Nzèbi*, du *Melane* chez les *Fang* et enfin du *Ndjobi* chez les *Mbede* dit « *Obamba* », qui fait l'objet de la présente étude comme rite initiatique lié au sacré et au pouvoir politique.

Au-delà du Gabon, au cours des siècles et à travers la multiplicité des lieux et des cultures, les rites d'initiations se sont largement diversifiés dans les sociétés traditionnelles, témoignant ainsi de l'importance que l'homme accorde au sacré et surtout de la relation qu'il entretient avec celui-ci. Cependant, si l'étude des faits religieux a toujours constitué l'un des domaines essentiels de l'Anthropologie, elle se trouve aussi au centre des autres disciplines telles que la Théologie, l'Histoire des religions, la Sociologie et la Science politique, notamment avec la « politique africaine ». Joseph Tonda[1] le souligne, en partie, à travers la figure énigmatique du « Souverain moderne » qui représente à la fois, la figure d'un Dieu lointain, de l'Etat colonial et postcolonial, de l'argent et surtout des marchandises comme biens circulaires.

Pour lui, « le Souverain moderne », serait la puissance qui gouverne, de l'intérieur, les multitudes africaines, les sujets qui les composent autant que ceux qui les dirigent, et la violence multiforme qui s'exerce sur les corps et les imaginaires depuis la colonisation jusqu'à l'ère postcoloniale. C'est pour cela qu'en Afrique centrale, au Congo, et d'avantage au Gabon, la religion locale et le corps humain sont toujours au cœur des pouvoirs de types politique, religieux, sexuel, économique et rituel comme le rite *Ndjobi* l'est chez les *Mbede* du Haut Ogooué au Gabon.

[1] Joseph Tonda (2005), *Le souverain moderne : Le corps du pouvoir en Afrique centrale*, Karthala, Paris, 297 pages.

Le postulat qui détermine l'ouvrage de Joseph Tonda[2] est que la puissance souveraine de l'humanité lignagère est un rapport social historiquement constitué et culturellement sédimenté par la violence de l'imaginaire et des réalités du fondement d'un Etat. Cela nous amène à préciser que toutes les sociétés ont développé des rituels, qui modifient les relations sociales. Par conséquent, l'humanité a donc été traversée par des religions traditionnelles sous toutes leurs formes. Au Gabon, le cas des associations d'hommes comme *le Ngo, le Nkula*, le *Ndjobi* montre l'existence des religions locales en lien avec le pouvoir politique chez les *Mbede*.

De ce qui précède, nous allons mettre en exergue l'apport du rite *Ndjobi* dans le pouvoir politique local de la province du Haut-Ogooué**.** Autrement dit, nous essaierons de faire une **déconstruction de la religion locale** comme support du pouvoir politique au Gabon. Né en rapport étroit avec les transformations politiques et coloniales, le rite *Ndjobi* est une association d'hommes initiés à l'art de gérer les villages afin de lutter contre la sorcellerie qui sévissait dans les villages *Mbede, Kota, Ndassa* et *Téké* du Haut-Ogooué.

Le vocable *Ndjobi* est un mot valide issu de l'association de deux termes en langues *Lembaâma* ou *Obamba* qui caractérisent la lutte imaginaire des deux mondes. D'une part, il y'a le terme « *Ndzo ou Ndjo* » qui signifie « *maison, habitation ou cellule familiale* » et d'autre part celui de « *Bi* » qui désigne ce qui est « *dangereux ou nocif* » pour tout être humain selon la conscience collective liée aux normes culturelles ou ancestrales. Il nous faut d'abord préciser ce que nous entendons par « déconstruction » et par « religion locale », afin d'élaborer une problématique.

Pourquoi déconstruction et religion locale?

Considérée comme une méthode ou un courant de la philosophie contemporaine qui se réfère à Jacques Derrida, la notion de « déconstruction » doit être prise dans le cadre de cette étude comme un processus opérationnel par lequel un ensemble construit est détaillé en ses composantes à des fins critiques dans le but de reconstruire, c'est-à-dire, mettre en lumière un regard basé sur les données de terrain comme une sorte de photographie du réel.

La pratique d'analyse par déconstruction est souvent employée pour critiquer de faits ou écrits en sociologie, en histoire, en philosophie, en littérature afin de révéler des décalages et confusions de sens, à l'aide par exemple des corpus oraux issus des observations participantes, dans le but de reconstruire un paradigme plus objectif. Il s'agit ainsi de penser une autre chose

[2] Joseph Tonda (2005), *Le souverain moderne : Le corps du pouvoir en Afrique centrale*, Karthala, Paris, 297 pages.

que ce que l'on sait sur le rite *Ndjobi* et plus encore sur le pouvoir politique en Afrique, en particulier au Gabon. C'est à partir du projet d'une critique productive que la notion de « religion locale » prend une autre dimension. Elle ne désigne pas ici le fait qu'elle soit transmise, mais plutôt les moyens par lesquels elle a été ou est transmise afin de comprendre ses usages et son rôle dans la société gabonaise actuelle.

Par « religion locale », nous désignons une religion distincte des religions transfrontalières appelées « religions mondiales » par Jacques Derrida. En fait, c'est une religion évoluant dans son environnement socioculturel d'origine car le terme « local » ici ne se réfère pas à quelque pratique statique ou inchangeable, mais relève plutôt d'une matrice que nous pouvons nommer de « religion moderne ». Le terme « religion locale » sera préféré à d'autres tels que « religion traditionnelle, paganisme ou fétichisme » que nous référons à la même grille de lecture que la notion d'ethnie qui fait débat. En fait, ces termes ont une signification préconstruite et ne sauraient permettre d'aborder le contenu de religions locales africaines telles que le *Ndjobi*, le *Bwiti*, le *Mwiri* pour ne citer que celles du Gabon.

Ces religions locales sont identifiées à l'échelle mondiale et cartographiées actuellement par zones géographiques sous les vocables de :

- ✓ religions tribales et folk religions, en Asie ;
- ✓ religions autochtones et religions afro-américaines, en Amérique ;
- ✓ religions indigènes, en Océanie.

Par la « religion locale », il existe un sens très fort du sacré en lien avec le symbolisme pour l'interprétation du monde invisible. Pour certains chercheurs africanistes, le sentiment religieux est un système de relations entre le monde visible des hommes et le monde invisible régis par un créateur[3] avec des puissances qui, sous des noms divers et tout en étant des manifestations de ce Dieu unique, sont spécialisées dans des fonctions de toutes sortes.

Problématisation de la recherche

Notre volonté de faire cette recherche vient du fait que nos premiers travaux de terrain pour le Master sur la problématique liée aux rites initiatiques locaux ont permis d'aboutir à la conclusion selon laquelle la religion locale pourrait être instituée et considérée, dans une certaine mesure, comme une « **école traditionnelle gabonaise** ». Ces travaux nous ont amené à élucider, à travers les corpus oraux de terrain et la photographie de certains rituels similaires réservés au public, la place prépondérante qu'occupaient et continuent d'occuper ces rites que nous regroupons ici sous le terme de « **religion locale** ». Le cas particulier du rite *Ndjobi* en était la

[3] Une sorte de dieu ancestral dont toutes les religions africaines nomme en langue par l'«Être suprême ».

parfaite illustration en ce qui concerne la gestion traditionnelle du pouvoir politique local dans la province du Haut-Ogooué. Simple curiosité qui nous laissait perplexe quant à la relation que pouvait avoir cette religion et les politiques locaux.

Après notre mémoire de Master en juin 2009, il nous a été recommandé par notre directeur de thèse de chercher à établir et surtout à comprendre les liens qui existaient ou existent encore au Gabon entre le rite *Ndjobi* et le pouvoir politique. Cette orientation s'inscrivait en continuité avec nos travaux de recherches antérieures comme piste de recherche au pouvoir politique local. Soulignons que nos recherches de terrain ont commencé en 2009 lors de l'élection présidentielle marquée par la course anticipée à la magistrature suprême suite au décès du chef de l'Etat gabonais, précédé par celui de son épouse.

Au vu de nos matériaux de terrain de l'époque confirmés par nos enquêtes actuelles de terrain, le rite *Ndjobi* serait une des bases de créolisation, voire de syncrétisme traditionnel de l'actuel pouvoir politique au Gabon dans sa marche « à pas de tortue » vers la politique d'émergence, donc vers ce qui convient d'appeler ici « **la démocratie traditionnelle** ». Disons que, selon notre hypothèse, la religion *Ndjobi* doit être appréhendée comme une contre-offensive locale visant à réparer l'ordre social et à protéger la population de la sorcellerie ainsi que de l'irruption d'une modernité perturbatrice.

La venue des marchandises[4] apportées par la colonisation et le post-colonialisme ont mis en dérive l'organisation sociétale en Afrique noire, plus précisément au Gabon. On assiste à la compétition, à l'individualisme pour posséder les objets fascinants et magiques. Cette situation a conduit aux conflits internes entre aînés et cadets, maîtres et esclaves, riches et pauvres. C'est la recherche de ces objets modernes qui va susciter une course à la marchandise[5].

Cette étude retrace, en partie, une période bien précise qui va de 1970 à 1995 ; c'est-à-dire, de la recherche de stabilité du pouvoir politique postcolonial face à l'opposition nationale à « majorité fangophone [6]» qui s'efforçait d'être au cœur du pouvoir politique tant local que moderne, comme l'avait aussi constaté Georges Balandier[7] dès 1951 sur son terrain d'étude, jusqu'à la mise en marche du processus de démocratisation au Gabon après l'élection présidentielle contestée de 1993. Cette élection avait entraîné des perturbations sociales,

---

[4] A travers les échanges des biens issus, autrefois, du commerce triangulaire.

[5] Karl Marx (1867), *Le fétichisme de la marchandise in Le Capital,* Tome 1.

[6] En référence à la langue locale *Fang*, ancienne communauté au pouvoir qui s'imposait à l'attention des anciennes autorités administratives en réagissant à la situation postcoloniale au Gabon. C'est aussi le cas des Ba-kongo au Congo Brazzaville.

[7] Georges Balandier (1955), *Sociologie actuelle de l'Afrique noire, changements sociaux au Gabon et au Congo,* Paris, PUF, 510pages.

religieuses, culturelles et surtout politiques avec la conférence nationale suivie des « accords de Paris » pour instaurer l'unité nationale.

Pour nous, l'année 1995 marque aussi l'émergence de l'Ancien Grand Rite Equatorial sous l'appellation de Grande Loge Symbolique du Gabon dont les membres avaient visiblement augmenté à cause de l'élargissement des critères de sélection, vingt ans après sa création à Libreville sous la domination de la « religion locale » dont ce rite *Ndjobi* fut la pierre angulaire (surclassé depuis peu par le rite *Bwiti).* Au Gabon, la Franc-maçonnerie compte plus d'un millier de membres influents dans la vie politique et administrative. Elle serait, aux dires des journaux écrits gabonais, l'une des bases de réseaux d'assise du pouvoir politique local comme le fut le rite *Ndjobi* et est encore la religion locale dans sa globalité.

Notre étude peut aussi être appréhendée comme la perspective d'un passé qui est regardé sans cesse comme réincorporé dans le présent. Ce présent est une sorte de répétition qui implique l'existence d'un certain mode de transmission de la culture religieuse locale. C'est pourquoi, nous ne souhaitons pas inscrire notre étude dans une anthropologie culturaliste, spécialisée dans l'exégèse des mythes, des rites et pratiques ou dans une posture interprétative, herméneutique ou cryptologique.

Notre recherche a une dimension historique et exige le dépouillement des anciens travaux et documents d'archives afin de nous permettre, dans un premier temps, de comprendre le rôle des sociétés sécrètes avant, pendant et après la colonisation. Dans un second temps, elle nous permettra d'analyser la religion locale comme un support du pouvoir politique qui reste plus encore comme une réalité dépassant l'imaginaire gabonais dans l'étude des rites initiatiques en Afrique noire. Ayant ainsi fixé la ligne directrice de notre étude, nous pensons apporter des données actuelles[8] et des caractéristiques de la société tradimoderne[9] gabonaise encore mal connues dans la perspective de la consolidation du pouvoir politique en monarchie ordonnée en Afrique noire.

Domaine d'étude

C'est dans la perspective de dynamisation de la « *civilisation des mœurs politiques*[10]» que nous essayerons d'orienter en partie cette étude aux frontières de la sociologie politique et de l'anthropologie religieuse en Afrique noire. Le rite *Ndjobi* sera ici appréhendé comme un fait

[8] Comme les articles et les livres de Joseph Tonda et Florence Bernault sur la croyance traditionnelle et le pouvoir politique au Gabon (Cf. Références bibliographiques).

[9] Aux frontières entre la tradition et la modernité.

[10] Joseph Tonda (2009), *Omar Bongo Ondimba, paradigme du pouvoir postcolonial in Politique*, Paris, N°114 de Juin, p137.

social total selon Marcel Mauss[11] car notre souci est de définir cette réalité socioreligieuse, mieux encore de chercher à définir le rapport entre la religion locale et le pouvoir politique comme un système de consolidation du pouvoir au-delà de son aspect de maintien de l'ordre dans une communauté. Nous nous inspirons aussi de Marcel Mauss qui n'a jamais cherché à définir la magie par la forme de ses rites, mais par les conditions dans lesquelles ils se produisent et qui marquent la place qu'ils occupent dans l'ensemble des habitudes sociales.

De ce fait, nous inscrivons notre étude dans le champ interdisciplinaire de l'**anthropologie historique** liée avec la perspective de la sociologie empirique des religions qui étudient les pratiques et les représentations religieuses, les modes d'organisation et les formes d'autorité qui y sont attachées. Certains historiens au contact avec des courants de pensées anthropologiques tels que l'évolutionnisme, le diffusionnisme, le fonctionnalisme, le structuralisme et surtout le culturalisme, éprouvaient quelques difficultés à restituer et à réfléchir aux contenus liés aux notions de culture, de structure, de fonction, de diffusion et d'évolution linéaire. Ce qui les amenait à des jugements de valeurs sur la population, notamment en ce qui concernait les terminologies liées à la parenté, les mythes d'origine, les comportements traditionnels, les croyances locales, les rites initiatiques, les interdits sexuels ou alimentaires avec leurs symboliques, la sacralisation de la parole. Mais au-delà de ces limites, c'est une véritable anthropologie historique de l'Afrique noire que l'on peut mettre en exergue ici avec l'étude des sociétés africaines, autrefois qualifiées de « sans écriture », alors que toutes les sociétés et leurs activités sociales, leurs pratiques et symboliques ne se sont pas développées au même rythme et surtout ne s'inscrivent pas dans le même temps.

Nous essaierons d'aborder dans la présente étude les points relatifs à :

- l'apport de la religion locale dans le pouvoir politique ;
- la question de la parenté avec la primauté du lien social ;
- l'étude des rites, du rituel et de la liturgie liée au *Ndjobi* ;
- l'étude des mythes avec la religion *Ndjobi* ;
- l'étude du pouvoir politique avec son symbolisme ;
- la parole proférée à travers le serment *Okwèlè é Ndjobi* ;
- la sacralité de la tradition orale et de la soumission au chef du village ;
- la place des ancêtres dans la gestion du village ;
- la communauté comme une identité socioculturelle ;

[11] Marcel Mauss (2001), *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* in *Sociologie et anthropologie,* Paris, Quadrige/PUF, 9ème Edition, 482 pages.

- l'ethnie ou au groupe ethnolinguistique comme code social qui permet à l'intellectuel de satisfaire à ses attentes ;
- l'imaginaire du lien social et de l'ordre social ;
- l'émergence des crimes rituels et des obédiences religieuses comme nouveaux supports du pouvoir politique.

L'anthropologie historique nous permettra d'analyser les trajectoires changeantes et incertaines des configurations politiques à l'œuvre dans la gestion traditionnelle des communautés gabonaises, mais également d'apprécier à leur juste valeur les expériences africaines de productions locales de la modernité politique, loin des commentaires imagés de la presse internationale ou locale. L'analyse sur la gestion traditionnelle de la politique se fera ici dans un contexte général de bouillonnement d'idées, de questionnements sur le sens du lien social, du rapport entre le rite *Ndjobi* et le pouvoir politique, entre l'individu et sa communauté, entre le respect de la tradition et sa considération comme une école traditionnelle de savoir culturel et contemporain.

Ces perspectives nous orientent de fait dans le registre des études postcoloniales comme cadre théorique fixé par « la sociologie dynamique». Mais en partie, nous nous appuierons sur les analyses d'Emile Durkheim[12] qui placent le fait religieux au cœur de la dynamique sociale et politique même si sa sociologie religieuse constitue en fin de compte plus un apport pour analyser les religions instituées et leur évolution. Mais, Emile Durkheim a su souligner incontestablement une importante fonction du religieux qui est sa fonction d'intégration sociale, voire d'attestation de l'ordre social. Cette précision du domaine d'étude nous permet de bien comprendre la dimension politico-religieuse de la présente étude. En fait, cette étude nous aidera à analyser les rapports de coexistence pacifique entre le *Ndjobi* et le pouvoir politique local.

Objectif de la recherche

L'objectif de ce travail est de constituer une grille de lecture pour rendre compte de notre objet d'étude. Nous partons de la définition générale de François 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* »[13]. Pour ce faire, nous nous sommes basé sur les travaux relatifs à la religion locale et au rite *Ndjobi* en sus des observations participantes que nous avons menées dans la province du Haut-Ogooué durant une bonne période de notre année sabbatique 2007-2008, plus encore et minutieusement de

[12] Emille Durkheim (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, PUF.
[13] Laplantine François (1995), *L'anthropologie*, Paris, Payot, p.139.

2010 à 2013 pour nos quatre années de thèse. En les examinant, nous nous rendons bien compte que les questions relatives au rite *Ndjobi* avec le pouvoir politique local et surtout des principes fondamentaux de sa dynamique peuvent faire l'objet d'une recherche.

On peut comprendre aisément les motivations de la présente étude en ce sens que le regain d'activité du *Ndjobi* a fait naître notre curiosité scientifique et notre volonté de répondre à diverses interrogations : Pourquoi le *Ndjobi* connaît-il un regain d'intérêt et d'activité dans un pays où l'opinion politique et l'option politique font du phénomène religieux ou du système magico-religieux un écueil au développement socio-économique et sociopolitique avec le phénomène de crimes rituels ou crimes de sang? Comment fonctionne-t-il? Quelles sont les principales intentions de ses adeptes? A quels types d'attentes répond-il? Quels sont ses moyens d'action? Quels types de rapports entretient-il avec le pouvoir politique local? Comment est-il devenu l'objet de jeux et surtout d'enjeux politiques ainsi qu'identitaires au Gabon? La redistribution de « richesse du village » et le « don politique » sont-ils constitutifs de la relation de clientèle guerrière, foncière ou électorale? Que peut-on dire de l'articulation entre les règles démocratiques transculturelles et les traditions locales réinventées ? Comment les religions locales peuvent se conformer aux idées d'émergence que prône le régime politique actuel au Gabon?

Autant d'interrogations qui nous ont permis par la suite de cerner non seulement l'importance du système magico-cultuel dans le vécu de ces groupes ethniques et de comprendre pourquoi ils ont essayé de maintenir cette structure afin de montrer les rapports qui existent réellement entre *Ndjobi* et pouvoir politique chez les *Mbede.* Nous pouvons aussi l'appréhender dans le contexte de politique nationale dont certains de nos informateurs considèrent, par exemple, le défunt chef de l'Etat gabonais comme l'unique vainqueur puisqu'il a été, en partie, l'acteur et metteur en scène de son propre destin à travers cette religion locale. A ce sujet, nous nous sommes appuyé sur les écrits de l'écrivain Ahmadou Kourouma, à travers son œuvre intitulée *En attendant le vote des bêtes sauvages* (1998) et surtout de *l'Essaie de socio-anthropologie politique à partir d'une figure dictatoriale* (2007) de Serge M'Boukou, dont nous avons eu quelques entretiens dirigés sur notre sujet de thèse.

Autrefois, la dimension prise par le rite *Ndjobi* dans le vécu des groupes ethnolinguistiques[14] et la perception déconcertée dont il fut l'objet tant dans sa nature, ses catégories normatives que dans sa philosophie et ses fonctions, révélait à la fois sa complexité et les difficultés de son appréhension comme nous allons la décrire ultérieurement. Les grilles de lecture du *Ndjobi* sont très contrastées. Certaines d'entre elles identifient le *Ndjobi* soit à un fétiche ou à une secte magique ou secrète, soit à un culte anti-sorcier ou à une société[15]. D'autres l'assimilent à une société de socialisation ou à une société secrète mais populaire[16], ou encore à une association de sorciers, un groupement traditionaliste ou a-syncrétique reproduisant ainsi la perception d'une partie de l'opinion publique avec une « anthropologie de véranda », ce qui est contraire à la vision socio-anthropologique[17] comme un paradigme anthropologique de cette religion locale.

Même si ces domaines étaient, certes, peu accessibles en raison de la complexité des rituels principaux et du non-dit qui les entourait, nous pouvons saisir et même analyser l'essence de ce qu'il en est par l'observation et l'analyse des chants, des invocations, des principes, des mythes et des contes lors des rituels publics. Le comportement des initiés et des non-initiés, les domaines d'actions montrent les rapports avec les autres composantes du système magico-religieux et des structures du système *Mbede* à analyser en général. En un mot, nous avons pu interroger, en partie, les productions discursives liées à la religion *Ndjobi* et les attitudes qu'elle inspire à travers, par exemple, le contenu du serment comme explicité ci-après par ce c**orpus[18] étalant la contenance du serment *Okèlè é Ndjobi*[19].**

---

[14] *Mbede, Ndassa, Nzèbi, Aduma, Samaï, Nkula (*pygmée*) dans la Province du Haut-Ogooué et Nzabi, Tégué, Wandji, Bambamba et Mbéti* dans les régions de la Cuvette-Ouest, de la *Lékoumou* et du Niari au Congo Brazzaville.

[15] Dupré Georges (1982), *Un ordre et sa destruction*, Paris, ORSTOM, p.363 et p.366.

[16] Martin Alihanga (1976), *Structures communautaires traditionnelles et perspectives coopératives dans la société altogovéenne,* Thèse de Doctorat, Rome, p.118.

[17] André Raponda Walker et Roger Sillans (2005), *Rites et Croyances des Peuples du Gabon*, Ed. Raponda Walker, Libreville, pp.257-258.

[18] Ce corpus recueilli en *Lembàama* auprès de Monsieur Anito Ngari, Mbede d'Okondja.

[19] Guy Donald adjoï obengui (2011), Entretien réalisé le 18 Avril 2011 à *Okondja*.

1 Okèlè masaï o Ndjobi, khi mamie ma duga na ndè. Wè mo duha Okèlè wuha, ovè Mvandi osa duha na wè osubu. Ndè omana, owobo wè sè wè duhi mami ma vwa. Mo obana wè odugi Kumi ewè mè odugi e tara amè mè oyèlè e nguhu amè otibi ombisa omè. Omana mè osi komboso ovè. Mè otibi mami mabi amè ama sa aso tou. Mè oyisa djaa montu Ndjobi okwari Mè.	*1. Okèlè qu'on fait au Ndjobi, ce sont des choses qu'on dit à l'initié. Pour dire Okèlè, il faut que le Mvandi (Maître) te montre d'abord la façon de le faire. Lorsqu'il fini de parler, toi aussi tu répètes ces mêmes paroles. Pour commencer je décline mon nom, celui de mon papa ou de ma maman. En un mot, je dévoile mes origines lignagères et claniques. Ensuite je fais une confession. J'avoue toutes les mauvaises choses que j'ai faites. Si je cache quelque chose, le Ndjobi m'attrape.*
2 Comboso éwè owa, mè olèhi Okèlè. Mbéré, mè bri eka mè oyula tsiè, mè ipasa ati agri ni mè obusa kumi ewè ebusi busi ni, mè ognura angri awè ni, ovè me gnimi akwuru à ndzobi, mè ibuma mvruru ni, mè oyè tsuma ni, mè iyiba kaba ni, mè ibanaga mvuru djaa ni, mè sè isa ndjii ni, ***mè isa aluku luku o kigi o mwana nguhu mwa mè na Ndjobi ni.***	*2. Après avoir confessé, je fais maintenant le serment. Par exemple, je promets que tout le temps que je serai sur la terre, je ne posséderai pas de fétiches interdits, je ne prononcerai pas le nom du Ndjobi sans contrôle, je me soumettrai à ces interdits, j'honorerai les anciens initiés, je ne tuerai pas, je ne commettrai pas d'adultère, je ne volerai pas, je ne mentirai pas et ne ferai surtout pas de faux témoignages,* ***je ne chercherai pas à désirer ce qui appartient à mon frère initié ou pas****.*
3 Mé bona o doha, ngàà mè oka telè mvuri osa mè djaa ebi ni oyèlè ndè osi yo obari a ma ndzo emè ni. Hèèè!!! wè Ndjobi, mè ewobo bo masina. Mè mosa mami ame etali ma aso, wè odjuhana mina mè. Ngàà mvuru sè oya na kamba e ma gnuru emè ndè ivuga ni.	*3. Je peux dire, si je suis honnête, personne ne me fait une mauvaise chose ou à une personne de ma maison. Héééé!!! toi Ndjobi, je te parle et tu confirmes. Si je fais l'une des choses que je viens de citer, tu te bagarres avec moi. Si quelqu'un d'autre fait quelque chose exprès contre moi ou mes parents, il meurt sur le champ comme tu sais bien le faire.*

Cet extrait de texte oral prouve les engagements qu'un initié au *Ndjobi* peut prendre à témoin, afin d'être considéré, comme digne dans la société *Mbede* et gabonaise toute entière.

Il représente le côté sacré et surtout discret des paroles proférées durant un serment si nous nous en tenons au fait que ce n'était qu'un fragment que cet initié assermenté a souhaité nous livrer ouvertement.

Cette portion de connaissance nous aidera néanmoins à construire notre problématique ainsi que notre hypothèse dans la première partie de cette recherche. Mais avant, précisons que la pratique du *Ndjobi* est attestée au Gabon dans les provinces du Haut-Ogooué et de l'Ogooué-Lolo (Nord-est), mais aussi au Congo-Brazzaville (Du Nord-ouest jusqu'au Sud-ouest) comme l'illustre parfaitement la carte ci-dessous.

Carte n°1 **: Localisation du rite *Ndjobi* sur notre terrain d'étude**

Source: Enquête de terrain 2008-2013 Année: 2013 Conception : Guy Donald ADJOÏ OBENGUI Réalisation : Guy Donald ADJOÏ OBENGUI

LEGENDE

Limites territoriales
Capitale d'Etat
Capitale provinciale
Zone spécifique de l'étude
Zone à concentration Ndjobi
ESTUAIRE Nom de province
Franceville Nom de ville
CONGO Nom de pays limitrophes
Province d'étude

Cette cartographie présente non seulement le Gabon avec ses neuf (9) provinces ou régions, mais surtout la zone de notre étude avec ses lieux spécifiques de pratique du rite *Ndjobi* tant au Gabon qu'au Congo où les religions locales servent aussi à panser les plaies sociales car « *les rituels ne sont jamais nouveaux, ils sont inventés sans cesse à partir d'un terreau mythique et social* » assure Martine Segalen[20].

Toutefois, la connaissance de toutes les religions traditionnelles paraît impossible par un profane puisqu'elle est strictement réservée à certains initiés. D'autant que chaque initiation donne aussi chaque fois accès à un nouveau degré de vie sociale où s'exerce l'action de l'individu vivant ou mort sur l'ensemble de la communauté villageoise ou nationale. En fait, dans un premier temps, l'initiation au *Ndjobi* comme religion locale apparaît comme un moyen de connaître les vertus de la société *Mbede*. Dans un second temps, pour tout croyant, s'initier au rite *Ndjobi* revient à apprendre à ignorer ce qui est laissé à prendre et surtout de prendre ce qui est ignoré par tous. Autrement dit, ce rite peut être appréhendé comme un effet de visière au sens de Jacques Derrida[21].

Au regard de ce qui précède, notre intention n'est donc pas de décrire l'initiation au *Ndjobi* et encore moins de chercher les origines lointaines avec ses objets symboliques détaillés[22], mais plutôt d'examiner les rapports qui existent entre ce rite et le pouvoir politique local dans la société *Mbede* du Haut-Ogooué, voire dans toute la société gabonaise. D'autant plus que nous allons les analyser dans un éventail plus fermé et grâce à une enquête ethnographique significative. Autrement dit, notre préoccupation sera axée sur le rôle de cette religion locale dans le pouvoir politique gabonais à travers son *Okèlè* (serment) qui est l'affirmation par laquelle un individu (initié ou non) prend à témoin le sacré qu'il dit la vérité dans la déclaration d'un fait ou d'une accusation, devant un *Nkobè é Ndjobi* (panier contenant les reliques du *Ndjobi*).

Pour ce faire, nous avons choisi les *Mbede* originaires normalement du district *d'Okondja*, résidants à *Okondja*, Franceville et Libreville, afin que nous puissions comprendre dans le but de déconstruire aisément ce phénomène socioreligieux en toute objectivité dans une société locale ancrée sur la politique et la croyance en des valeurs surnaturelles. Après avoir élucidé implicitement notre question de départ et signifié ce que nous voulons déconstruire afin de construire un nouveau cadre de compréhension de l'une des religions locales du Gabon, nous avons estimé judicieux que notre étude puisse être divisée en trois grandes parties.

---

[20] Martine Segalen (2009), *Rites et Rituels contemporains,* Paris, Armand colin, 2ème édition, 127 pages.
[21] Jacques Derrida (1993), *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, p.26.
[22] Claude-Richard M'Bissa (2013), *Le Ndjobi au Congo et au Gabon : Histoire et fonction sociale.* Paris, Harmattan, 266 pages.

Présentation des trois parties de la recherche

Nous essaierons de présenter l'approche théorique et stratégique de mise en œuvre dans la première partie à travers les préalables épistémologiques pour une ethnographie du pouvoir politique local. Nous tenterons de prime abord de construire notre problématique.

A travers l'approche théorique, il sera question d'analyser quelques concepts clés dans le but de reformuler une hypothèse générale. Cette hypothèse, comme proposition de réponse à notre problématique, nous amènera à traiter la question de la genèse et de la structure de l'initiation au *Ndjobi* à travers l'histoire de sa création ainsi que ses différentes étapes d'initiation et ses principes fondamentaux, afin de pouvoir situer l'émergence du pouvoir politique au Gabon et comprendre ses retombées actuelles sur le plan social, culturel, économique et politique. Le cadre méthodologique fera un compte rendu de nos observations participantes effectuées sur notre terrain d'étude. Il nous reviendra aussi d'expliciter les différentes techniques de recherches utilisées et leurs orientations scientifiques afin d'être le plus clair possible. Ce qui va nous contraindre à définir le rite *Ndjobi*, de sa terminologie linguistique à son déroulement après avoir évoqué ses origines et/ou sa naissance très controversée selon certains chercheurs spécialistes de l'Afrique centrale et même du Gabon.

Nous aborderons les éléments constitutifs de la religion locale dans la deuxième partie de cette étude. Il sera question de faire le tour de la conceptualisation de la religion locale avec son rapport au pouvoir traditionnel pour comprendre le pouvoir politique réinventé sous forme de « modernité baroque[23] ». Il sera aussi question d'appréhender le sacrifice et la sacralité comme fondement du lien social afin de comprendre le post-colonialisme du pouvoir politique local. De fait, dans beaucoup de sociétés africaines, le pouvoir politique est indissociable du sacré. C'est pourquoi, l'attitude religieuse des hommes politiques contemporains sera appréhendée comme un héritage culturel de la religion locale.

La dernière partie portera un regard socio-anthropologique sur le *Ndjobi* comme fondement du pouvoir politique au Gabon. Elle fera état de la problématique sur le rite initiatique *Ndjobi*. Il sera question de mettre en relief la perception du secret initiatique et surtout de l'explication de cet *Okèlè é Ndjobi* comme contrat de confiance ou de fidélité passé entre les initiés et les puissances surnaturelles dont les chefs religieux seraient les seuls véritables punitifs réels dans une perspective de consolidation et surtout de concentration du pouvoir politique.

Cette partie tentera aussi, en toute bonne cause scientifique, de montrer la religion locale comme un outil d'instrumentalisation politique ou comme un moyen de pression et de

[23] Une sorte de comportement original à caractère inattendu en politique dans la société traditionnelle gabonaise (Cf. *Dictionnaire encyclopédique 2012*).

légitimation du pouvoir politique. C'est ce que nous considérons comme une sorte de « Démocratie traditionnelle ». En fait, nous examinerons ce rite comme une société conventionnelle d'initiés à la science politique et comme un support du pouvoir politique gabonais, plus précisément comme un contrat politique au sens moderne du terme.

PREMIERE PARTIE :

PREALABLES EPISTEMOLOGIQUES POUR UNE ETHNOGRAPHIE DU POUVOIR POLITIQUE

Introduction de la première partie

Dans cette partie, nous présentons la construction de l'objet scientifique de notre étude en nous inspirant des orientations théoriques et méthodologiques de Joseph Tonda, de Sophia Mappa et des autres africanistes. Nous souhaitons, avant toute analyse, étudier de manière critique les formes logiques, les modes d'inférence, les principes, les concepts fondamentaux, les théories liées à la religion locale et au pouvoir politique afin de déterminer leur origine et leur portée objective dans la réalité gabonaise. Autrement dit, c'est chercher à montrer le rapport entre l'autorité locale et les institutions initiatiques ainsi que leur place dans la société globale. Comment les serments soutiennent-ils le système des valeurs propres à certaines sociétés traditionnelles ? Comment ces sociétés tentent-elles à travers les serments de résoudre certaines de leurs préoccupations sociales et politiques à base de la « religion locale »?

Nous voulons dans ce travail explorer l'idée que le serment serait une structure de double sens et comme telle, il exige un travail significatif de récolte et d'interprétation des corpus oraux ajoutés aux quelques écrits. Cette tâche d'interprétation exige de prime abord, la connaissance de la société traditionnelle *Mbede* avec ses mécanismes liés au pouvoir politique et au rite *Ndjobi*. L'objectif final étant de mettre en évidence, d'une part, la conception que les Gabonais se font de cette société initiatique et, d'autre part, de proposer une explication socio-anthropologique à ce fait culturel ainsi que son rôle social.

Pour mieux décrypter et surtout définir le rite *Ndjobi* tout au long de cette première partie, il est nécessaire en premier lieu de construire une problématique centrale : la définition du rite *Ndjobi* avec ses objets cultuels et principes sera le cheminement à suivre pour élucider ce fait social comme rattaché aux sociétés africaines. Nous tenterons, au préalable, de spécifier l'approche théorique et méthodologique qui donne une dimension scientifique à ce travail, notamment en nous appuyant sur les analyses des auteurs convoqués. Ces analyses s'appuieront sur la construction des concepts clés qui permettront d'élaborer une hypothèse principale. Il sera aussi question de présenter le terrain d'étude et l'univers des *Mbede*, c'est-à-dire, la zone spécifique de notre recherche et le milieu naturel de ces derniers avec certaines caractéristiques propres à leurs Us et Coutumes liés, par exemple, au choix du chef traditionnel.

Chapitre 1 : Construction de la problématique et cadre théorique

Nous inscrivons notre étude dans les travaux de Sophia Mappa[24] qui est partie de l'approche de Joseph Tonda sur *Marx et l'ombre des fétiches, pouvoir local contre Ndjobi dans le Nord du Congo (1988)* pour montrer les rapports qui existent entre les pouvoirs traditionnels et le pouvoir d'Etat en Afrique et plus précisément au Congo. Elle a analysé les pouvoirs traditionnels en Afrique et leur transfert dans le pouvoir d'Etat puisque qui dit « pouvoir politique en Afrique noire », dit aussi « contestation, légitimité, héritage culturel ou politique, sacralité, manifestation de l'invisible, sorcellerie, possession matérielle, protection nocturne et surtout rite initiatique ».

C'est sur la base de ce qui précède, des lectures de quelques ouvrages et de nos interrogations personnelles[25] que nous avons pu formuler une problématique en rapport avec notre objet d'étude qui est le rite *Ndjobi*. De ce fait, nous nous sommes demandé au préalable, d'où venait le *Ndjobi* ? Comment s'est-il développé? Quels sont les éléments constitutifs de sa naissance et surtout de son évolution, voire de sa remise en cause actuelle? Au cours de quelle période le rite *Ndjobi* a-t-il pris son essor au sein du pouvoir politique local? Est-il une nouvelle forme d'organisation sociale ou un simple fétiche visant à rétablir l'ordre dans la communauté *Mbede* ? Découle-t-il d'une simple fiction pour la fabrication de l'humain par cette communauté?

A cette série de questions, s'ajoute le fait que les élites traditionnelles (chef de village, chef religieux, chef initiateur, chef coutumier, etc.) s'intéressent de nos jours à la politique locale avec la bénédiction verbale des politiques locaux. Par ailleurs, la liste des doléances formulées par les villageois dont les chefs de village servent de représentants permet de tisser des liens solides avec ses élus au point de devenir, par exemple, le garant de la réélection d'un député ou d'un Président du conseil départemental, et même de la nomination de l'un des leurs comme préfet ou sous-préfet par les autorités gouvernementales. Ces modes de façonnement traditionnels s'opèrent subtilement au détriment de la volonté de la communauté et nous conduisent à la question fondamentale de cette étude.

---

[24] Sophia Mappa (1998) *Pouvoirs traditionnels et pouvoir d'Etat en Afrique.* Editions KARTHALA, Paris, 203pages.

[25] Interrogations explicitées dans la problématisation de l'introduction générale de la présente étude.

A. Construction de la problématique

1. Question de départ

Au Gabon comme ailleurs, la gloire a un prix dont la valeur s'obtient au moyen des réseaux occultes auxquels tout chef se doit d'y participer pour avoir « une poitrine bombée » afin de supporter tous les coups bas de nuit et/ou de jour lancés sur lui et ses proches. Donc l'initiation à un rite ou aux sociétés secrètes devient une procédure impérative et volontaire dans le but de se « blinder » contre les attaques en sorcellerie. Mais au-delà, notre préoccupation principale est de savoir : **Comment un rite initiatique peut-il devenir un instrument de consolidation du pouvoir politique au sein d'une société traditionnelle?**

De ce fait, s'agit-il par exemple, pour un chef de village *Mbede* ou pour un responsable politique initié, même pour un chef d'Etat africain, de compenser à travers le *Ndjobi* une faiblesse toute humaine, une déficience constitutionnelle de son pouvoir politique local ou de son statut de chef de village et en tant que *Nga-Ndjobi* (chef du *Ndjobi*) afin d'entretenir chez ses sujets initiés **respect** et surtout **crainte**?

De ce point de vue et au regard des informations collectées auprès des *Mbede* vivants à *Okondja,* à Franceville comme à Libreville, cela semble en toute évidence possible car le *Ndjobi* est un rite initiatique qu'ils pratiquent depuis 1940 dans la province du Haut-Ogooué, plus précisément dans le village *Otala* et ailleurs. Pour nos interlocuteurs, ce rite serait une organisation secrète à tendance gouvernementale dont le rôle principal est la protection de l'environnement, par conséquent de l'homme et de la nature.

A cela s'ajoutent aussi les informations collectées auprès des *Ambama* ou *Mbéti*[26] vivant plus précisément à Franceville, qui nous font comprendre que le rite *Ndjobi* est une école initiatique et un centre de renseignement ésotérique qui vise l'amélioration du comportement de l'homme dans la société. Pour nos informateurs, c'est un élément fondamental au maintien de l'ordre dans la société *Mbéti* à travers le symbolisme de l'*Okèlè é Ndjobi*. Le corpus en Français de Monsieur **Ankana Jean Bénoît** montre quelques **fonctions du serment**[27] **.**

[26] Peuple originaire du Congo Brazzaville dans la région de la Cuvette Ouest qui est une région frontalière au Gabon par la province du Haut Ogooué.

[27] Entretien réalisé par Guy Donald Adjoï, le 24 Avril 2011 à Franceville. Cet informateur est *Mbede* et instituteur à 50km de Franceville.

1. *Pour les gens, le serment c'est un moyen de vérifier si quelqu'un dit la vérité. Le Ndjobi amène donc les gens à dire la franche vérité. Autrefois, il servait aussi à protéger dans certains cas les confidences dans les sociétés secrètes. Un individu ne doit jamais dénoncer ce qu'il est interdit de révéler. La vérité c'est que si tu prêtes serment dans le cas de l'initiation au Ndjobi, il faut devenir un homme très discret et responsable de tes actes. Tu dois, à cet effet, être fidèle au serment prêté sous peine de mort comme sanction. Cette manière d'être pour tout initié me faisait toujours peur et pire encore aux initiés eux-mêmes. Par exemple, si tu as juré devant le panier contenant les reliques du Ndjobi que tu ne vas jamais tuer, il faut être ferme avec ce serment et lui obéir d'une manière impérative.*
2. *Je pense que le serment prêté par les initiés au Ndjobi est un moyen de montrer aux yeux des autres sa bonne foi, de gagner la confiance des autres initiés, de renforcer la complicité entre eux. C'est aussi le moyen pour un accusé de démontrer son innocence. Les gens qui font le serment dans le cadre des sociétés secrètes s'appellent Nga, Nkani, Mvandi et autres. Ils ne doivent pas se trahir quelles que soient les circonstances et même les humiliations auxquelles ils peuvent être confrontés. Par contre, les individus qui font des serments à cause des accusations ou pour demander la justice s'appellent Tungui.*
3. *C'est pour cela qu'il y a plusieurs types de serments : pour protéger la famille, pour garder les secrets lorsqu'on est initié, pour justifier son innocence, pour respecter ce qu'on dit ou bien ses engagements, comme dans le cas des mariages par exemple. Le mari et la femme peuvent faire un pacte d'amour pour rester fidèle l'un envers l'autre. On peut prêter le serment collectivement ou individuellement aussi avec l'écoulement de sang humain comme lien. On le prête devant les reliques des vieux sages ou bien au nom d'une société sécrète dont on est membre, m'avait confirmé mon défunt grand père. Pour aller s'initier, c'est volontaire. Donc, je peux te dire que le serment est volontaire sauf dans le cas où on a commis une faute et on peut t'obliger à dire la vérité. Alors, on peut être forcé de s'initier et de prêter serment pour s'abstenir définitivement de refaire la même chose.*
4. *Je peux te dire mon fils que le serment chez nous, c'est comme une promesse ou bien, une interdiction de faire quelque chose. Tu peux interdire quelqu'un de faire quelque chose, tu peux aussi t'interdire à toi-même. Pour faire la promesse, on dit Okèlè. Pour interdire, on dit Osibi. Attention à ne pas confondre Osibi qui est aussi lié à la malédiction. Quand un Patriarche au village ou en ville te dit par exemple que « Tu vas voir çà » en te pointant son index, telle chose va t'arriver parce que tu as fait ceci ou cela, là il te maudit direct sans pitié. Mais si tu dis que si je suis un homme je dois faire telle chose ou je ne dois plus faire ceci. Là tu vois que c'est une décision d'homme. Mais on appelle ça toujours et encore Osibi.*

A travers ce corpus oral, le serment chez les *Mbede* serait quelque chose de sérieux dans la vie d'un individu initié ou non. Pour notre interlocuteur, il faut donc être conscient et savoir mesurer les conséquences qui doivent ou peuvent suivre l'acte posé pendant le rituel.

Dans cette vision, le rituel doit être admis ici comme un ensemble de comportements codifiés et fondés sur une croyance en vue d'une efficacité accrue de ses effets sur l'initié grâce à leur répétition pendant et après l'initiation. C'est tout le corps humain que livre l'homme assermenté quand il prête serment. Donc, l'initié se doit d'être responsable et respectueux de ses engagements envers l'assistance, mais surtout envers des ancêtres témoins vivants[28].

En fait, ce rite est considéré comme une société initiatique qui se réfère, dans sa conception culturelle et dans sa dynamique, non pas à des divinités, à des messies ou à des prophètes[29] mais plutôt à une multitude d'esprits ancestraux, gémellaires et cosmiques liés au groupe ethnique en général et aux clans, aux lignages, aux villages et à certaines activités en particulier. C'est pourquoi les initiés du *Ndjobi* respectent autant *Okwèlè-à-Kwa* (co-fondateur du *Ndjobi* initial), *Nkani* (l'initiateur de la confrérie *Onkani*) et *Nga-Ndjobi* (initiateur du *Ndjobi*) que les ancêtres claniques, lignagers et les grands chasseurs, les guerriers, les devins, les guérisseurs et mêmes les assistants des maîtres initiateurs reconnus. C'est à travers cette problématique et ces quelques données empiriques que nous allons délimiter cette étude tout en précisant son intérêt scientifique.

2. Limite thématique

Notre étude se penche uniquement sur la dimension interdépendante du *Ndjobi* et du pouvoir politique local et/ou moderne, en tant qu'instance de commandement et de structuration des communautés, voire des Etats en Afrique noire. Autrement dit, nous traitons du rapport entre la religion locale et le pouvoir politique local. Dans cette optique, nous ferons une déconstruction de ce rite en précisant le rôle spécifique du serment «*Okèlè é Ndjobi*» tout en insistant sur son apport au pouvoir politique local. De ce fait, l'*Okèlè é Ndjobi* sera donc appréhendé comme un pacte qui permet au néophyte de garder le secret initiatique quel que soit son contenu thématique. D'une manière générale, les serments constituent un véritable écueil pour l'étude des sociétés initiatiques. Mais nous avons pu trouver quand même quelques essais. C'est le cas de celui de Pierre Ayamine Anguilet[30] qui les décrit lorsqu'il met en exergue l'aspect moral ou religieux de la parole qui se manifeste également par le serment dans une communauté *Myènè* du Gabon.

---

[28] En référence à l'écrivain sénégalais Birago Diop dans son poème intitulé *Les Souffles.*

[29] Nommément et universellement connus ou vénérés « par les pratiquants » comme Dieu le père, Jésus Christ, les Anges et les Saints... dans la religion chrétienne. Cas aussi d'Allah, Mahomet, les Kalifs Abou Baker, Omar, Ali... dans l'Islam ou les Loas Rada, Pétro... dans le Vaudou haïtien...

[30] Pierre Ayamine Anguilet (1980), *Les Ngwemiène et la parole*, thèse pour le Doctorat du troisième cycle en Anthropologie, Paris7. 736 pages.

L'anthropologue Ayamine Anguilet dégage deux types de serments dans la communauté *Ngwemiène* dit « *Myènè* » du Gabon: *Osanga* et *Orango*. Le premier étant plus coercitif que le second. Cet auteur présente le serment comme une forme particulière de parole, mais une parole susceptible de produire des effets. Selon lui, « *Le serment serait une parole agissante à la manière d'une Epée de Damoclès toujours suspendue au-dessus de la tête du jureur, une parole garante de la vérité et de l'honneur* ». C'est pour quoi le serment pourrait être appréhendé par les chercheurs et considéré par les initiés au *Ndjobi* comme élément principal permettant le maintien de l'ordre dans une société villageoise en vue d'enraciner le pouvoir politique dans le cadre des grandes communautés ou même des sociétés dites étatiques.

En fait, nous n'allons pas seulement nous limiter sur le cas précis de la société traditionnelle typique au *Mbede*, mais nous essaierons aussi de l'assimiler à la société gabonaise toute entière sur sa description politico-religieuse actuelle. Dans ce « jeu de dame » où le vrai gagnant finit toujours par perdre son pouvoir légitime, il est important pour nous d'être le plus explicite possible afin d'éviter toute confusion d'analyse.

3. Intérêt scientifique

Il s'agira de mettre en exergue les rapports qu'entretiennent cette religion locale avec le pouvoir politique local, afin de cerner les stratagèmes et les enjeux politiques dont s'inspirent les politiques chez les *Mbede*. Le rite *Ndjobi* est rempli de mystère et d'histoire concernant la protection de cette population comme un héritage culturel, religieux et surtout sociopolitique. Partant de cette conceptualisation du *Ndjobi*, cette étude se veut avant tout une réponse à l'une des préoccupations majeures de l'anthropologie politique en Afrique noire, à savoir, la mise au jour des méthodes d'appréhension des rites initiatiques de la culture gabonaise afin de montrer l'apport de ses sociétés initiatiques dans la gestion du pouvoir politique moderne en Afrique et davantage leurs similitudes aux modes de gestion de la cité dans un Etat de droit. De ce fait, elle se présentera comme une contribution aux recherches portant sur le pouvoir politique, les interdits, les modes de façonnement de l'individu, le secret initiatique, la consolidation ou la concentration du pouvoir ; la parole donnée et la religion locale avec ses différents rites initiatiques en Afriques noire.

D'une part, cette étude contribuera à l'analyse du phénomène si crucial de la sorcellerie et de la lutte au trône en Afrique. Selon nos informateurs, les chefs de villages comme les chefs de quartiers sont souvent accusés d'actes de sorcellerie dont ils se seraient

servis pour accéder au pouvoir ou pour s'y maintenir. D'autre part, les descriptions et les analyses qui seront faites sur le chef du village *Mbede* dans cette étude, auront des similitudes avec les pratiques politiques de certains chefs d'État africains actuels ou passés qui se comportent ou se comportaient en dictateur et surtout en « roi sorcier », après leur arrivée à la magistrature suprême.

A ce titre, Luc De Heusch dira que « *Le sorcier est un être méchant, mais il est aussi un homme fort. Tout homme de pouvoir est d'ailleurs virtuellement lui aussi un sorcier. Et le contre-sorcier lui-même est souvent perçu comme un sorcier* »[31] comme l'affirme sans ambages un proverbe *Mbede*, « *Le guérisseur et le sorcier sont des amis* ». Ces représentations semblent bien témoigner d'une certaine méfiance et d'un certain pessimisme à l'égard du pouvoir politique en Afrique et plus précisément au Gabon. A son tour, Alfred Adler montre comment cette ambivalence du pouvoir politique et de la sorcellerie se condense sous une forme paradoxale dans la figure du « *roi-sorcier* » qui sera explicitée dans la section intitulée les auteurs sollicités.

Autant le concept de rapport entre la politique et la religion est explicite pour analyser notre objet d'étude, autant celui de consolidation de pouvoir politique en est encore dans la façon dont s'exerce et se répartit le pouvoir politique, surtout au sein des sociétés africaines. Ce deuxième concept est l'élément qui permet de bien rendre compte du rôle qu'entretient le *Ndjobi* avec le pouvoir politique chez les *Mbede*. A cet effet, le choix de l'**anthropologie historique** comme cadre théorique n'est pas un hasard, car l'étude des rapports du *Ndjobi* avec le pouvoir politique dans cette société renvoie à la connaissance des dogmes de ce rite et des différents modes de stratifications locales. Ils sont d'ailleurs à la base de l'organisation sociopolitique puisqu'ils remplissent, chacun de son côté, une fonction bien établie dans le lien social, permettant ainsi l'harmonie au sein du groupe, le respect d'autrui et de leur environnement. C'est pour cette raison que l'environnement conditionne l'homme et prend le dessus sur ce qui se fait ou doit se faire discrètement.

Dans une certaine mesure, ce choix de l'anthropologie historique pourrait nous amener à démontrer comment le pouvoir politique gabonais fut soutenu en partie, par le serment du *Ndjobi*. Selon nos interlocuteurs, ceci était connu et entretenu par les *Ankani* (dignitaires) *Mbede* et certains hauts cadres politiques du Gabon, originaires ou non de la province du

31 Alfred ADLER (2006), *Roi sorcier, mère sorcière : Parenté, politique et sorcellerie en Afrique noire*, Le félin, les marches du temps, Paris, p.27.

Haut-Ogooué. Par déduction, en tant que religion locale, le *Ndjobi* serait-il intimement lié au pouvoir politique gabonais ?

B. Cadre théorique

La recherche sur les rites initiatiques et le pouvoir politique au Gabon est une étude, comme chacun peut le constater, très complexe. Cette situation nécessite obligatoirement l'appréhension et la maîtrise d'un grand nombre de concepts, de notions et surtout de données éparses. Les rapports entre le rite *Ndjobi* et le pouvoir politique dans l'imaginaire *Mbede* ne peuvent être analysés sans pour autant qu'on ait *a priori* défini leur nature respective à travers les travaux de recherche de certains auteurs ayant fait des recherches de ce genre. A cela, s'ajouteront la construction de certains de nos concepts clés et l'hypothèse principale de la question de départ de cette étude.

1. Auteurs sollicités

Joseph Tonda, Sophia Mappa, Alfred Adler, Julien Bonhomme et Peter Geschi*ère* nous intéressent comme auteurs essentiels. Abordant les questions politiques ou religieuses dans les sociétés traditionnelles africaines, ils analysent et démontrent que le pacte de confiance qui solidifie le politique se doit d'être tissé avec les sociétés occultes afin de vivifier et surtout de protéger son pouvoir politique. La preuve de cette assertion peut se justifier par le fait que pendant qu'un chef de village s'assied sur son trône, un autre se fait déjà tailler le sien.

En fait, le monde politique au Gabon est un univers imaginaire où le spectre du serpent, de la possession matérielle, du sexe, de la mort et du goût au pouvoir, plane sur la population et menace la dynamique des sociétés africaines sous toutes ses formes. Ce monde imaginaire n'est pas un lieu fictif, mais un endroit où les actes posés sont matériellement invisibles mais religieusement et politiquement réels à en croire l'analyse de Joseph Tonda sur la personne du Souverain moderne en Afrique centrale. C'est ce qui rend souffrant le corps du pouvoir en Afrique dans son rapport avec les églises de réveil.

Joseph Tonda (2002)[32] essaye de montrer le rapport entre les églises pentecôtistes et le pouvoir du souverain moderne en ce sens que cette œuvre mobilise puissamment les agents et les fidèles des mouvements prophétiques, pentecôtistes ou charismatiques. A quoi, en qui croit-on et donc obéit-on dans ces lieux prophétiques ? Quelle est la puissance qui, en échange

[32] Joseph Tonda (2002), *La guérison divine en Afrique Centrale (Congo, Gabon*), Paris, Editions Karthala, collection « Hommes et Sociétés », 243 pages.

du miracle ou du don de guérison, obtient obéissance et soumission des corps souffrants ? A ces questions, une certaine théologie répond : « *La puissance à l'œuvre dans les lieux de guérisons divines est le complexe fascinant constitué par des spécialistes des dispositifs rituels traditionnels, assimilés aux agents personnels du démon, coalisés avec les légions de sorciers, les dieux païens de possession, le saint esprit ancestralisé et les esprits transnationaux comme Mami wata (la sirène) et Mademoiselle*[33] ».

Pour ce socio-anthropologue, « *Toutes ces puissances apparaissent en insurrection armée du paganisme et du traditionalisme contre Jésus, l'Etat, la raison, l'écriture, la civilisation, la modernité et/ou le capitalisme* » tournant le dos aux contradictions, aux ambivalences, aux paradoxes et aux relations du travail symbolique. C'est ainsi que cette théodicée sort le Dieu de la mission civilisatrice des structures de causalités du malheur. Elle valorise une lecture culturaliste, essentialiste et ethnocentriste des effervescences actuelles de la foi et des miracles de la guérison en Afrique Centrale. Combinant effort de synthèse, réflexion théorique et résultats de recherches menées au Congo et au Gabon, son livre est une palabre sociologique serrée des hypothèses de la théodicée et des sociodicées africanistes[34]. Cependant, dans le sous chapitre *le paradigme politique de la guérison divine* intitulé *la violence politique du souverain moderne au Congo*, Joseph Tonda montre comment pendant les années 1970 existait au Congo une véritable « religion séculière » d'un parti politique[35], qui avait son dieu, Marien Ngouabi[36].

Cette partie permet de comprendre que partout ailleurs et plus particulièrement au Congo et aujourd'hui au Gabon, le pouvoir politique est et reste toujours une source des violences verbales, physiques et des contraintes politiques qui sont masquées par quelques œuvres humanitaires de bienfaisance. Ces œuvres sont soutenues par une douce paix affichée par un chef politique et surtout par un chef d'Etat afin de calmer et de voiler un possible réveil de son peuple. Pour nos informateurs, la plupart des responsables politiques, à l'instar du défunt Président[37] qui était d'ailleurs non seulement « *Nkumu à Ndjobi* » (chef du *Ndjobi*), sont les principaux organisateurs et metteurs en scène de ces violences et contraintes politiques connues et surtout exécutées par leurs adeptes ou leurs disciples que nous avons

[33] Une sorte de rituel ou rite initiatique semblable au *Ndjobi* qui lutte contre la sorcellerie au Congo-Brazzaville.
[34] Joseph Tonda (2004), *La figure du souverain moderne,* Rupture, n°5, pp.181-216.
[35] Le Parti Congolais du Travail (PCT), parti politique actuel du Président Dénis Sassou Nguesso.
[36] Président de la République du Congo, assassiné en 1977.
[37] Omar Bongo Ondimba, ancien Président de la République gabonaise de 1967 à 2008.

chosifiés et qualifiés de «bénis oui oui», afin de créer la discorde entre les appétits du pouvoir de certains de ces proches amis, alliés politiques ou collaborateurs.

A cela s'ajoute, le dilemme de la concentration ou de l'accumulation du pouvoir politique qui se fait dans le cadre de notre étude grâce au serment du *Ndjobi* appelé « *Okèlè é Ndjobi* ». Plus qu'un contrat politique, ce serment est un pacte de fidélité que passe l'initié envers son chef initiateur qui peut être appréhendé comme un « demi dieu du système politique gabonais ». Donc, maîtriser ces jeux d'usurpation de pouvoir devient un mode d'emploi efficace afin d'éviter d'être surpris par ses proches collaborateurs. Le cas du Président Marien Ngouabi continue de faire école. Sa disparition a été montée de toute pièce par son collègue de Parti politique, de corps militaire et surtout Ministre de la défense de son gouvernement à cette époque d'émancipation de la République sœur du Congo comme poumon économique de l'Afrique centrale.

Rappelons que dans le chapitre 2 de son livre qui traite de « *Mademoiselle* et *Mami Wata* » comme étant en relation spéculaire et complémentaire, Joseph Tonda explique ce qui est, en partie, le terme de s*ouverain moderne*. Terme qui assemble à la fois pour les *Mbede* : la figure d'un dieu lointain (le christ), la normalisation biblique (les interdits liés au rite *Ndjobi*), l'Etat colonial et postcolonial (la gestion locale du pouvoir politique moderne), l'argent et les marchandises (la possession matérielle, l'individualisme et la recherche du bien être sans penser aux générations futures). Pour nous, le pouvoir politique du souverain moderne en Afrique centrale est lié à la mort qui alimente le corps de son pouvoir sous toutes les formes.

En réalité, en voulant finir avec les oppositions binaires (Tradition/Modernité, Paganisme/Christianisme), Joseph Tonda a proposé ce concept central afin d'analyser l'ensemble des phénomènes d'ordre religieux, thérapeutique et surtout politique au Gabon et au Congo. Pour nous, ce fait particulier peut être analysé dans d'autres sociétés ancrées dans leurs religions locales malgré la modernité actuelle. C'est dans cette même perspective que Sophia Mappa s'était inspirée des travaux ultérieurs de cet auteur pour faire une analyse sur le transfert du pouvoir politique local au sein des institutions nationales en Afrique noire, plus précisément au Congo.

Sophia Mappa (1998)[38] a eu pour objectif l'éclairage de la question du spécifique et de l'universel à travers l'analyse des pouvoirs traditionnels et du pouvoir d'Etat en Afrique, plus particulièrement au Congo, dans une perspective comparative avec les pouvoirs que l'on connaît en Occident. Disons que pendant longtemps, certains chercheurs ont cru que les institutions occidentales, en l'occurrence l'Etat-nation, sont transférables systématiquement d'une société à l'autre, indépendamment de son histoire, de sa culture, de ses valeurs ou de ses institutions traditionnelles. Les résultats catastrophiques de cette croyance ne sont plus à démontrer, mais à expliquer. Si l'Etat de type occidental, transféré dans les autres aires socioculturelles, suscite des mouvements de désintégration, c'est qu'il y a divergence, sinon incompatibilité radicale, des valeurs et des significations sociales d'une société à l'autre. A cet effet, la perception et la pratique du pouvoir ne sont pas les mêmes en Occident, en Asie et en Afrique noire qui inclut souvent ces rites initiatiques.

Ce livre est l'aboutissement d'une recherche réalisée au Congo, pris comme révélateur des processus qui, de l'avis de certains ethnologues, sont assez semblables dans cette partie du continent. En fait, certaines manifestations de l'humanité sont universelles : le pouvoir politique en tant qu'instance de commandement et de structuration des communautés, le langage en tant que moyen de communication, l'individu empirique en relation avec un groupe se posant comme différent des autres, donc la religion. Mais le sens, les valeurs sociales, les structures et les institutions de chaque système de la planète diffèrent, souvent radicalement ; si bien que la communication même est problématique. Nous constatons, à cet effet, que le serment sacré du *Ndjobi* peut être appréhendé comme moyen de communication par la soumission au chef dans les villages *Mbede*.

Cet auteur explique également comment le pouvoir traditionnel a toujours été au-dessus du pouvoir étatique dans les sociétés africaines. Les analyses de Sophia Mappa nous amènent à la compréhension de la place qu'occupait, par exemple, le rite *Ndjobi* avec son *Okèlè* dans le pouvoir politique au Gabon. Autrement dit, au Gabon et plus précisément dans la province du Haut-Ogooué, la plupart des politiques sont initiés à ce rite qui, dans une certaine mesure, leur sert de protection ou encore leur donne plus de force (puissance invisible) afin de conserver leur place dans la société civile et surtout initiatique Obambaphone. A notre analyse, ce rite fut le support du pouvoir politique gabonais dans un

[38] *Pouvoirs traditionnels et pouvoir d'Etat en Afrique.* Paris, Editions Karthala, 203 pages.

passé très récent. C'est d'ailleurs ce que nous essaierons, en partie, de démontrer dans une perspective de consolidation du pouvoir politique.

Pour la plupart de nos informateurs *Mbede*, l'initiation au *Ndjobi* paraît comme la condition vitale pour un chef *Mbede* qui est généralement *Nga à Mpugu* et *Nga à Ndjobi* (chef de village et chef du *Ndjobi*). Ce statut lui permet aussi de contrôler les comportements de ses amis et de ses parents, ainsi que ceux de ses proches collaborateurs. D'après les analyses musicales, de la star locale Patience Dabany sur la société gabonaise, il en ressort que l'énigme sur les « *Fausses amitiés* » est parfaitement tangible. Pour elle, « *Aujourd'hui les gens sont devenus amnésiques. Les faux amis sont des ennemis très nuisibles; ils sont méchants et vous trahissent sans regrets. Tous vos secrets d'ententes sont divulgués à leur profil. Mais quand vous êtes ensembles, ils vous regardent de travers et vous êtes rejetés de la société* (et même de la scène politique) *comme un malheureux,* (un arriviste irresponsable, un traite, un vaut rien, etc.)».

Par ce constat, nous comprenons le danger de l'homme politique dans sa société d'origine ; si nous nous en tenons au fait que celui qui a trahi, trahira encore et toujours afin de se protéger et surtout de se maintenir au pouvoir en exposant les autres comme nous le démontrerons dans la dernière partie de cette étude. C'est à travers ces précédentes analyses que nous nous sommes référé à Alfred Adler qui a fait un profond examen sur le rôle du pouvoir en Afrique noire. Son analyse, à notre observation, rejoint celle de Sophia Mappa sur les questions liées à la politique africaine. Aujourd'hui, la non prise en compte de ces paramètres en Afrique noire ne permet pas la mise en fonction d'une « **démocratie souhaitée »**, mais plutôt une **« démocratie locale ou traditionnelle »**.

Alfred Adler (2006)[39] pense que le pouvoir est une figure doublement paradoxale: « *Garant de l'ordre, ce dernier inclut dans sa personne son contraire; détenteur de la puissance souveraine, il est augmenté d'un attribut qui est censé lui conférer une surpuissance* ». C'est à des questions liées à la sorcellerie et surtout à la politique locale que ce livre tente de répondre, même si nous savons que nombreuses sont les sociétés africaines où la sorcellerie hante tous les esprits tant elle apparaît omniprésente du bas jusqu'au haut de l'échelle sociale et même politique.

[39] *Roi sorcier, mère sorcière : Parenté, politique et sorcellerie en Afrique noire,* Paris, Le félin, les marches du temps, 245 pages.

A cet effet, la sorcellerie, comme l'est le rite *Ndjobi* pour certains *Mbede*, est conçue par la communauté comme une puissance destructrice tapie dans les entrailles des uns ou inhérente à des objets que certains spécialistes fabriquent à l'usage des autres ou d'eux-mêmes. Elle est vécue par l'ensemble de ses membres comme une menace permanente d'agression visant leurs corps, leurs biens et leurs vies. Elle en vient à gangrener tout le tissu social en s'attaquant au noyau même de la cellule familiale (le lien social) puisque, dans bien des cas, ce sont les rapports de parenté les plus proches, les plus intimes, qu'elle voue à la dislocation.

Dans ce cas précis, que peut bien être un Roi sorcier? Eu égard à sa fonction, celle du maintien d'un certain ordre politique et social au Gabon, pouvons-nous considérer un chef du village ou un responsable politique comme un Roi sorcier chez les *Mbede*? Les analyses de cet ouvrage nous permettront, dans une certaine mesure, de mieux appréhender, afin de bien expliciter les rapports de force entre le *Ndjobi* et le pouvoir politique dans l'imaginaire *Mbede.* Dans sa première partie, l'ouvrage d'Alfred Adler examine la puissance destructrice du sorcier dans ses rapports à la parenté, qu'elle menace d'agressions diverses de l'intérieur, en plein cœur. «*Puisque ce sont souvent les plus proches et les plus aimés que le sorcier doit "manger"*»[40]. La seconde partie de l'ouvrage tente de résoudre le paradoxe du roi sorcier, et plus généralement les énigmes du statut du pouvoir politique, tant moderne que local, dans ses rapports avec cette activité criminelle, occulte et si redoutée en Afrique noire et francophone.

Cependant, ce qui est suggéré dans la seconde partie, est que la maîtrise des sorciers criminels suppose un pouvoir qui les comprend, les assimile éminemment de même que les rituels montrent le roi devenant lion ou panthère réellement et pas seulement symboliquement. Autrement dit, le sacral et le politique englobent le mal et la méchanceté d'une façon réaliste et non métaphorique. Or, cette logique naïve doit être dépassée.

Déjà la pensée systémique actuelle met en relief la dualité universelle connue dès la double nature du *pschent* égyptien ou l'opposition chinoise du *Yin* et du *Yang*, dualité appelant peut-être un médiateur équilibrant qui la transforme en trinité comme le pensait le philosophe Friedrich Hegel. Alfred Adler se contente aussi de faire référence à Machiavel, dont le Prince est évidemment au-delà de la morale. C'est ce qui constitue d'ailleurs l'une des conditions de son pouvoir politique que nous essaierons de confronter à celui d'un responsable politique dans une perspective locale de gestion d'une société.

[40] Idem. p. 214.

En fait, l'œuvre d'Alfred Adler permet de bien appréhender la question si difficile de la sorcellerie et celle de la manifestation de l'invisible dans le pouvoir traditionnel. C'est dans ce sens que le *Ndjobi* est considérée actuellement, par la plupart des *Mbede*, comme une sorte de sorcellerie, servant à éliminer physiquement un être humain qui s'est mal comporté dans la société et non un garant de l'ordre comme autrefois. En plus, ce rite, comme bien d'autres au Gabon, est une instance de commandement et surtout de structuration de la communauté *Mbede* dont le rôle principal est la protection des biens et surtout des personnes. Ces analyses permettent d'assimiler un roi ou même un chef du village à un sorcier; puisque pour l'emporter sur le sorcier et en protéger la communauté, ce dernier doit témoigner sur lui d'une immense supériorité de cruauté implacable et de fétiches politiques.

Ceci peut en quelque sorte justifier l'initiation massive au *Ndjobi* des cadres gabonais et particulièrement *Mbede* que « le plus puissant chef local » leur avait imposé quelques années seulement après son intronisation afin de faire asseoir définitivement son pouvoir politique au Gabon à travers notamment *Okèlè é Ndjobi*. Cette pratique héréditaire connaît actuellement une rivalité avec la présence des obédiences religieuses modernes comme celle qui s'est déroulée le 31 Octobre 2009 avec l'élévation de l'un de leurs « frère de lumière » comme « Grand maître de la Loge Gabonaise des Francs-maçons (GLB) ». Cette intronisation était réalisée avec l'accord des élites nationales dans le but de faire asseoir un pouvoir traditionnellement fragile et fortement contesté par d'autres « héritiers et frères de lumière ».

Les exemples sont multiples avec le rite initiatique *Bwiti* chez les *Tsogo*, le rite *Mwiri* chez les *Sango*, les rituels d'*Akagha* et même d'*Akomga* chez les *Fang Ntumu* du Gabon. Pour ce qui est principalement des rituels d'Akagha et *Akomga*, il faut retenir que le premier est vu et considéré comme le résultat d'un façonnement conditionné de l'homme et pratiqué généralement sur les enfants de moins de sept(7) ans. Ces derniers l'acquièrent à l'issue de la consommation d'un met traditionnel dit « piégé » ayant une contrepartie qui n'est autre qu'un membre de la cellule famille à sacrifier obligatoirement.

Le second dit *Akomga* doit aussi être appréhendé comme un type de façonnement de l'homme mais non conditionné. C'est plutôt une procédure volontaire pratiquée aussi sur les enfants de 0 à 15 ans et même depuis le vendre de la mère. C'est aussi à travers ce dernier rituel que l'on met l'enfant initié à l'abri, sous forme de protection contre les flèches nocturnes à travers son « ***Evus*** », qui est une sorte de petit vampire positif, de génie créatif et

décisionnel habitant le corps de l'enfant dès sa naissance. Ainsi, l'initiation au rituel *Akomga* permet juste de le réveiller afin de le faire développer progressivement.

A ce sujet, Paulin Nguema Obam[41] estime que « *Il y a l'Evus faible appelé ''**Ngongone Evus**''. Son possesseur est dit ''**Mié ou miémié**'' qui signifie ''l'homme innocent''. Evus fort dit ''**Mesè meluge evus**'', **c**'est celui des maîtres dans la connaissance. Evus de l'action dit ''**Evus ése**'', **c**'est celui qui aide l'Homme à réussir dans l'entreprise, dans la situation où le commun des mortels échoue* ». Pour certains sages Fang tel que Pascal Ntountoume Nguema[42], « la consolidation *d'Evus* se fait afin de permettre à l'enfant d'obtenir certains privilèges que nul autre ne peut posséder dans son milieu lignager comme un héritage ». En fait, ces deux rituels participent à la socialisation et plus encore à l'intégration de l'homme au sein de la communauté *Fang* en générale. Tel est aussi en partie le but premier du rite *Ndjobi* chez les *Mbede*.

Cependant, nous nous demandons s'il est nécessaire, pour tout type de pouvoir politique d'un chef, de rechercher à compenser une faiblesse toute humaine ou encore une fragilité constitutionnelle de son statut de chef afin d'entretenir chez ses sujets initiés respect et surtout crainte, faute desquels son pouvoir serait et resterait largement illusoire dans les villages *Mbede* et même sur le territoire national? Ou s'agirait-il, au contraire, de cette autre et terrible illusion consistant pour un corps social et politique à se croire en mesure de donner effectivement à son « Souverain moderne » la toute-puissance afin de projeter sur lui toute la violence dont il est lui-même porteur? Si oui, pourquoi ? Et comment faire pour y parvenir discrètement?

Ces interrogations nous permettront plus tard d'analyser la personnalisation du pouvoir politique du chef de village chez les *Mbede* par ses adeptes. Dans le cadre de la longévité au pouvoir, ces derniers ont chosifié l'Etat nation, en tant que personne morale de droit public, au profit d'un individu, d'un clan et d'un groupe de personnes ayant une même conviction religieuse ou politique. Autrement dit, l'évolution de ce rite initiatique a facilité par exemple, dans une certaine mesure, la mise en fonction de la « démocratie traditionnelle » au profit d'un homme, aux allures très machiavéliques.

Ce dernier savait depuis sa prise du pouvoir que la morale, la volonté divine et surtout la vertu à son égard n'avaient plus cours dans la société gabonaise. Donc, seule l'efficacité

[41] Paulin Nguema Obam (2005), *Fang du Gabon. Les tambours de la tradition,* Paris, Editions Karthala, p.22
[42] Informateur anonyme Fang.

traditionnelle comptait et continue même de compter par « héritage », même si nous observons depuis qu'un chef du village, comme un responsable politique, est toujours au dessus des lois et des règlements qui régissent la société toute entière. Cependant, comme le dit un proverbe *Bantu* « *Il est facile d'arriver au sommet ou de devenir un Okalimambo, mais très difficile de s'y maintenir* ».

Disons que le terme *Okalimambo* fait référence ici à un «*Super-Nkani é Mpugu* » dit « grand chef de village » dont l'autorité est connue et reconnue par les autres grands chefs des villages voisins et même jusqu'en Occident où ils règlent les problèmes de village en village dans toute l'Afrique avec sa « possession matérielle » accompagnée de certains contrats de couloirs. Cette désignation sociopolitique est comparable à « *Ghevovi* » qui signifie « *Celui qui parle et règle les problèmes, les litiges traditionnels*» chez les *Tsogo* du Gabon. Mais quel moyen utiliser pour y survenir ? Telle est l'interrogation à laquelle nous essaierons de répondre en montrant les nouvelles formes de capitalisme traditionnel lié au sexe, au sacrifice humain, au rapport de force et à la recherche de la gloire. Cette nouvelle société de consommation et de consumation se trouve actuellement au centre du pouvoir politique tant en Occident qu'en Afrique.

A ce sujet, nous pensons que le *Nga-Mpugu*[43] avait choisi la ruse, la fraude, le mensonge, les crimes rituels, la lutte nocturne et surtout le rite *Ndjobi* comme moyen politique afin non seulement de contrôler la population mais aussi de manipuler les sentiments humains de ses adeptes et de ses proches collaborateurs dont il en a fait des représentants de chaque partie de terre de la république gabonaise. Parce que, « *gouverner c'est prévoir* » et prévoir, c'est mettre en place un mécanisme permettant d'éviter d'être abasourdi par l'ennemi qui, généralement, est toujours un allié ou un proche parent.

En effet, dans toutes ces formes, le *Ndjobi* a une sémantique autour du pouvoir politique avec des concepts tels que : *Influence, Puissance de modification des conduites, Autorité, Domination, Contrainte, Soumission, Calomnie politique, Obéissance et Légitimité.* Pour mieux assimiler l'apport de cette « religion locale » dans le pouvoir politique local et surtout savoir les insuffisances sur l'étude de notre objet, nous nous sommes focalisés sur la conception du secret initiatique au Gabon d'après les analyses de Julien Bonhomme.

43 Comme la plupart des « Okalimambo » africains de l'époque à l'instar de Gnassingbé Eyadema, de Joseph Mobutu dit Mobutu Sésé-Séko, Mouammar Kadhafi et aujourd'hui Robert Moukabé.

Julien Bonhomme (2006)[44] est considéré comme l'un des spécialistes des rites initiatiques du Gabon, en particulier du *Bwiti* de la communauté *Tsogo*. Il a essayé de faire un examen sur le dilemme et le caractère ambivalent du secret initiatique. Pour lui, le profane ne peut rien dire car il est ignorant et l'initié ne peut rien exprimer car il est tenu au secret. Cet article est essentiellement consacré au rôle du secret dans les systèmes initiatiques gabonais, et notamment dans le *Bwete* (ou *Bwiti*).

L'auteur s'intéresse autant au secret initiatique en lui-même qu'aux problèmes éthiques et méthodologiques que son étude pose immanquablement à l'anthropologue comme au sociologue sur son terrain d'étude. Proposant une approche pragmatique plutôt que sémantique du secret initiatique, Julien Bonhomme montre comment le secret initiatique constitue un système général de communication qui relie et sépare initiés et profanes, hommes et femmes, aînés et cadets, vivants et ancêtres. S'intéressant également aux transformations contemporaines de cette logique initiatique du secret, son article analyse les rapports entre secret, oralité, culture, savoir-être, savoir-faire et écriture.

Si cet article s'intéresse avant tout aux systèmes initiatiques du Gabon, le *Bwete* (*Bwiti*) en particulier, la compréhension de la logique du secret à partir d'un cas ethnographique singulier possède une valeur paradigmatique, tant sont frappantes les similitudes au niveau des modalités pragmatiques et interactionnelles du processus rituel, de ses fonctions sociales et parfois même de son symbolisme entre des initiations relevant pourtant de contexte socioculturels très différents en Afrique, en Mélanésie, en Australie entre autres. Julien Bonhomme souligne que « *Le secret organise au premier chef les relations entre profanes et initiés. La barrière du secret sert en effet à délimiter les frontières de la communication initiatique : d'un côté ceux qui en sont et peuvent savoir, de l'autre ceux qui n'en sont pas et n'ont pas le droit de savoir* » comme explicité dans notre esquisse de déroulement d'une initiation.

Nous comprenons aisément que l'initiation au *Ndjobi* est non seulement une manière de devenir un « Homme » dans la société *Mbede*, mais aussi un moyen permettant à l'initié de bien appréhender les mystères de la vie quotidienne dont le secret par « le silence ou l'initiation » à cause de l'*Okèlè é Ndjobi*, reste le moyen de communication le plus utilisé pour atteindre la divinité. C'est une sorte de « sagesse ancestrale » qui permet à un initié de

[44] *La feuille sur la langue,* Cahiers Gabonais d'Anthropologie N°17, Libreville, Université Omar Bongo, pp.1981-1992.

garder le secret afin de grandir spirituellement et de pouvoir mieux diriger une communauté locale, voire une société étatique. Ainsi, la rétention de la parole, de la communication et surtout de l'information dans le cadre des politiques modernes reste nécessaire quand besoin se fait sentir lors d'un évènement touchant la personne du chef ou de la nation toute entière.

Partant de cette assertion primaire, nous nous rendons bien compte que l'initiation au *Ndjobi* peut s'expliquer du fait de la volonté de certains politiques à vouloir être au cœur du pouvoir sur le plan économique, politique et surtout administratif avec les nominations aux hautes fonctions de l'Etat. Ce qui se présente à notre entendement comme une sorte de « **secret dans le secret »** dont le but est de se protéger mutuellement. Donc, c'est comme un système de réseau, d'entre-aide et de protection mystique car « *Tu me protèges et moi je te protège en cas de conflit inter lignager ou politique* », nous dira amicalement plus tard un ancien aide de camp d'une haute personnalité de la province du Haut-Ogooué, comme informateur anonyme.

A partir de ce qui précède, le *Ndjobi* sert à harmoniser les intérêts divergents et procure à l'ensemble des politiques initiés, les conditions matérielles et morales grâce auxquelles chacun peut vivre le mieux possible. En fait, nous comprenons qu'un groupe qui partage une description particulière des agents surnaturels ou une doctrine religieuse, tel est le cas du rite *Ndjobi*. Ce groupe est soudé plus efficacement grâce au secret initiatique qu'un ensemble de représentants d'un parti politique à un projet parlementaire et national. Pire encore, ces derniers sont plus unis qu'un simple groupe de supporters d'une équipe sportive de grande renommée. De la même façon, ce rite d'initiation conduit immanquablement à l'exclusion et à la coercition sociale.

Comme dans les obédiences occidentales, le serment et son respect restent parmi les étapes fondamentales de la progression respective des nouveaux initiés au sein de celles-ci. C'est une sorte de contrat, de pacte ou de véracité qui n'est pas comparable à la carte de fidélité d'un client pour un « Centre commercial ». Les images télévisées sur l'intronisation de l'actuel Président gabonais à la Grande Loge Gabonaise (GLB) montrent que tout chef de pouvoir se doit d'être « *Seigneur et Maître de ses lieux* » et surtout en contact avec les esprits, les ancêtres et mêmes les obédiences religieuses afin d'avoir une reconnaissance internationale à la dimension d'un despote averti. C'est pour cela qu'il doit surtout être à la recherche des alliés pouvant soutenir son autorité comme le dit si bien le grand maître

Maurice Robert. Pour lui, « *les chefs d'Etat africains ont utilisés les réseaux maçonniques à des fins personnelles*[45]» afin de déstabiliser les révolutionnaires dans leurs pays respectifs.

Sur cette analyse de Julien Bonhomme, nous tenons à préciser que les initiés ne savent pas tout sur leur rite. A son niveau spirituel, chacun a un brin de connaissance du rite auquel il est initié, dont le tout représente une force suffisante dans la connaissance globale des rituels et de leur finalité et/ou modes opératoires. Cette manière d'analyser de la part des auteurs sollicités est basée sur celle des auteurs ci-dessus dont les écrits continuent de faire débat tant dans la théorisation des concepts en sociologie, en anthropologie, en philosophie, en sciences politiques, que dans la restitution des faits en histoire.

Au sujet de la relation entre sorcellerie et modernité, **Peter Geschière**[46] souligne que dans les nombreuses régions d'Afrique, on s'interroge de plus en plus sur la prolifération supposée de la sorcellerie, notamment dans des secteurs modernes de la société, surtout en ville, au sujet des nouvelles formes d'enrichissement et d'entreprise aussi bien dans la politique qu'à l'Université, à l'hôpital, etc.

Ce dernier constate que la sorcellerie a envahi l'espace public. Elle domine dans les rumeurs de radiotrottoir, mais aussi dans les médias officiels tels que les journaux, télévisions qui font des *Nganga* (guérisseurs) des véritables grands médecins traditionnels des maux ou maladies relevant de l'invisible. C'est le cas des maris et des femmes de nuit, de la stérilité, de la malédiction, des spectres de comportements caractérisés par des degrés mentaux anormaux. La sorcellerie pourrait alors être analysée comme un instrument d'action et surtout d'intégration politique avec l'influence de l'invisible sur les comportements. Dans cette lecture de causalité politique, le rite initiatique *Ndjobi* apparaît comme une combinaison complexe afin de comprendre le pouvoir politique local au Gabon à partir de la période postcoloniale.

C'est d'ailleurs ce qu'essaye aussi de montrer **Michael G. Schatzberg**[47] dans son article intitulé, *La sorcellerie comme mode de causalité politique.* Ce dernier estime que la sorcellerie doit être analysée, en partie, comme un instrument d'action et d'interprétation

[45] Film de Benquet sur ***La France-Afrique***, diffusé par France 2 en Septembre 2010.

[46] Peter Geschière(2000), *Sorcellerie et modernité : Retour sur une étrange complicité* in Politique africaine, N°79 de Octobre.

[47] Michel G. Schatzberg (2000), *La sorcellerie comme mode de causalité politique in Politique africaine*, N°79-Octobre, pp.33-47.

politique qui fournit à nombre d'individus les mécanismes pour appréhender le politique. En s'appuyant sur cette analyse, nous nous accordons avec nos informateurs qui considèrent que la longévité au pouvoir ou à la chefferie de tout initié au rite local est le résultat politique visé par les ancêtres lors de son intronisation. En fait, c'est dans cette perspective que la religion locale en Afrique peut être analysée comme un instrument du pouvoir politique. Le comportement d'un politique local est souvent et continue d'être influencé par ce monde invisible que cet auteur qualifie de « modes de causalité politique » qui permettent de comprendre la forme traditionnelle, moderne et scientifique des événements immatériels.

C'est ce que pense aussi Joseph Tonda dans son explication de *Capital sorcier et travail de Dieu.* Pour lui, le Dieu chrétien comme les dieux traditionnels participent aux mêmes structures de causalité du bien comme du mal dans la sorcellerie. Cette dernière est une sorte de modernité africaine comme celle d'un imaginaire révélateur que fut *Mademoiselle*, une dérivée du rite *Ndjobi* contemporain chez les *Kota* du Gabon. Rappelons que le caractère oral des matériaux ayant trait au surnaturel a longtemps gêné les historiens mais légitime depuis quelques décennies les anthropologues dans leur explication symbolique et scientifique de ces corpus oraux qui sont pris au même pied d'égalité que n'importe quel document écrit ou archivé.

En effet, à travers les auteurs[48] précédemment cités, nous nous rendons à l'évidence que la religion locale comme la sorcellerie reste au cœur du pouvoir politique en Afrique malgré la pression conjuguée de la modernité économique et politique. D'ailleurs, les hommes politiques sont fréquemment accusés d'actes de sorcellerie, de pratiques occultes leur permettant de vivifier leur pouvoir et leur responsabilité au sein de l'organisation de la société. Ces auteurs avancent l'hypothèse selon laquelle la sorcellerie participe à cette gestion de la cité au travers des forces occultes qui redéfinissent les représentations contemporaines du pouvoir politique en Afrique noire et au Gabon en particulier. C'est ce que **Jean François Bayart** nomme et analyse sous la forme de « *Religion et modernité politique en Afrique noire* ».

2. Concepts construits

Dans cette section, nous voulons former des concepts à partir de notre objet d'étude pour nous les représenter et surtout les organiser avec des dimensions mesurées par des indicateurs spécifiques. A cet effet, la construction des concepts nous permet ici de donner du

[48] Politique africaine (2000), *Pouvoir sorcier,* Paris, Editions Karthala, N°79-Octobre, 206 pages.

contenu à quatre termes clés de cette étude pour mieux apprécier leur utilisation dans un cadre précis. Nous avons choisi les termes ci-après :

- ✓ Vigueur de la parole proférée ;
- ✓ Sanction du *Ndjobi* ;
- ✓ Serment du *Ndjobi ;*
- ✓ Pouvoir politique.

Tableau N°1 : **Vigueur de la parole proférée.**

Concept	Dimensions	Indicateurs
Vigueur de la parole proférée	Politique	• Eviter le parjure, • Etre honnête • Considérer la parole donnée comme une épée de Damoclès sur le cou de l'initié.
	Culturelle	• Maîtriser la parole proférée, • Respecter la parole donnée comme contrainte sociale, • Lier à la volonté des ancêtres et des maîtres initiateurs.
	Sociale	• Tisser les liens familiaux sans faille, • Marcher, vivre et prospérer avec dignité grâce aux bénédictions des ancêtres, • Reconnaître le code de la hiérarchisation de la prise de parole par chaque initié.

Partant de cette tabulation descriptive, le pouvoir de la parole à un rapport direct avec la sanction du *Ndjobi* qui est pour la plupart du temps la mort physique. C'est pour cela que les éléments symboliques du reliquaire du *Ndjobi* représentent une force qui est susceptible de convaincre les initiés, de les lier et même de leur donner la mort.

Tableau N°2 **: Sanction du *Ndjobi***

Concept	Dimensions	Indicateurs
Sanction du *Ndjobi*	Structurelle	• Préparer le discours en rapport avec ses attentes et s'identifier devant les ancêtres en présence des maîtres initiateurs, • Invoquer les génies afin de prendre un certain nombre d'engagements liés au précepte de ce rite, • Tenir compte de la sacralité, de la discrétion et surtout de l'éloignement du lieu du serment passé.
	Symbolique	• Mettre ses ancêtres lignagers et ses parents comme garants du serment, • Prendre en témoins le panier contenant les reliquaires du *Ndjobi*, • Taper le sol où sont les ancêtres afin de demander leurs accords comme assurance au serment passé.
	Sacrée	• Invoquer la mort pour le parjure, • Mettre sa descendance si le demandeur de sanction est lui-même coupable, • Mettre à mort comme résolution du litige afin de punir le coupable et éviter sa répétition dans la société.

Source : Enquêtes de terrain de 2010-2013 à Libreville, Franceville et Okondja.

A travers la sanction du *Ndjobi* envers les initiés ou non, le serment oblige de respecter et surtout de faire respecter ses engagements pris. C'est la partie sacrée du lien qui unit l'initié aux ancêtres, puis exige le respect envers les maîtres initiateurs comme l'illustrent les tableaux ci-dessous.

Tableau N°3 : **Serment du *Ndjobi***

Concept	Dimensions	Indications
Serment du *Ndjobi* **dit** **« *Okèlè é Ndjobi* »**	POLITIQUE	• Apprendre l'art de diriger la société ou le village et même un Etat, • Se soumettre et Obéir aux interdits ou aux dogmes conventionnellement établis par les *Nga-Ndjobi*, • Avoir une fidélité absolue au *Nga-Ndjobi* sur le plan visible et dans l'univers invisible.
	RELIGIEUSE	• Croire aux ancêtres et aux choses de la nature comme protecteurs des initiés au *Ndjobi*, • Être fidèle à un système de solidarité, de croyance à un seul et unique chef, • Appréhender la mort comme sanction suprême.
	SOCIOECONOMIQUE	• Disposer d'un esprit de solidarité et de maintien de la cohésion sociale, • Fonder les liens de parenté et surtout d'entre-aide très forts entre initiés, • Rechercher les postes ou nominations à caractères politiques.
	CULTURELLE	• Valoriser le savoir traditionnel *Mbede*, • Transmettre la culture locale, • Connaître les épopées et mythes d'origines.

<u>Tableau N°4</u> : Pouvoir Politique

Concept	Dimensions	Indications
Pouvoir Politique	POLITIQUE	• Créer un comportement lié à la contrainte politique, • Manipuler et Contrôler des sentiments humains, • Concevoir un contrat de confiance et de fidélité totale.
	RELIGIEUSE	• Maîtriser et Contrôler des consciences collectives, • Avoir une puissance de modification des conduites des Hommes, • Se soumettre et Obéir aux lois établies, par exemple la Constitution nationale.
	SOCIALE	• Être en harmonie avec la politique du chef du village comme celle d'*Okalimambo*[49] et à sa manière de gérer la société. • Maintenir l'ordre et stabiliser la société par une violence masquée comme une « douce paix. » • Garantir une « démocratie traditionnelle » afin de gérer les richesses du village par « possession matérielle».
	ECONOMIQUE	• Avoir une abondance des biens matériels pour la classe dominante et appauvrir le village ou la société pour la classe des indigents, • Occuper les postes très importants et très stratégiques afin de disposer d'une « possession matérielle » très significative, • Influencer physiquement et s'approprier personnellement les ressources ou les patrimoines du village en collaboration avec ses amis et/ou ses alliés.

<u>Source</u> : Enquêtes personnelles, Franceville et *Okondja*, 2006-2009.

[49] Celui qui règle les problèmes de village en villages.

Au travers de ces concepts construits, le rite *Ndjobi* servirait à harmoniser les intérêts divergents et assurerait à l'ensemble des citoyens les conditions matérielles et morales concrètes dans lesquelles chacun saurait vivre en communauté. Le Pouvoir politique se rapporte plus aux processus des rôles sociaux par lesquels sont prises et exécutées les décisions qui engagent et obligent tout un groupe ou toute une communauté à la soumission. Il se définit, en partie, par sa force coercitive, son droit à l'endroit de la force physique comme recours ultime. Il s'exécute dans un cadre territorial, il est institutionnalisé et doté d'une forte économie. C'est pour cela que, ces tâches principales sont le maintien de l'ordre et l'administration des groupes constituant la société globale, donc *Mbede* en particulier.

De ces tableaux, il ressort que les quatre concepts ne sont pratiquement pas analysés sur les mêmes dimensions. Ces dimensions choisies permettent de bien comprendre les rapports qui existent entre la religion *Ndjobi* et le Pouvoir politique local à travers les différentes indications. Ces dernières montrent leurs degrés et surtout leurs conditions matérielles ou politiques actuelles, qui expliquent les conséquences des différents rapports de force entre les quatre concepts clés. De la même façon, ce rite d'initiation conduit immanquablement à l'exclusion et à la sanction sociale puisqu'il est considéré comme une religion locale chez les *Mbede*. Et qui dit « religion » dit aussi un ensemble des pratiques rituelles, prières et offices par lesquels on rend hommage à une divinité. Elle est invoquée avant tout, quand les gens en éprouvent le besoin, ce qui se traduit par la création de situation d'interaction avec les agents surnaturels, personnalisés et souvent pourvus de capacités prédatrices. En fait, la religion locale réconforte et fonde l'ordre social.

En effet, nous dirons qu'il ne peut y avoir de politique possible sans l'exercice du pouvoir puisque les sources et ressources du pouvoir politique dans les sociétés traditionnelles sont : la famille, les sectes ou les rites initiatiques, la richesse économique, la forêt, les parties de terre, les statuts sociaux, etc. Mais dans le cadre de notre étude, il est judicieux de rappeler que le cynisme, la ruse, les méthodes despotiques qu'un chef se permet ou est obligé de déployer par exemple au service de la société dont il a la charge, se justifient par la méchanceté des hommes. En politique, ces derniers pouvaient aider socialement et financièrement que par nécessité périodique liée aux élections et/ou à un événement surnaturel. C'est de cette construction que nous avons dégagé une proposition d'analyse liée à notre question de départ.

3. Hypothèse de la recherche

Suite à une observation participante chez les *Mbede* sur la réalité sociopolitique en lien avec la religion locale, nous avons souhaité faire une déconstruction de leur « religion locale » comme un élément religieux essentiel au pouvoir politique local. D'une manière générale, notre préoccupation serait de savoir comment le rite *Ndjobi* pouvait être appréhendé comme un instrument de consolidation du pouvoir politique local à travers notamment les rituels du rite *Ndjobi* ? Partant de cette question de départ, nous pensons que : ***Le serment du Ndjobi est un contrat de fidélité à un chef de village comme à un responsable politique initié à ce rite***[50]**.** En fait, ce rite serait un gage du pouvoir politique chez les *Mbede*.

Autrement dit, le serment du *Ndjobi* dit *Okèlè é Ndjobi* constituerait véritablement un gage de loyauté au pouvoir politique local dans les villages *Mbede* à travers la parole proférée**.** Cela implique que le serment doit être appréhendé, au premier degré, comme un pacte de confiance du nouvel initié auprès du *Nga-Ndjobi* (chef initiateur au *Ndjobi)*, voire chef politique initié à ce rite dans le cadre d'une contrainte politique. Le corpus en *Lembaâma* de Monsieur Samuel Banagoye[51] porte sur **le pouvoir de la parole proférée**[52]**.**

Na mè, mbali awobi élihi vwa chàasi mina asana. Yo ébona sa wè lévè na obé tené wè wobihi. Ndè tsalà okà na mpali nténè mwuru alihi na mbali ndè awobo na yaha mbaré, mami ma moni na aka mono ni.	*1. Pour moi, la parole proférée est comme un fusil chargé. Elle peut maudire comme elle peut bénir, selon les circonstances de son utilisation. Elle deviendra sacrée quand la personne ayant cette parole parle et prend comme témoins les hommes, les choses visibles ou invisibles.*
Lepèlè le mvuru leli ni na okwiègè kila lo levisa kumu lo sè le loso kumu. Mè ibuna Otala wè ebimi memi yè tsiè odjwi le ma ognwua ni. Lepèlè le buma na epèmdè a ndigi apaga ami tsala ma edugi mebi.	*2. Certes, la langue de l'homme est petite, mais elle peut tuer son propriétaire comme elle peut le sauver. Je ne suis pas capable de te citer le nombre de personnes qui ont déjà perdu leur vie du fait de la parole. La langue a tué même des innocents et les mauvais propos ont déjà brisé de grandes amitiés.*

[50] Précisant que le *Ndjobi* est considéré ici comme un pouvoir fait pour commander ou pour diriger une société bien précise. Ensuite, la fidélité est un type de comportement ou un instrument utilisé dans la politique par un chef envers ses proches collaborateurs ou adeptes. Enfin, le chef de village comme le *Nga-Ndjobi* est le chef du pouvoir d'exécution qui est légitimé par l'*Okèlè é Ndjobi*.

[51] Né vers 1956 au Village *Otala*, *Mbede du Clan Ampini*, lignage *Ekori*, résidant à Franceville.

[52] Entretien réalisé par Guy Donald ADJOÏ OBENGUI, le 06 Avril 2007 à Franceville.

Mvuru a balaha ovè otsimini mami ma atsuga ma ognwua ndè. Lepèlè na okiègè lo le tsuga Mpugu. Mbali obi si ndè aka omo abisi mvuru. Lepèlè sè le buna okusa mpugu wè yu owobo na mbari ma odusu wè obaga djaha na mvuru ni.	*3 Un vrai homme (mâle) doit savoir réfléchir avant de parler. La langue est à même de brûler un village. Une mauvaise parole, même toute brève peut nuire à un homme. La langue aussi peut construire ton avenir, si tu es quelqu'un qui parle aux gens avec beaucoup de sagesse.*

Pour cet informateur non initié, la parole est une force visible et invisible. Elle est considérée comme un acte volontaire d'engagement. Ses propos sont donc une source de réflexion pour tous ceux qui comme nous s'intéressent aux énoncés à valeur performative, dans leur influence sur les individus et surtout sur la société à laquelle appartient la communauté *Mbede*.

Le serment auquel nous nous sommes intéressé est l'un des moyens par lesquels les individus prennent à témoin ce qu'ils ont de plus sacré pour authentifier les faits ou insister sur leur véracité. C'est ce qui induit naturellement qu'il puisse constituer un moyen de faire la preuve d'un fait juridique au sein de ces sociétés traditionnelles africaines. Soulignons que les serments sont des actes sociaux, des actes symboliques, visant à créer et à maintenir un tissu de liens avec le sacré ou avec l'autre qui peut être une entité ésotérique, un individu, un chef de lignage ou du clan, un chef politique initié ou même un responsable politique avec ses adeptes.

Dans le cas spécifique des *Mbede*, le serment serait le symbole de la loyauté à la parole donnée dans la plupart des sociétés dites traditionnelles ou locales. Comme cette dernière est sacrée, alors le serment l'est aussi. Selon nos locuteurs, les serments se font avec des paroles qui ne sont pas des paroles légères ou éthérées. Elles agissent sur soi et sur les autres.

Chapitre 2 : Cadre méthodologique

1. Présentation du milieu

Il sera question de faire la délimitation du terrain d'investigation par la présentation de la province du Haut-Ogooué et la description de la population concernée ainsi que leurs modes de vie.

- **Présentation du terrain d'étude**

Dans le cadre de notre étude, nous avons choisi de limiter notre terrain à la province du Haut-Ogooué, notamment à la ville *d'Okondja* (chef lieu du département de la Sébé Brikolo) et de Franceville (chef-lieu de la dite province et du département de la Mpassa). Ce choix se justifie pour le fait *qu'Okondja* et Franceville sont deux agglomérations dans lesquelles le *Ndjobi* a été très pratiqué et continue à peine à être pratiqué, malgré quelques raretés observées durant cette dernière décennie dans le reste de la province du Haut-Ogooué.

Pour ce qui concerne ces deux villes et en premier lieu *Okondja*, nous constatons de prime abord que les *Mbede* dit *Obamba* sont loin d'être parmi les premiers habitants de cette localité. De plus, si nous nous tenons aux écrits de Martin Alihanga[53] et suivant une immigration propre au peuple *Bantu* depuis le village *Kellé* au Congo Brazzaville, ce groupe ethnique serait arrivé dans les environs *d'Okondja* pendant la période précoloniale, au début du XIX siècle. Cette communauté cohabite actuellement à *Okondja* avec un ensemble d'autres qui sont, entre autres, les *Samaï*, les *Ndambomo* et les *Kota* considérés comme les autochtones.

Le Docteur Miletto écrit en 1951 : « *Il y a environ deux siècles, les Bakota étaient les seuls habitants de la région d'Okondja en provenance du Nord-est de la région d'Abolo au Congo voisin et ensuite, fut les Ndassa et les Saké suivis des Ndumu qui sont descendus vers Franceville. Cependant, les Mbede habitaient, eux encore, au Nord-est de la région d'Abolo, probablement jusqu'à la Sangha ; ils continrent pendant longtemps les peuplades Boubangui (qui étaient déjà sans doute les vainqueurs anciens des Doumou, Bakélé et Ndumu). Puis, à la suite de plusieurs défaites dans la région de Lebango, les Mbede se décidèrent à fuir vers le*

[53] M. Alihanga (1976), *Structures communautaires traditionnelles et perspectives coopératives dans la société altogovéenne,* Thèse de Doctorat, Rome, p58.

Sud, et envahirent la région d'Okondja, puis se heurtèrent à leurs frères de race et anciens voisins qui étaient déjà là[54] *».*

La ville *d'Okondja* compte, depuis peu, une population estimée à plus de ***6257*** habitants[55] soit 5,12 % de la population que compte cette province. Elle est considérée par les *Mbede* comme leur « *village mythique* » et le lieu où se trouve la tombe du très célèbre *Okwèlè à Kwa* dit Ognio-Ongnia qui est l'un des fondateurs de ce rite. A notre analyse, cette localité a toujours été « le corps du pouvoir politique local ». C'est l'un des lieux stratégiques du pouvoir politique de l'ancien chef d'Etat gabonais dans la province du Haut-Ogooué dont il est normalement originaire. Située vers le Nord de cette province, la ville *d'Okondja* est devenue le village des *Mbede* venus de l'autre côté de la rivière *Sébé*, donc du Congo Brazzaville, où la culture locale continue de connaître une dynamique sans faille.

D'autre part, Franceville fut fondée en 1880 par De Brazza après avoir remonté la rivière *Mpassa* du 11 au 13 août 1877, lorsqu'il avait visité les villages *Ndumu*, *Pongo* et *Nghimi*[56]qui se trouvaient sur la rive gauche de l'Ogooué et un peu au Nord. C'est une ville montagneuse, regroupant à quelques exceptions près, toutes les ethnies altogovéennes (*Ndumu, Kota, Téké, Samaï, Mbede, Nzèbi,* etc.). Cette localité servait de zone d'échange et surtout de trafic des esclaves puisqu'Annie Merlet la décrit ainsi. Elle écrit : « *Les Ndumu de Nghimi vendaient les tissus aux Mbede qui prenaient leurs esclaves, le sel aux Batéké même s'ils procuraient les chiens, le fer et le bois rouge des Mbede* [57]*».* Signalons que si ces peuples aux mœurs et aux coutumes diverses ont bien commercé ensemble à cette époque, ils n'en étaient pas moins ennemis, et la limite de leurs territoires était bien tranchée.

Connue localement sous l'appellation de *Masuku*, la ville de Franceville était devenue la plaque stratégique essentielle du dispositif de l'explorateur De Brazza et aussi le terminus de la voie de l'Ogooué comme tête de pont de la piste fluviale *Mpassa*(au Gabon)-*Alima*(au Congo) qui sont les grandes rivières de la zone frontalière, au point d'être considérée comme entrepôt général du centre de l'Afrique. Située à près de **1.000km** de Libreville, elle compte actuellement une population évaluée à plus de **41042** sur **122253** habitants que compte la

---

[54] Dr Miletto (1951), *Notes sur les ethnies de la région du Haut Ogooué,* in : Bulletin de l'institut d'Etudes Centrafricaines (Nouv.Série), n°2, P27.

[55] Ministère de la Planification et Cours Constitutionnelle in *Hebdo Information*, N°505 du 16-30 juillet 2005, p.127.

[56] Actuel emplacement de la ville de Franceville autrefois appelé Masuku par les autochtones.

[57] Annie Merlet (1990), *Vers les plateaux de Masuku : Histoire des peuples du bassin de l'Ogooué, de Lambaréné au Congo, au temps de Brazza et des factoreries,* Centre Culturel Français, Saint Exupéry-SEPIA, Libreville et Paris, p.329.

province du Haut-Ogooué[58], soit plus de 33,57%. Par ailleurs, après la naissance du *Ndjobi* à *Okondja* vers 1940, Dupré estime que « *Dans les deux années qui suivirent, le Ndjobi atteignit les districts de Franceville, de Lastourville, de Koula-Moutou et de Mbigou*[59]».

Disons que Franceville est la ville où se trouve le hangar du *Ndjobi* (*Olèbè é Ndjobi)* le plus célèbre du Gabon et même d'Afrique centrale puisqu'il est dirigé par Fidèle Andjoua Ondimba (frère aîné du défunt Président Omar Bongo Ondimba) en compagnie de l'un des fils du fondateur du *Ndjobi* du nom de Sébastien Okwèlè. C'est aussi dans cette même résidence présidentielle que se trouve actuellement la tombe du-dit Président. Sa tombe est en train de devenir aujourd'hui un lieu de pèlerinage pour certains occidentaux et nationaux, à cause de l'histoire politique que l'homme d'Etat et chef traditionnel a marquée.

Mais au-delà du fait que cette tombe et cet *Olèbè é Ndjobi* se trouvent côte à côte dans le palais présidentiel de Franceville[60], ce lieu sacré avait très souvent servi d'endroit de discussion politique et de règlement de certains différends entre les acteurs politiques de ladite province, mais surtout de tout le Gabon. A cet effet, pour les francevillois, la plupart des grandes autorités politiques locales et amis fidèles de l'ancien chef d'Etat sont initiées au *Ndjobi*, quelques fois en sa présence en tant que *Nga Ndjobi* et *Nga Mfuyi* (chef du *Ndjobi* et propriétaire du hangar servant à l'initiation).

En effet, *Okondja* et Franceville sont deux villes à forte concentration *Mbede*; car nous avons par exemple assisté à « l'exode rural » entraîné par les fêtes de l'indépendance de 2006, de 2007, de 2010 mobilisé par les veillées mortuaires du Président et de son épouse en 2009 et par la campagne présidentielle du mois d'Août de la même année. Ses deux villes peuvent être considérées comme les lieux sacrés féquentés par les *Mbede* lors des grandes cérémonies ou manifestations de rassemblement régional.

Pour ce qui concerne la province du Haut-Ogooué, il nous paraît tout d'abord important d'insister sur un aspect particulier qui traduit l'achèvement de l'histoire de l'évolution des frontières et des unités administratives du Gabon. C'est seulement en 1946 que cette province a fait son retour au Gabon à travers un événement capital, le découpage définitif des frontières du Gabon afin d'assurer la fixation définitive des ajustements et

[58] Ministère de la Planification et Cours Constitutionnelle in *Hebdo Information*, N°505 du 16-30 juillet 2005, p126.
[59] Georges Dupré (1982), *Un ordre et sa destruction*, ORSTOM, Collection MEMOIRE N°93, Paris, p.354.
[60] Palais situé en plein centre de Franceville au quartier Potos, plus précisément à coté du pont de Potos sur le fleuve Lampassa dont le palais longe la rive droite.

réajustements territoriaux qui ont fait fluctuer, dans l'espace et dans le temps, les frontières et les unités administratives du Gabon. Historiquement, nous savons bien que les limites des unités administratives comme les frontières de la plupart des Etats africains ne prennent pas en compte les réalités empiriques locales qui peuvent prêter à confusion. Cela n'est-il pas le cas du lieu de la création du *Ndjobi* qui a toujours fait débat? Les géographes gabonais Marc-Louis Ropivia et Jules Ndjéki considèrent que « *la province du Haut-Ogooué a longtemps fait la navette entre le Congo Brazzaville et le Gabon pour cause de limites frontalières entre les deux pays. Elle ne doit son adhésion définitive au Gabon que depuis 1946*[61]».

Cette région se limite, d'une part, à l'intérieur du pays, par les provinces de l'Ogooué-Lolo à l'Ouest et de celle de l'Ogooué-Ivindo au Nord ; d'autre part, à l'extérieur, plus précisément au Congo, elle se limite par la région de la Cuvette-Ouest au Nord-est et par les régions des Plateaux et de la Lekoumou au Sud-est et au Sud. Le Haut-Ogooué compte environ plus de quinze groupes ethniques[62] à savoir *: Kanighi, Kota, Kula (*pygmée*), Mbahouin, Mbede, Ndambomo, Ndassa, Nzébi, Ndumu, Ongomo, Samaï, Téké, Tsangi, Wandji et Wumbu*. Cependant, nous avons choisi de limiter notre champ pratique dans cette province et plus précisément à *Okondja* et Franceville pour la bonne et simple raison que ce sont deux villes à forte concentration Obambaphone.

En fait, du point de vue de la religion, c'est l'animisme qui fut majoritairement pratiqué par les populations à travers les cultes tels que: *Lisimbu* (Rite initiatique typiquement féminin), *Mungala, Mwiri, Ngo* et bien d'autres. Le christianisme reste actuellement la première religion dans ces groupes socioculturels qui comprennent aussi bien les catholiques, les protestants que les chrétiens des autres sectes comme le christianisme céleste, les témoins de Jéhovah, le Saint-Esprit. Enfin, l'Islam commence à occuper une place de choix à cause non seulement de son admission dans la constitution gabonaise mais aussi à cause de la forte présence des commerçants étrangers qui la pratiquent. Cette province est habitée par de nombreux peuples aux cultures diverses dont les différences ne sont pas toujours très

---

[61] Marc Louis Ropivia et Jules Ndjéki (1995), *Atlas de la formation territoriale du Gabon,* Libreville, Cergep-UOB, p.51.

[62] Daniel Franck Idiata (2005), *Francophonie et politique linguistique en Afrique noire*: *Essai sur le projet d'intégration des langues nationales dans le système scolaire*, Libreville, La Maison Gabonaise du Livre, pp.41-46.

prononcées. Parmi ceux-ci figurent les *Mbede* dont nous allons maintenant mettre en exergue les Us et Coutumes, après avoir fait l'historique de leur immigration et surtout présenté la localisation au Gabon dans la province du Haut-Ogooué sur la carte ci-dessous.

Carte n°2 **:** Localisation du Gabon et du terrain d'étude

Source:https://www.google.fr/search?q=carte+du+gabon&hl=fr&biw=1882&bih=947&tbm=isch&tbo=u&source=univ&sa=X&ei=wPgbVL7JNMKIsQTJsICwDw&sqi=2&ved=0CCAQsAQ&dpr=0.85

- **Migration de la population *Mbede***

Au cours de la première moitié du XIXème siècle, et encore au début du XXème siècle, les territoires des deux Congo, du Tchad, du Cameroun et du Gabon, furent peuplés par des populations auxquelles on donnait la dénomination de *Teke* , *Mbéti*, *Ombété*, *Osi-bere*,

Ambama, Mbété, Embéti, Mbede (actuel Obamba) comme graphie et qui ont fini par disparaître au fur et à mesure.

Venant du Lac Tchad, ces populations ont changé d'appellations selon les régions et les pays, et ce grâce à une occupation légale, brutale ou amicale. Ceci peut se justifier avec des travaux dirigés par Martin Alihanga et surtout quelques analyses d'Annie Merlet qui démontrent que les *Mbede* avaient des maisons primitives dans le désert de ***Welé*** *(*vers le Congo Kinshasa ou R.D Congo), puis ils sont venus dans le Sud Cameroun. C'est là pour la première fois que les ancêtres *Mbede* ont vu *«* ***Okuru-andzali*** » (**la mer ou l'océan atlantique**). Les gens qui étaient à côté d'eux et qui ne les aimaient pas, étaient les *Fang* et dont ils n'ont pas tardé à se séparer.

Après ces *Mbede s*ont partis dans les forêts dit *Sèrè*[63] (les épines), et ont créé le village ***Abolo*** (ceux qui sont pourris). C'est vraiment là que les ancêtres *Mbede* ont fait les enfants de générations en générations avant de faire une grande guerre contre les *Bochi*[64] « ***éta é boshi*** » qui donna le nom *d'**Abolo*** (les morts décomposés) à ce village des *Ambéti* au Congo voisin. Cette agglomération est maintenant reconnue comme le lieu de la diaspora des populations *Mbéti* malgré le fait que ce type de guéguerre intra-communautaire ait refait surface depuis près de six ans entre les deux pays. De plus, nous précisons qu'au cours de cette bataille, il y a eu tellement de morts dans les deux camps qu'on ne pouvait plus ensevelir les cadavres qui se putréfièrent en plein air. C'est pour cela qu'on désignera ce lieu par l'expression « *a bolo m'ebimi*» qui signifie « *lieu de putréfaction de cadavres* » en langue *Mbede*. C'est la contraction de cette expression qui a donné le nom *Abolo* au village mythique des *Mbéti*. Cette guerre est restée dans la mémoire collective des ancêtres *Mbede* sous le nom "*eta m'obochi*" (la guerre contre les *Mbochi*). C'est à la suite de cette bataille meurtrière que les *Mbéti* (*Mbede*) vont reprendre le chemin de l'émigration. Mais cette fois, chaque sous-groupe va prendre son destin en main.

Par ailleurs, nous signalons qu'au temps colonial, la variante *Mbéti* a été réservée au groupe resté dans cette localité d'***Abolo***, actuel village *Kellé* au Nord-Ouest du Congo Brazzaville comme l'indique la carte présentée dans notre introduction générale. Le terme *Mbed*e a été utilisé pour désigner, en particulier, la portion émigrée dans « le pays

[63] Ils appelèrent ce site *Sèrè* en référence à la végétation qui couvrait ce territoire et y demeurèrent pendant plusieurs générations à cause de la richesse des lieux.

[64] Ethnie voisine parlée dans les villes *d'Oyo*, *d'Iboudji*, *d'Okoyo* etc., situées au Sud Ouest de la région de la Cuvette. C'est d'ailleurs l'ethnie de Sassou Nguesso, actuel chef d'Etat du Congo-Brazzaville.

d'Okondja ». Cette portion est divisée aujourd'hui en huit (8) dialectes ou sous-groupes dans tout le Haut-Ogooué, en l'occurrence dans « l'embouchure de la Léconi à celle de la *Mpassa* jusqu'aux rives de la *Licona* dans l'arrière-pays à savoir : les *Asi-ampini*, les *Asi-akwu*, les *Asi-lesya*, les *Asi-lolo*, les *Asi-ngami*, les *Asi-ngwari*, les *Asi-obâ* et les *Asi-sèrè*. Considéré comme la dérivée de *Mbere*, le terme *Mbede* signifie « Bas » en langue *Lembaâma* (*Obamba*) par opposition au terme *Ntana* « Haut ».

Nous n'avons pas choisi la graphie *Obamba* ou *Mbere* parce que cette graphie, dans un sens prépositif, est de la forme elliptique, si nous nous en tenons au fait que le terme « *a mbere* ou *a Mbede* » en langue *Lembaâma* signifie « ceux du bas ou celui du bas ». Cette explication trouve sa justification dans le phénomène migratoire puisque pendant la migration cette portion venue au pays *d'Okondja* disait qu'ils étaient les gens d'en bas par des termes tels que : « *Me osi-mbere* » ou « *Bisi bari a mbere* », pour dire « *je suis d'en bas* ».

Selon la classification des langues gabonaises et d'après les données des chercheurs et des linguistes tels que Guthrie, Raponda-Walker, Kwenzi Mikala et Daniel Franck Idiata, la langue *Lembaâma* (*Obamba*) est une langue *Bantu* et appartient au groupe *Mbede-Teke* qui est répertoriée dans les langues des groupes linguistiques B60 et B70 de Guthrie. Ce groupe est constitué d'au moins cinq entités à savoir : *Lembaâma, Lekaningi, Lindumu, Latege et Latsitsege.*

Cependant, il n'en demeure pas moins que nous puissions encore signifier que le peuple *Mbede* est officiellement connu sur l'ensemble du territoire gabonais, malgré quelques graphies[65] telles que *Ombeti, Ombede, Ombere, Osi-mbede, Osi-mbere, Embeti, Embiri ou encore Mbéti, Mbiti, Mbété* selon les dialectes ou les langues, sous le vocable *d'Obamba*. Ce nom nous semble avoir une origine sociale puisque d'après les récits historiques de Martin Alihanga, « *Ce nom Obamba serait un vocable donné aux Mbede par les tribus voisines à cause des cauris qu'ils aimaient porter bien avant le temps de Brazza*[66]».

Par ailleurs, l'actuel habitat *Mbede* s'étend sur les trois Républiques sœurs du *Congo* avec les *Ambéti*, du Cameroun avec les *Bétis* et du *Gabon* avec les *Mbede* dit *Obamba.* Au *Congo*, il se trouve dans la province de la Cuvette-Ouest notamment à *Ewo* (chef lieu) et surtout dans les préfectures *de Kellé* et d'*Itumbi* qui sont situées au Nord-Ouest du Congo. Et

[65] Les termes *Mbede* et *Obamba* ont donné lieu à un certain nombre de variantes qui sont dues souvent à la loi phonétique soit de l'observateur, soit de l'homme de la rue ou l'homme de science.
[66] Les notables portaient les cauris au cou et les jeunes filles au bout de fines tresses ou tout le long de quatre grosses nattes.

ensuite, au Sud-Ouest dans les territoires de *Zanaga*, de *Mossendjo*, de *Komono* et de *Dolisie*. Au Cameroun, c'est le Sud qui est considéré comme le pays des ethnies *Bantu*, notamment Doualas, Bétis, Atons, Bassas, Bafias, Boulou et autres. Ces groupes ethniques cohabitent avec les pygmées vers le Sud-est, frontalier au Congo.

Mais au *Gabon*, cet habitat couvre le Nord-Est de la province du *Haut-Ogooué* et le Nord-Est de *l'Ogooué Lolo*. Autrement dit, l'habitation *Mbede* va *d'Okondja* jusqu'à la frontière Sud avec le Congo faisant une petite poussée jusqu'à Lastourville dans la province de l'Ogooué-Lolo. Cependant, selon une distribution bien connue de Martin Alihanga et du Docteur Miletto, les *Mbede* sont repartis géographiquement selon les vocables suivants :

- Dans la région *d'Abolo* (actuel *Kellé* au Congo-Brazzaville) qui est leur pays d'origine, les *Mbede* ont gardé l'ancienne appellation « ***Mbede ou Mbéti***[67] », mais sous le vocable *Ambiri* ou *Ambiti*.
- Dans les territoires de Zanaga, Mossendjo et Komono (au Congo), les *Mbede* sont appelés *Ambama* mais avec le déterminatif du nom de la région intéressée.
- A *Okondja*, ils portent les noms *d'Obamba*, *d'Ambama*, *Ambede* et *Asi-mbede* ou *Asi-mbere*. Même si à *Akiéni* plus précisément à *Obouo*, les *Mbede* ne sont connus que sous le vocable *d'Ambama*.
- A Franceville, tous les *Mbede* portent le nom commun *d'Ambama* malgré une petite distinction au niveau des dialectes.
- A Moanda comme à Bakumba, ils répondent au nom *d'Ambama*, même si à Lastourville ces derniers se disent être des *Bambama*. C'est une variante due à la phonétique de la langue *Aduma* ou à une acculturation.
- Dans la région tri-frontalière (Cameroun-Congo-Gabon) au Cameroun, les *Mbede* sont connus sous le vocable de *Bétis*.

➢ Organisation sociale et traditionnelle

Pour ce qui concerne leur manière de vivre et surtout leur organisation sociale et traditionnelle, nous dirons de prime abord que les *Mbede* se regroupent en lignages *(Ndzo)* dans des villages construits sur le territoire clanique[68]. Puisqu'à ce niveau la plupart de nos informateurs disent que « *La création d'un village était l'œuvre d'un lignage au sein d'un*

[67] Normalement c'est le nom générique et francisé des groupes *Mbéré, Mbédé, Ombama* ou *Bambamba*. Il désigne surtout la composante ethnique qui vit dans la région de la Cuvette au Congo

[68] Ces villages sont comme des chefferies.

clan. Et la chefferie revenait toujours aux premiers occupants». La chefferie est un groupement de lignages ou de familles étendues autour d'un chef, qui est un membre de la famille la plus anciennement établie dans le village, ou d'un personnage religieux.

Pour l'un de nos informateurs anonymes, les villages sont généralement établis sur des lieux stratégiques obéissant à des impératifs comme la défense et le ravitaillement en eau, l'abondance de gibiers dans les forêts environnantes et la fertilité des sols. On les bâtissait de préférences sur des lieux élevés, en bordure des rivières et des routes principales ou à la lisière de la forêt. La construction d'un village ne se fait qu'après la consultation des ancêtres de la forêt. Chez les *Mbede*, le rite qui célèbre la création d'un nouveau village s'appelle *Osiègè Mpugu* aux dires de l'un de nos informateurs[69]. Le chef s'installe en solitaire sur le site choisi et allume un feu de bois. Il y plante une relique au nom de ***Nkina e Mpugu***[70]**,** en langue *Lembaâma*. Ce rite implique aussi le *Lesimbu,* principale institution initiatique féminine.

Au cours de cette cérémonie, une officiante de ce rite appelée *Nguhu à lesimbu* qui signifie la mère du rite *Lesimbu*, apparentée à celui qui crée le village et qui en sera le futur chef, exécute des danses rituelles, afin que la nouvelle agglomération villageoise soit sanctifiée et prospère. La terre sur laquelle est érigé le village est donc un lieu sacré, lieu de repos des ancêtres ; elle est investie de leur puissance sacrée. De ce fait, elle ne doit faire l'objet d'aucune souillure. Au moment de s'installer, les habitants du nouveau village doivent se servir des braises produites par le feu du chef pour éclairer leurs foyers. Nous comprenons ici que chez les *Mbede*, comme dans les autres sociétés initiatiques gabonaises, une femme initiée au *Lesimbu* occupe une place prépondérante dans la création d'un village ou d'un campement traditionnel. Ce rôle lui est aussi attribué pendant l'intronisation d'un chef du village afin que la femme initiée au rite Lesimbu conserve le pouvoir politique du nouveau chef jusqu'à sa mort.

Ce fait traditionnel est de nos jours pratiqué pendant l'investiture officielle de certains chefs d'Etats africains afin d'être en harmonie avec les forces occultes. Tel fut le cas de l'investtiture de Joseph Kabila en Décembre 2006, au cours de laquelle le Président du Congo avait prêté le serment sacré en présence des chefs traditionnels et religieux. Certains attributs du pouvoir traditionnel lui ont été fait porter au corps et remis en main propre afin de vivifier le corps de pouvoir politique en signe de puissance surtout de l'affirmation solennelle de sa part à remplir ses devoirs de chef d'Etat, donc de chef traditionnel avant tout.

---

[69] Ngouloumenlegue, 62 ans, Officier de gendarmerie à la retraite, *Mbede*.

[70] Endroit où l'on laisse les reliques protectrices du village.

Ce qui soutient et montre qu'en Afrique noire, le pouvoir politique moderne est en interdépendance avec le pouvoir politique local comme en témoigne la photographie ci-dessous prise en 2009 par une agence de presse gabonaise. Cette photographie décrit les éléments basiques comme objet et attributs du pouvoir traditionnel, partant de la coiffure en passant par le siège traditionnel jusqu'à son habillement. A cela, il faut ajouter les acolytes, les conseillers ou les gardes de corps ainsi que les serviteurs du roi dont tout homme de pouvoir se doit toujours d'en avoir à ses côtés. A défaut d'être connu comme chef traditionnel, il faut aussi être reconnu par l'ensemble des forces visibles, et surtout invisibles, qui composent avec les ancêtres.

Ci-dessous, quelques objets symboliques mis à nus afin de montrer les attributs du pouvoir traditionnel chez les *Mbede* du Haut-Ogooué. Ces objets seront présentés et examinés dans un contexte de politique traditionnel en Afrique noire.

Photographie en lien avec les objets traditionnels de pouvoir

Source : **www.la voix du peuple gabonais, Samedi 06 Août 2011 à 23h58'. Site internet basé en France.**

Le port du chasse-mouche, dit *Mutsietsi* en *Lembàama* et *Muniangé* en langue *Ipunu*, n'a autre signification que de « chasser les mouches ou insectes ». Mais au-delà, cet instrument de pouvoir est utilisé par le chef pendant les séances de règlements de problèmes au sein de la communauté. La prise de parole devant une assemblée des hommes nécessite son

port. En fait, le chef en parlant semble souvent se pencher d'un côté verbalement, mais le chasse mouche masque souvent son langage gestuel en signe d'accusation d'une partie ou de l'autre. Le chapeau traditionnel en rafia *Téké* est un signe visible d'une élévation à un certain rang social de dignitaire, chef traditionnel, chef religieux, chef culturel et chef politique comme on l'observait avec le « *Roi Makoko* » au Congo.

La canne est un attribut du pouvoir traditionnel comme le chasse mouche. Elle symbolise la puissance des ancêtres qui habite et agit dans le corps du chef traditionnel. Il l'a durant toutes les occasions faisant référence à sa fonction et s'en sert pendant les palabres, les discussions. Cet objet est source de pouvoir et surtout de protection dudit pouvoir traditionnel. Bien qu'il soit un bâton de commandement des chefs traditionnels, il n'en demeure pas moins que certains chefs d'Etats africains puissent l'utiliser comme instrument de leur pouvoir, en témoignait visiblement l'ancien Léopard de *Kinshasa,* Joseph Mobutu ou encore son homologue centrafricain Jean Bedel Bokassa. Ci-dessous, **deux attributs du pouvoir local** présentés par l'actuelle Présidente par intérim de la République centrafricaine, Madame SAMBA-PANZA, lors de la cérémonie de prestation de serment du 23 Janvier 2014 à Bangui, en présence de plusieurs chefs d'Etats africains et quelques autorités du monde.

Vendredi 24 Janvier 2014

2 Politique

Ali Bongo Ondimba à la cérémonie de prestation de serment du président par intérim de la Cen

Réaffirmation du soutien du Gabon à la RCA

Le chef de l'Etat, Ali Bongo Ondimba, à son arrivée à Bangui.

LJN
Bangui/ RCA

Le chef de l'Etat gabonais était hier à Bangui, où a eu lieu l'investiture Catherine Samba Panza, première femme chef d'Etat en Centrafrique, élue pour diriger la transition dans ce pays de la sous-région, avec pour priorité le rétablissement de la sécurité, la réconciliation nationale et la sortie du chaos.

LE président gabonais, Ali Bongo Ondimba était hier, à Bangui, capitale de la Centrafrique pour l'investiture de la présidente de la

Le nouveau chef d'Etat présentant les attributs du pouvoir.

Source : Quotidien d'informations générales « L'Union » du 24 Janvier 2014, journal gabonais.

Le port des objets traditionnels est un phénomène politique qui existe depuis la nuit des temps en Afrique centrale si nous nous focalisons sur le fait que la célèbre chanteuse Patience Dabany[71] dit *« la Mama »* les met en scène dans un clip vidéo porteur de symbole sous le titre « *Lédia ndè* » pour dire « Aimer-le » en langue *Obamba* en référence à l'ancien Président gabonais dont elle demande à la communauté *Mbede*, voire au peuple gabonais à la veille des élections présidentielles de 2005 de « *Voter pour lui, qui d'autre ?*». Cette expression fut utilisée plus tard par certaines autorités politiques *Fang* pour le même objectif. Dans cette œuvre artistique, Patience Dabany essaye de vivifier le pouvoir traditionnel de son « ancien époux » en mettant en exergue les attributs du pouvoir cités précédemment dont le contenu de la chanson est en lien avec notre analyse socioculturelle de la dernière partie de cette étude.

Par ailleurs, dans les villages *Mbede*, les cases sont disposées de part et d'autre d'un chemin. Au milieu de ces cases se trouve *l'Olèbè* (le hangar ou la case des hommes) qui représente chaque lignage du village. Ces *Olèbè* sont des lieux stratégiques d'une famille et même du village. Ils servent d'endroits où se règlent les différends et surtout se prennent les grandes décisions concernant toute la famille et qui n'affectent cependant pas la vie de l'ensemble du village. *Olèbè* est pour les hommes à la fois une salle de séjour, un lieu de réunion, un centre éducatif, une juridiction de droit public ou privé, selon que son responsable soit une autorité publique ou privée. C'est ainsi que pour demander l'identité à un visiteur au village par exemple, un *Mbede* pose deux questions précises:

« Wè awa na yéni Mpugu »? *Vous venez de quel village*? Pour dire : *« De quel village êtes-vous ? »*

Wè mwana na ? *Vous êtes le fils de qui?* Pour dire : *«De quelle famille ou de quel lignage êtes-vous issu?»*

Ces questions qui font référence aux origines lignagères et villageoises montrent leur importance pour l'identification d'un individu parlant la langue ou pas comme ce fut notre cas sur le terrain. C'est pour cela qu'un *Mbede* s'identifie, en face d'un autre, à ces deux structures quel que soit son statut social. Le village n'est pas simplement une entité résidentielle mais une unité temporelle qui a une histoire, une organisation et parfois une micro-culture. Ainsi, dans les villes, l'appartenance à un même village établit une solidarité

[71]Au cours de cette mélodie traditionnelle, elle demande aux *Mbede* « *Qui veut tuer le fils d'Ondimba ?*».

similaire à celle du lignage. Par exemple, les multiples associations villageoises à Libreville, à Franceville ou même à Metz comme à Paris (pour l'ensemble des étudiants gabonais) sont devenues un moyen d'expression et une réalité très significative dans la perspective de cette évolution.

Signalons que, les villages se déplacent souvent pour des causes diverses : décès d'un chef, maladie grave, décès répétés, sorcellerie ou agissement des forces occultes ou mystiques, recherches des terres plus fertiles et surtout les disputes répétées avec les villages voisins. Aujourd'hui, ces causes sont fondamentalement à l'origine du rapprochement des centres urbains et du développement des voix de communications à cause du phénomène dit «Glocal[72]» (Global+Local). Ainsi, chaque village constitué était relié aux autres par des pistes bien entretenues, et cultivait entre eux des relations commerciales, d'échanges culturels et d'alliances matrimoniales ou amicales. Ces alliances, comme l'affirme Binga Hubert, « *Sont multiples et de diverses natures : affinité clanique, association de défenses ou d'attaque contre un ennemi commun, brassages des populations dus aux alliances matrimoniales, camaraderies d'échanges, etc.*[73]».

Selon nos informateurs, certaines de ces alliances sont consolidées par des serments dits *Osibi* et constituent de véritables contrats entre les chefs de villages. C'est notamment le cas de « *Ndigi e tibi* qui est une *Amitié à toutes épreuves* » ; celui-ci fait naître des droits et des obligations entre les chefs. En définitive, le village, « *Mpugu* », est une cellule sociale et géographique regroupant en son sein un ensemble de parents (affins et consanguins). Il est donc commandé par un système de parenté dont le clan et le lignage sont les éléments fondamentaux. C'est ainsi que l'on retrouve des villages pluri claniques. Chaque village constitue une entité politique relativement indépendante.

Par ailleurs, chez les *Mbede*, la filiation est patrilinéaire, chacun portant son nom suivi de celui du père. Aux dires de l'historien Martin Alihanga, à l'origine les *Mbede* ou *Obamba* étaient matrilinéaire mais peuple de guerre, ils ont très tôt amorcé un virement au régime patrilinéaire. Certaines recherches localement montrent que l'homme *Mbede* a un très bon tempérament sur le plan comportemental. Ce tempérament se traduit par une expression qui revient souvent dans le discours traditionnel de chacun de ces adultes lors des grands

[72] Arjun Appadurai (2001), *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation,* Paris, Payot, 322pages.
[73] Hubert Binga (1988), *Chefferie et territoire dans le SUD-EST Gabon (Haut-Ogooué),* Tome I, Thèse de doctorat de 3ème cycle en Géographie et Aménagement, Université de Pau et des Pays de l'Adour, p.192.

problèmes ou palabres : « *Ka two ou Ka ontsi !* » pour dire « *Retiens-toi ou reste tranquille ! ou Assieds-toi* ». C'est ainsi que Martin Alihanga justifie ce comportement lorsqu'il souligne que ceci est dû en partie à l'écologie, trop danse dans cette partie de l'Afrique centrale avec sa forêt équatoriale.

Le mariage, quant à lui, est un acte qui consistait à tisser des alliances avec des autres clans dans le but de constituer une force en cas de guerre. Son caractère fondamental chez les *Mbede* tient à sa fonction collective ou à sa dimension communautaire (des familles ou groupes de femmes, qui tissent les liens de parenté et les alliances) plutôt qu'à sa fonction individuelle ou à son aspect personnel que nous constatons de nos jours. Pour nos informateurs, l'instauration du mariage par *Obali (mariage endogamie et traditionnel)* était pour la conservation des richesses et l'augmentation du lignage ou des familles. En fait, le mariage chez les *Mbede* est un long processus qui obéit tout d'abord aux préparatifs du mariage avec les conditions de capacité suivies du choix de la future épouse. Après, vient la demande officielle de sa main avec la célébration du mariage. Le lieu de résidence des époux comme l'étape de la célébration du mariage sont précédés de l'étape de la dot, et même des donations. C'est le mari qui choisit le lieu de résidence.

Le mariage est réglementé dans les sociétés gabonaises et il offre aux différentes communautés une entrée de nouveaux alliés dans les deux parties. Raymond Mayer[74] a noté une pluralité de modèles familiaux. La famille gabonaise, quoique partant d'origines diverses et de cultures différentes, est bien celle qui est en train de s'uniformiser par des relations généralisées entre toutes les communautés et par contiguïté territoriale et irréversible. Ce sont les groupes ethniques gabonais qui établissent les normes par rapport au système d'alliance mis en pratique et définissent les normes à suivre sur la pratique de la sexualité.

Pour ce qui est de l'organisation sociale chez les *Mbede,* elle est basée sur la parenté et la religion avec les associations des hommes et des femmes. A ce sujet, pour tout *Mbede*, la parenté comprend trois maisons : tout d'abord, *« Ndzo-Atara* » (la maison des pères) qui est le côté des parents consanguins. Ensuite, « *Ndzo-angwuyu* » (la maison des mères) qui est le côté des parents utérins. Et enfin, « *Nkwono okali mina nkwono olumi* » (les beaux parents de la femme et ceux du mari) qui est le côté *Ego*[75] .

[74] Raymond Mayer (2002), *Histoire de la famille gabonaise*, Libreville, Luto, p.14.
[75] Ego : c'est le moi qui désigne le centre de référence à partir duquel on définit les diverses relations de Parenté.

Quant à l'animisme, nous constatons que l'homme *Mbede* croît avec beaucoup de conviction à l'interaction entre les phénomènes de l'espace-temps, du monde visible et invisible. C'est pour cela que certains de nos informateurs estiment que l'homme *Mbede* reconnaît qu'il vit par Dieu avec les expressions telles que : « *Me li na mpali é ndzami* » (*Je suis là par la force de Dieu*). Les *Mbede* croient en une entité supérieure à toutes autres "*Ndziami* ", principe premier de toute chose. Ils croient aussi aux ancêtres, aux esprits et à d'autres forces invisibles à l'œil de tout humain non initié au surnaturel. De même, ce dernier fait des cultes publics à l'endroit de ces ancêtres qui assurent, selon lui, la médiation entre le dieu transcendant et lui puisque le Dieu créateur et unique est trop loin pour s'occuper des hommes et en particulier de cette communauté *Mbede*.

En effet, les forces surnaturelles dont dépend le sort des humains, plus précisément des *Mbede*, exigent un culte. Elles sont exclusivement constituées par les ancêtres, les génies et les esprits. Ces entités ne sont pas des divinités, mais des émanations du sacré pur et du sacré impur. Le premier est constitué par des forces ésotériques positives et bienfaisantes, gardiennes de l'ordre symbolique[76] et source de vie. Tel est le cas du *Ndjobi* initial pour certains *Mbede*. Le second est générateur de la terreur et de l'horreur puisque les puissances qui l'incarnent sont mauvaises et comparables aux buts recherchés de nos jours par les obédiences religieuses d'Afrique noire où sacrifices humains riment avec le goût du pouvoir étatique. Elles sont les principales causes de désordre et de mort, tel est le cas du *Ndjobi* actuel qui est utilisé par la plupart des hommes politiques *Mbede* et même par le système politique gabonais.

Quant à l'organisation du travail, aux techniques et à l'économie, nous constatons que les tâches sont distribuées et assurées non pas selon des critères d'efficacité technique mais plutôt selon l'âge et le sexe. C'est le principe de toute société traditionnelle en Afrique. Quant à la détermination des unités de production de cette économie traditionnelle et typiquement *Mbede*, nous pensons qu'elles peuvent être ramenées à quatre principales à savoir : le ménage, le village, la macro famille et le lignage.

De plus, les premiers ancêtres *Mbede* ne connaissaient que la chasse et la pêche à « *Okila* » (pêche par barrage total qui est la mise à sec de l'aval) car la chasse ou même la pêche, sous toutes ses formes, exige une grande dépense d'énergie. Pour les *Mbede*, la chasse est essentiellement pratiquée par les hommes car les femmes ne participent que comme des

[76] C'est le système de valeur que nous avons appelé de « ordre symbolique ».

auxiliaires qui préparent et transportent des provisions pour toute la durée de la chasse lorsqu'il s'agit de *Dihi* (chasse de plusieurs jours) ou *Mwabi*[77]. Tandis que la pêche est une des activités mixtes où la complémentarité des fonctions masculines et surtout féminines est fréquente et mise en œuvre.

La fabrication des matériaux usuels (haches, machette, houes …) se faisait par extraction du minerai du sol situé à Zanaga (Congo Brazzaville) et Moanda (Gabon), lequel était ensuite travaillé dans un four traditionnel enterré par les forgerons qui s'associaient en groupe pour bien l'extraire et permettre un partage équitable, conformes aux besoins de chacun. Ce minerai transformé en métal avait une valeur numéraire et/ou monétaire (*abomo, etila*). Pour ce qui est du textile traditionnel, nous dirons que les vêtements étaient en raphia et surtout en peau de bêtes qui sont jusqu'à présent à la mode dans la province du Haut-Ogooué. C'est seulement pendant et après l'époque Brazzaïenne que les chefs *Mbede* ou *Obamba* portaient des vêtements européens, qui se généralisèrent vers 1920. A cette époque, les maisons étaient petites, en écorces et en paille avec un « *Olèbè* » (corps de garde) par famille. Il y avait surtout des maisons en terre battues qui existent encore aujourd'hui en pleine ville de Franceville, au quartier *Mutumba*, non loin du quartier *Potos*. La monnaie intérieure était le cauris et les coquillages qui servaient d'échange et surtout d'achat des « *Obayi* »[78].

Il faut noter qu'avec l'occidentalisation des mœurs, associée à la globalisation des cultures et surtout au phénomène de l'interculturalité, beaucoup de ces éléments et surtout de ces croyances ont connu et continuent de connaître une évolution qui tend plus vers la disparition. Cette évolution rapide de la religion locale *Mbede* a entraîné depuis un demi-siècle un changement culturel de mentalité alors que c'est cela qui faisait la force des sociétés archaïques à l'époque. Mais ces sociétés ont pu conserver le mode traditionnel lié à la gestion du village qui a été transporté dans les Etats africains après les indépendances. L'exemple la plus frappante est celle liée à la gestion du pouvoir politique tant traditionnelle que moderne au Gabon comme ailleurs.

C'est pour cela que, aujourd'hui plus que jamais, les élites gabonaises doivent continuer à se méfier des apparences et surtout du mariage ancestral entre Tradition et

[77] C'est l'ensemble des pièges dits *Engya* tendus sur un *Ngala*, très souvent territoire entre deux cours d'eau ou deux savanes.

[78] ***Obayi*** : C'est un esclave acheté par un « ***Nga-abomo*** » (celui qui possède beaucoup d'argents ; de cauris ou de coquillages).

Modernité. D'où il est important pour nous de préciser la méthode de recherche avec la stratégie de sa mise en œuvre sur le terrain d'étude afin d'éviter de divaguer sur plusieurs itinéraires analytiques.

2. Méthode de recherche

➢ Pré-enquête

Notre recherche met en œuvre des orientations méthodologiques développées dans le cadre du département de Sociologie de l'UFR S.H.A en collaboration avec le Laboratoire Lorrain de Sciences Sociales (2L2S) avec son Equipe de Recherche en Anthropologie et Sociologie de l'Expertise (ERASE) de l'Université de Lorraine. Ces orientations sont complémentaires à celles des départements d'Anthropologie et de Sociologie de l'Université Omar Bongo (U.O.B) de Libreville. Notre étude a débuté par une collecte documentaire et une pré-enquête, préalables à une enquête de terrain. Elle s'est poursuivie par un dépouillement des données de terrain constituées en corpus oraux de référence. Elle s'est achevée par une analyse des données qui a pris en compte les sources sociales de la production des informations ainsi que leur moment de production. Cet examen s'est effectué dans le même cadre de notre problématique et de notre hypothèse de recherche, situant ainsi l'enjeu de notre étude.

- **Collecte documentaire**

Nous avons entamé notre étude par une mise au point avec notre Directeur de thèse sur l'état de la documentation relative à nos préoccupations. C'est ainsi que nous avons sélectionné les documents qui avaient un lien avec notre sujet et qui présentaient des réflexions, des synthèses, des données, des éléments d'analyse ou d'interprétation, ou encore une approche diversifiée du phénomène que nous avons à étudier. Pour constituer cet ensemble de documents écrits, nous nous sommes rendu dans les bibliothèques et les centres de documentation suivants:

En France, nous nous sommes rendu à la Bibliothèque Universitaire de l'Université de Lorraine à Metz et celle de l'Université Marc Bloch de Strasbourg où nous avons régulièrement essayé de consulter quelques documents en rapport avec notre étude. De passage de temps à autre à Paris, nous nous sommes rendu, à plus de deux reprises, à l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS). Au Gabon, nous avons naturellement visité la Bibliothèque Universitaire Centrale (B.U.C), les Laboratoires d'Anthropologie (LABAN 1

et 2) et la bibliothèque du département d'Anthropologie, celles des départements d'Histoire-Archéologie et de Sociologie ainsi que celle du département de Littérature africaine à l'Université Omar Bongo de Libreville.

A l'extérieur de cette université nationale, nous sommes allé au Centre International de Civilisation Bantou (C.I.CI.BA.), à la médiathèque du Centre Culturel Français Saint-Exupéry (C.C.F) devenu Institut Français du Gabon, au Centre de documentation de la Fondation Raponda Walker. Tout ceci dans le but de regrouper un nombre important de documents nous permettant de bien appréhender la religion locale et le pouvoir politique qui font l'objet de notre étude, afin de l'analyser et surtout de rédiger notre mémoire de thèse avec une certaine objectivité.

En effet, ces deux explorations documentaires nous ont permis d'obtenir non seulement des informations qui se rapportent à la méthodologie de la recherche en Anthropologie et en Sciences sociales, mais surtout à la Sociologie politique, à l'Anthropologie politique et religieuse, aux rites initiatiques gabonais, au pouvoir politique en Afrique noire, au serment initiatique ainsi qu'à la parole proférée et aux populations auprès desquelles nous avons enquêté. Signalons aussi que nous étions obligé de rentrer en contact avec certains professeurs et chercheurs locaux afin d'avoir accès aux derrières publications locales et d'autres informations concernant la religion locale, le pouvoir politique.

Leurs analyses sur notre thématique nous permettaient d'orienter nos recherches documentaires pour mieux faire le tour de la question avec nos auteurs sollicités. Par exemple, ce fut le cas avec :

- le professeur Joseph Tonda, pour certains articles, certains auteurs clés et pour sa vision du politique et de la religion locale au Gabon durant nos séances de travail,
- les Professeurs d'anthropologie Raymond Mayer et Stéphanie Nkoghe pour les recherches locales en lien avec notre objet d'étude,
- la socio-anthropologue gabonaise Claudine Augé Angoué, pour les orientations et certains ouvrages clés,

- **Pré-enquête pratique.**

A ce stade primaire de notre travail, nous avons procédé au choix minutieux de nos documents oraux, c'est-à-dire au choix de nos informateurs. Nous avons choisi les informateurs de tout âge qui semblaient posséder le savoir relatif à notre objet: initiés ou non aux principaux rites dans lesquels la prestation de serment est un élément essentiel. Avec ces derniers, nous avons établi des contacts préliminaires qui se sont soldés par la fixation des rendez-vous. Au cours de cette même pré-enquête pratique, nous avons mené une campagne détaillée auprès de nos potentiels informateurs dans le but de leur expliquer la fin visée par notre étude, en l'occurrence la valorisation de l'école traditionnelle gabonaise avec ses religions locales et/ou ses rites initiatiques.

L'objectif était bien sûr de gagner leur confiance et de se faire accepter par eux. Les premiers contacts ont été établis par le biais d'un membre de la famille de l'informateur retenu. Pour les informateurs appartenant à notre lignage ou clan, les premiers contacts ont été effectués par l'intermédiaire de notre grand-frère et père pour les parents paternels. Les conséquences directes de l'exploration documentaire et de la pré-enquête sur le terrain ont été, entre autres, l'élaboration d'une hypothèse de travail, d'un guide d'entretien semi-dirigé, de la définition des conditions sociales de la collecte des données sur le terrain et le choix de la technique ainsi que le moyen approprié à cette collecte.

- **Technique de la collecte des données.**

Pour la collecte des données orales, nous avons recouru à deux procédés d'investigation. D'abord nous avons utilisé l'entretien semi-directif ou semi-dirigé pour collecter des informations et les textes portant sur les rites initiatiques au Gabon et au Congo. Il s'agit principalement du rite *Ndjobi* avec son serment que l'on désigne sous le vocable *d'**Okèlè*** pour signifier une « ***pierre dure*** » de petite dimension symbolisant ainsi sa capacité à construire des édifices en tant que roche extraite d'une carrière. Ensuite, l'observation directe ou participante pour la collecte des étapes d'initiation avec la prise des photographies sur les prestations de danse pendant les cérémonies de décès d'un *Nkani* (dignitaire) et /ou des retraits de deuil qui surgissent au cours des conversations et des circonstances précises et accessibles à tous dans la communauté *Mbede*.

- **Matériel de la collecte.**

Pour recueillir les réponses fournies par nos informateurs aux questions de notre guide d'entretien, nous nous sommes servi de cassettes stéréo de marque Sony. Nous disposions aussi d'un stylo et d'un bloc-notes pour marquer les points sur lesquels nous souhaitions qu'ils nous apportent un éclairage supplémentaire. Pour ce qui concerne l'enregistrement de nos interlocuteurs, nous n'avons pu qu'en faire quelques uns avec leur accord. Mais la plupart de nos interlocuteurs ont préféré des entretiens simples sans enregistrement.

3. Enquête de terrain et Méthode d'analyse.

➢ Enquête de terrain

Pour une meilleure collecte, nous avons opté pour l'entretien avec un informateur à la fois. Nos entretiens se sont déroulés avec les groupes ethnolinguistiques voisins des *Mbede* originaires *d'Okondja* en *Lembaâma* ou en Français, parfois dans les deux langues. Originaire de notre milieu d'enquête, nous étions parfaitement au fait de tout ce qui a trait aux habitudes, aux goûts et aux exigences de nos informateurs. Pour la plupart, ils nous reconnaissaient en tant que *Mbede* vivant dans ce milieu traditionnel. Ceci les rassurait pour ce qui concerne le secret de certains détails que nous connaissons sur eux et sur la composition de certains lignages ou liens familiaux.

A cela nous ajoutons le fait de notre connaissance d'une partie de l'univers *Mbede* et de quelques *Nkani é Ndjobi* et même de certains chefs de villages *locaux*, nous ont permis de mener à terme nos investigations. Mais, nous avions su distinguer les dimensions culturelles et scientifiques tout en prévoyant des présents en nature et en adoptant une attitude d'humilité. Celle-ci a réduit au minimum les risques de voir se produire, lors des entretiens, des maladresses ou des réactions gênant la communication et poussant à la rétention de l'information liée à notre objet d'étude.

Effectivement, comme le dit Paul Akakpo[79] « *Pour faire une bonne collecte des traditions orales, il importe d'abord d'avoir une bonne connaissance de nos règles sociales africaines élémentaires: moments de visite, salutations d'usages, formules de politesse, bref il faut une bonne connaissance des règles de bienséance de nos milieux: c'est un problème de*

[79] Paul Akakpo (1984), *Pour une meilleure collecte de la tradition orale*, Afrique histoire, n°11, p.48.

relations humaines, de socialisation. L'idéal est d'être introduit, accompagné par quelqu'un qui a la confiance du traditionaliste».

Sur le « terrain altogovéen » (province du Haut-Ogooué) et *Mbede* en particulier, nous avons effectué plus de cinq enquêtes. Le premier tour sur le terrain s'est déroulé en deux phases. D'abord, nous avons séjourné dans les départements de la Mpassa (Franceville) et de la Sébé-Brikolo (*Okondja*) du 17Mars au 10Avril 2008. Au cours de ce séjour, nous avons interviewé douze (12) *Mbede*. Ensuite, lors d'un autre séjour dans le Haut-Ogooué du 04 au 29 Août 2008, nous avons parcouru le département de la Bayi-Brikolo (Aboumi) en souhaitant même nous rendre jusqu'aux villages voisins du Congo et le chef lieu du département des plateaux (Léconi) où nous avons interrogé huit (8) personnes dont cinq *Mbéti* du Congo et trois *Mbede*. A Libreville, nous avons interrogé six (6) personnes. Pour cette année 2008, nous avons pu recueillir 26[80] corpus oraux.

Notre enquête ne s'est pas limitée à ces deux enquêtes sur ce terrain. Elle s'est poursuivie de trois enquêtes dont une de Mai à Juillet 2010 et deux entre Janvier 2011 et Juin 2012 au cours desquelles nous avons été amené à assumer une certaine discrétion par rapport au contexte sociopolitique durant cette période dans cette localité du pouvoir. En effet, les visites intempestives des étrangers à Franceville, pour admirer la tombe du défunt Président, ont incité les responsables politiques locaux à interdire les visites et surtout éviter de servir de guide ou même d'expliciter la réalité socioculturelle de cette localité. A cela, s'ajoutait aussi le rapatriement par voie terrestre des réfugiés congolais qui abondaient dans cette province. Une enquête de terrain supplémentaire a eu lieu entre Mars et Octobre 2013 à la demande de notre Directeur de recherche.

Par ailleurs, une partie de notre étude sur le terrain s'est effectuée à Libreville aussi, où nous avons pu avoir quelques interlocuteurs *Mbede* dont deux enfants et deux neveux du fondateur du *Ndjobi*, qui sont des *Amvandi é Ndjobi* (Lieutenant ou gardien du reliquaire du *Ndjobi*). Nos entretiens ont duré 2 à 3heures au plus, avec chacun des informateurs. En tant que néophyte dans la recherche, notre travail consistait, entre autres, à réorienter la conversation lorsque ceux-ci s'écartait de nos centres d'intérêt. D'une manière générale et surtout pendant les entretiens, certains informateurs nous ont posé la question de savoir si nous étions initié à ce rite. Nous étions obligés d'expliquer notre lignage « *Ndzo* » afin de bien terminer l'entretien et même de recevoir certains conseils de sages.

[80] Soit douze (12) à Okondja, six (6) à Franceville, deux (2) à Akiéni et six (6) à Libreville.

Observation participante

Afin d'éviter tout préjugé et surtout de s'imprégner du mode de vie des *Mbede*, l'observation participante réalisée nous a permis d'observer :

- ✓ leur degré d'implication dans la pratique du *Ndjobi*,
- ✓ leur connaissance ou conception actuelle du rite initiatique *Ndjobi*,
- ✓ l'interdépendance des hommes politiques locaux de l'époque envers les *Nga-Ndjobi* et leur reconnaissance pour le défunt chef de l'Etat,
- ✓ ce qui est réellement l'apport des rites traditionnels *Mbede* dans les processus de façonnement de l'Homme,
- ✓ ce que nous qualifions de système de réseaux de solidarité dont la parole proférée a un rapport direct avec la sanction suprême, donc la mort.

Entretien

Nous avons opté pour un entretien semi-dirigé, compte tenu du fait que tous nos informateurs ne parlaient pas bien français et que les informations respectives portaient sur des renseignements qualitatifs. Cet entretien nous a permis aussi de connaître :

- ✓ le déroulement des cérémonies du rite *Ndjobi*,
- ✓ la vision que les villageois ou locaux ont de la religion locale, en tant qu'instance de pouvoir et de structuration sociale,
- ✓ la place de cette religion locale et son rôle dans la société gabonaise,
- ✓ la véracité du serment du *Ndjobi* comme un moyen d'exiger le respect et de rendre solidaire un groupe d'individu partageant la même philosophie traditionnelle ou politique.

Pour enrichir notre recherche, nous avons rencontré un maximum d'informateurs. Ces derniers étaient composés à la fois d'autochtones et d'étrangers ainsi que des initiés au *Ndjobi*. En réalité, nous avons rencontré environ une centaine[81] d'informateurs des deux

[81] Une vingtaine de nos informateurs ont souhaité garder l'anonymat. Ils ne sont donc pas comptabilisés dans le nombre total des informateurs utilisés sur ces deux tableaux. Mais, leurs corpus oraux sont utilisés dans nos analyses et explications de certains faits.

genres, dont l'âge variait entre 26 et 75 ans, comme en témoignent certains corpus retenus dans ce travail.

Répartition des informateurs 2008

Groupe ethnique	Situation initiatique au *Ndjobi*	
	Initiés	**Non initiés**[82]
Mbede ou Obamba	13	3
Kota	3	1
Mbéti (Congo)	4	0
Autres ethnies du Haut-Ogooué	2	0
Sous total :	*22*	*4*
Total :	***26***	

Source : Enquêtes personnelles, Okondja et Franceville 2008.

Digramme représentatif des informateurs de 2008

[82] Etant loin de la réalité sur le *Ndjobi*, ils ont une vision partielle et surtout subjective de ce qui s'y fait. Puisque les initiés montrent aux non-initiés qu'il y a des secrets sans toutefois les leur révéler.

Le tableau avec les graphiques ci-dessus donnent une idée de la diversité d'informateurs que nous avons pu rencontrer de 2008 à 2009. Comme on peut le constater, les *Mbede* constituent le plus grand nombre d'autant plus qu'ils sont non seuelement la communauté ciblée mais constituent le cœur de notre objet d'étude. Cependant, le nombre constituant l'ensemble des autres ethnies gabonaises n'est pas non plus négligeable au regard de la dimension prise par ce rite durant une époque bien précise au Gabon.

Tabulation des données de terrain de 2010 à 2013

Groupe ethnique	**Situation initiatique au *Ndjobi***	
	Initiés	**Non initiés**
Mbede ou *Obamba*	15	8
Kota	5	0
Mbéti (Congo)	5	2
Fang	2	0
Punu	0	2
Vili	0	1
Nzèbi	2	0
Autres ethnies du Haut-Ogooué	7	4
Sous total :	***36***	***17***
Total :	***53***	

Source : Enquêtes personnelles, Libreville, Okondja et Franceville 2010-2013.

Répartition des informateurs de 2010 à 2013

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*[83]». C'est vrai qu'il est difficile de traduire une langue *Bantu*. Vues les circonstances lors de nos entretiens de terrain, il nous paraît judicieux et nécessaire de le faire pour la compréhension de certains corpus, concepts, voire certains termes clés de cette étude. De ce qui précède, Jean Dubois estime que « *Transcrire, c'est faire correspondre terme à terme les unités discrètes de la langue parlée et les unités graphiques*[84]». Pour les langues *Bantu* ayant fait l'objet de peu de transcription, comme *Lembaâma ou Obamba*, il est recommandé d'utiliser une transcription large. C'est pourquoi, ces langues sont souvent transcrites 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.)[85]

De ce fait, nous utiliserons pour la commodité de notre exploration un système de transcription libre. Notre objectif avoué est d'essayer de rendre les sons tels qu'ils ont été

[83] Moubouyi Richard (1986), *La voix des ancêtres*: *Proverbes, légendes et totems gabonais*, Multipress Gabon, Tome I, p.31.
[84] Jean Dubois (1994), *Dictionnaire de Linguistique et des sciences du langage*.
[85] Pour plus d'informations sur l'A.S.G., confer Revue Gabonaise des Sciences de l'homme n°2, Décembre1990.

produits par nos informateurs et non celui de faire correspondre un seul signe à un son, un seul son pour un signe comme l'exige les linguistes. Nous utiliserons quelquefois 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 comportera les conventions suivantes :

[*u*] se lit «ou» comme dans le mot français «T**ou**t ou Disc**ou**rs».

[*e*] se lit «é» comme dans le mot français «Th**é** ou L**é**gende».

[*è*] se lit «ai» comme dans le mot français «L**ai**t ou T**ê**te ».

Méthode de traduction

Pour ne pas trahir la pensée de nos informateurs, nous avons traduit les éléments de certains corpus en procédant à une traduction littéraire ou « sens à sens », afin d'être le plus proche possible de la réalité exprimée par eux. Notre corpus, transcrit et traduit, est composé essentiellement de documents oraux. Ces documents 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 notre objet d'étude ; d'où l'intérêt d'expliciter notre méthode d'analyse.

- **Méthode d'analyse.**

Si le travail d'anthropologue est la confrontation entre un corpus empirique et un corpus théorique, les méthodes théoriques permettent de comprendre les données empiriques. A ce sujet, Claude Lévi-Strauss[86] nous fait prendre conscience que les explications des faits culturels données par les autochtones d'une culture ne constituent pas la solution à notre problème de recherche. Par conséquent, nous avons essayé de dépasser le discours que nos informateurs nous ont livré en tant que « élément extérieur » à propos du rite initiatique *Ndjobi* et de la relation qu'il entretient avec le pouvoir politique local. C'est à travers l'*Okèlè é Ndjobi* que nous allons analyser les réponses aux questions que nous nous sommes posées pour la compréhension de la structure sociale et politique dans la communauté *Mbede*.

Cependant, quelle que soit la vision du monde traditionnel que nous nous faisons, elle s'exprime à travers le prisme d'un cadre de référence. Notre étude sur la déconstruction de la religion Ndjobi se fera selon une technique d'analyse des contenus. Elle nous semble être la grille d'analyse la mieux adaptée pour garantir les résultats escomptés de notre recherche. Ces

[86] Claude Lévi-Strauss (1958), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, p.53.

résultats nous permettront aisément d'effectuer cette déconstruction afin de la construire dans le but d'expliciter ce qui n'est pas vraiment connu du grand monde scientifique, c'est-à-dire ce qui est sacré et inhérent à la vie communautaire *Mbede* et même gabonaise. Cette technique d'analyse se présente en Anthropologie comme un texte ou un corpus oral dans le contexte de notre recherche avec les analyses ciblées. Pour nous, l'entretien est le meilleur outil pour obtenir les données qualitatives.

Nous tenterons une lecture à plusieurs niveaux : au plan politique avec le serment ainsi qu'au plan symbolique et religieux. Pour ce qui concerne le *Ndjobi* et *son Okèlè é Ndjobi*, nous ferons une étude pragmatique et même sémantique du serment avec quelques renvois à la réalité contemporaine observée en Afrique. Précisons que l'objet de notre étude se révèle porteur d'un discours ayant pour but, non seulement la pérennité des valeurs et des préoccupations inhérentes à la société traditionnelle concernée, mais aussi de contraindre le nouvel initié à l'obéissance au *Nga-Ndjobi*.

Nous nous efforcerons de mettre en évidence le « *Nga-Mpugu* » comme « un chef traditionnel et/ou un responsable politique local ». Il s'agira, pour nous, d'étudier et de comparer, les contextes d'énonciation des serments et de mettre en lumière ce qu'ils nous apprennent à propos des acteurs (émetteurs, récepteurs, garants, témoins) du serment et de leur influence sur la société *Mbede*. Autrement dit, l'apport de la religion locale dans la gestion du pouvoir politique au Gabon.

- **Quelques difficultés rencontrées sur le terrain**

Nous soulignons d'abord le temps limité de l'enquête, par rapport à nos moyens financiers malgré l'aide financière du laboratoire 2L2S de l'Université de Lorraine plus tard. Ce dysfonctionnement ne nous a pas permis d'aborder tous les problèmes en rapport avec notre objet d'étude, qui est très complexe et surtout relève du secret. Cette étude aurait mérité plus de moyens et de ressources que les maigres ressources à ma disposition.

Par ailleurs, nous avons remarqué une absence significative d'archives locales et étrangères (en France comme au Gabon) sur le rite *Ndjobi* et/ou sur le pouvoir politique traditionnel chez les *Mbede.* Les recherches universitaires (Mémoires de thèse ou de Master) sont rares et difficilement accessibles, de même que les publications scientifiques gabonaises liées à notre problématique. Une bonne partie a été sans doute abîmée ou brûlée localement par les autorités administratives à cause du caractère secret de ce rite. C'est

justement ce silence, voire ce non-dit, qui a longtemps captivé notre attention car ce sont les « choses cachées » qui ont toujours plus de sens dans le vécu culturel des *Mbede* comme dans bon nombre des communautés africaines.

Nous avons donc dû nous contenter beaucoup plus de témoignages oraux et des rares écrits qui existent encore à la Bibliothèque Nationale, au Centre de Civilisation Bantu et à la Bibliothèque Universitaire de l'Université Omar Bongo de Libreville(U.O.B). Notre question de départ n'a pas été vraiment analysée au Gabon. Elle a été étudiée, en partie, dans la société traditionnelle congolaise avec les socio-anthropologues Raoul Goyenzi, Joseph Tonda et bien d'autres.

En ce qui concerne les récits de vie, nous avons réalisé au départ nos pré-enquêtes avec des sujets *Mbede* initiés au *Ndjobi* dans les arrondissements de Libreville. Pour des raisons d'incompréhension et de malentendus avérés, nous avons dû interrompre ces pré-enquêtes et nous étions obligés de les poursuivre dans l'unique province du Haut-Ogooué (*Okondja* et Franceville). En un mot, les conditions étaient vraiment laborieuses à cause de l'importance accordée à cet objet par nos informateurs qui le considèrent comme un sujet tabou. En fait, c'est à cause de l'opposition nationale actuelle à travers les journaux privés écrits localement relayés par la presse internationale depuis le décès du défunt président gabonais[87].

Dans ce cas spécifique, les difficultés rencontrées ont été le refus par certains de nous recevoir, le changement d'attitude des autres qui, pourtant, avaient au préalable accepté de nous entretenir sur les questions liées au *Ndjobi*. Certains argumentaient qu'un travail de recherche sur cette religion locale ne pouvait que révéler les secrets de cette confrérie. D'autres justifiaient leur refus par le fait de notre statut de non initié, car la connaissance de ce rite passe forcément par l'initiation. C'était justement un moyen pour eux de nous mettre « *la feuille sur la langue* » pour emprunter, une expression imagée de Julien Bonhomme[88]. D'autres, notamment les jeunes pensaient, dans des périodes troubles marquées par des conflits entre partis politiques (éléctions, par exemple), que nous étions une « taupe pour la République des mallettes ou un agent de la police judiciaire ».

[87] Monsieur Omar Bongo Ondimba, 2ième Président de la République gabonaise.

[88] Julien Bonhomme (2006), *La feuille sur la langue*, Cahiers Gabonais d'Anthropologie N°17, Libreville, Université Omar Bongo, 120 pages.

Notre maîtrise partielle de la langue *Lembaâma* pouvait justifier notre attachement à nos valeurs culturelles. Cette argumentation décrispait un peu l'atmosphère et certains entretiens pouvaient alors démarrer ou redémarrer, quelquesfois avec l'intervention de notre mère pour rassurer sur la confidentialité des données recueillies. Néanmoins, nous avons pu rencontrer des informateurs réceptifs qui acceptaient de répondre directement à nos questions sur le *Ndjobi* avec l'intermédiaire de certains initiés, afin que, selon eux, les esprits des ancêtres ne soient pas en colère. En somme, pour un terrain estimé à plus de huit (8) mois, nous avons interviewé près d'une centaine de personne, dont une cinquantaine a bien circonscrit la religion *Ndjobi*.

Chapitre 3 : Définition de la religion locale *Ndjobi*

1. Terminologie

Le mot « *Ndzobi* ou *Ndjobi* » pour dire « *Maison dangereuse* » a été choisi conventionnellement par les deux frères Okwèlè, fondateurs de ce rite, pour répondre à la situation socioreligieuse liée aux attaques nocturnes conduisant à la mort subite de certains villageois. En fait, le pays[89] *Mbede* connaissait une flambée de sorcellerie. Disons que ce rite peut aussi être appréhendé comme une machine visant à réparer le pays face à la situation de désespoir communautaire liée la sorcellerie.

Le terme *Ndjobi* avait été donné en rapport avec le contexte symbolique[90] et bouleversant dans l'imaginaire *Mbede* vers 1930. En fait, le ***Ndjobi*** apparaît comme la solution à l'atmosphère qui ne cessait de s'obscurcir avec les accusations de sorcellerie, de tueries mystiques et même de « jeter le sort » que l'on qualifie aujourd'hui de « *CPT* » pour dire « *C'est Pour Toi* ». Etymologiquement, le terme « *Ndjobi* » devrait être assimilé à « *la maison dangereuse du fait du sacré* ». Il désigne une sorte d'assurance multi-mystique pour tout *Mbede* vivant au Village *Ossèlè*, actuel village *Otala* dans la province du Haut-Ogooué, au Sud-Est du Gabon où est née cette religion locale comme nous l'avons située géographiquement sur la carte.

Rappelons que ce sont les deux *Okwèlè* qui ont donné au village *Ossèlè* le nom *d'**Otala***[91] qui, ici signifie littéralement le « *miroir* »; c'est-à-dire un village qui voit tout ce qui se dessine dans le monde transcendantal. D'où sa célébrité traditionnelle liée à cette religion mais aussi aux bienfaits que ce rite apportait à l'ensemble des habitants des villages et villes de la région du Haut-Ogooué et de ses environs, jusqu'au Congo voisin.

Après l'examen de notre littérature documentaire et de quelques données de terrains, il ressort que le rite *Ndjobi* a été créé vers 1940 à *Otala* par les deux Okwèlè[92] qui ont mélangé leurs reliques respectives. Son rôle principal était la protection de la société et la guérison divine des maladies mystiques (sorts, malédictions, maladie liée à la sorcellerie,

---

[89] Le terme pays est lié ici à celui de l'univers, de l'environnement immédiat, du monde imaginaire, de l'habitation.

[90] Augmentation des décès occasionnée par la pratique de la sorcellerie ou par l'utilisation du fétichisme dans la plupart des villages *Mbede vers 1930.*

[91] *Otala* vient du verbe ***yotala*** (compter) en langue *Obamba* (*Mbede*). Ce nom signifie aussi l'étagère et l'autel pour l'accomplissement des pratiques religieuses.

[92] Okwèlè é Kwa dit **« *Ongnio-Ognia* »** et Okwèlè é Ntsana dit Alingui.

empoisonnement, etc.) chez les *Mbede*, pour former un seul fétiche très dangereux, le *Ndjobi*. Ce fétiche va permettre aux deux Okwèlè d'être considérés vers les années 1965 comme des «*Super-Nkani* » (grands chefs) dont l'autorité est connue et reconnue par les autres grands chefs de villages et même jusqu'au Congo où ils règlent les problèmes de maison en maison, de village en village, de région en région.

Cette dénomination fait suite aux différents faits sociaux observés dans cette localité *d'Okondja*, notamment sur les faits de sorcellerie, de mort subite et de disparition d'hommes en forêt. Selon nos informateurs, le tempérament du chef *Ongnio ongnia* dit *Okwèlè à Kwa* était vraiment à l'image de ce que cette nouvelle forme de protection prônait comme norme de socialisation culturelle alors que l'autre dit Okwèlè à Ntsana avait une grande domination sur la prise des décisions collectives à cause de sa mauvaise langue « *mbali lébi* » et de son comportement asocial et surtout impulsif. Le corpus suivant nous livre une autre version sur l'origine de ce rite après celle bien connue de Georges Dupré[93] et d'autres chercheurs.

[93] Georges Dupré (1982), *Un ordre et sa destruction*, ORSTOM, Collection MEMOIRE N°93, Paris, pp.360-361.

Corpus N°1 : Récit en *Lembaâma*[94] de Monsieur Fulbert Ntori, le 22 Août 2008 à 16h54' à *Okondja*. Initié au *Ndjobi* et célibataire, il a 64 ans.

1. Nkuono é mè a duyi na mè, ekiyi ankula vuru ayayi mina ngala é Ndjobi mosa Ndjobi. Ngala apiyi yo na Ognio-Ongnia. Nténé ndè na moni osubu a nyama à ndè a tuyi o yolo ayia à ndè, ndè a tiyi ntsa aswaya mo saha o kwara vuru yo.	*1. Selon mes parents, ce sont les pygmées qui ont amené la corbeille qui est à la base du Ndjobi. Ce panier a été remis à un grand chasseur au nom d'Ognio-Ongnia. Il avait remarqué à plusieurs fois la disparition des animaux capturés par ses pièges et il décide un jour de dormir en forêt pour attraper le voleur.*
2. Obima ékukolo omo, nténè ndè akiyi ntolo o ntina oti, ntsa ntolo ndè yoyi mvua mbaré akiyi a yombo mina ndè. Mondè, mbaré yua akiyi ankula, mbaré ma kiéla swaya mina akaha m'ambama.	*2. Mais ce soir-là, alors qu'il somnolait sous un arbre, il entendait et voyait finement les gens lui parler avec des gestes. Pour lui, ces gens-là étaient des pygmées, propriétaires de la forêt, qui vivent en harmonie avec leurs ancêtres Mbede à l'actuel village Otala.*
3. Mbaré yua akiyi a nduya mbéré « o yolo moyéri à wè mina eyusigi akaha wè misa, mono ngala yo». Mbo mba losi monduya « mombana lobo, mvuru ka mbona mo ntéla mbibi éwè kala emana ndè ka mbona mosa wè mami é mbaré à ndoki. Ekiyi vua osubu Ndjobi Ambama m'Okondja ayihi.	*3. Ces derniers lui disaient que « c'est à cause de ta sagesse et pour le respect des ancêtres dont tu fais preuve, voici ce paquet ». Ce chasseur ajoute même qu'« à partir de maintenant, personne ne touchera à une chose qui t'appartient et ne te fera la sorcellerie ». C'était comme çà qu'est né le Ndjobi des Mbede d'Okondja.*

Cet informateur nous fait concevoir que la naissance du *Ndjobi* provient d'une représentation typiquement *Mbede*. Loin d'être un fait social réel, vécu par les *Mbede* pour

[94] Récit collecté en *Lembaâma* et traduit en Français par Guy Donald Adjoï Obengui, Août 2008 à Franceville.

se protéger de la sorcellerie, ce récit porte sur l'appréhension du *Ndjobi* comme une puissance locale, et non pas comme un mythe ou un récit semblable à celui exprimé par Georges Dupré et d'autres chercheurs spécialistes de l'Afrique noire. D'après Fulbert Ntori, le *Ndjobi* est une protection anti-sorcier donnée à *Ognio-Ongnia* par les négrilles dans la dense forêt équatoriale d'Afrique centrale, plus précisément chez les *Mbede* dit *Obamba* dans la localité *d'Okondja*. Certainement, ce fut une tentation de refondation des bases de la maison, donc de la société *Mbede* toute entière.

2. Origine et Naissance du *Ndjobi*

Le *Ndjobi* est le premier degré de connaissance dans la société *Mbede*. Il représente un ensemble très complexe de leur culture. Disons qu'entre sa création, son essor, sa distribution et son apport dans le pouvoir politique *Mbede* et même gabonais, s'est écrit l'histoire du rite *Ndjobi*, tant au niveau de l'organisation institutionnelle qu'au niveau de l'identité culturelle avec le secret initiatique.

➢ Origine

L'histoire de la naissance du *Ndjobi* chez les *Mbede* est un récit très controversé chez certains chercheurs, malgré le fait que les « *Nkani Mbede* » ou « sages *Mbede* » considèrent ce rite comme une combinaison de leur croyance, de leur pratique magico-religieuse, de leur confrérie, de leur société initiatique et secrète : de leur système politique, juridique et de socialisation ; de leurs pratiques thérapeutiques, voire divinatoires et principalement de leur mode de protection contre les différentes sortes d'attaque en sorcellerie.

Si nous nous en tenons au fait que l'historique du *Ndjobi* est plus subtile, il demeure complexe à retracer par rapport à celui du groupe ethnique *Mbede* en raison de la rareté des documents écrits, de son statut de société initiatique qui prône le secret sur l'organisation de ses rituels importants et des écueils liés à l'oralité comme mode de transmission de connaissance au sein des sociétés traditionnelles d'Afrique noire.

C'est en tenant justement compte de tous ces aspects, afin de mieux cerner les principales caractéristiques du rapport de ce rite avec le pouvoir politique que nous avons procédé par témoignage des données recueillies sur le terrain de certains événements de l'histoire des *Mbede* et de l'analyse de quelques rares documents écrits sur ce groupe

ethnique et leur rite . Nous constatons que ce rite est une force diffuse pour cette population.

C'est d'ailleurs en cela qu'il est pris par les initiés au *Ndjobi* pour l'ultime création de grande envergure au milieu du XXème siècle dans le domaine religieux *Mbede* qui, par ses caractéristiques, ses diverses versions et surtout son importance dans la dynamique sociale de ce groupe ethnique donne une image contrastée, tant dans sa philosophie et son objectif principal que dans son déroulement initiatique, ses méthodes ayant constamment été changées, inventées, syncretisées. Elles ont pu s'adapter au fil des décennies par des jeux et des enjeux sociopolitiques, culturels et religieux au point de servir de pylône au pouvoir politique local, se mettant ainsi à l'abri du regard critique de nombreux gabonais. Mais quand et comment le *Ndjobi* a-t-il été créé? Par qui et dans quel but ? Comment pouvait-il servir le pouvoir politique local?

Notons de prime abord qu'à la différence de l'*Onkani* qui est une société secrète des chefs de village, l'*Onkéra*, culte réservé aux jumeaux et le culte des ancêtres ont une origine mythique et une symbolique liée à la sacralité dans la société initiatique *Ndjobi* qui est une création dont les mécanismes de fonctionnement, la philosophie et les objectifs se réfèrent souvent aux fondements de l'organisation sociale et à l'éthique traditionnelle, voire culturelle et moderne. Elle repose sur une profonde connaissance des hommes, des choses et du pouvoir magique attribué à certains objets cultuels manipulés par l'homme dont l'adhésion volontaire ou par contrainte est connue par toute la communauté ethnique et initiatique.

D'après trois de nos informateurs anonymes, dans le village *Mbede* ou *Obamba* d'Okondja existait le rite *Ngo* qui est une confrérie de la « *Panthère* » auquel le rite *Ndjobi* a succédé[95]. Le *Ngo* est une société initiatique à vocation politique dont les membres sont exclusivement des chefs de clans, de lignages et de villages. Il fait paraître une sorte de stratification politico-religieuse de la société *Mbede*. Pour nos informateurs, la finalité du *Ngo* consiste à donner une **force magique aux chefferies locales** ou au système institutionnel *Mbede*, en général, afin qu'elles assument leurs fonctions essentielles et qu'elles soient incontestables en matière de respect des droits et des obligations de chacun, de respect des normes établies, de respect de l'autorité villageoise et publique, de l'acceptation et de l'application des décisions et surtout des sanctions. C'est pourquoi la

[95] Entretien de M. Aimé Joseph Oyobo Onkassa, 50 ans et professeurs à l'Université de Masuku à Franceville.

direction de ce rite initiatique avait une forme pyramidale dont les principaux décideurs seraient les *Anga-Ngo*, suivis des *Amvandi* et les *Atara-Ngo*[96] comme le souligne le schéma pyramidal ci-dessous.

Les *Anga-Ngo* (Propriétaires du rite *Ngo*) constituent la première catégorie d'initiés dotés d'une expérience sociale et maîtrisant certains aspects du système magico-religieux. Ils manifestent la pérennité d'un savoir ancestral et mythique sur plusieurs domaines de la vie animale, végétale et humaine. Leur âge très révolu, 65 ans comme moyenne d'âge, est un indicateur non seulement de mémoire traditionnelle mais aussi de sagesse avec une habileté à surmonter les échecs et à organiser la vie en communauté. Leur nombre variait selon la taille démographique des villages d'une zone géographique qui peut englober trois à cinq villages regroupés en Canton, voire en District. Ce collège de doyens formalisait l'idéologie et la praxis de la société initiatique *Ndjobi* faisant d'eux le cœur de la vie collective et socioculturelle, tant dans les sanctuaires qu'à l'extérieur. Il doit être assimilé comme la classe des philosophes dans « ***une cité idéale*** » décrite de manière théorique par Platon.

Plus nombreux que les deux autres catégories d'initiés, les *Amvandi*, surnommés lieutenants ou chiens de garde, sont chargés de l'organisation matérielle de tous les rituels. Il leur revient aussi les rôles de thérapeutes, de pédagogues et d'initiateurs auprès des nouveaux adhérents dit « *Mwana a Ngo* ». C'est pourquoi, il était nécessaire de les répartir en départements spécialisés. Cette spécialisation leur permettait de jouer un rôle déterminant dans les rapports avec les non-initiés, dans la mesure où ils devaient les rassurer, les protéger d'éventuels abus de pouvoir des initiés, en vulgarisant et en légitimant l'esprit de la société initiatique.

[96] Martin Alihanga (1976), *Structures communautaires traditionnelles coopératives dans la société altogovéenne (Gabon),* Rome, p.136.

Les *Atara-Ngo* ou parrains des néophytes s'apparentent aux agences de recrutement des meilleurs cadres dans les sociétés occidentales. Par leur connaissance des habitudes et des habitants des villages d'une contrée, ils doivent repérer les hommes charismatiques ou ceux ayant une connaissance dans un domaine précis afin de les intégrer dans le rite *Ngo*. Leur qualité fondamentale serait la capacité d'observation et de discernement qui excluait une faute d'appréciation préjudiciable au rite *Ngo*. Ils ont recours, souvent, au service des chefs lignagers et villageois pour détecter les potentiels initiés pour faire partie de ladite association. Et, ils effectuaient constamment des déplacements dans les villages *Mbede* pour cette mission.

Selon nos informateurs, cette organisation rigoureuse est fondée sur une sorte de rigidité statutaire entre les différentes catégories des membres ; d'où l'interdiction d'initier les adolescents et les individus issus de couches sociales inférieures, à savoir les esclaves et les prisonniers de batailles intercommunautaires. La promotion d'un initié à un statut supérieur nécessite une véritable expérience et une cooptation générale des *Anga-Ngo* d'une contrée. L'effet redouté étant la désacralisation de la fonction de chef lignager, clanique et villageois. C'est pourquoi l'adhésion au rite *Ngo* se faisait par la cooptation d'un homme selon ses compétences dans un domaine donné et la succession d'un initié décédé par un membre de son lignage.

Cette manière de faire ou de faire faire se perpétue aujourd'hui dans les obédiences religieuses occidentales et même dans la gestion des Etats-nations africains comme l'illustre si bien le film de Patrick Benquet sur La *France Afrique* paru en 2010. Elle sert à former une chaîne de reconnaissance basée sur ce qui convient de qualifier par « le parrainage », qui est un moyen de maîtriser les nouveaux initiés à travers un système de « Réseau » bien élaboré. Les chefs religieux partent de l'idée selon laquelle, pour bien se protéger, il suffit de protéger l'autre qui est de la même famille que soi.

En fait, c'est l'application du postulat de base du courant fonctionnaliste en anthropologie qui prône l'interdépendance des éléments afin d'éviter tout dysfonctionnement au sein du système social. Dans le cas précis du rite *Ngo* chez les *Mbede*, il faut ajouter à ces caractéristiques, l'âge, la probité morale, le charisme et l'expérience sociale qui sont ici des indicateurs de valeur importants pour la notoriété d'un futur *Mwana-Ngo (*Nouvel initié au *Ngo).* Ces critères mettent en évidence son caractère sélectif qui avait un double avantage : éviter une lutte fratricide pour la succession et une

vacance de pouvoir en cas de décès d'un initié. C'est pourquoi le successeur désigné assume officieusement le pouvoir du vivant du titulaire ou même pendant ses derniers jours. Il pouvait arriver que le successeur soit le commanditaire comme on le soupçonne d'ailleurs sur les morts sans cause fondamentale des différents chefs d'Etats africains initiés à leurs rites locaux.

Ces accusations renferment le côté sacré des sociétés secrètes traditionnelles et modernes, car chercher à découvrir la vérité sur ces problématiques, serait transgresser un tabou et surfer sur l'imaginaire religieux et politique qui sera plus tard réel à travers les témoignages historiques marquant toujours la fin de règne des grands chefs traditionnels et étatiques dans le monde. Tel fut le cas par exemple de Patrice Lumumba et de Joseph Désiré Kabila au Congo démocratique, de Thomas Sankara au Burkina Faso, de Gnassingbé Eyadema au Togo, de Jean Bedel Bokassa en Centrafrique, de Mouammar Kadhafi en Lybie et peut-être plus tard, celui de Laurent Gbagbo, d'Hosni Moubarak, de Robert Mugabe, de Teodoro Obiang Nguema Mbasogo, de Faure Essozimna Gnasingbé, de Blaise Compaoré, de Dénis Sassou Nguesso ou de Paul Mbiya pour ne citer que des politiques africains.

Selon nos informateurs, d'autres sociétés secrètes *Mbede ont existées*. Par exemple, le rite ***Nkula*** connu sous l'appellation de « *Mpali é Nkula* » dit la « *Gifle du chimpanzé* » qui est un fétiche à base d'eau dont le rôle était de punir les transgresseurs en leur infligeant « une gifle invisible avec vigueur ». Le *Mbele* (plateau) qui est un fétiche à base de miroir. Il était utilisé pour voir ce qui s'est passé dans le monde imperceptible en cas de problème dans un village *Mbede*. C'est ainsi que les *Mbede* ont inventé quelques années plus tard les hameçons et la flèche dans le *Mbele* pour former la société secrète *Ongala* ou *Mongala* dit la « corbeille » dont le rôle était de porter et/ou supporter tous les problèmes rencontrés dans ladite société traditionnelle.

Toutes ces sociétés n'ont pas vraiment connu de succès comme le *Ndjobi*. Elles peuvent être appréhendées comme des étapes évolutives ou de dynamisation d'un gage anti-sorcellerie et de la stratification de la société *Mbede* afin de contrôler les comportements dans leurs villages comme le souligne l'entretien ci-dessous. Le contenu de ce récit a été confirmé par l'un des fils d'Okwèlè Damas lors de notre passage à Franceville en Juillet 2010.

<u>Corpus N°2</u> : Récit en Français de Joseph Oyobo-Okassa, Congolais et enseignant à l'Université des Sciences et Techniques de Masuku à Franceville. Agé de 50 ans, il est initié au *Ndjobi*, célibataire et père de trois enfants. Récit collecté le 19 avril 2007 à 17heures à Franceville.

1. Ndzobi élié ya obila ndè éli vwa pèlè mbaré ayi na ya mami asi ambédé na agali ébo ndè éli kà vwa lebudu o ntéré é kala. Ovwé léya mbéré ntéré é kala ékiyi nampini mandza (ngula) pélé ambédé, émana ayi Ampini é Mbede motala akiyi ongala mina Mwiri ésayi nakwi é mba.	1. Le *Ndjobi* fait partie de la connaissance traditionnelle car il est comme une école d'initiation ou encore comme un centre de renseignements ésotériques, mais pas comme une religion au sens grec de « *religio*». Il faut savoir qu'avant il y avait un fétiche à base du miroir qui attrapait le malfaiteur par le coup, après ce fut le fétiche à base du panier et le *Mwiri*, pratiqué avec les bois de feu (bois du chauffage ou de brousse).
2. Obali ndzobi éli osumba ogniyani éyihi ho mbisa é Ngo maganéséyé lèka mina aboya. Esima ésiyi atangani ayi na biyésa atibi é ndzobi mina nténé épéré ayi émana mina léka na adjoyi akima.	2. Donc, le *Ndjobi* est la nouvelle forme d'initiation qui a précédé le *Ngo*, dont le but est l'amélioration du comportement social. Mais le modernisme va faire douter cette éducation par le *Ndjobi* avec l'implantation des missionnaires et le contact avec d'autres groupes ethniques locaux et d'autres cultures gabonaises.
3. Me yala mbéré ndzobi ayosa vwa ntéré é kala obali lobo ayo otasa pésé é ndzobi pélé anzabi okima pélé apuwé ma lékongo osumbu mukuyu. Ndzobi éli kwomi éso abani mot solo tsa Otala pélé akwélé apiyi pali é ndzobi ébo tsa ampugu ambédé éso tsiyi mbéré na ntana ma lékongo opani ébisi. Tsa mbaré a ndzobi éli na kumu vwa andi, Nga-ngobè mina ngafuyi.	3. Je sais que le *Ndjobi* fonctionne encore dans la version originale puisqu'on trouve une partie chez les *Nzèbi* du Congo sous la forme de *Mukuyu*. Le *Ndjobi* est le terme générique qui a pris sa source au village *Otala* chez les deux Okwèlè qui ont partagé le pouvoir dans tout le Haut-Ogooué jusqu'au Congo du Nord au Sud. Dans la hiérarchie des initiés au *Ndjobi*, il y a les *Amvandi, le Nga Nkobè* et *les Nga Mfuyi*.

Dans ce corpus, cet informateur *Mbéti* explique la dynamique et l'importance des rites initiatiques dans la vision protectrice de la société *Mbéti* au Congo Brazzaville dont le groupe ethnique *Mbede* n'est qu'une dérivée avant l'arrivée du rite *Ndjobi*. Pour lui, ce rite est une volonté humaine issue d'une convention sociale à travers laquelle les différentes formes de pouvoirs religieux inventés permettent d'assurer la cohésion sociale des peuples, plus précisément du peuple *Mbede* dans une perspective d'amélioration continue des modes de protection et/ou de gouvernance, voire de maintien du lien social. Il affirme que c'est la colonisation avec l'arrivée de la marchandise par les missionnaires qui a bouleversé l'ordre établi dans la société traditionnelle *Mbede* avec la croyance aux ancêtres et autres.

Cependant, pour nos trois informateurs, c'est le **sacrifice humain** qui a conféré véritablement au *Ngo* et même aux autres sociétés secrètes propres aux *Mbede* à l'époque une supériorité magique par rapport à l'*Onkéra*, par exemple. Ce sacrifice intervenait généralement dans l'*Onkani* où les *Mbumini*, connus comme les victimes d'*Onkani,* sont sacrifiées lorsqu'un grand chef décède. L'un des informateurs *Mbede* de Martin Alihanga[97] souligne que: « *Lorsqu'un chef sent sa fin prochaine, il fait venir celui qui doit succéder à la direction des affaires. Il lui désigne les personnes qui doivent l'accompagner et le servir outre-tombe* ». Il ajoute par exemple qu'« *A la mort de Likongo, chef du village Enayi dans le Haut-Ogooué, son successeur Leumbu tue et fait jeter le corps de la victime dans la rivière Djini en signe de sacrifice* ». L'homme sacrifié était généralement, soit un « *Obayi* » (un esclave acheté), soit un déviant récidiviste ou un prisonnier d'une bataille interethnique. L'un des objectifs visés à travers ce sacrifice était de démontrer la pertinence de certains enjeux liés au pouvoir politique traditionnel qui se veut comparable au pouvoir moderne actuel au sein des sociétés africaines.

De ce fait, le rite *Ndjobi* peut être assimilé ici comme la nouvelle forme d'initiation dont le but visé est de prime abord l'amélioration du comportement social comme l'explique le sociologue congolais Raoul Goyendji dans ses travaux sur le rite *Ndjobi* au Congo Brazzaville. Pour lui, ce rite va s'inspirer du système magico-cultuel du *Ngo*, de l'éthique et du système structurel général des *Mbede*, c'est-à-dire le culte des ancêtres, les confréries des jumeaux *(Onkéra)* et des dignitaires *(Onkani),* les diverses sociétés initiatiques et secrètes, les systèmes divinatoires, parajudiciaires et phytopharmaceutiques (médecine

[97] Martin Alihanga (1976), *Structures communautaires traditionnelles coopératives dans la société altogovéenne (Gabon),* Rome, p.134.

traditionnelle à base des plantes et des feuillages de brousse), le système de contrôle social et de socialisation, les amulettes et d'autres objets magiques.

Pour Joseph Tonda[98] : « *Le Ndjobi contemporain est créé dans la province du Haut-Ogooué (au Gabon) dans le village d'Otala probablement en 1940. Sa naissance correspondrait selon les Obamba et mêmes les Téké à une volonté manifeste de restaurer l'ordre social et ethnique en redynamisant les structures de contrôle social* ». Cette naissance ne serait-elle pas un moyen de recréer les normes de la sacralité de la vie humaine au sein des villages *Mbede* ?

Ainsi ses fondateurs *Okwèlè-à-Ntsana* dit Okwèlè Damas ou *« Alingui »* et *Okwèlè-à-Kwa (kogha)* dit *«Ognio-Ongnia»* formuleront le *Ndjobi* sur le socle du savoir ethnique tant au niveau du système magico-religieux, phytothérapique qu'au niveau du système parajudiciaire, du contrôle, du système de socialisation avec quelques emprunts extérieurs liant règles sociales et gestion de la cité en collaboration avec le pouvoir politique traditionnel, malgré la domination de l'administration coloniale sous l'A.E.F[99], plus précisément au Gabon. En fait, la religion *Ndjobi* est une réaction à la modernité portée par le rapport de force lié à la colonisation.

Très vite, ce rite atteint le Congo Brazzaville d'abord par la région de la Cuvette Ouest plus précisément les villages *Okoba, Otaba, Kellé, Itoumbi, Mbomo* ; puis par celles de la Lékoumou, de la Nyanga et du Niari après avoir été diffusé dans toute la province du Haut-Ogooué et celle de l'Ogooué-Lolo au Gabon. Cette naissance nous amène à spécifier quelques causes ou facteurs qui ont favorisé la lisibilité de certains faits sociaux ainsi que leur impact distinct dans chaque zone d'acquisition.

Ainsi, les enjeux sociopolitiques étant différents d'une région à une autre, nous avons limité le terrain de notre recherche à la seule province du Haut-Ogooué au Gabon, plus précisément dans la zone du district d'*Okondja* qui caractérise depuis un demi-siècle le socle du pouvoir politique local et même étatique avec ce dernier quart de siècle. Quel fut le rôle de la ville *d'Okondja* dans la gestion du pouvoir politique local ? Les réponses à ces interrogations seront explicitées partiellement dans la dernière partie de cette étude.

---

[98] Note d'entretien pendant les séances de travail dirigé, en tant que directeur de mémoire, UOB-Mai 2007.
[99] **A.E.F** : **A**frique **E**quatoriale **F**rançaise.

D'autres groupes de recherche tel l'ORSTOM soulignent que « *C'est en 1943 que le Ndjobi est né chez les Obamba(Mbede) du district d'Okondja au Gabon. Dans les deux années qui suivirent, ce rite atteint les districts de Franceville, de Lastourville, de Koula-Moutou et de Mbigou. Dès cette époque, les Nzabi du Congo étaient nombreux à se rendre dans ces districts afin de se soumettre à l'épreuve du Ndjobi. Après son installation au Congo en 1945, les années 1946 et 1947 voient une accélération de la diffusion du Ndjobi* ».

Selon nos interlocuteurs, c'est seulement à la fin de 1949 que le culte *Ndjobi* est installé au Congo. A en croire Georges Dupré[100], « *Le Ndjobi naît en 1945 en plein effort de guerre et sa diffusion chez les Nzabi du Congo coïncide avec le développement du salariat dans les exploitations aurifères* ». Il faut admettre que la problématique sur l'origine de ce rite reste très discutée, comme en témoigne certains de nos entretiens semi-dirigés avec le fils d'Okwèlè à Kwa qui est l'un des fondateurs de ce rite.

Corpus N°3 : Récit de M. Sébastien Okwèlè, *Mbede d'Otala*. Fils d'Okwèlè à Kwa, cet informateur de 51 ans est *Mvandi* é *Ndjobi*, célibataire et père de quatre enfants. Récit collecté le 15 Mars 2008 à 9h00 à Franceville dans le palais présidentiel de Franceville par Guy Donald Adjoï Obengui.

Cet entretien a commencé dans le palais et s'est achevé au quartier *Mutumba* pour des raisons de confidentialité et d'intimité entre l'interlocuteur et le locuteur moyennant une approche monétaire, parfois nécessaire pour tout apprenti chercheur en Sociologie comme en Anthropologie lors de ses collectes d'informations sur son terrain d'étude.

[100] Georges Dupré (1982), *Un ordre et sa destruction*, Paris, ORSTOM, p.354.

1. Ndzobi moduya kiyéla ékiété mbaré mina a biyibi aboyoma mognuya tsa ndzobi obila boyo babona Okèlè atibi é ndzobi. Ndè ayihi Mpugu Otala. Ndè akiyi kiyéla mokiyilè ampugu gaya nténé éyi andzo é ndzami tsa ampuya ambédé ndzobi ayaya kama mosaya vwa Atara bisi kalé. Lobo éya na siyami mo mbasa mbéré masaya ndzobi mina mbéré éli Olébé é ndzobi tsa okondza mina tsa asuku.	***1.*** *Le Ndjobi signifie la protection. C'est une science symbolique ; seuls les hommes peuvent s'initier car ils ont une certaine maîtrise de soi. Il est né au village Otala et il était le bienfaiteur des villages. Mais depuis l'arrivée des églises dans le Haut-Ogooué, le Ndjobi n'est plus pratiqué comme à son origine car il est difficile de trouver aujourd'hui un Olèbè é Ndjobi ouvert à Okondja comme ici à Franceville.*
2. Tara a mè OKWELE aniniyi, mè ngala é ndzobi é ndè nténé ndè akiyi tsa léku émana mè mi nina ya na tara obalaya é mè Ankoussou ndè asiliyi nayo mosa ndzobi tsa Otala na lobo m'okondza. Lobo méyaya omono mbéré Atara bisi asiyi obé mopa poso é ndzobi na mbaré éso tsa ampayu ékima, ékiyi boyo baniniyi ndzobi o Mpugu é bisi Otala aka kiyi na mvuru ni vwa lobo. Mbaré nkuna ayiyi ngobo mosaya osumbu moyisaya nguro ébo.	***2.*** *Mon père Okwèlè en mourant m'avait laissé son panier du Ndjobi que sa mère lui avait donné en songe et moi je l'ai donné à mon oncle Ankoussou Hilarion afin qu'il puisse continuer à le pratiquer à Otala et aujourd'hui à Okondja. Je vois aujourd'hui que les deux Okwèlè ont eu tort de propager cette force mystique parce que, si le Ndjobi était resté à Otala où tout le monde venait se faire initier, consulter, soigner et se protéger, Otala ne devrait pas se vider comme aujourd'hui.*
3. Léku makwelé mvulè mosebi 80, dzobi ésiliyi lobo mina Andzoua. Emana léku é Epigat é ngondo malevusuyu mosebi yo. Ndzobi asiyi mbaré nkura moyaya Nga abomo tsa ampugu é mbisi ma yolo angala è ndzobi asiyi Amvandi é ndzobi.	***3.*** *Depuis les morts successives des deux Okwèlè vers la fin des années 80, le Ndjobi est resté avec Fidèle Andjoua (Frère aîné du défunt président Omar Bongo Ondimba) après la mort de son frère Epigat. De plus, cette pratique initiatique a rendu certaines familles du Haut-Ogooué très riches grâce à ses fétiches de bénédictions et de protection.*

Dans ce récit, l'initié et *Mvandi é Ndjobi* au palais présidentiel de Franceville, Sébastien Okwèlè nous montre à quel point le *Ndjobi* est devenu le patrimoine socioéconomique et culturel des autres lignages et groupes ethnolinguistiques du Haut-Ogooué en faisant référence à la famille présidentielle et à ses alliés. Ceci attire notre attention sur « la main posée sur la poitrine » en signe d'apaisement des cœurs pour les leaders de certains conflits inter-régionaux ou sociaux comme aimait bien le faire le défunt président initié[101]. Signe qui, pour tout chef initié, permet d'être en contact avec les ancêtres afin de rechercher des solutions, mêmes subtiles, pour affaiblir ou faire disparaître la colère des siens ou l'état de situation d'urgence observé dans le village et/ou dans la cité. A cet effet, certains de nos interlocuteurs affirment que les deux fondateurs du *Ndjobi* ont été à un moment donné influencés par le régime politique en place afin qu'ils puissent distribuer leur pouvoir aux autres chefs claniques et villageois dans le Haut-Ogooué.

Mais au-delà, cette façon de faire a permis au *Ndjobi* de socialiser et surtout de rester comme une construction culturelle et religieuse dans l'organisation territoriale des différents groupes ethniques du Haut-Ogooué et de ses environs, en détruisant la sorcellerie dès sa naissance au village *Otala*. Cet informateur est resté sceptique au sujet de la manifestation du rite *Ndjobi* et sur sa puissance dans la société *Mbede* du Haut-Ogooué actuel. Pour lui, ce rite continue d'agir aujourd'hui malgré le fait que ses pratiques les plus efficaces aient connu une sorte de créolisation avec d'autres rites venus d'Afrique et d'Occident, notamment de l'Asie. Cette rencontre de cultures religieuses a produit un modèle hiérarchisé dont les transformations seront explicitées ultérieurement.

Histoire et Portrait de l'un des fondateurs du *Ndjobi*

Afin de saisir la quintessence de l'origine de ce rite, il nous revient de découvrir le chemin parcouru par l'un des fondateurs du *Ndjobi* en la personne d'*Okwèlè à Kwa*, plus connu sous l'appellation d'*Ognio-Ongnia*. Pour l'un[102] de nos informateurs anonymes, le Gabonais ***Okwèlè a Kwa***, de son vrai nom Alihanga dit « ***Ognio-Ongnia*** » est né vers 1910 à ***Otaba***[103] de père gabonais, *Mbede* du clan Ampini (forêts vierges) du nom de *Lembièmè* et de mère congolaise et *Mbéti* du nom de *Kwa*. Le village ***Otaba*** dit « Mouton, Brebis ou Agneau », était à cette époque considéré comme le plus grand village où l'on trouvait non

[101] Monsieur Omar Bongo Ondimba.
[102] Initié au *Ndjobi* et parent consanguin d'*Ognio-Ongnia.*
[103] Village situé dans le District de *Kellé* dans le désert *Sérè* qui est reconnu comme le point du départ des *Mbéti* vers le Gabon (*Okondja*) et vers le Sud du Congo Brazzaville.

seulement les *Nganga*[104], plus connus sous l'appellation de féticheurs ou de guérisseurs traditionnels, mais surtout les plus grands sorciers de l'actuelle région de la Cuvette Ouest[105] en partant même de la ville d'*Owando*, en passant par celle de *Makwa* , d'*Itoumbi*, d'*Ewo* jusqu'à celle de *Kellé*.

Nous avons pu vérifier que ce village existe toujours sous la même appellation si l'on s'en tient au fait qu'il fut comparé au Congo comme ***Otala***. C'est-à-dire le village du ***Ndjobi***. Cette comparaison est due au fait que c'est le premier village congolais récepteur des reliques du *Ndjobi* si l'on s'en tient aux liens consanguins entre les cellules familiales de ces deux villages. Pour cet informateur, ***Ognio-Ongnia***[106] a été élevé par son grand-père maternel dont notre informateur anonyme ignorait le nom, qui était un « ***Nkumu é Ndzo*** [107]» et aussi l'un des « ***Nga-Abomo*** », celui qui possède beaucoup d'argent. Ce dernier l'avait même désigné comme son futur héritier malgré son jeune âge vu son ***Evus***. En fait, *Evus* est une sorte de petit vampire positif, de génie créatif et décisionnel habitant le corps de l'enfant dès sa naissance d'après la croyance *Fang* du Gabon.

C'est après la mort de son grand-père vers 1926 que « **Ognio-Ongnia** est devenu lui aussi ***Nga-Abomo*** encadré par les plus grands sorciers du village ***Otaba*** et surtout ceux de *Kellé*, ville la plus proche du village *Otaba*. Ayant échappé à la mort organisée par ses amis proches à la suite d'un combat nocturne féroce, ***Ognio-Ongnia*** décida d'aller se faire initier chez les pygmées près de la ville de *Makwa ou celle de Ouesso*[108].

De retour à ***Otaba***, il a été de suite soupçonné par les *Nkani é Mpugu* (chefs religieux ou sages du village) de posséder un fétiche ou une relique qui dérangeait le fonctionnement nocturne dudit village. Pour certains *Nkani é Mpugu*, ***Ognio-Ongnia*** était à l'origine du désordre observé dans l'imaginaire nocturne ou l'ordre mystico-religieux. Plusieurs fois menacé, il décida d'aller chercher ses parents[109] paternels au Gabon avec sa richesse composée de deux esclaves « ***Obayi*** » ou « ***Ombumini*** » et d'autres objets sacrés laissés par son défunt grand-père. Il est d'abord allé très loin d'***Otaba*** au village ***Akana*** situé à la frontière entre le Gabon et le Congo à quelques kilomètres d'***Aboumi*** (Cf. Carte N°1).

---

[104] Guérisseur en médecine traditionnelle ou tradithérapeute.
[105] Région située au Nord-Ouest du Congo dont le chef lieu est Ewo.
[106] Ce nom signifie « *Enfant malheureux ou Enfant de la pitié* ».
[107] Chef de famille qui participait aux différentes décisions concernant le dit village.
[108] Certainement au Nord-Est dans la région de la Sangha vers le village de *Pokola* (Zone à forte concentration pygmées guérisseurs au Congo Brazzaville).
[109] Son père l'avait abandonné à la petitesse avec sa mère à Abolo (actuel Kelle) au Congo de l'A.E.F.

Notre informateur souligne qu'après quelques mois passés dans ce village à cause de sa personnalité, ***Ognio-Ongnia*** quitta ***Akana*** parce que le chef de ce village avait été menacé et visité mystiquement à plusieurs reprises par ses confères. C'est ainsi qu'il s'est rendu à ***Aboumi*** vers 1929 en compagnie de certains *Mbéti*. Etant informé de la situation, le « ***Nga Mpugu***» (chef du village) d'***Aboumi*** exigea qu'il puisse poursuivre sa route vers ***Okondja***. C'est ainsi qu'après une semaine de marche, il marqua une pose aux abords de la rivière « *Sébé*» pour se reposer pendant quelques jours et chercher de quoi manger **« *Mbièla*** ».

Par la même occasion, il avait construit un ***Olèbè*** (Hangar) et plus tard quelques maisonnettes à l'actuel village *Alagha* après avoir séjourné à *« Ayandja » (*actuel village *Ayanabo* dans le Haut-Ogooué*)*. C'est seulement après quelques années qu'**Ognio-Ongnia** a reçu un « ***Ntuma*** », c'est-à-dire un porteur de message d'un village à un autre. Il a visité par la suite les villages voisins sur la route d'***Okondja***. Dans ses déplacements, il faisait travailler son fétiche pour magnifier sa puissance. Mais, il avait changé de nom afin d'éviter d'être considéré comme un sorcier venu de l'autre côté (du Congo voisin).

Selon cet informateur anonyme, ***Ognio-Ongnia*** était le « *Nga-Ntseghe* » dit chef de terre d'**Ayandza** et son « **Obayi** »[110] était le premier « ***Nga-Mpugu*** » d'***Ayandza*** qui, aujourd'hui est devenu ***Ayanabo***[111]. C'est ainsi que ce village est devenu un grand village grâce à ***Ognio-Ongnia*** et son fétiche qui ne cessait de soigner les gens. Cette puissance faisait de lui désormais un « *Nkani* » (sage) dans toute cette contrée. L'un de ses compagnons de route avait décidé de descendre à ***Ayandza*** pour chercher du travail dans les plantations sur la route d'***Ossèlè*** (ancien nom du village ***Otala*** et actuel village voisin d'***Otala***) vers ***Akiéni*** dans les plateaux Batéké. Cependant, au village ***Ossèlè à Ampini*** (actuel village ***Otala2***, situé sur l'axe **Alangha** vers ***Akiéni***) vivait un « **Nkumu é Ndzo** » (chef de famille) du nom d'**Okwèlè Damas**[112]qui disposait d'un fétiche à base d'un fétiche. Les deux hommes se sont mis ensemble pour rendre plus efficace leurs reliques mélangées afin de protéger leur village et ceux des voisins.

---

[110] C'est un esclave acheté par un « *Nga-abomo* » dont le rôle est d'agrandir le clan ou la famille de son maître ; c'est aussi généralement les gens célibataires « *Mpfi* » qui ont violé l'interdiction sexuelle qui sert à garder vierges les jeunes filles jusqu'au mariage chez les *Mbéti* du Congo.

[111] Cette nouvelle appellation est le résultat du regroupement de deux villages à savoir : *Ayandja* et *Abolo* (qui signifie « ceux qui sont pourris » ; village créé par les derniers arrivistes au Gabon installés avant *Ayandja*).

[112] Okwèlè Damas était le cousin germain d'Alihanga Okwèlè qui en réalité était le frère aîné d'Ongnio-Ognia du côté paternel vivant au Gabon.

Ces informations sont corrélatives à celles qu'A. N. A[113] nous a raconté sur l'origine du *Ndjobi*. Ce dernier estime qu'«*Okwèlè à Nkwa (Nkogha) dit Ognio-Ongnia est le vrai fondateur du Ndjobi initial. Ce Ndjobi est né à la suite d'une révélation en songe faite par sa mère accompagnée des chansons pour garder le village et surtout la famille menacée par les sorciers des villages voisins. Dans cette révélation, sa mère lui avait donné un Onkusu* ou *Ngala (une corbeille) contenant des reliques, une pelote, les feuilles et surtout la révélation d'une plante dont la feuille « Lékasa » exauce tout ce que la personne souhaite ou désire à la suite d'une parole proférée par le demandeur*». Il ajoute aussi que « *c'est vraiment à la suite du mélange des puissances (amulettes) distinctes des deux frères, socialement appelés Okwèlè, que va naître le Ndjobi à Otala vers 1942, même si son essor a tardé à cause de l'influence coloniale* ».

En fait, *Okwèlè à Kwa* dit Ognio-Ongnia a reçu cette aide de sa mère au moment où la sorcellerie menaçait les villageois. Sa mère fut l'une des victimes. A ce sujet, Jean Pierre Dozon a su démontrer qu'en matière de fétiches et de sorcellerie, les paganismes africains ont été, en certaines régions, assez fortement affectés par le développement des rapports esclavagistes et des traites négrières. Car les nombreux Etats pré-coloniaux se sont édifiés ou se sont fortifiés grâce à l'esclavage et à son commerce. C'est ainsi que, les accusations de sorcellerie et la recherche d'objets symboliques ou rites initiatiques forts à des fins de protection se sont, dans certains cas, multipliés pour créer un climat de domination visuelle sur les villageois.

Les divergences sur la date exacte de la création du *Ndjobi* par certains chercheurs doivent être analysées avec beaucoup de méthodes si l'on s'en tient aux recherches de Nkoghe Mve, de Martin Alihanga, de Georges Dupré et même de Raoul Goyendji qui n'arrivent guère à répondre à leur souci de connaître avec précision, par qui, quand, comment, pourquoi et où est né le rite *Ndjobi* initial ? Ce manque de précision ne favorise pas la déconstruction du *Ndjobi* initial. Partant de cette observation, nous avons pu constater que l'étude sur ce rite ne doit pas seulement prendre en compte l'historicité de la culture *Mbede* avec toutes ses dérivées, ses terminologies linguistiques, ses épopées ou mythes explicités par les corpus oraux recueillis sur le terrain.

[113] Récit de vie d'A. N. A, 57ans, du clan *Ampini* et du Lignage *Onguele*, du village *Otala*, gendarme et ancien chef du Cabinet Militaire du Président de la République.

Il nous était nécessaire de connaître les filiations lignagères et claniques des personnages qui sont au cœur de cette invention traditionnelle ; puis les différents conflits interlignages, familiaux et leurs déplacements respectifs en tant que nomades sur les pistes ***Otaba-Kellé, Kellé-Ankana, Ankana-Aboumi, Aboumi-Ayandza, Ayandza-Okondja, Okondja-Otala***. Ces conflits et ces déplacements apportent dans notre analyse historique, des réponses à nos interrogations en sus des témoignages de certains de nos informateurs. Ces réponses prouvent que le rite *Ndjobi* est une invention issue de l'association de deux amulettes des deux frères *Okwèlè* qui sont cités et reconnus comme les fondateurs de seconde main. Cette position n'est pas celle de nos informateurs et de leurs descendants vivants au Gabon qui situent cette naissance vers 1940 dans l'actuel village *Otala*[114].

Par ailleurs, la présence du *Ndjobi* est marquée chez les *Mbede* par des chiffons, des balais en tige de palmier attachés aux branches d'arbres ou posés aux abords des rivières. Ces signes, appelés « *Adembe à Ndjobi* » en *Lembaâma*, servent de repère à tout initié, qui se doit de respecter l'interdit lié à ces signes. La signification culturelle de ceux-ci est souvent connue et reconnue par les membres du village et même de la communauté *Mbede*. *Okwèlè à Kwa* est le vrai fondateur du *Ndjobi*, malgré son allure modernisée vers 1978 comme en témoigne la photographie ci-dessous.

[114] En fait, le *Ndjobi* est né à *Otala2* qui a fini par disparaître contrairement à *Otala1*, actuel village *Otala.*

Cette photographie[115] montre le modernisme du chef *Ndjobiste* et valorise l'idée de développement des sociétés initiatiques malgré le fait qu'elles soient toujours ancrées dans leurs valeurs traditionnelles et politico-religieuses. Ceci tend à prouver que le fondateur et créateur du *Ndjobi* a bien existé et connu ce qu'il convient de nos jours d'appeler la « civilisation ». Même si cet homme de culture traditionnelle reste peu connu au niveau national, il fait partie des hommes ayant marqué la vie politico religieux du Haut-Ogooué, au même titre que le défunt Président Omar Bongo Ondimba qui le connaissait en tant qu'adepte de cette religion locale.

Selon nos informateurs, ce grand chef de famille (*Okwèlè à Nkwa*) savait attirer beaucoup de gens autour de lui parce que son talisman était plus puissant que celui de son frère *Okwèlè à Ntsana*. Les gens venaient de toutes les contrées de l'actuelle province du Haut-Ogooué (et aussi du sud-Gabon jusqu'au Nord Ouest du Congo) pour non seulement se faire soigner mais aussi habiter quelque temps à des fins rituelles. Mais, il arrivait quelquefois des cas où le malade était obligé de vivre là comme un « *Okuma* », c'est-à-dire une servitude consécutive à des dettes.

Il est important dans le cadre de notre étude de montrer les différentes étapes d'initiation au *Ndjobi* avec ses lieux et objets cultuels, afin de bien saisir l'univers imaginaire *Mbede*, d'expliciter les rapports de ce rite avec le pouvoir politique local. La description du déroulement de l'initiation au *Ndjobi* nous permettra de comprendre le caractère sacré, et davantage secret, de ce rite qui exige que silence sur tout ce qui se fait.

3. Esquisse de déroulement de l'initiation et Objets cultuels

A la question de savoir comment se déroulent les rites de passages et ce que se passe lors des séances réservées aux candidats et aux initiés, nous remarquons que cette sollicitation demeure pratiquement sans réponse lors de nos entretiens de terrains. Il est très difficile, sinon impossible, de connaître la doctrine secrète réservée aux seuls initiés. Ces adeptes se montrent toujours très réticents et même fort habiles quand nous abordons ce point pendant nos premiers entretiens semi-dirigés. C'est dans une volonté manifeste de jouer à cache-cache que la plupart de nos interlocuteurs initiés à ce rite nous ont fait des témoignages qui sont, pour notre analyse, un sujet à caution sur le déroulement séquentiel de ce rite.

[115] Portrait d'*Okwèlè à Nkwa* dit Ognio-Ongnia, Franceville 1978. Image récupérée auprès de son fils Okwèlè Sébastien par Madame Tsewa Maguy à Franceville et dupliquée en 2009 par Guy Donald Adjoï Obengui.

Nous l'avons aussi constaté auprès de nos informateurs pasteurs-évangélistes, autrefois initiés au *Ndjobi*, qui donnent bien des renseignements pertinents sur les étapes préliminaires des rituels mais entretiennent un silence total sur les secrets de l'ordre et de certaines paroles proférées. Nous avons été alors amenés à supposer que toutes ces personnes ne sont pas défaites du « contrat » avec cette religion locale, bien qu'elles soient devenues socialement et religieusement chrétiennes ou adeptes à d'autres cultes.

Selon certains de nos informateurs, les initiés seraient menacés de mort subite, d'empoisonnement et d'autres maléfices. Pour rien au monde, ces initiés ne se décideraient à divulguer le secret, même à leurs proches parents non-initiés. En fait, c'est le serment passé qui est un acte de parole (une parole utilisée par un locuteur pour agir sur son environnement et sur lui-même). Le serment du *Ndjobi* serait une forme particulière de parole donnée et sacrée. Nous avons pu enregistrer des corpus sur le cheminement de l'initiation au *Ndjob*i chez les *Mbede d'Okondja*. C'est là aussi une des difficultés du travail d'Anthropologue auquel nous nous formons et pour lequel aucun ouvrage scientifique ne permet de faire face aux réalités de terrain.

Pour la plupart de nos interlocuteurs, l'initiation au *Ndjobi* est l'un des rites qui a lieu à la fois au village (dans *l'Olèbè* à *Ndjobi*) et dans la forêt (dans le *Mfuyi* et les autres lieux cultuels) durant deux à trois jours et nuits successifs. L'initiation se subdivise en trois phases principales: les préliminaires, le rituel public et l'initiation proprement dite suivis de quelques conseils sous forme d'interdits et/ou de contrat d'appartenance à une famille. Ces trois moments d'inégale durée et valeur dessinent à la fois un mode d'organisation, une philosophie, un type spécifique de rapport entre l'homme et le sacré qui s'appuie non pas sur Dieu mais plutôt sur les génies, les esprits ancestraux et cosmiques avec la science des vertus de certaines espèces végétales, animales et humaines.

Comme la plupart des pratiques religieuses africaines, le *Ndjobi* accorde une place importante à la danse et aux chants dans les phases publiques, avant, pendant et après, voilant parfois les véritables enjeux éthiques, organisationnels et politiques au profit du ludique. Or, la phase publique est déterminante dans la stratégie des fondateurs du *Ndjobi* dans la mesure où elle permet aux profanes de jauger, à travers ce qui leur est donné à voir, la complexité magico-religieuse et les enjeux sociaux par la théâtralisation ludique et rituelle au village.

Vue intérieure d'un *Olèbè é Ndjobi*

Rappelons que l'*Olèbè* é *Ndjobi* est, en général, une sorte de hangar traditionnel qui a deux portes l'une donnant sur la cour du village et l'autre sur son arrière, si nécessaire. Un ou deux poteaux situés au milieu de *l'Olèbè* servent de supports à l'édifice et de lieu de dépôt de certaines reliques. Ils servent de « miroir spirituel » pour les initiés en pleine initiation ou lors des grandes cérémonies comme l'attestent les deux photographies ci-dessous.

Exemple de rélique du *Ndjobi*

Les reliques ci-dessus sont une composition de plusieurs éléments naturels : de quelques feuilles de brousse, de quelques ossements et têtes d'animaux prédateurs, de quelques plumes d'oiseaux rares, quelques objets symboliques et quelques peaux d'animaux symboliques au rite *Ndjobi*. Au village, le hangar est toujours situé devant les maisons lignagères donnant l'impression d'être le repère symbolique des différentes propriétés lignagères. Une partie de danse *Ndjobi* à *Okondja2*. Cliché pris le 18 Mars 2008 à 21H42, lors de la veillée mortuaire d'un haut cadre *Mbede*, par Guy Donald Adjoï.

Une partie de danse *Ndjobi*

Cette photographie met en exergue la partie publique du *Ndjobi*, qui intervient souvent pendant la première nuit de veillée de l'initiation et surtout à l'occasion des évènements funèbres ou des retraits de deuil d'un initié qui fut Chef du village, *Nga Ndjobi ou Mvandi é Ndjobi*. Cette danse du *Ndjobi* est organisée afin de signaler non seulement aux ancêtres l'arrivée dans le monde de l'au-delà de l'un des leurs dans une perspective d'accompagnement de l'âme du disparu avec ses talismans mais surtout de couper le cordon relationnel de l'initié avec sa famille, notamment sa compagne et sa descendance. Aux dires de deux de nos informateurs anonymes, ce fut le cas publiquement le 16 ou le 17 Juin 2009 à Franceville lors des funérailles du Président Omar Bongo Ondimba.

Vue partielle de la danse *Ndjobi* lors d'une veillée mortuaire[116]

En fait, l'initiation au *Ndjobi* est un moment de socialisation collective qui s'articule autour de l'énonciation et de l'explication des principes fondamentaux, des contes, des chants, surtout des invocations, des sanctions et des interdits. Cette phase met en évidence à la fois l'antagonisme symbolique et l'unité de l'univers villageois, la forêt et l'espace

[116] Photographies fournies en 2013 à Franceville par l'un de nos informateurs anonymes.

résidentiel, le rapport entre les initiés et les non-initiés, le rapport entre les non-initiés et le sacré, et surtout l'importance de l'organisation de l'espace en des lieux différenciés selon les activités afférentes. En un mot, ce moment renforce le lien social.

Un danseur sur échasses « *Mbawanda* » : C'est une vue partielle d'une partie ludique du *Ndjobi*. Image prise le 08 Août 2008 à 17h22', pendant le retrait de deuil d'un *Nga é Ndjobi, par* Guy Donald Adjoï Obengui.

Cette phase de la cérémonie ne doit pas être considérée comme un affaiblissement de cette religion ou encore moins, une sorte de marginalisation des rites dont les significations et l'efficacité peuvent s'estomper dans la conscience profane. La cloche à l'angle de cette photographie sert à guider le danseur avec des coups de sonnette qui peuvent être appréhendées comme un moment de communication avec les ancêtres.

Etapes de l'initiation au *Ndjobi*

D'après Assuku[117], qui est un *Mvandi é Ndjobi* de renommée régionale et qui fut lieutenant d'*Okwèlè à Kwa*, l'initiation en elle-même commence lorsque les prétendants sollicitent la clémence des *Amvandi*[118]*é Ndjobi* qui constituent l'ossature des directions des *Amfuyi*, afin d'être initiés au *Ndjobi*. Après l'accord de ces derniers qui fixent une date qui

[117] Note d'entretien d'Assuku (anonyme), *Mvandi* é Ndjobi, 65ans, *Okondja*, Avril 2008.
[118] C'est à dire « chien du reliquaire » en *Lembaâma*. Ils représentent pour les néophytes l'exemplarité social et politique dont ils doivent s'inspirer.

est généralement un « *Okila* » dit « jeudi[119] », un jour sacré pour les génies de forêts selon la culture *Obamba* ou *Mbede*. Les préliminaires de l'initiation débutent généralement avec la construction des loges, la confection des tenues rituelles, l'organisation des lieux où s'effectueront l'initiation finale et les danses nocturnes, le ramassage ou la cueillette des différents objets sacrés indispensables à l'initiation et à la mobilisation des génies ainsi que des ancêtres par les danses et la présentations des néophytes aux profanes le matin.

Cette phase nécessite beaucoup de travail, de temps et surtout d'argent pour la préparation de la cérémonie avec les produits de maquillage traditionnels des initiés et surtout des néophytes. C'est le soir vers 21h que débute la veillée, après que les néophytes eurent été gardés sous surveillance dans *l'Olèbè* é *Ndjobi* toute la journée et plus tard pendant plusieurs semaines d'observation spirituelle. Les danses et surtout les chants très instructifs sont exécutés par les futurs initiés comme en témoigne cette illustration du cliché ci-dessous lors d'une veillée mortuaire. Cette description qui se passe dans l'*Olèbè é Ndjobi* en pleine brousse interdit toute prise d'image même par un initié.

Partie de danse du *Ndjobi* par les néophytes au village. Cette photographie montre non seulement le talon de certains initiés, mais aussi l'attirance et l'admiration des jeunes villageois qui peuvent être des potentiels et futurs candidats. Ce rituel est réalisé aussi par les initiés au *Bwiti*.

[119] En référence, certainement, à la conception judéo-chrétienne selon laquelle, Jésus-Christ a été crucifié un jeudi. Ce jour est conventionnellement réservé comme jour de repos (pas de travaux champêtres à réaliser).

Au milieu de la nuit, les *Amvandi*[120] vont porter leur tenu de cérémonie en toute discrétion. Puis, ils regroupent tous les candidats en une seule colonne pour qu'un *Mvandi* leur souffle, après l'avoir mâché, le *Lesisagi* (une sorte de kola traditionnelle) sur le crâne et à la poitrine. En réalité, c'est pour que ces derniers ne soient saisis d'angoisses ou même de choc touchant directement leur esprit ou leur conscience.

A cet instant, les candidats ne peuvent plus renoncer à l'initiation car ils sont déjà en contact avec les génies en tant qu'enfants du *Ndjobi*. Après que les initiés auront ouvert la danse, c'est au tour des candidats de dévoiler leurs talents de danseurs, entonnant chacun un chant à tour de rôle. Ils chantent et dansent jusqu'à l'aube, moment où les *Amvandi* se retirent en brousse pour y préparer le lieu de l'initiation proprement dite et surtout apprêter les « *Amfumi* a *Swagha* » dit les « *feuillages ou verdures de brousse* », régler les derniers détails pendant que les *Anga é Ndjobi* dit « *propriétaires des reliques du Ndjobi »*, restent au village pour surveiller les futurs initiés, réunis dans la cours ou dans le *Olèbè* é *Ndjobi*.

Lorsque les *Amvandi* terminent leur concertation en brousse, ils envoient un d'entre eux pour venir chercher à tour de rôle les futurs initiés vers 8h du matin afin de les emmener dans un *Mfuyi*[121] construit en forêt et plus secret. Nous précisons que le *Mfuyi* est distant du cœur du village et fait l'objet d'une attention particulière de la part des *Amvandi*. D'où les multiples dispositions inhérentes à son utilisation et la préservation avec la pérennité du pouvoir magique du *Ndjobi*.

Par exemple, un initié ne peut accéder seul au *Mfuyi* et ce, quel que soit son statut, fut-il le *Nga Mfuyi* dit propriétaire du temple ou le *Mvandi a Nkobè* dit gardien du reliquaire. Même celui qui a eu, depuis moins de 24h, des relations sexuelles est interdit d'accès au *Mfuyi* et même dans un *Olèbè é Ndjobi*. De plus, *« l'entrée et l'usage des armes à feu, des armes blanches et les disputes sont interdits à l'intérieur de ce Mfuyi à cause de la présence invisible des génies et des ancêtres qui gardent la puissance contenu dans la corbeille dudit rite* » nous le confirme un informateur anonyme initié à ce rite.

La partie la plus pénible et la plus courageuse pour un nouvel initié est celle dont chaque candidat passe devant le *Nkobè* é *Ndjobi* pour se confesser tout en faisant l'*Okèlè*.

---

[120] Ce sont les gardiens du reliquaire du *Ndjobi* à cause de leur connaissance des phénomènes sacrés, leur habileté politique et surtout leur maîtrise du système parajudiciaire.

[121] C'est le lieu cultuel le plus important du système du *Ndjobi,* parce qu'il est le siège de son pouvoir et l'endroit où sont effectués tous les rituels essentiels.

En fait, c'est une promesse que chaque initié fait en prenant à témoin les hommes, les génies et les reliques du *Ndjobi* pour assurer son respect des interdits jusqu'à sa mort naturelle. Pour Monsieur Assuku, le spectacle dancing qui a lieu dans le *Mfuyi*, entrecoupé d'invocations et de libations, du sacrifice d'un coq ou d'un cabri, donne à l'événement la portée sacrée recherchée par les organisateurs.

Cette façon de faire est similaire à ce que l'on observe aujourd'hui avec « les chants d'adorations ou de louanges » dans les églises dites de réveil, au début de chaque culte ou réunion de prière afin d'attirer la présence du Saint-Esprit[122]. Il peut durer plus de quatre heures de chants et danses comme si ces derniers étaient plus importants que les autres aspects de l'initiation. Il n'en est rien, même si au village, les habitants n'entendent que les reprises en chœur des chants par les initiés et les bruits des tam-tams et d'objets cultuels.

Cet extrait de chant[123]du *Ndjobi* proféré par un informateur anonyme en est l'illustration, loin de tout contexte initiatique :

« Ndjobi é é é, kwara ndè mobono ; Ndjobi é é é, kwara ndè mobono. Wè moni vuoru a so mboma mè, wo kwari ndè mobono».	*« Ndjobi é é é, attrape le malfaiteur au pied ; Ndjobi é é é, attrape le malfaiteur au pied. Si tu vois quelqu'un qui veut me tuer, tu l'attrapes au pied ».*

Nous déchiffrons aisément que ces bruits pourraient avoir pour objectif d'occulter certaines séquences pénibles de l'initiation où le comportement des nouveaux initiés dans le *Mfuyi* semblerait être une épreuve de combat avec les esprits des ancêtres et surtout la présence des reliques contenus dans les caisses d'objets sacrés du *Ndjobi*. La plupart de nos informateurs non-initiés pensent que le sens de la prolongation de cette atmosphère de « réjouissances et/ou de carnaval » dans le *Mfuyi* va de pair avec l'importance des danses et des chants dans la dynamique de ce rite avec ses reliques[124]. Les danses comme les chants permettent certainement aux uns et aux autres d'extérioriser leur personnalité dans

[122] C'est une manifestation de la présence de Dieu au milieu des chrétiens ou croyants réunis en sa cause.

[123] Ce chant implore la réaction du Ndjobi en cas de danger pour l'un des initiés qui lui demandent de tuer la personne qui leur veut du mal. Ici, la parole proférée « *attraper quelqu'un au* pied » par le *Ndjobi* signifie « *la sanction par la mort* ».

[124] Composés de crânes, des ossements, des dents mélangés à d'autres objets sacrés, selon certains informateurs *Afumi* (non-initiés ou devenus chrétiens *Obamba*).

le *Mfuyi* avec leur *Evus* respectif. Ils constituent une phase d'exaltation de la puissance du *Ndjobi* qui incite souvent les futurs initiés à se surpasser.

Après, entre 11h-12heures de la journée du lendemain, c'est la phase de scarification (*Lekamba* é *Ndjobi*) qui est la marque du vaccin (*Ngongo*). Ce vaccin est, à son tour, la concrétisation dudit serment au bras gauche comme signe d'appartenance à cette religion locale. En fait, c'est le signe de reconnaissance entre initiés et de différenciation avec les membres des autres sociétés initiatiques telles que le *Bwiti*, le *Mwiri* ou encore le *Nzegho* chez les *Nzèbi* du Gabon. Selon l'historien gabonais Martin Alihanga, « *Cette phase est précédée de l'épreuve l'Onkwusi à Ndjobi* (pet de *Ndjobi*) *qui est un pot plein d'eau fortement pimentée et chaque candidat doit pouvoir boire le tout jusqu'à la dernière goutte sous peine d'échouer et de payer une forte amende*[125]». C'est ainsi que ce rite demeure maintenant dans le corps du néophyte qui prend le nom de *Mwana a Ndjobi* (enfant du *Ndjobi*) après avoir été longuement conseillé par un *Mvandi* qui peut être appréhendé ici comme son parrain ou père spirituel dans le rite.

C'est le soir, du jour suivant, que les néo-initiés retournent avec les *Amvandi* et *Nga Ndjobi* au village où ils sont accueillis avec des chants et ils sont maintenant considérés comme des hommes dans toute la communauté Obambaphone et dans les environs comme s'ils venaient « de gagner une finale de coupe du monde de football contre le Brésil ou l'Espagne ». C'est ainsi que ces néo-initiés reçoivent, de la part de leur famille respective, des présents très significatifs qui marquent non seulement les félicitations de la famille et du village mais aussi la fin d'une pénible épreuve qui est normalement le premier degré d'initiation et de fabrication de l'humain chez les *Mbede* et qui modifie au fur et à mesure l'initié dans sa prise de décision durant sa vie quotidienne.

En fait, la barrière du secret est un écueil important pour l'étude des mécanismes de l'initiation dans le *Ndjobi* et aussi la compréhension de celui-ci dans sa dimension politique liée au sacrifice, exploitée autrefois par le pouvoir politique local. Laurence Cailleta et Raymond Jamous reconnaissent que « *Dans les rites de passage, initiateurs et futurs initiés sont distants au début des cérémonies et le rituel conduit à les rendre semblables à la fin*[126]». L'occultation et le caractère ésotérique de certains actes

[125] Martin Alihanga (1976), *Structure communautaires traditionnelles et perspectives coopératives dans la société Altogovéenne* (Gabon), Rome, p.139

[126] Laurence Caillet et Raymond Jamous, *Religion et rituel in Ethnologie : Concepts et aires culturelles* de Martine Segalen (2001), Paris, Armand Colin, p.66

initiatiques procèdent de la logique de sacralisation de l'initiation en tant que phénomène important et particulier dans le système *Mbede*, où le *Ndjobi* est une institution transcendante de ce même système. C'est pourquoi l'initiation prend une dimension particulière, bien qu'étant dans la plupart des cas un acte individuel. Il concerne autant l'individu, son lignage que les habitants de son village et parfois ceux de la contrée.

Ces caractéristiques incitent à plus de prudence dans l'énoncé de certains arguments susceptibles d'entraîner des confusions et des généralisations qui légitiment souvent une perception erronée de la réalité. Les données recueillies sur le terrain ne nous ont pas vraiment permis d'élaborer un schéma initiatique structuré et fiable censé regrouper tous les rituels réalisés dans le *Mfuyi* ou même en dehors avec exactitude. D'ailleurs comme nous l'avons dit précédemment, le but de cette recherche n'est pas de chercher à dévoiler les mécanismes de l'initiation dans ses détails mais de percevoir à travers certaines phases initiatiques, sa portée symbolique pour l'homme, son lignage et sa communauté. Pourquoi s'initie-t-on au *Ndjobi*? Qu'attend-on de cette initiation?

Pour les *Mbede*, l'initiation au *Ndjobi* n'entraîne pas un changement de statut social dans la communauté villageoise ou lignagère. Elle est plutôt un processus de socialisation qui a recours aux puissances surnaturelles pour structurer les rapports sociaux et surtout codifier certains comportements. L'initiation approfondit donc l'action éducative assurée par les appareils traditionnels et modernes. Et par conséquent, elle ne peut en aucun cas être un facteur déterminant pour redessiner le mécanisme de la stratification sociale. Par contre, l'initiation renforce celle-ci par sa dimension sacrée et culturelle.

L'adhésion au *Ndjobi* serait avant tout un acte facultatif, donc volontaire. Mais, elle devient contrainte lorsqu'elle répond normalement à une sollicitation particulière concernant un homicide, un acte portant atteinte à l'intégrité de l'homme ou un comportement pouvant entraîner un risque sur la cohésion sociale. Dans certains cas de figure, l'initiation des hommes politiques à ce rite s'exerce d'une manière subtile mais imposée et accompagnée de quelques négociations intra-politiques liées à la « Politique du ventre [127]» (entre le gouvernant et ses collaborateurs et entre le chef et ses proches amis). Selon l'un de nos informateurs initiés, pour que l'initiation ne s'apparente pas à un acte

[127] Jean- François Bayart (2006*), L'Etat en Afrique. Politique du ventre*. Paris, Fayard, 439 pages.

subi, des communiqués à la radio et à la télévision chaque matin et chaque soir étaient adressés à la communauté *Mbede* dans les années 1980 à Franceville et à Libreville.

A ce niveau, on peut admettre une ambiguïté dans les principes du *Ndjobi*, d'autant plus que l'initiation répond le plus souvent à une attente particulière. Qu'elle soit volontaire ou par contrainte, elle suit les mécanismes de contrôle social qui sont fondés sur un système global. Ces mécanismes du *Ndjobi* pourraient servir d'assises au pouvoir politique moderne. Cependant, comme les motivations varient d'un contexte social ou familial à un autre, d'un individu à un autre, d'une zone géographique à une autre, d'une communauté à une autre, nous ne pouvons établir de grille universelle pour l'ensemble des initiations au Gabon.

Néanmoins, **trois motifs** nous semblent indispensables à l'initiation au *Ndjobi* tant au Congo qu'au Gabon. C'est notamment: la santé avec la recherche d'une protection contre les forces de sorcelleries, la cohésion sociale avec la recherche de la vérité en cas de défiance et l'affirmation de la personnalité masculine ou politique**.** En fait, le pouvoir traditionnel dans la société gabonaise est très complexe à analyser car tous les coups sont permis. Les attaques en sorcellerie[128] et surtout la domination spirituelle dont la recherche de la protection et de l'appartenance à un clan ou à un réseau restent les principales issues pour demeurer à côté du pouvoir politique local.

Si nous nous en tenons au fait que, comme la prolifération des attaques en sorcellerie place tout individu dans une situation d'insécurité permanente, la recherche de **la santé** ou d'une protection fiable au Gabon, comme dans beaucoup de sociétés africaines, prend la dimension d'une « assurance multirisque » symbolisée dans les pays développés par la notion de « Alliés, Hommes d'honneurs ou Associés ». L'initiation au *Ndjobi* qui est censée doter l'homme d'un contrepoison ou d'une force immunitaire devient l'ultime recours en « pays *Mbede* » à cette époque et même aujourd'hui avec d'autres types de religions locales. Remède que l'on acquiert à travers les mixtures et les potions administrées, absorbées et inoculées pendant l'initiation. Cette première raison concerne les jeunes, les habitants d'une contrée et surtout les fonctionnaires avec les chefs occupant des postes de responsabilité où les jeux et les enjeux de remplacement, la jalousie, la calomnie et la haine, les exposent aux tentations des concurrents qui sont généralement

[128] Ce sont les sorts lancés par les proches ou autres personnes dans le but de nuire physiquement.

leurs propres amis, proches collaborateurs ou parents comme le dit si bien le sociologue Raoul Goyendji[129] dans son étude sur le rite *Ndjobi* au Congo Brazzaville.

A ce sujet, la recherche pour percer le secret d'un puissant chef traditionnel ou moderne, vient toujours par la volonté qu'a l'un de ses proches de vouloir devenir comme lui et même de prendre sa place. Cette crainte intime et personnelle pousse souvent certains chefs traditionnels à penser à leur succession quitte à mettre en exécution leur proche ami, surtout lorsque celui-ci en sait trop sur sa personne et au delà sur ses agissements.

Pour certains de nos informateurs, c'est à travers la diversité des stratégies thérapeutiques et la mobilisation sociale que certaines solutions peuvent voir le jour. Ainsi on avait recours, par exemple, à la phytothérapie de ce rite lorsqu'on avait épuisé les procédures classiques de diagnostic et de traitement d'une maladie. Dans d'autres cas, il peut s'agir d'une maladie qui est consécutive à une rupture d'un interdit grave nécessitant alors une initiation pour recouvrer la santé. Ce recouvrement serait consécutif à une négociation avec les ancêtres (responsables de désordre biologique et morale sur la victime). Dans le premier cas, seule la divination *Ndjobiste* a la possibilité de déceler l'agent pathogène maléfique qui est le sorcier. Ceci pour déterminer la cause racine liée à la sanction visuelle afin de devenir l'anti-sorcier.

La **deuxième motivation** est la recherche de la vérité comme dans une affaire judiciaire moderne. Cette recherche sur des maladies pénibles, des décès accidentels ou inopinés et surtout inexpliqués, suscite beaucoup d'interrogations et se fait par des consultations divinatoires ou par des médiums. En effet, ces interrogations s'entourent, avant les procès divinatoires, des soupçons ou des accusations qui déclenchent des conflits intra-lignagers ou intra-villageois.

Cette recherche de la vérité est compatible à l'esprit de vengeance qui peut laisser apparaître une ambiguïté dans la lecture de ses principes fondamentaux. Elle semble être une flagrante violation du principe de la sacralité de la vie humaine. Mais, en vérité, cet esprit de vengeance sanctionne plutôt une transgression d'un des principes fondamentaux de telle sorte que l'impunité de ses membres ne soit pas une norme du *Ndjobi*. Ayant concentré le pouvoir en son sein, ce rite fonctionne comme le pouvoir juridique en Afrique noire qui a le monopole de la coercition et qui, seul, est autorisé à donner la mort.

[129] Raoul Goyendji (2001), *La société initiatique Ndjobi : Dynamique et impressions sociopolitique au Congo (1972-1992). Etude effectuée dans la région de la Cuvette,* Thèse de troisième cycle, Lyon II, 375 pages.

C'est dans cette même perspective que ce rite a été depuis trois décennies lié au pouvoir politique gabonais qui fonctionne comme un grand village en raison du phénomène de la créolisation[130] observé en politique dans la plupart des Etats africains aujourd'hui.

Enfin, l'affirmation de la personnalité (lorsqu'on est chef d'un lignage, d'un village et d'une nation où la course à la magistrature suprême devient une guerre visible et insensible comme l'un des fondements de la respectabilité en milieu Obambaphone) a constitué l'argument favori des chefs lignagers en particulier pour justifier leur adhésion à ce rite.

Cependant, il existe d'autres motivations dont la signification relève uniquement de la perception que l'on a du rite *Ndjobi*. Notamment, la volonté de découvrir ce qu'est réellement ce rite et sa complexité ainsi que l'attrait ludique découlant des cérémonies publiques clarifiées sur les images précédentes. Ces adhésions ne concernent pas un nombre élevé de personnes. Mais elles semblent être liées aux changements introduits dans le *Ndjobi* contemporain avec la forte participation de la marchandise comme objets sacrés et magiques. Elles donnent souvent l'impression d'une autosatisfaction de la curiosité des nouveaux adeptes devenant de véritables agents de vulgarisation du rite *Ndjobi* dans leur environnement.

Les exemples les plus célèbres sont ceux de deux frères consanguins du « ***Nga-Mpugu*** [131]», à savoir : Fidèle Andjoua à Franceville et le défunt Mpohouo Epigat à Bongoville et à Léconi. Soulignons que la plupart des « cadres » du Haut-Ogooué des années 1970 à 1990, plus précisément ceux de la zone *d'Okondja* occupaient et occupent des postes stratégiques dans la composition du gouvernement et/ou de l'Administration gabonaise actuelle. Ces motivations montrent la multiplicité d'attentes sociales qui mettent en évidence, de manière très simple, les mécanismes de contrôle social conférant à cette société initiatique le pouvoir instrumental de réguler les comportements humains.

- **Principes fondamentaux du rite *Ndjobi***

La complexité des enjeux sociaux, culturels et surtout politiques engendre certains phénomènes nécessitant, pour la stabilité et la pérennité de l'organisation de la vie communautaire, un système normatif constant et fiable. Souvent diffus, les principes sur lesquels repose ce système incarnent et impriment une spécificité culturelle ethnique. C'est

[130] Mélange de cultures, des religions traditionnelles, des us et coutumes.
[131] Equivalent en langue vernaculaire *Mbede* de chef de village, de chef politique et de chef d'Etat.

probablement par rapport à ces enjeux que le *Ndjobi* reprend certains préceptes généraux du code moral *Mbede* qui constitue la « pierre angulaire » du contrôle social, de la socialisation, des rapports intra et extra-lignagers, de la notion de personne et de la place de l'individu dans l'univers culturel. C'est une sorte de droit public général d'un Etat, au sens moderne du terme. L'importance de ces principes dans le fonctionnement du rite *Ndjobi* amène à étudier quelques-uns d'entre eux comme l'initiation volontaire et/ou obligatoire, l'impartialité, la confession qui ont été, en fait, les supports du pouvoir politique dans les sociétés traditionnelles syncretisées et surtout dans les sociétés étatiques actuelles d'Afrique noire.

Pour ce qui concerne l'initiation volontaire ou par obligation, nous dirons tout d'abord que promouvoir la liberté individuelle, c'est reconnaître à l'homme ses droits, ses devoirs, sa liberté de choix ou de ses convictions politiques, philosophiques, religieuses et sentimentales. Ce n'est pas contraindre, ni entraver quelques initiatives mais plutôt favoriser le libre arbitre. C'est aussi lutter contre un type de comportement, comme le chantage ou la calomnie à la mort et la contrainte ou les jugements de valeur sur l'immaturité des jeunes gens et de certains adultes, érigés en système par une génération ou un groupe d'hommes nantis d'un immense savoir traditionnel.

C'est donc chercher à rompre avec ce raisonnement sectaire qui ne promet une pérennisation de l'ethos que par une transmission des connaissances à l'intérieur d'un cercle fermé. C'est pourquoi, depuis ses origines, le *Ndjobi* a toujours eu l'image d'une association de sorciers dans les univers *Mbede* et extra-ethnique d'autant plus que cette transmission du pouvoir traditionnel se faisait et se fait par communauté ou groupe ethnique, en passant par le lignage, le clan, la localisation géographique, plus constatée dans le cas des sociétés étatiques et structurées.

- **Lieux et Reliquaires du *Ndjobi***

Nous constatons que l'univers terrestre des *Mbede* se divise principalement en deux mondes, celui du village et celui de la forêt avec ses cours d'eau, ses esprits ancestraux et ses arbres sacrés. Si le village est le monde de l'ordre, des humains et du visible, celui de la forêt représente quant à lui, le monde du désordre, des ancêtres et de l'invisible. Ainsi, le système des croyances religieuses *Mbede* est en partie fondé sur une conception de l'être

humain en trois entités : «*Pound* » (l'esprit), «*Gnuru*» (le corps) et «*Edunduma*» (l'ombre de l'esprit dit la silhouette).

Ainsi, les lieux de culte vont de pair avec la diversité des sociétés initiatiques et secrètes, des confréries, des pratiques cultuelles, des esprits et des génies sacralisés dont nous avons examiné quelques caractéristiques. Tout espace est susceptible de devenir un lieu de culte au sens premier du mot accompagné de l'action ; c'est le cas d'un carrefour, de l'angle d'une habitation familiale, de l'arrière de celle-ci, de *l'Olèbè*, du cimetière, d'un ancien village, d'un champ de plantation, d'une sorte d'enclos situé dans un bosquet ou en pleine forêt et même d'un coin du palais présidentiel.

Cette diversité tient à la fois à la symbolique du lieu, à la perception du sacré, à l'exigence du rituel et au respect des arguments qui établissent l'efficacité de l'acte rituel à accomplir dans un contexte bien précis. Ainsi une dévotion peut être rendue dans quelque espace que ce soit pourvu que l'esprit destinataire perçoive le message et satisfasse à l'attente des solliciteurs. En réalité, ce n'est pas le lieu qui est vraiment important, mais ce que l'on souhaite faire ou dire aux génies pour l'accomplissement d'un acte rituel accompagnés de quelques objets ou signes cultuels.

Notre analyse se focalisera essentiellement sur trois lieux cultuels complémentaires et d'une importance inégale dans les rapports du *Ndjobi* avec le pouvoir politique: le *Mfuyi*, *l'Olèbè* é *Ndjobi* et le *Mba*-è-*Ndjobi* ou *Nkina* (feu du *Ndjobi*), mais certains lieux dont la fréquentation est épisodique tel que le lieu des reliques de protection du villages appelé *Antswè a Mpugu* et les divers endroits de la forêt où sont recueillis les écorces, les plantes, l'argile jaune ou blanche et d'autres composantes indispensables aux divers rituels qui font que l'initiation soit viable et spirituellement crédible.

Précisons aussi que dans la conception *Mbede*, l'espace habile et la forêt constituent le village dans la mesure où il est défini par l'association de l'espace résidentiel, des espaces économiques et des lieux de culte. C'est ainsi que certains rites débutent au village et prennent fin dans la forêt ou vice versa. D'autres, par contre, commencent au village, se poursuivent dans la forêt et se terminent au village. Le village et la forêt sont en rapport de contraste, voire d'opposition apparente, permettant de comprendre le sens des allées et venues des initiés entre le *Mfuyi* et l*'Olèbè à Ndjobi* mais constituent, en réalité, un assemblage ou même un processus opérationnel.

En effet, le «*Mfuyi*» (sanctuaire) est toujours situé dans la forêt entre 800 et 1500 mètres du village. Il est le lieu cultuel le plus important du système *Ndjobi* parce qu'il est le siège de son pouvoir et l'endroit où sont effectués tous les rituels essentiels (initiation, ordalie, *Lembini*, expiation...). C'est pourquoi le *Mfuyi* est distant du cœur du village et fait l'objet d'une attention particulière de la part des *Amvandi*. Les multiples dispositions inhérentes à son utilisation et sa préservation servent juste pour la pérennité du pouvoir magique du *Ndjobi*. Ainsi, un initié ne peut accéder seul au *Mfuyi* et ce, quel que soit son statut : *Nga-Mfuyi* ou le *Mvandi-à-Nkobè* (propriétaire du sanctuaire ou le gardien du reliquaire). Cet ensemble de dispositions confère au sanctuaire un rôle pertinent par rapport à l'*Olèbè é Ndjobi* et *au Mba-è-Ndjobi* au point qu'il représente pour ce peuple la dangerosité.

A cet effet, le sanctuaire est non seulement le siège, par excellence, de la puissance magique du *Ndjobi* et l'un des lieux où se transmettent, d'une génération à une autre, les connaissances sur les phénomènes magico-religieux. C'est aussi un endroit où s'élaborent les diverses stratégies afférentes aux récréations et aux enjeux sociaux, politiques, économiques et culturels qui peuvent d'ailleurs permettre à un responsable politique gabonais, en tant que *Mvandi é Ndjobi*, de stabiliser son pouvoir politique à travers le serment du *Ndjobi* que nous allons examiner et exploiter dans la dernière partie de cette étude.

Dans ces conditions, il est assez difficile de cerner le mystère du *Mfuyi*. La description du *Mfuyi* devient un exercice complexe et parfois spéculatif. Nous nous contenterons de découper certaines données recueillies auprès de nos informateurs anonymes pour donner une description approximative du sanctuaire comme nous pouvons le percevoir, en partie, sur la photographie ci-dessous. Description qui peut être approfondie par rapport aux autres rites initiatiques gabonais et même africains.

Ci-dessous, une vue partielle de l'intérieur d'un «*Mfuyi é Ndjobi* » et quelques objets reliquaires du panier du *Ndjobi* (*Nkobè*). Photo prise lors d'une cérémonie initiatique par un *Mvandi é Ndjobi* (anonyme) en 1981 à Okondja et photographier par Guy Donald Adjoï en Avril 2008 pendant l'enquête de terrain à Franceville chez un informateur anonyme *Mbede*.

Vue partielle des initiés dans un hangar du *Ndjobi*

Situé à proximité du village, ce sanctuaire modernisé est non seulement un lieu d'initiation mais surtout de prise de grandes décisions du village, de la contrée sur les plans social, culturel, politique, stratégique et invisible. La présence, par exemple, de la queue d'éléphant dans cette caisse justifie la place prépondérante qu'occupe cette espèce dans la tradition africaine. C'est pour cela que cette espèce est souvent associée à la mémoire, à la sagesse, à la longévité, à la prospérité, à la bienveillance qui fait de lui le père et chef de file des animaux comme l'indique la symbolique occidentale et orientale.

Dans une certaine mesure, le *Mfuyi* représente une sorte d'enclos subdivisé en trois parties distinctes : le *Nkuomi*, le lieu cultuel proprement dit et la loge du *Nkobè*. Les trois parties sont séparées les unes des autres par une haie touffue et opaque faite d'arbustes. Cette répartition est très hiérarchisée en fonction des rituels et du statut initiatique. Le ***Nkuomi*** n'est pas à proprement parler un espace sacré pour les initiés ; mais un petit espace réservé aux initiés qui ne peuvent, pour diverses raisons, prendre part aux préparatifs des rituels. C'est une sorte de cours de récréation pour tout initié ou néophyte.

Vue partielle des parties du *Mfuyi é Ndjobi* en situation normale

Zone réservée au *Nga-Mfuyi et* au *Mvandi-à-Nkobè.* ***Un des deux poteaux servant de miroir.***

Barrière servant de séparation entre les *Nga-Mfuyi* avec le *Mvandi-à-Nkobè et les initiés ou les néophytes à l'initiation.*

Tandis que le **lieu cultuel** est subdivisé en deux parties. D'un côté, le « laboratoire médicinal » où les *Anga-Ndjobi* conçoivent et réalisent diverses mixtures magiques avec des espèces végétales, animales, humaines. De l'autre côté, la grande chambre où s'effectuent l'initiation, l'ordalie, l'expiation, les sacrifices d'animaux. C'est d'ailleurs ce qui convient ici d'appelé «*Otema*» (le cœur) de la « production magique » qui alimente l'efficacité et la vigueur de cette société initiatique. Cette caractéristique appelle un respect scrupuleux de la prééminence statuaire des initiés.

Le *Nga-Mfuyi,* le *Mvandi-à-Nkobè* occupent une position prédominante par rapport aux autres *Amvandi* et initiés. Ici chaque initié contrôle rigoureusement son comportement dans la mesure où toute faute peut être fatale pour la communauté toute entière et surtout pour les futurs initiés. L'importance du lieu nécessite un renforcement continuel de la haie, à chaque réalisation d'un rituel, afin que rien ne soit perçu de ce qui est réalisé en son sein. Cette enceinte donne directement accès à la loge du *Nkobè*.

Cette loge du *Nkobè* est caractérisée par son étroitesse, par la présence d'une hutte protégeant le reliquaire et l'accès réservé exclusivement au *Nga-Mfuyi* et au *Mvandi-à-Nkobè* comme prêtre ou maître de la cérémonie. C'est une sorte de **tabernacle**[132] de l'autel dans une Eglise catholique romaine. Aucun rite de grande ampleur n'est réalisé en son sein, en dehors des libations qui dynamisent et renouvellent le pouvoir magique du *Ndjobi* et les incantations concernant les rituels liés à l'homicide et aux châtiments. C'est le seul endroit où l'initié est en face de sa responsabilité morale et surtout de son avenir en tant qu'initié à cause du *Nkobè é Ndjobi* qui se trouve devant lui. Il y est interdit l'usage de l'eau, du sel indigène et du feu qui pourrait avoir un effet néfaste sur tout objet magique ou symbolique.

Ces différentes caractéristiques font du *Mfuyi é Ndjobi* un lieu de connaissances sur les phénomènes magico-religieux, sur l'homme, sur la faune et la flore. Le *Mfuyi* est le lieu d'élaboration des nouvelles normes et le cadre sacré où se perpétue l'ethos *Mbede,* bien qu'il apparaisse dangereux et inhospitalier. C'est ce qui le différencie de l'*Olèbè-é-Ndjobi*[133] et *du Mba-è-Ndjobi* plus familiers aux non-initiés, et même à certaines femmes.

[132] Le tabernacle désigne dans l'Eglise catholique romaine, le meuble qui abrite le ciboire contenant les hosties ou la communion (la sainte cène pour les protestants) consacrées au cours de la messe. Ces hosties sont considérées par les chrétiens comme « le corps du christ ».

[133] Vue partielle d'un *Olèbè é Ndjobi* dans un village *Mbede*. Cliché pris le 14 Avril 2008 par Guy Donald Adjoï.

Nous avons pu observer que ce genre de paillote est toujours situé devant les maisons lignagères donnant l'impression d'être le repère symbolique des différentes propriétés lignagères. On trouve, quelques fois, dans *l'Olèbè*[134] : une table, des chaises, des tabourets, un ou deux bancs et un foyer. Ce **poteau central** symbolise le miroir du hangar où l'on pose, très souvent, les objets sacrés liés au rite *Ndjobi* lors des réunions ou de convention sociale sur un fait qui engage tout le village ou toute la cellule familiale. Il y a donc autant de lignages et de villages que *d'Olèbè* chez les *Mbede*.

Un village peut compter 2 à 5 *Olèbè* selon le nombre des lignages et des habitants. Il doit être analysé en même moment comme un lieu de socialisation, un lieu de justice et de diverses négociations inter et intra-lignagères, un lieu de repos, une salle à manger pour les hommes et surtout un lieu de culte. Il est réservé normalement aux hommes et rattaché à l'expression de leur pouvoir. C'est à la fois le siège social des institutions villageoises et le cœur de la vie communautaire. C'est cette conception *Mbede* de la place de *l'Olèbè* qu'il devint le siège social du *Ndjobi* au village, comme l'a montré la photographie ci-dessus.

Le *Mba-è-Ndjobi*, situé à 25m ou 50m de l'*Olèbè-à-Ndjobi*, est reconnaissable par le monticule noir des cendres de *l'Ongumu* (un arbre de savane) lorsqu'il est à découvert pour certains villages. Lorsqu'il est abrité par une sorte de couvercle en tôle, qui sert de repère pour les étrangers. Il s'agit en général de la cour qui est proche à *l'Olèbè* et c'est là où s'effectuent les danses publiques. Le *Mba-è-Ndjobi* et l'*Olèbè é Ndjobi* ont acquis une dimension sacrée à partir du moment où ils ont été consacrés par les *Amvandi* officiant au cours d'un rituel d'enfouissement des objets symbolisant la puissance du rite *Ndjobi* sous le *Vla*, qui est le poteau central, et sous le monticule des cendres noires de *l'Ongumu*. Ce sont aussi des lieux de l'éducation collective et de la vulgarisation des catégories normatives liées à la religion Ndjobi.

Même si l'affectation ne hiérarchise pas des lieux cultuels par ordre d'importance, ni selon les fonctions, ni selon les rituels effectués, la prédominance sacrale du *Mfuyi* apparaît clairement à travers l'importance des phases des rituels qui y sont effectuées, notamment l'initiation, les ordalies, les rites expiatoires et surtout par la présence du *Nkobè* (le

[134] Ses dimensions (de 7 m de longueur à 5m de largeur ou de 15 m de longueur à 7 m de largeur) varient selon le nombre des membres du lignage propriétaire du lieu ou selon le statut du chef lignager dans le système villageois (tel que chef de village, membre du corps judiciaire, *Nkani*, devin, guérisseur...).

reliquaire). Cependant, le *Nkobè*[135] est un élément essentiel dans la dynamique de ce rite car son efficacité magique en dépend entièrement. Le *Nkobè* reste à jamais la réalité et le cœur de ce rite. C'est lui qui renferme le pouvoir magique et répartit parcimonieusement sa force sur les initiés, les non-initiés et sur l'ensemble de la communauté *Mbede*.

L'un de nos informateurs anonymes soutient cette hypothèse lorsqu'il affirme comme Raponda Walker que : « *Le Nkobè contient une variété d'objets à savoir des cheveux et des os d'un blanc, des os de pygmées, des têtes d'aigles, de perroquet et de pie, des dents de panthère, des griffes d'aigle, une tête de cobra, une tête de scarabée géant Goliath, un doigt de gorille, une tête de loutre, de la teinture rougeâtre de padouck, du kaolin, une queue de l'éléphant, de la résine et du copal fossile, un œuf de coq, des perles de traite et une grande variété d'écorces d'arbres ainsi que bien d'autre éléments...* ».

Signalons au passage que la plupart de nos informateurs ont préféré ne « dire mot» concernant la composition du reliquaire du *Ndjobi* ; mais ils reconnaissent quand même la présence de quelques objets cités précédemment dans le reliquaire du *Ndjobi* et ils pensent que ces objets symbolisent et renforcent la puissance du *Ndjobi* qui est en filiation réelle avec les ancêtres et le cosmos. Pour nous, ces objets symboliques pourraient être les ossements des anciens initiés ou leurs objets préférés.

Nous assistons publiquement, depuis une décennie au Gabon, aux arrestations policières des faux chefs Bwitistes qui travaillent avec les ossements et crânes de leurs proches parents dans le but de vivifier leurs reliquaires et être au service des politiques locaux avant, pendant et après les moments électoraux. Si les outils méthodologiques et théoriques peuvent aider le chercheur à comprendre ce qui est fait ou dit sur ce type de rite initiatique, il est laborieux, sinon impossible, de connaître la doctrine secrète réservée aux initiés qui ne la maîtrisent pas forcément eux aussi.

Selon notre informateur Assuku, chaque élément apporte sa puissance au fétiche parce que l'os du Blanc, par exemple, peut apporter la justice sociale devant le tribunal, le pygmée sa connaissance de la forêt, l'aigle comme la panthère et la loutre peuvent servir à attraper le sorcier et/ou le malfaiteur qui se cache dans les airs, la forêt ou les eaux, la

[135] C'est un petit panier contenant les ossements et crânes humains, les morceaux de crânes d'animaux, quelques feuilles et arbres de brousses avec certains objets pointus (aiguilles, petite sagaie…).

pierre de foudre protégera de l'orage et des « CPT[136] » nocturnes, la graine de palme donnera la nourriture, la perle représentera les ancêtres. Quant à l'éléphant, ajouté à ces objets précités, symbolise la puissance royale et la stabilité de cette religion locale.

Cette conception de l'efficacité magique est liée à une autre qui associe la fonctionnalité d'une amulette ou d'une société initiatique à un support mystique. Par exemple, la protection d'un chasseur contre une éventuelle agression d'un fauve nécessite le port d'une amulette au tour de la taille ou du bras puisque, sans elle, le grand chasseur *Mbede* n'est pas rassuré et/ou protégé. Ainsi, nous pouvons décrire le reliquaire ou l'amulette comme le condensé anonyme de multiples énergies issues de diverses composantes (les restes humains, les éléments animal et végétal...). Mais ils diffèrent l'un de l'autre par la symbolique de leurs composantes, leurs finalités, leurs objectifs, leur esprit et surtout leur importance sociale, communautaire ou lignagère. Partant de ce constat, il importe de lever l'équivoque à la confusion entre le *Nkobè* et le *Ntsua* (amulette) et de préciser ce qu'ils valent dans les sociétés traditionnelles africaines, plus précisément Obambaphones.

A la différence de *Ntsua*, Monsieur Assuku souligne que le *Nkobè* serait plus volumineux. Il est impersonnel et indivisible. Même le *Nga-Mfuyi* ne peut le posséder, ni l'utiliser à sa guise, ni à des fins personnelles. La supériorité de l'efficacité du *Nkobè* par rapport aux amulettes provient de ses composantes[137], de sa finalité et de son caractère communautaire, de la philosophie qu'il représente. Nous comprenons aisément que la dangerosité du *Nkobè* constitue autant de raisons d'inquiétude pour que le reliquaire soit disposé exclusivement dans le *Mfuyi é Ndjobi* (le sanctuaire du *Ndjobi*). Ces caractéristiques font que son usage rituel soit réservé aux seules fins correspondant à la philosophie de la société initiatique *Ndjobi* qui consiste à réguler les dysfonctionnements de cette société en l'intégrant dans un univers de solidarité fait de lois et surtout règlements qui la protègent puisque, ces interdits faisaient alors autorités et ceux qui les transgressaient, étaient systématiquement sanctionnés.

En période normale, le *Nkobè é Ndjobi* est accroché au poteau central de *l'Olèbè* à un mètre du sol et les *Amvandi* officiants pulvérisent une sorte de kola traditionnelle mâchée sur lui pour vivifier sa puissance. Le secret sur la composition du reliquaire comme sur

[136] CPT: *C'est Pour Toi.*

[137] Comme les vestiges d'ancêtres célèbres, d'un *Tara-ankéra* (père des jumeaux ou jumelles), d'un *Nkani*, d'un *Nga-Mpugu* (chef du village), d'un devin, d'un guérisseur, d'un dignitaire de société initiatique célèbre et d'autres éléments d'extrême dangerosité comme les feuilles, les écorces et certains fruits de brousse.

l'organisation du *Mfuyi* et de l'initiation demeure une constance du comportement des initiés. Cependant, une quelconque transparence sur ces données s'assimile souvent à une désacralisation de la force occulte du *Ndjobi*. Elle est perçue comme un facteur de sa déstabilisation et surtout de sa banalisation par les initiés auprès des non-initiés, donc de la communauté féminine.

Nous pouvons dire cependant que le *Nkobè* est composé de substances animales et végétales, de restes humains sous multiples formes (pétrifiés, séchés, liquéfiés ou en particules). Les composantes animales (crocs de léopard, dents de chien, ongles d'aigle) établissent le lien avec des caractères précis : l'agressivité, la mort, la captivité et surtout la combativité. Tandis que, les fourmis rouges (*Ankèri à Mba*) caractérisent la douleur pernicieuse de la piqûre d'un insecte venimeux. On retrouve cette caractéristique dans les composants végétaux comme l'écorce épineuse de l'asperge (*Okana*), une herbe tranchante (*kondieni*), des lianes rampantes truffées d'épines (*Ongla, Ossenga et Mboni),* des feuilles et des écorces râpées de certains arbustes et arbres. Ils renforcent en réalité le caractère nocif du *Ndjobi*. Certains composants sont transformés en poudre noire et en liquide. D'autres sont insérés dans le *Nkobè,* dans leur état naturel. Par exemple, les os du *Nkani et du Nga-Mpugu* perpétuent l'assise territoriale et la force du pouvoir ancestral.

Mais le contraste vient de la présence de l'os d'un « malade mental[138] ». C'est un distinctif contraire à la philosophie du *Ndjobi* qui prône l'ordre. En fait, les concepteurs du reliquaire introduisirent cet élément comme une force déstabilisatrice des sorciers et des auteurs de déviance. Le désordre rend vulnérable les personnes fautives et crée le désaccord dans les groupuscules de sorciers lorsque l'un des leurs est atteint. Il s'agit aussi de l'application d'un principe spécifique au système magico-religieux africains qui associe des forces contraires et suscite une jonction d'énergies diverses pour accroître son efficacité magique sur les forces maléfiques comme émanation du principe du bien et du mal.

A ces éléments principaux du *Nkobè* ont été ajoutés un caillou et un collier de mille-pattes, symbolisant les pratiques maléfiques extra-ethniques comme le *Mwandza*, le *Mombandji* et *l'Andjimba* qui sont des genres de sorts lancés, généralement par les sorciers aux innocents dans les communautés ethniques : *Nzèbi*, *Téké*, *Bapunu* et *Ambéti* du Congo voisin, et la photographie d'un homme de type européen, caractérisant le savoir technique

[138] Symbolise la débilité mentale et l'instabilité, donc un « *fou* ».

et la connaissance de l'homme civilisé, qui réifient les os de blanc selon Georges Dupré. Ces emprunts combleront surtout les handicaps qu'avait le *Ndjobi* face à ces pratiques maléfiques. Ainsi, la composition du *Nkobè*, telle qu'elle est présentée, donne l'impression d'une tendance à privilégier la nocivité et la dangerosité comme si le *Ndjobi* avait été créé exclusivement à des fins mortelles ; tout comme les incantations prononcées par les *Amvandi* lors des rituels publics où ils reviennent sans cesse sur la dangerosité, sur l'atrocité ou sur les conditions effroyables du décès d'un déviant et sur la mort.

André Raponda-Walker[139] dans *Rites et Croyances des peuples du Gabon* soutient cette thèse lorsqu'il montre sur la photographie d'un panier des crânes humains et d'animaux liés au *Nkobè é Ndjobi*. Ci-dessous l'une des incantations prononcées couramment en langue *Lémbérè* (langue locale *Mbéti* du Congo) au cours de *l'Okwandji* qui est une séquence de l'initiation au *Ndjobi*, selon les informateurs de Raoul Goyendzi[140].

«Wè Ndjobi, wè Lèmère, wè Lémpibi, wè Engangli énguono mépoli okasi ékoba ognini Otaba ! Ho mvuoro ognuri anglili à wè ! Ho bomi mvuoro, oté Muandza, oté Ombandji !	*1 Toi Ndjobi, toi Lèmère, toi Lempibi, toi le génie des champs qui enleva le cache sexe d'une femme et la laissa nue ! Celui qui transgresse tes lois, celui qui envoie le Mwandja, celui qui envoie le Mombandji.*
Hè Ndjobi ndè hi nua andja, ndè hi fuo tolo, ndè hi dja, ndè hi kèssè yolo !	*2. Toi Ndjobi qu'il ne boive pas, qu'il ne dorme pas, qu'il ne mange pas, qu'il ne regarde pas le ciel!*
Hè Ndjobi o bominga ndè obala! Reprise en choeur des initiés: Angongo!	*3. Toi Ndjobi tue-le sur le coup!* *Reprise en choeur : « Activons la puissance du Ndjobi!».*

Cette caractéristique du *Nkobè* et ses incantations méritent d'être soulignées parce qu'elles constituent l'un des arguments de ceux qui assimilent le *Ndjobi* à une association de sorciers ou à une religion maléfique. Pour eux, le contenu de ces incantations reflète la

[139] André Raponda-Walker (2005) *Rites et Croyances des peuples du Gabon,* Editions Raponda-Walker, Libreville, p.253 (*Figure 52*).
[140] Raoul Gouyendzi (2001), *La société initiatique Ndjobi : Dynamique et Implications sociopolitiques au Congo (1972 – 1992),* PUF, Paris, p.187.

véritable philosophie et la finalité du *Ndjobi*. Or une telle perception montre sa vacuité dans la mesure où elle ne tient pas compte du contexte social et celui de production dans lequel ces incantations sont prononcées.

Or, l'importance du secret dans la constitution du *Nkobè* est en rapport avec les mécanismes de l'organisation sociale des initiés. C'est à ce niveau que le secret initiatique peut être comparé à un mécanisme du pouvoir politique ou à un outil de pression d'un chef politique auprès de ses proches ou amis. Pour Roger Mbina[141], le secret maintient un indécis et suscite une curiosité, il entretient une barrière entre initiés et non-initiés comme l'a souligné Julien Bonhomme. Pour ce dernier, le secret est un mode de contrôle social qui réduit les probabilités d'usages incontrôlés des substances utilisées pendant l'initiation.

En se référant à certaines de nos données de terrains, nous comprenons aisément que dans de nombreux villages africains, et particulièrement ceux du Gabon, la fiabilité des sociétés initiatiques provient à la fois du reliquaire, des paroles proférées en forme d'incantations et surtout des objets cultuels. Pour les initiateurs du *Ndjobi*, les objets utilisés porteraient en eux une capacité à mouvoir les énergies tant humaines, animales, végétales que surnaturelles, pourvu que l'homme sache comment et pourquoi le faire. Ces objets procureraient cette puissance symbolique dans un contexte imaginaire précis car utilisés dans un autre contexte, ils retrouvent leur état initial d'objets naturels.

Autrement dit, à l'état « profane », donc non sacralisés, ces objets peuvent être ou sont employés pour des usages courants comme tout autre objet, sans susciter d'inquiétude. Ce n'est qu'à partir du moment où ils sont placés dans des conditions données après une ritualisation qu'ils deviennent réellement sacrés; par conséquent, leur usage rituel nécessite un enseignement et des précautions précises. Dans ces conditions, on comprend qu'ils soient réservés à un nombre restreint d'officiants et d'adeptes. En fait, le peuple *Mbede* n'attribue aucune symbolique, ni utilité fonctionnelle aux statuettes, ni aux figurines. Ainsi le rite *Ndjobi* a des objets tels que:

- ***« Ossèlè »*** dit « le couteau de jet »

Ossèlè est par sa forme arrondie, son bout pointu et sa lame transpercée par des figures expressives bien différent d'une machette ordinaire. Il représente une arme symbolique de destruction, de lutte contre les forces maléfiques dans les rites thérapeutique, expiatoire et

[141] Informateur anonyme vivant à Franceville.

vindicatif (d'où son usage quasiment limité à ces seuls moments). Par sa configuration complexe et la symbolique liée à son usage, il devient à un moment donné l'emblème du rite *Onkani* et des *Anga-Mpugu* (chefs de village) comme attribut de son pouvoir. Il caractérise l'impartialité et la force du pouvoir car elle est considérée comme une lame qui peut blesser son propriétaire en cas de maladresse.

D'où l'analogie faite entre la maladie liée au *Ndjobi* et une blessure avec des expressions telle que « *Ndè ma djwala mina Ndjobi*», pour dire qu' « *Il est blessé par le Ndjobi* » en lieu et place de l'expression « *Il est frappé par le Ndjobi » ou « La foudre du Ndjobi l'a sanctionné»*. Cette dernière traduction a une connotation plus virile et agressive envers les membres de la communauté. *L'Ossèlè* acquiert ce statut à partir du moment où il a été utilisé comme un instrument dans les rites ordaliques et vindicatifs puisque les maîtres du *Ndjobi* utilisaient ce couteau de jet pour sanctionner et faire réparer l'ordre social. Aujourd'hui, c'est le couteau normal qui est utilisé même si la puissance sacrificatoire reste la même dans l'imaginaire des maîtres initiateurs.

- ***« Okaha à sama »*** dit « la peau du *Sama* », de son nom scientifique « *Genetta binotata* », plus connu sous l'appellation de « Chat huant ». Elle est visible sur la taille des initiés dans les photographies présentées avec le nom de « peau de la Civette » dont l'appellation scientifique est « *Civettictis civetta* ». A la différence de *l'Ossèlè* qui est produit par l'homme, l' « *Okaha à Sama* » comme les cornes dit *Amvouli* et/ou les *Antsiémi*, sont prélevés sur des animaux capturés au cours des chasses rituelles. Ils introduisent la notion de sacrifice, donc de la mort dans la dynamique du rite *Ndjobi*, qui est perçu comme un mécanisme d'appropriation du pouvoir de l'espèce animale. Ainsi le choix du *Sama*[142] peut paraître surprenant comme bête sacrificielle, mais cela provient de son appartenance à la liste des espèces animales, des oiseaux et des serpents qui incarnent les esprits maléfiques dans le système mythico-religieux *Mbede*.

En fait, il s'agit du léopard, du lion, de l'hyène, de l'éléphant, de l'aigle, du hibou, du corbeau, du python, de la couleuvre que l'on a toujours considérés comme des instruments des sorciers dans la plupart des sociétés gabonaises, et même africaines. Certes, dans d'autres cas, ils sont des totems lignagers ou claniques. Mais la présence et surtout le hululement d'un hibou dans un village *Mbede*, par exemple, sont des indices d'un événement malheureux concernant souvent les dignitaires ou patriarches d'un village.

[142] Il s'avère, selon nos informateurs, qu'il a été préféré au léopard par sa rareté et la difficulté à le capturer.

C'est pourquoi, les habitants du village devaient le chasser avant la tombée de la nuit ou devaient se préparer à faire face à une telle éventualité souvent connue mystiquement pour ceux qui ont « quatre yeux ».

En effet, c'est à partir de la dangerosité supposée du *Sama* que sa peau est utilisée pour vivifier la puissance du *Ndjobi*. Chaque initié l'accroche au poteau central de sa demeure ou sur son mur comme protection visuelle mais gérée par les esprits ancestraux. Pendant les rituels initiatiques ou thérapeutiques, chaque initié la porte comme une ceinture autour de la taille comme nous avons pu l'observer sur les photographies déjà examinées.

- ***Amvuli* et *Antsièmi*** (Cornes, souvent de la Gazelle ou du Buffle)

Le *Mvuli* (pluriel : *Amvuli*) et le *Ntsièmi* (pluriel : *Antsiémi*) sont deux sortes de cornes (*Atcyémi*) différenciées par leur dimension et leur origine. En effet le *Ntsièmi*, de dimension moyenne, est prélevé sur le *céphalophe* appelé la gazelle, tandis que le *Mvuli* provient du *Syncerus caffer nanus* connu sous le terme de Buffle ou sur le *Cephalophus sp* qui est une antilope noire dite « *Bemba* » en *Lembaâma*. Ces cornes avoisinent 25 à 40cm de longueur. Outre la dimension, l'usage rituel ajoute une seconde différence plus spécifique au *Ndjobi*, qui détermine la véritable signification des deux genres de cornes. Ici, le *Ntsiémi* est une propriété individuelle. Chaque chef du *Ndjobi* surtout le *Mvandi é Ndjobi* devrait en posséder une ou trois selon sa convenance, quelle que soit la stratification dans le *Mfuyi*. Tandis que le *Mvuli* est propriété indivisible des initiés comme l'est *Ossèlè*.

La corne est, pour tout initié, le reflet morphologique de la personnalité d'un animal le différenciant nettement d'un autre, le mâle de la femelle de même espèce. Traditionnellement le *Mvuli* s'identifie à la solennité d'un événement qui mobilise les chefferies lignagères et villageoises d'une contrée ; alors que le *Ntsièmi* se confond quelque peu avec le vécu quotidien des initiés, dans la mesure où ils s'en servent à diverses occasions. Dans certains cas, l'usage du *Mvuli* et du *Ntsièmi* signale la présence des initiés dans un lieu précis pour éviter une rencontre impromptue avec les *Afumi* (non initiés) ou pour les avertir du passage des *Anga-Ndjobi* et même pour signaler l'imminence d'un rassemblement des initiés précédant les actes rituels. En fait, c'est un instrument de communication codifiée pour les initiés et les ancêtres protecteurs à travers des séries de coup de sifflets.

Le *Mvuli* garde cette supériorité dans son usage sur le *Ntsièmi* dans le *Ndjobi* où il est utilisé pour l'annonce des différents moments rituels, la convocation des initiés et surtout pour la sollicitation des esprits ancestraux et des génies cosmiques lors de la réalisation des rituels. C'est ainsi qu'un lieutenant du *Ndjobi* soufflera trois fois dans le *Mvuli* avec un intervalle d'une heure et, ce, avant 21heures pour annoncer le début du rituel ou la veille du jour choisi pour l'initiation. De plus, tout comme la veille d'un rituel thérapeutique, un *Mvandi è Ndjobi* l'utilise pour avertir les autres initiés de l'événement afin que ces derniers se préparent en conséquence. Par exemple, son usage dans la journée à l'égard des initiés poursuit le même objectif.

Outre les véritables objets symboliques, il y a des instruments de danse comme les deux tam-tams «*Angomo*», *Eladji* ou *Akongo* (flèches) et Andjuo (lances ou sagaies) et les accessoires comme *Evuya* et *Ongondja* qui participent à la rythmique de la danse du *Ndjobi*. Ces derniers cristallisent sa particularité par rapport aux autres danses non ritualisées. Cette symbolisation illustre, comme nous l'avons souligné ci-dessus, l'emprise de l'homme sur les différents éléments de son univers dont il tire sa force existentielle par la maîtrise de leur vertu. C'est pourquoi il devient producteur de symboles. Les objets symboliques du rite *Ndjobi* et leur système de compréhension nous ont permis d'appréhender que dans les sociétés initiatiques, chaque objet ou chaque entité renvoie au moins à une trilogie de concepts liés à la nature humaine, au domaine écologique et au monde de l'au-delà chez les *Mbede*.

Conclusion de la première partie

De façon générale, les entretiens ainsi que les observations directs se sont bien déroulés. A côté de la superficialité des réponses de certains de nos informateurs, nous pouvons signaler l'impossibilité pour nous de pénétrer l'univers initiatique du *Ndjobi* afin d'assister à une prestation de cette religion locale. Néanmoins, cette première partie illustre déjà l'efficacité symbolique et secrète de notre objet d'étude malgré la simplification actuelle de ses pratiques.

Certains informateurs, pour la plupart des adeptes des églises dites de réveil, ont été assez coopératifs bien que certains parmi eux aient exigé l'anonymat. Quelques initiés au *Ndjobi* ont aussi parlé à cœur et bras ouverts en nous interdisant toutefois de transcrire non seulement quelques corpus oraux des étapes initiatiques et les noms de certains hommes politiques initiés au *Ndjobi*. Ils nous ont livré, en partie, les serments initiatiques même si d'autres nous ont donné leur aval comme un « *feu orange* ». Les informations obtenues sur le terrain ont été traitées, transcrites et traduites pour aboutir à la livraison des corpus, dont certains sont associés, au fur et à mesure, aux différentes sections.

Ces préalables épistémologiques nous ont permis de présenter la zone géographique et la population d'étude ainsi que la problématique soutenue par une approche théorique et méthodologique bien structurées. En effet, les précisions sur le rite *Ndjobi* pourraient rendre compréhensible l'analyse portée sur cette étude qui va se poursuivre dans la deuxième partie avec **les éléments constitutifs de la religion locale.**

DEUXIEME PARTIE :

ELEMENTS CONSTITUTIFS DE LA RELIGION LOCALE

Introduction de la deuxième partie

Depuis la publication du livre classique d'Edward Evans-Pritchard[143], la sorcellerie est entrée dans le champ de l'Anthropologie religieuse avec l'étude des croyances traditionnelles au sein des sociétés dites classiques. Dans son ouvrage, Evans-Pritchard distingue deux formes de sorcellerie : la « *witchcraft* », qui relèverait d'une substance sorcellaire, située dans l'organisme et généralement dans les viscères et la « *sorcery* », consistant en des techniques propres à l'activité magique. De ce point de vue, la deuxième forme qui nous intéresse ici, fait partie intégrante du système de croyances magico-religieux des sociétés africaines.

De nos jours, la sorcellerie fait l'actualité dans le débat scientifique africain à cause des nouvelles caractéristiques qu'elle laisse apparaître dans le tissu social de la modernité, notamment à travers les religions dites locales dont le rite *Ndjobi* fait partie. Dans ce débat théorique, le sorcier est représenté comme une figure dotée de pouvoirs maléfiques et occultes dont on interdit les moyens mis en œuvre pour réussir ses opérations[144]. Elle est souvent utilisée pour attaquer ses concurrents ou ceux qui lui permettent de prendre de la puissance. Cependant, dans la course aux postes de pouvoir liés à la gestion locale de la cité, elle est souvent utilisée pour se défendre ou se protéger.

Dans une certaine mesure, les figures supposées combattre les sorciers en Afrique sont, entre autres les *Nganga*, les prêtres, les officiants de la religion locale et maintenant les pasteurs. Il faut admettre qu'il existe plusieurs types de manifestations de la sorcellerie au Gabon ainsi que de l'initiation aux religions locales. L'une d'elles qui avait pris de l'ampleur entre 1970 et 1990 est le phénomène de l'initiation massive au rite *Ndjobi* par les hommes politiques de la communauté *Mbede*, ainsi que bien d'autres. Selon l'un de nos informateurs anonymes, l'initiation à ce rite doit être perçue comme un cadre à l'intérieur duquel se déploient les logiques sorcellaires propres à la recherche de protection physique et spirituelle face aux attaques mystiques avec pour objectif la conservation du pouvoir hautement jalousé par autrui, généralement un proche, un collaborateur, un parent, un ami, un héritier, un esclave ou même un allié.

---

[143] Edward Evans-Pritchard, *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard, 1972.

[144] Sophia Mappa (1998), *Pouvoirs traditionnels et pouvoirs d'Etat en Afrique. L'illusion universaliste*, Paris Karthala, pp.65-66.

Ce phénomène qui a pris son essor dans un contexte postcolonial revêt ici un caractère symbolique quand il s'agit d'aborder les questions liées à la gestion de la cité en Afrique noire, plus précisément au Gabon avec les ressemblances liées à la gestion traditionnelle des villages qui se transportent dans la gestion administrative et étatique de la « chose publique ». A première vue, ce constat nous semble rationnel si nous nous tenons au fait que la majorité des cadres politiques sont culturellement des traditionalistes, au moins de premier niveau. A cet effet, pour comprendre l'apport de ces religions traditionnelles locales dans le pouvoir politique, nous nous demanderons : comment appréhender le *Ndjobi* comme un processus de développement de la pensée traditionnelle et de l'être *Mbede* ancrés dans les valeurs culturelles afin de dépasser les contradictions? Quel rapport ce rite peut-il entretenir avec le pouvoir traditionnel local ? Quelle place accorde-t-on au sacrifice et au sacré comme base du lien social ? Qu'en est-il actuellement du pouvoir traditionnel au Gabon?

Nous répondrons à ces interrogations en traitant tout d'abord de ce qui est lié à l'élaboration de la religion locale, de l'époque coloniale à la postmodernité. Par exemple, nous essaierons de comprendre le rite *Ndjobi* dans une perspective politique basée sur le sacrifice humain et dont la sacralité des pratiques fonde le lien social comme pacte de confiance et de soumission à un seul chef. Ce sacrifice lié à la sacralité permet à son tour de décrypter l'émergence actuelle du pouvoir local, en référence aux travaux de certains spécialistes du Gabon.

Chapitre 4 : Conceptualisation de la religion locale

1. Dialectique Tradition et Modernité dans le pouvoir politique local

Il est important de signaler que les valeurs culturelles, symboliques, rituelles d'une société traditionnelle influencent de manière considérable l'efficacité du pouvoir politique, d'autant plus que les traditions ne sont pas statiques, mais interactives et changeantes comme l'a formalisé Georges Balandier[145].

Dans son livre[146], l'auteur a voulu prendre en compte des profonds changements intervenus depuis la fin de la colonisation. Georges Balandier a tenté d'approfondir son apport conceptuel qui est une contribution à l'édification d'une sociologie dynamique et surtout critique. C'est justement, en partie, à travers son étude sur le culte *Bwiti* chez les *Fang* au Gabon et du « messianisme » chez les Bakongos au Congo que l'auteur a pu mettre en exergue le concept de « dynamique sociale » et surtout jeter les bases de ce qu'il convient d'appeler la « Sociologie dynamique ».

De ce fait, la tradition doit être admise ici comme un élément instrumental dans l'évolution des sociétés traditionnelles actuelles au Gabon, au-delà du fait qu'elle se définit comme un passé persistant dans le présent où elle est transmise en demeurant agissante. Elle est acceptée par ceux qui la reçoivent et qui, à leur tour, la transmettent au fil des générations. C'est pour cela, la tradition, à travers la culturelle du *Ndjobi*, définit la position des Hommes face à la nature humaine, au surnaturel, à l'environnement physique et à la politique.

La transformation des sociétés modernes a également entraîné dans son sillage la transformation de la connaissance sociale ainsi que celle des sociétés dites traditionnelles où la religion locale entretient un rapport de force avec le pouvoir politique local. Chercher à comprendre la dialectique Tradition et Modernité, à travers une nouvelle perspective de la Sociologie, revient à déchiffrer les relations contradictoires entre cette société secrète et la gestion de la cité, du village, de l'Etat et même des ressources naturelles locales. Nous observons bien que c'est vraiment une tension propre au monde actuel où l'on voit des efforts visant non seulement à réhabiliter l'idée de communauté en réaction aux excès de l'individualisme et à la

[145] Georges Balandier (1963), *Sociologie actuelle de l'Afrique noire,* Paris, PUF, 532 pages.
[146] Idem.

destruction de l'espace public, mais surtout à chercher avec ferveur un foyer protecteur devant l'insécurité et l'agitation stressantes liées à la sorcellerie, aux crimes rituels, à la guerre mystique, Etc.

L'étude des sociétés initiatiques au Gabon dans un monde en transformation accélérée est un défi pour les disciplines politiques, humaines et sociales dans le tourbillon des changements croisés auxquels nous assistons. Ces changements imposent, sous nos yeux, un autre paysage de la réalité politico-religieuse et nous éloignent des structures de la modernité. A ce sujet, Constantin Von Barloewen estime que l'« *On voit de mieux en mieux désormais que les idées traditionnelles de la tradition, de la religion, de l'identité, de la nation, mais aussi de la société et de l'Etat, n'autorisent qu'un tableau assez flou des affinités et des différences entre les peuples, les Etats et les cultures*[147]».

Ce dernier[148] pense aussi que les « *différents facteurs culturels jouent un rôle décisif : les structures religieuses fondamentales, l'image de Dieu, les mythes, en Afrique, par exemple, le culte des ancêtres, de Madagascar au Nigeria, le rapport de l'homme à la nature, au surnaturel et à la mort, l'attitude vis-à-vis de l'environnement, condition d'une conception écologique de soi-même, le rapport au temps et au sol, à la propriété, à la reconnaissance et de la performance, à la nouveauté en général, ce qui permet de tirer des conclusions sur le goût de l'innovation, le sens du futur, la capacité à constituer une élite, les formes de la prise de décision*».

Ces analogies peuvent être assimilées à la réalité gabonaise avec ses religions traditionnelles, notamment le *Ndjobi* qui vise aussi les mêmes préceptes comme avec la structuration politique de son environnement social. Le cas étudié chez les *Nzèbi* du Congo par Georges Dupré[149] à travers son ouvrage intitulé *Un ordre et sa destruction*, montre le rapport entre le pouvoir local et le pouvoir étatique dans une situation économique de grande importance pour le colonisateur. Pour lui, le *Ndjobi* apparaît comme une réponse à la crise que connaît cette société du fait du salariat de ses jeunes hommes au point de devenir une pratique judiciaire, dans la recherche de la vérité sur un fait constaté, au sein des tribunaux nationaux. Le contexte répressif qui interdisait au

[147] Constantin Von Barloewen (2003), *Anthropologie de la mondialisation,* Editions des Syrtes, Paris, p.385.
[148] Idem, p.393.
[149] Georges Dupré (1982), *Un ordre et sa destruction*, ORSTOM, Collection MEMOIRE N°93, Paris, pp.363-367.

Nga-Ndjobi[150] de révéler l'aspect maléfique de ce rite servait autrefois à l'autorité coloniale et surtout au pouvoir judiciaire d'une communauté villageoise ou étatique.

Dans cette perspective, Georges Dupré décrit que « *Le jour de Noël 1965, neuf ouvriers congolais d'une petite entreprise forestière française située à soixante kilomètre au nord de Mossendjo furent soumis à l'épreuve du Ndjobi en vue de détecter ceux qui parmi eux étaient coupables de sorcellerie. Dans cette affaire, le chef d'entreprise prêta fort obligeamment son concours à ceux qui administrèrent l'épreuve. Il obligea les ouvriers qui lui furent désignés à se soumettre à l'épreuve et mit à leur disposition un camion de l'entreprise pour leur transport jusqu'au village Dziba-Dziba où avait lieu la cérémonie* ».

La transformation du pouvoir religieux, à travers le rite *Ndjobi*, dans le pouvoir politique local nous apparaît comme un processus de coexistence entre tradition et modernité. En fait, le choc des cultures a certainement dénaturé les valeurs liées aux modes de transmission des savoirs, d'initiation au rite traditionnel, de gestion traditionnelle de la cité. Selon Monsieur Alila[151], la volonté des colonisateurs de maîtriser l'environnement politico-religieux des peuples était devenue une affaire d'Etat au point où les chefs traditionnels avaient l'obligation de coopérer ; tel fût aussi le cas au Congo belge[152] (Cf. *Extrait du discours du Roi Léopold II à l'arrivée des premiers missionnaires au Congo belge le 12 janvier 1883 à Léopoldville, actuelle ville de Kinshasa*).

A ce sujet, Georges Dupré conçoit que le *Ndjobi* et la *Mère* (autre forme de *Ndjobi* au Congo voisin) ne sont pas identiques car l'un et l'autre tentèrent, dans les sociétés qui les accueillent, de résoudre des problèmes économiques et politiques que posèrent d'abord la dépendance coloniale puis l'indépendance néocoloniale. A cet effet, il convient de rappeler qu'en rite *Ndjobi*, il n'existe pas de modèle traditionnel de pouvoir local qu'il faudrait reproduire ou analyser à l'identique si l'on s'en tient au fait que cette institution traditionnelle a longtemps été étouffée par le pouvoir colonial. Quelle perception pourrons-nous faire de la religion locale en Afrique noire et particulièrement au Gabon?

---

[150] Propriétaire ou initiateur du *Ndjobi.*
[151] Informateur anonyme résidant à Libreville en 2012.
[152] République Démocratique du Congo (RDC).

2. Perception de la religion locale

Ce que nous venons d'expliciter sur la dialectique entre la tradition et la modernité, se retrouve lorsque l'on veut comprendre l'univers de la religion locale en Afrique à travers ses croyances, ses rites initiatiques, ses représentations visibles et invisibles qui ne cessent d'attirer un bon nombre de chercheurs. Cependant, pour mieux comprendre une société initiatique liée au *Bwiti*, au *Ndjembè*, au *Mwiri* et au *Ndjobi*, il ne suffit pas que l'Anthropologue, l'Historien ou le Sociologue la décrive à travers des données empiriques et observables, mais il s'agit aussi de récupérer le sens particulier des actions réalisées par les initiés et les groupes significatifs de ce contexte social et historique bien précis.

Pour nos informateurs, le rite *Ndjobi* en tant que religion locale et source de protection divine devrait être appréhendé au premier degré comme un système de pensée propre aux Gabonais, en particulier aux *Mbede*. Mais il reste avant tout, une sorte de fétiche fort et maléfique qui tue « les déviants » comme le décrit l'un des informateurs de Georges Dupré puisqu'« *il détruit les villages, il gaspille les gens, il fait mourir les personnes* ». C'est plutôt une arme contre la sorcellerie qui a aussi une ambivalence qui apparaît clairement à la fois pendant le rituel initiatique et surtout la sanction du parjuré face aux normes traditionnelles établies conventionnellement. Pour mieux l'expliciter, il est judicieux de comprendre ce qu'est le pouvoir politique dans la société *Mbede*; et ce qu'est la religion locale.

Alfred Adler a fait plusieurs recherches sur l'**origine du pouvoir dans les sociétés traditionnelles dites locales en Afrique.** Il a fait une analyse sur les différentes manières qui articulent la royauté sacrée à travers sa dimension magique et surtout politique dans son ouvrage intitulé *Le pouvoir et l'Interdit : Royauté et religion en Afrique noire.* Cet auteur[153] confirme que « [….] *On trouve en Afrique de très nombreux exemples de chefs ou de rois dotés d'un pouvoir mystérieux, logé en eux-mêmes, ou en quelques objet et lieu extérieurs auxquels les attachent des liens secrets et dans ce pouvoir, le plus souvent se combinent des aspects de magie bénéfique et de sorcellerie maléfique qui confèrent à la personne de son détenteur une très forte ambivalence*».

[153] Alfred Adler (2000), *Le pouvoir et l'interdit : Royauté et religion en Afrique noire*, Paris, Albin Michel, p.20.

Cette perception de la religion locale se retrouve aujourd'hui au sein des sociétés africaines modernes à travers d'autres formes de politique. Tel est le cas du Gabon avec les politiques locaux. Florence Bernault[154] dénonce une nouvelle incertitude symbolique qui préside désormais à la manière dont les gens imaginent les relations entre Objets matériels, pouvoir des fétiches et images qui les représentent sur le terrain de la ville de Mouila au Gabon, par exemple. Les rumeurs sur la religion locale comme socle du pouvoir politique au Gabon sont devenues comme une réalité pour les non-initiés.

Florence Bernault estime que « *Dans un pays qui ne cesse de débattre du pouvoir mystique des corps, des victimes immolées aux ambitions des grands, de la dévoration d'organes par les sorciers sortis en vampire pour attaquer la force vitale d'innocents nécessaire à leur désir de puissance, du kidnapping et du démembrement d'enfants au moment des élections, les rumeurs urbaines sur l'appétit de chair, de la sirène apparaissent relativement banales, de même que le paradigme sorcellaire et criminel qui détermine la relation contemporaine entre pouvoir et fétichisme*[155]».

Ainsi, en tant que fétiche du pouvoir, la sirène au Gabon, pour Florence Bernault, n'appartient pas aux catégories classiques des études du religieux. Elle n'est ni culte anti-sorcier, ni initiation, ni thérapeutique, ni mouvement syncrétique, ni société initiatique ou secrète comme la Rose-croix, la Franc-maçonnerie, ni même le *Ndjobi* qui prône le respect du serment prêté lors de l'intronisation pour tout chef traditionnel ou moderne. Dans son article, Florence Bernault illustre cette identification communautaire à travers l'image de la Sirène au sein des organisations politiques et associatives, notamment sur les armoiries de la ville et vignettes politiques accaparées par les leaders locaux.

Pour elle, depuis l'instauration du système électoral, les fétiches ont été remplacés, du moins accompagnés par une profusion grandissante de symboles, d'insignes et d'emblèmes politiques : pour en citer que quelques-uns, **la main blanche et la sirène** emblèmes du Parti Démocratique Gabonais (PDG), la ***Mami-Wata*** du défunt Pierre Mamboundou (Opposant, homme fort du Sud-Gabon et candidat malheureux aux élections présidentielles de 2005 et 2009), dans les années 1950 avec le **crocodile** du président Youlou Mabiala du Congo et les **flèches** du traditionnaliste du défunt

[154] Dans son article intitulé *La chair et son secret : transfiguration du fétiche et incertitude symbolique au Sud Gabon*, in Politique africaine N°115-Octobre 2009.
[155] Idem.

Président Léon Mba. Ces emblèmes ou signes ont une forte signification dans l'ensemble de sociétés traditionnelles d'Afrique noire. Par exemple, les membres du rite *Ndjobi* sont identifiés par les « *Angongo* » (scarifications) qu'ils portent discrètement sur le bras gauche comme chez les initiés au *Mwiri* dans la société traditionnelle *Massago* ou *Nzèbi* du Gabon.

Un autre chercheur, Jean-Pierre Dozon a essayé d'analyser la façon dont les États nationaux africains, héritiers des découpages coloniaux ont été, depuis la fin de la guerre froide et l'expansion du néolibéralisme, exposés à de fortes dérégulations et à de graves turbulences qui pouvaient laisser penser à leur possible dépérissement. Il en a résulté une montée des particularismes ethniques, des revendications identitaires et, surtout, une profusion de mouvements religieux, principalement chrétiens et islamiques, parfois de cultes plus traditionnels.

Ces cultes entendaient réformer fondamentalement la vie sociale afin de s'immiscer de plus en plus dans la vie politique localement. S'il met en exergue cette évolution en forme de gouvernances confessionnelles, susceptible de générer de nouveaux conflits, son ouvrage défend l'idée qu'en dépit de leurs affaiblissements, de leurs ballottements entre Dieu et Diable, la plupart des États africains résistent, malgré tout, à leur balkanisation. C'est pour cela que les Etats nations africains devraient être soutenus dans la voie de leur renforcement institutionnel et d'intégration régionale.

Il convient pour nous d'admettre l'idée que les sociétés étatiques d'Afrique n'ont cessé d'être des entités géopolitiques sous fortes tensions culturelles d'autant plus qu'elles mettaient en confrontation les formes modernisées de leurs institutions politiques avec la réalité même de leurs pratiques ancestrales issues des habitudes précoloniales. Ces dernières sont liées aux pratiques de sorcellerie et de fétichisme comme religion locale et comme l'un des fondements du pouvoir politique. A ce sujet, Jean-Pierre Dozon[156] estime que « *Ce qu'on a dit précédemment des systèmes sociopolitiques de l'Afrique traditionnelle, on pourrait le dire aussi bien de son univers de croyances, de rites, de représentations du visibles et de l'invisible, des vivants et des morts, qui a suscité en effet, dans des propositions au moins semblables, l'intérêt des*

[156] Jean-Pierre Dozon (2008), *L'Afrique à Dieu et à Diable. Etats, Ethnies et Religions*, Paris, Editions Ellipses, 144 pages.

ethnologues et des anthropologues sociaux(...)qui vaudra à l'Afrique dite intérieure, d'être considérée comme une terre de fétiches».

Pour nos informateurs *Mbéti*, évoluant dans plusieurs dimensions, les religions locales d'Afrique participent, au-delà de leurs fonctions structurantes, d'un assez grand pragmatisme et surtout d'une grande capacité à s'adapter aux circonstances. Pour Jean-Pierre Dozon, le rejet de tel culte, l'emprunt ou le rajout de tel autre, faisaient participer des pratiques culturelles de la plupart de sociétés traditionnelles d'Afrique noire. Ce dynamisme d'emprunt a été d'abord pratiqué en Afrique de l'Ouest avec l'arrivée de l'islam, ensuite en Afrique subsaharienne avec l'arrivée du christianisme. Finalement, cette perspective de la religion locale amène à se demander : N'est-ce pas une sorte de créolisation, de syncrétisme ou de dynamique locale qui nécessite une gestion rationnelle du pouvoir politique local?

3. Gestion du pouvoir politique local et créolisation

Parler de la gestion du pouvoir politique local en Afrique revient à parler de religion, de royaume et même de forces occultes liées à la sorcellerie. Depuis le siècle dernier, certains chercheurs ont démontré l'interdépendance entre le pouvoir local et la religion locale, qualifiée de magie afin de bien comprendre la gestion du pouvoir politique au sein des sociétés qu'ils étudiaient. Le cas de Sir James Georges Frazer à travers son ouvrage intitulé le *Rameau d'Or* qui fait toujours école lorsque l'on aborde ce type d'analyse, nous semble être le socle de la réflexion sur la royauté sacrée avec la mise à mort du Roi. Son analyse était liée au terme de « totémisme » ajouté à la notion de « tabou ». Mais cette conception a évolué et connu d'autres orientations qui ont fait et continuent de faire de certains chefs de village les gestionnaires de « l'état providence » dans la mesure où le matériel et l'idéel ne cessaient de s'entremêler. Le cas de certains pays africains[157] justifie actuellement cette thèse autrefois mise en œuvre par certains leaders politiques déchus par leur peuple.

Les religions locales de toutes obédiences ont été d'assez bonnes médiatrices pour gérer tout ce par quoi la modernité qui se déployait n'était pas véritablement en discordance, loin s'en faut, avec les idiomes et les schèmes de pensée traditionnels. Au Gabon, comme partout en Afrique, les rites initiatiques se sont diversifiés et en rapport

[157] Guinée Equatoriale, Cameroun, Mozambique, Etc.

direct avec ce que le pouvoir politique accorde au sacré de l'*Okwèlè é Ndjobi* à travers la religion *Ndjobi*. A cet effet, appréhender le *Ndjobi* comme une société ésotérique des initiés à la science politique, reviendra pour nous, à définir en partie la notion de politique et celle de pouvoir. En principe, le politique doit harmoniser les intérêts divergents et optimiser les conditions matérielles et morales concrètes favorisant le vivre ensemble. C'est aussi l'objectif premier de toute religion locale en Afrique, et en particulier du *Ndjobi* comme société initiatique de socialisation en plein processus d'emprunt culturel comme l'estime A.N.A[158].

Précisons que la gestion actuelle du pouvoir politique au Gabon est le résultat d'un long processus d'emprunt interculturel entre les sociétés dites civilisées et celles qualifiées de traditionnelles. Ce qui apparaît ici comme une sorte de créolisation peut être vu comme un ensemble de divers processus aboutissant à la complexification d'une variété langagière rudimentaire, un pidgin, dont elle constitue en fait le revers. La religion *Ndjobi*, à travers cette notion, doit être appréhendée comme un mode de vie contemporain et surtout une forme de pensée *Mbede* qui a pris son essor à partir de l'interaction entre cultures importées et cultures locales dans la perspective de consolidation du pouvoir politique au Gabon.

Dans une perspective plus large et à partir d'autres terrains d'étude, Arjun Appadurai[159] développe une réflexion sur les rapports entre la globalisation et l'imaginaire en remettant en cause l'opposition entre Tradition et Modernité et en soulignant que toute tradition est avant tout une invention de cultures entre un univers proche qui lui est conditionné par un univers lointain ; c'est donc un monde dit « Glocal[160] ». C'est dans cette perspective qu'il était nécessaire de clarifier, comme nous l'avons fait depuis la première partie de cette recherche, ce que l'on entend par le rite *Ndjobi* afin de bien centrer notre analyse sur ce fait socioculturel vu comme miroir de la société *Mbede*.

Nous nous sommes appuyés des travaux de Ulf Hannerz[161] qui estime que la culture, miroir de l'individu dans la société, ne saurait se définir comme un système stable et cohérent puisqu'elle reste à jamais un chantier culturel. Elle doit être appréhendée à

[158] Informateur anonyme.
[159] Arjun Appadurai (2001), *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation,* Paris, Payot, 322 pages.
[160] Un monde composé de ce qui est « Global » et de ce qui est « Local ».
[161] Ulf Hannerz (1987), *« The world in creolisation », Africa : journal of the international African institute,* Sierra Leone, Vol.57, N°4, pp.546-559 .

notre sens comme un patrimoine dynamique. Cependant, il existe une gestion de la signification en vertu de laquelle une culture est engendrée et conservée, transmise et reçue, appliquée et exposée, examinée et surtout expérimentée. Cette créolisation est un processus socio-ethnique que nous cherchons à mettre en perspectives dans cette étude avec les notions de : Religion, Politique, Tradition locale et ancestrale, Politique local et Langue locale. Ces notions nous permettront d'expliciter leur rapport au pouvoir traditionnel en partant de la période coloniale jusqu'à la période postcoloniale.

Chapitre 5 : Rapport au pouvoir politique local

1. Contexte colonial

Considérée comme un processus d'expansion territoriale et démographique caractérisé par des flux migratoires, la colonisation est une mise en tutelle sous forme de domination politique, culturelle, économique et religieuse. Vue sur cet angle au Gabon, elle avait donc pour but l'exploitation réelle ou supposée de matières premières, de main d'œuvre, de position stratégique. Quant à la religion locale, elle a été utilisée au profit de l'administration coloniale. Le jargon colonial a développé les notions confuses d'ethnie, de peuple de tradition orale, de mission civilisatrice, des notions qui ont dépeint en partie la réalité socioreligieuse des sociétés locales dites traditionnelles d'Afrique noire, sans tenir compte de l'impact de la « marchandise » dans les bagages de la colonisation. Les colons ont transporté des objets fabriqués, magiques et fascinants pour les populations locales. La compétition pour l'accès à ces objets a mis en dérive l'organisation sociale locale. Elle a suscité une course à la « marchandise » qui a toujours créé des tensions en sus de l'individualiste.

A en croire l'un de nos informateurs, le rite *Ndjobi* est né à partir des carences des sociétés initiatiques et secrètes de l'époque précoloniale chez les *Mbede*. Il s'agit, en réalité, des facteurs de faiblesses du système politique *Mbede et* gabonais face à l'évangélisation, à la colonisation, au christianisme, aux multiples sortes d'attaques en sorcellerie extra-communautaires et à bien d'autres phénomènes qui introduisent d'autres mécanismes d'organisation sociale. La montée des infrastructures avec la notion de l'Etat-Nation a certainement fragilisé le *Ndjobi* en tant que religion locale pouvant gérer les écarts de comportement humains observés dans la communauté *Mbede.*

C'est seulement entre 1970 et 1980 que le *Ndjobi* a pris de l'ampleur[162] sur le pouvoir politique gabonais dans toute la région du Haut-Ogooué et dans les environs, jusqu'au Congo, à cause de son statut de protecteur de la société par les ancêtres. C'est donc, une sorte de « légalisation » du *Ndjobi* ajouté à l'envie de certains dirigeants politiques à être

[162] Malgré l'influence néocoloniale qui faisait de telle sorte que le *Ndjobi* soit pratiqué en cachette et surtout dans les *Olèbè é Ndjobi* (hagard du *Ndjobi*) construit en forêt.

protégés contre les attaques mystiques et aux luttes pour le pouvoir administratif local comme le stipule Georges Dupré[163].

Mais au-delà, c'est aussi une période marquée par le choc pétrolier que connaît le Gabon avec l'ouverture d'une décennie de prospérité dont les médias occidentaux qualifient de « *miracle gabonais* » sur le plan économique. C'est d'ailleurs ce qui a permis la montée en puissance et en popularité du Président Albert Bernard Bongo[164] au Gabon. Rappelons que, dans les pays occidentaux, on garde de ce dernier l'image d'un véritable « dictateur » et surtout « pilleur » avec l'aide de Monsieur Jacques Foccart et la « *Cellule Afrique de l'Élysée*[165] ».

Comme l'initiation valorise le pouvoir et le statut lignager, le dernier mobile d'adhésion à la société secrète *Ndjobi* avait attiré beaucoup d'initiés aux premiers moments de la naissance de cette société initiatique dans les années 1956. C'était un moyen à la fois de protéger les siens et de participer au cercle du pouvoir traditionnel, puis moderne à cette époque où les pays africains se préparaient à accéder aux « indépendances ». Après un demi-siècle d'indépendance africaine, on a du mal à distinguer les pratiques de gestion du pouvoir politique traditionnel de celles du pouvoir politique moderne.

Rappelons que durant cette période de transmission du pouvoir entre colonisés et colonisateurs, la recherche des cadres capables de diriger leur administration était une problématique difficile à résoudre, tant pour les colons que pour les locaux. Seules les associations d'hommes participaient à la gestion de la société villageoise et étatique. Or, pour tout cadre ou chef traditionnel, s'exclure de ce milieu du pouvoir magico-religieux réduirait son influence personnelle et celle de son groupe lignager au sein de la communauté villageoise, dans la mesure où le *Ndjobi* est aussi un lieu de pouvoir politique qui sous-entend le pouvoir traditionnel et/ou magique. Même si le *Mfuyi é Ndjobi* n'exerce pas officiellement une influence sur le vécu des résidents d'une contrée, il est probablement cet argument qui justifie l'importance numérique de ces dignitaires dans ces *Mfuyi*.

Georges Dupré démontre bien qu'à l'époque coloniale, l'administration ne soutenait pas directement la cause de la dégénération du culte *Ndjobi* puisque ses informateurs le

[163] Georges Dupré (1982), *Un ordre et sa destruction*, Paris, ORSTOM, p.367.
[164] Connu sur le nom d'Omar Bongo Ondimba.
[165] Film de Benquet sur *La France-Afrique*, diffusé par France 2 en septembre 2010.

décrivaient déjà comme un rite très maléfique. Certains disaient que « *Le Ndjobi a remplacé tous les fétiches du pays, quels dégâts ce rite initiatique a causés dans ces régions ! Des villages entiers périssent à cause de ce fétiche* »; d'autres estimaient qu'« *Il détruit les villages, il gaspille les gens, il fait mourir les personnes*»[166]

On peut le comprendre dans la mesure où il existe, jusqu'à nos jours, des débats sur les analyses de certains anthropologues concernant les rites initiatiques et certains faits observés dans les sociétés traditionnelles à partir des simples corpus oraux. A en croire Maurice Godelier[167], lors d'une conférence en 2002 à l'Université de Virginie, qui précise que : « *Deux groupes s'opposaient : les uns affirmaient qu'ils ne croyaient plus ou pas qu'on puisse encore accorder un quelconque crédit scientifique, attribuer une autorité particulière aux analyses et aux écrits des anthropologues. Les autres invoquaient les hauts faits de l'anthropologie, tels la découverte et l'inventaire des divers systèmes de parenté connus à nos jours, et maintenaient que cette discipline ne pouvaient être regardée comme un pur auxiliaire de l'expansion et de la domination de l'Occident sur le reste du monde, mais comportait, dans ses méthodes et dans ses résultats, des éléments qui faisaient d'elle une discipline scientifique à part entière*».

A cet effet, Georges Dupré analyse que « *L'interprétation qui peut être ainsi faite du Nkobè, élément par élément, souligne le caractère hétéroclite de la puissance du Ndjobi et même de la Mère. Sans vouloir se lancer dans une exégèse complète et fastidieuse, on peut souligner le caractère agressif de la plupart des objets contenus dans la boîte, tandis qu'un petit nombre seulement d'entre eux, graine de palmier, kaolin, perle de traite, pierre de foudre (copal fossile) sont des protections bien connues dans la région*[168]». Signalons que le terme « la *Mère*[169]» ici désigne une dérivée du rite *Ndjobi* chez les *Nzabi* au Congo. Le *Ndjobi*, après avoir été décliné, fut remplacé par la *Mère* qui avait pris le relais vers 1962 chez ces *Nzabi* et qui a fini par disparaître pour laisser la place à la religion *Ndjobi*.

En fait, la force du secret initiatique provient vraisemblablement du sentiment de la transcendance, de l'omniprésence en tout lieu du *Ndjobi* et de la vulnérabilité de l'initié face à lui. Ces difficultés nous amènent à relativiser la composition du *Nkobè* établie par

---

[166] Georges Dupré (1982), *Un ordre et sa destruction*, Paris, ORSTOM, p.363.

[167] Maurice Godelier (2007), *Au fondement des sociétés humaines : Ce que nous apprend l'anthropologie*, Editions Bibliothèque Albin Michel Idées, p.7.

[168] Op. Cit., p.96.

[169] Les termes tels que : *Mademoiselle*, *Lépimbi*, Le *Gaulle* et *Ndombakesa* sont aussi des différentes formes du *Ndjobi*, selon les régions et même les pays.

différents chercheurs. Tel est le cas d'André Raponda Walker[170] qui peut être considéré comme le père de l'Anthropologie religieuse au Gabon. Ce dernier fut prêtre et écrivain, rassembleur de nombreuses informations sur la culture, la religion locale et surtout la vie sociale des peuples du Gabon à l'époque coloniale.

La collaboration entre les politiques locaux et le colonisateur, dans la gestion traditionnelle des décisions liées au « pillage » de l'Afrique noire, en tête le Gabon, est ce que l'on peut qualifier aujourd'hui de « Tragédie nègre de l'époque coloniale ». En réalité, ce fût, et peut-être encore aujourd'hui, une sorte de politique pour les Africains sans les dirigeants africains comme éléments de base des processus mis en marche vers l'indépendance ou la démocratie avec l'utilisation de la notion d'« ethnie » en lieu et place de « communauté ». De ce fait, le terme « ethnie » est-il une invention coloniale ou une réappropriation due à la mauvaise interprétation de celle-ci?

Rappelons que les sociétés africaines sont depuis des siècles en contact avec l'écriture et avec la littérature arabe et des écrits véhiculant des représentations issues de l'Ancien Testament. De ce fait, Jean-Loup Amselle et Elikia Mbokolo[171] estiment que dans le domaine de l'anthropologie politique de l'Afrique par exemple, les théories « locales » du pouvoir ne se réduiraient pas à une simple création coloniale mais résulteraient d'un accord entre le couple gens du pouvoir/gens de la terre, couple infiltré ou non par l'Islam et la théorie coloniale de la conquête. Au temps colonial et même auparavant, les populations dites traditionnelles d'Afrique ont imprimé leurs marques dans l'histoire mondiale, ce que semblent ignorer certains hommes politiques[172] occidentaux qui pensent encore que le drame de l'Afrique vient du fait que l'homme africain n'est pas assez entré dans l'Histoire.

Cette stigmatisation des pays africains remonte bien entendu à l'époque coloniale avec les travaux des chercheurs observateurs issus de l'école fonctionnaliste anglaise et surtout de l'école française de Marcel Griaule qui ont assigné les sociétés africaines à des catégories ethniques à travers des monographies qui ont d'abord servi les colonisateurs.

---

[170] André Raponda-Walker (2005), *Rites et Croyances des peuples du Gabon,* Editions Raponda-Walker, Libreville, p.257.

[171] Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo (1999), *Au cœur de l'ethnie : Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique.* Paris, La Découverte/Poche, p. IV.

[172] En référence à l'ancien Président français Nicolas Sarkozy, Discours de Dakar, 26 Juillet 2007.

Jean-Pierre Dozon[173], à travers une étude menée chez les *Bété* de Côte-d'Ivoire, explique le concept d'ethnie comme une création. La fragilité et la faible maturité des Etats africains résultent des configurations géopolitiques de la colonisation avec un découpage arbitraire des frontières nationales comme nous avons pu le constater avec la province du Haut Ogooué. Ce fut une sorte d'idéologie selon Louis Althusser[174], c'est-à-dire un rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence. Pour nous, elle peut être considérée comme un voile qui empêche les dirigeants africains d'observer la réalité sociétale.

2. Post-colonialisme et pouvoir politique local

Dans cette section, il s'agit pour nous de débusquer ce qui survit de l'époque coloniale afin de repérer, dans le rite *Ndjobi*, la persistance dissimulée de cette « tragédie nègre ». Prenant pour exemple l'Afrique noire française, Henri Brunschwig[175] a dégagé à l'aide de nombreux documents, le rôle joué par les colonisés au service des Blancs dans la mise en marche de la domination coloniale européenne. En réalité, il a essayé de montrer comment le colonisé devient colonisateur. Loin de la dialectique Maître-Esclave, la colonisation a permis aux métropoles de créer et surtout de mettre en place des réseaux qui perdurent encore sous plusieurs formes et dans plusieurs domaines tant politique, économique que religieux.

De ce fait, nous pouvons dire que la religion *Ndjobi* est intimement liée à l'histoire des *Mbede* dès sa création avec sa multifonctionnalité, manifestée par ses duplications et ses domaines d'action. Mais cette diversité de fonctions donne l'impression à l'opinion publique et aux autochtones actuels que ce rite est structuré en sectes ou que ses diverses versions n'appartiennent pas à une même institution politico-religieuse. Or il s'agit des simples reproductions qui obéissent à la dynamique des sociétés traditionnelles autrefois contestées et qualifiées de sociétés archaïques, statiques, sans histoire ou primitives.

Après la période des indépendances, le recours systématique à l'initiation pour départager les protagonistes d'un différend était devenu un fait social au sein des villages altogovéens. Il aboutissait soit à l'innocence du soupçonné, soit à sa culpabilité. Il arrivait parfois que l'accusateur soit lui aussi coupable. D'ailleurs, Georges Dupré a bien démontré

---

[173] Jean-Loup Amselle et Elikia M'Bokolo (1999), *Au cœur de l'ethnie : Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique.* Paris, La Découverte/Poche, pp.49-85.

[174] Louis althusser (1972), *Idéologie et Appareil d'Etat*, Paris, Revue de la Pensée N°151 in son ouvrage intitulé *Positions (1964-1975),* pp.67-125.

[175] Henri Brunschwig (1983), *Noirs et Blancs dans l'Afrique noire française,* Paris, Flammarion. 243 pages.

cette particularité au Congo, lorsqu'il décrit que: « *Le jour de Noël 1965, neuf ouvriers congolais d'une petite entreprise forestière française située à soixante kilomètres au Nord de Mossendjo furent soumis à l'épreuve du Ndjobi en vue de détecter ceux qui, parmi eux, étaient coupables de sorcellerie*[176]».

Et pourtant, le *Ndjobi* initial[177] se devait de faire de l'initiation un acte, avant tout, volontaire, mûrement réfléchi parce qu'il comporte beaucoup d'incidences à court et à long terme sur le vécu individuel, et même lignager. De nos jours, le *Ndjobi* est exploité à des fins politiques au sein des villages, notamment à travers l'utilisation de la contrainte comme preuve de fidélité à un chef politique. Cette configuration de contrainte, très dissuasive, procède par des concertations intra-lignagères et claniques qui ne laissent pas de marge de manœuvre aux présumés coupables, aux auteurs d'agressions mortelles et surtout aux potentiels initiés politiques.

Pour Georges Dupré, en 1980, « *Le Ndjobi et la Mère ne sont pas identiques et simplement déductibles l'un de l'autre par la translation dans le temps d'une vingtaine d'années. L'un et l'autre tentèrent et tentent encore dans les sociétés qui les accueillent de résoudre les problèmes économiques et politiques que posèrent d'abord la dépendance coloniale puis l'indépendance néocoloniale*[178]». En approfondissant son analyse, ce dernier remarque que « *La boîte qui contenait les ossements des ancêtres dans les sociétés Ngoye (Ngo) et Mungala où elle était le symbole de la continuité clanique n'est plus dans le rituel de la Mère qu'un réceptacle des forces agressives de la forêt, en principe appliquées à la lutte contre les sorciers, mais dont, en fait, on ne vient plus limiter la puissance*[179]».

Par ailleurs, la période postcoloniale a amené les villages gabonais à traverser une situation politique de concurrence intercommunautaire mettant en opposition, d'une part, les chefs religieux avec les puissants sorciers des neufs provinces du Gabon, et d'autre part, le chef de l'Etat avec ses prétendants successeurs même si certains se sont fait disqualifier subtilement avec l'aide des pays amis.

Selon un de nos informateurs anonymes, les cas de décès enregistrés de Germain Mba en 1970, de Ndouna Depenaud sept ans plus tard et surtout de Joseph Rendjambé en 1990

---

[176] Georges Dupré (1982), *Un ordre et sa destruction,* Paris, ORSTOM, p.366.

[177] Celui laissé par les deux Okwèlè leur *Amvandi é Ndjobi* Hilarion Ankoussou. Certains en ont fait un objet de commercialisation dans le Haut-Ogooué et surtout de support au pouvoir politique.

[178] Georges Dupré (1982), *Un ordre et sa destruction*, Paris, ORSTOM, p.354.

[179] Idem.

montrent la nécessité pour tout « chef politique » de chercher à concevoir son pouvoir politique. Pour lui, ce dernier étant en phase d'apprentissage des jeux et enjeux du pouvoir politique et démocratique se devrait, par tout moyen, de faire asseoir son autorité très controversée à cause de ses caractéristiques physiologique, intellectuelles et identitaires défaillantes. Seule la connaissance de la culture locale pouvait faire de lui un grand chef au Gabon où les valeurs culturelles avaient une dominance sur les civilisations voulues et imposées autrefois par les colonisateurs.

Rappelons que cette manière de procéder a attiré notre attention, au point d'en faire un objet d'étude. Le constat est qu'au Gabon, l'initiation au *Ndjobi* fut une sorte de contrainte politique de 1970 à 1995 environ. Cette façon de faire ou de faire faire, était imposée discrètement par l'un de leur[180] à tous les cadres *Mbede* de l'époque et aussi à quelques serviteurs et proches collaborateurs[181] afin « de construire les assises du pouvoir politique actuel » à en croire P.A.N, un de nos informateurs anonyme. Pour lui, le grand chef traditionnel voulait faire asseoir son pouvoir politique auprès de ces proches considérés, par lui, comme un danger permanent pour son pouvoir, et ensuite à l'égard de toute la nation gabonaise.

Pour nous, ce principe constitue l'une des valeurs cardinales des religions locales façonnées et, en particulier, du *Ndjobi* contemporain réinventé par les nouveaux chefs religieux. Selon « Monsieur Major », cette réinvention a légitimé dans une certaine mesure le pouvoir politique local du défunt « Président Omar Bongo Ondimba» qui en a fait l'instrument essentiel d'un système politique local pendant plus de quatre décennies.

Ce mécanisme traditionnel de consolidation du pouvoir politique a favorisé la possibilité d'adhésion à ce rite à des membres issus de diverses couches sociales, culturelles et même à d'autres communautés ; mais il a réduit sa portée à l'égard des femmes. Ceci est peut-être dû au fait que, d'une part, tout le système initiatique masculin chez les *Mbede*, repose justement sur le postulat selon lequel les femmes doivent rester exclues du secret parce qu'elles seraient par nature incapables de ne pas le trahir. Et d'autre part, à cause de l'origine très controversée du *Ndjobi* et voilée par le fait que c'est

[180] Appréhendé ici comme le chef de village qui est en même temps *Nga-Ndjobi, Nga-Mfuyi, Mvandi é Ndjobi et* surtout *Nkumu é Ndjobi.* Donc, un grand chef politique.

[181] Ministres de la République de l'époque, quelques gouverneurs et hauts cadres du Parti Démocratique Gabonais (PDG). C'est, le parti unique au Gabon jusqu'à nos jours malgré quelques opposants ayant « la feuille sur la langue » comme une épée de Damoclès suspendue sur leurs têtes.

normalement «*Mama-Kwa*», mère d'Okwèlè à Kwa, qui devrait être considérée comme la dépositaire de ce savoir initiatique typiquement *Mbede.*

Georges Dupré, quant à lui, confirme cette hypothèse lorsqu'il s'inspire d'une légende et écrit que: « *D'après le récit fondateur du Ndjobi, la femme, reconnue innocente, était écartée du Ndjobi qu'elle avait découvert alors que son mari, coupable, était obligé de prendre le Ndjobi et de le rapporter dans son village*[182]». Cette non-adhésion des femmes est très intéressante à analyser dans les pratiques religieuses parce que longtemps la femme a été le ciment du pouvoir politique traditionnel et de l'organisation sociale dans beaucoup de sociétés traditionnelles africaines, celle du Gabon n'est pas en reste.

La religion *Ndjobi* serait une sorte de restitution de la puissance locale afin de rétablir l'ordre social dans la communauté *Mbede* durant cette période de post modernité. En partie, ce rite initiatique est une réaction à la modernité brutale de la société *Mbede*. A travers le magico-religieux, il y a une appropriation par les hommes dit sages, d'une force magique qui leur assure une maîtrise des forces cosmiques. C'est pour cela que la non-adhésion des femmes dans le *Ndjobi* demeure un principe immuable basé sur quelques fondements idéologiques qui, selon M. Alihanga, *« est un fait historique à cause du mythe fondateur du Ndjobi et découle d'une éthique traditionnelle qui influe sur le vécu dans certains domaines éminemment importants*[183]». Cet auteur fonde son constat sur deux arguments pertinents: la symbolique des menstrues dans les pratiques rituelles et le rôle des femmes dans les sociétés agricoles et matrilinéaires.

Pour nous, cette non-adhésion des femmes au *Ndjobi* peut correspondre à une volonté manifeste des hommes d'affirmer leur masculinité à travers les phénomènes magico-religieux et de sauvegarder cet aspect du pouvoir spirituel. Mais elle traduit certainement aussi la fragilité de ces systèmes qui fondent leur force et leur existence sur l'occultation des caractéristiques déterminantes comme si la transparence ou la participation des femmes était capable de la leur ôter, alors même que les femmes ont été à l'origine de la plupart des rites initiatiques dans la religion locale gabonaise.

De plus, c'est vraisemblablement pour conserver à *l'Olèbè* sa vocation initiale qu'il faut inscrire l'absence des femmes et surtout des objets cultuels dangereux et la réduction du

---

[182] Georges Dupré (1982), *Un ordre et sa destruction*, Paris, ORSTOM, p.364.

[183] Martin Alihanga (1976), *Structures communautaires traditionnelles et perspectives coopératives dans la société Altogovéenne* (Gabon), Rome, p.345.

nombre d'interdits inhérents à la dynamique de cette nouvelle société initiatique. Cette stratégie visait à rompre avec l'image négative collée au *Ndjobi* initial[184] et entendait faire du *Ndjobi* contemporain une institution publique chargée de la protection des individus. A la différence du *Mfuyi, l'Olèbè-à-Ndjobi* sert de cadre ou espace aux phases publiques de ses rituels. Cette distinction fonctionnelle met en évidence la complémentarité entre *l'Olèbè-à-Ndjobi, le Mfuyi et le Mba-è-Ndjobi* lors des cérémonies d'initiation des jeunes *Mbede* comme en témoigne la présente image.

Voilà à quoi peuvent ressembler des néo initiés à travers cette vue partielle en pleine forêt équatoriale avant la nuit initiatique. Image prise en Juillet 1999 par un initié au *Ndjobi* Alain Obali dans un village *Mbede*.

Cette image nous amène à dire, d'une part, que la peau du *Sama* (Chat huant) autour de la taille des initiés symbolise leur appartenance au rite *Ndjobi*. Et d'autre part, le secret sur le *Nkobè* comme la préservation des connaissances ésotériques et l'interdiction d'accès au *Mfuyi* aux futurs initiés et/ou non-initiés dérive, d'une certaine manière, à sa sacralisation, à son idéalisation et surtout à l'occultation de sa violence normative et de ses faiblesses. A cet effet, les enquêtes de terrains que nous avons effectuées dans la province du Haut-Ogooué, associés aux différents travaux de recherche, révèlent cette difficulté de connaître

[184] C'est à dire, du *Ndjobi* des deux Okwèlè dont tous les objets sacrés restaient dans l'*Olèbè é Ndjobi*.

avec exactitude la composition actuelle du *Nkobè*. De nos jours, une simple allusion à cette boîte ou à cette religion locale suscite la méfiance des autochtones, voire une suspicion sur les intentions inavouées du chercheur que nous souhaitons devenir. Ses interlocuteurs lui prêtent souvent une intention négative visant leur personne et même leur filiation.

De ce fait, le pouvoir politique en Afrique noire est différent des autres formes de pouvoir en ce sens qu'il se rapporte aux processus sociaux par lesquels sont prises et exécutées les décisions qui engagent et obligent tout un groupe, sur la contrainte. Pour Georges Balandier[185] : « *Le pouvoir politique accepté en tant que garant de l'homme et de sa sécurité, révérait en raison de ces implications sacrées, contester parce qu'il justifie l'inégalité entre les statuts en grandes parties aux classes* ». Cette contestation pousse alors les pouvoirs politiques africains d'avoir pour recours l'exercice de la contrainte accompagnée de quelques soumissions envers le chef traditionnel dont l'existence permet de faire vivre toute la communauté ou tout le village.

Cet exercice de la contrainte par le *Ndjobi*, considéré ici comme un instrument du pouvoir politique gabonais, suppose la possession des moyens de récompenser des conduites conformes par les honneurs conférées, poste de nomination ou entraide sur le plan socioéconomique. Il facilite surtout la sanction des conduites d'opposition et de défaillance par la honte, la mise en quarantaine, la réparation, le châtiment corporel, et bien d'autres procédés[186]. Comme le dit l'adage populaire en milieu politique, « *Celui qui n'est pas avec nous est contre nous* ». Tout ceci ne peut avoir lieu que sur un territoire bien défini afin d'être considéré comme l'un des supports dans l'exercice du pouvoir d'un chef politique comme d'un chef traditionnel à travers l'initiation au *Ndjobi*.

Au terme de la présentation du contexte colonial et celle de la période postcoloniale, nous avons pu constater que la chefferie traditionnelle n'a jamais été prise en considération par l'administration coloniale et locale actuelle. Un ensemble de points de vue objectifs ou non, ethnocentriques ou non, ont sans doute apporté des motivations et suscité l'adhésion pour ce

[185] Georges Balandier (1967), *Anthropologie politique*, Paris, PUF, p.83.
[186] Assassinats politiques, crimes rituels, suspension de toutes activités professionnelles ou publiques en rapport avec la communauté, le village, la ville ou même la nation.

qui concerne la gestion des « choses publiques ». C'est aussi ce que pensait avec certitude Mongo Béti[187] depuis plus de vingt ans dans le cas précis du Cameroun en Afrique centrale.

Ce constat sur le rite *Ndjobi* est certainement l'une des causes du sous-développement de la société gabonaise observé depuis un demi-siècle comme en témoigne le rapport politico-social demandé par le Gouverneur Général de l'A.E.F (Afrique Equatoriale Française) qui garde une certaine actualité. Dans ce rapport datant de 1924, l'Administrateur des colonies Georges Thomann estime que « *nous avons affaire non seulement à une poussière de groupements disparates, mais aussi et surtout dans chaque groupement à un individualisme farouche qui fait que l'indigène qui, à proprement parler, n'a jamais eu des chefs, n'en connaît aucun et que l'enfant ne reconnaît pas l'autorité paternelle* [188]».

A ce sujet, rappelons que, pour maintenir son influence en Afrique noire comme l'exigeait le Général De Gaulle, la France a mis en marche, depuis les premières heures des indépendances, un système de « management politique » connu sous le vocable de la « Coopération françafrique » et depuis quelques années de « partenariats», visant, par les moyens politiques, stratégiques et surtout économiques, à garder la mainmise sur la gestion locale des anciennes colonies françaises. Cela a encouragé le placement des dirigeants locaux qui facilitent l'exploitation des ressources naturelles en collaboration avec les grandes firmes européennes notamment. C'est en quelque sorte un monde secret où en dehors de tout contrôle parlementaire ou gouvernemental, on constate que tous les coups semblaient et semblent encore permis. A cela, s'ajoutent les déclarations des hommes de l'ombre de ce système dont certains considèrent Jacques Foccart comme l'un de leurs mentors dans la maîtrise des manipulations politiques en Afrique noire et au Gabon, en particulier.

Si nous nous en tenons au fait que tout pouvoir doit être circonscrit dans le cadre d'un village, d'un district, d'une province, comment la sacralité du pouvoir traditionnel peut-elle constituer un élément essentiel pour la souveraineté politique ? Comment le *Ndjobi*, en tant que rite initiatique servant à réguler les comportements sociaux et surtout les dysfonctionnements dans la société *Mbede* (en la mettant dans un monde fait de lois et règlements qui la protègent de toute éventualité surnaturelle) peut être une société d'initiés

[187] Mongo Beti (1993), *La France contre l'Afrique : Retour au Cameroun,* Paris, La Découverte/Essais, 208 pages.

[188] Rapport demandé par le Gouverneur Général de l'AEF à l'Administration des colonies Thomann, archive d'Aix 4, 1924.

à la science politique au Gabon? Autrement dit, le *Ndjobi* peut-il constituer un support référant à l'exercice de la politique locale?

3. Initiation à la science politique

Parler du *Ndjobi* comme une société ésotérique des initiés à la science politique revient, à définir, d'une part, la notion de politique et celle de pouvoir qui sont en quelque sorte les supports de la science politique ; et d'autre part, à analyser l'objet de cette science dans son rapport politico-religieux avec le rite *Ndjobi*. Le mot politique « du grec: *polis*, la ville » est d'abord un adjectif qui a un rapport avec la cité. Dans la Grèce antique, la cité est l'ensemble des citoyens ou des hommes, jouissant des mêmes droits et participant plus ou moins à l'administration de leurs intérêts communs. Dans les nations modernes, cette mission est confiée à l'Etat.

De plus, comme substantif, le mot politique s'applique à l'art de gouverner un Etat ou même d'entretenir des relations avec d'autres Etats. A ce sujet, nous soulignons qu'à la lumière des propos de nos informateurs, confortés par les informations réunies dans les documents écrits, le *Ndjobi* permet aux jeunes *Mbede ou Obamba* de devenir des hommes un peu plus accomplis. Ces derniers apprennent les principes de fonctionnement de leur société et, à cette même occasion, le serment du rite *Ndjobi* (*Okèlè é Ndjobi*) qu'ils prêtent. Ce serment a pour fonction de leur inculquer les valeurs de cette société à laquelle ils appartiennent.

En fait, le *Ndjobi* est une confrérie secrète chargée de la régulation sociale, des prises de décisions importantes. Pour Ekori Mathieu[189], le rite *Ndjobi* est une école de la vie sociale dont il inculque chaque jour à ses enfants. Il estime que « *l'initiation au Ndjobi comme à un autre rite pour un enfant de plus de 15 ans est une manière de lui faire naître de nouveau par rapport au discernement sociétal lié à la vie communautaire chez les Mbede* »

Quant au pouvoir, il est la capacité que possède un individu ou un groupe d'exercer une contrainte pour obtenir d'autrui quelque chose ou quelques actes qu'il désire. En réalité, le pouvoir a de nombreuses sources dont les plus connues et exploitées sont notamment la **vigueur**, la **séduction**, le **charisme**, la **censure**, le **dialogue**, etc. Puisque les structures politiques ne sont pas statiques à travers les âges d'une société, elles se transforment en fonction de l'évolution globale de cette dernière. Ainsi, nous constatons que dans les sociétés

[189] Mathieu Ekori est notre informateur Mbéti du Congo Brazzaville vivant à Francheville depuis plus de trois décennies. Agé de 57ans, il est initié et père de 7 enfants.

traditionnelles[190], c'est la religion et la parenté qui sont les facteurs déterminants de la structuration sociale ; tandis que dans les sociétés modernes ou industrielles, ce sont les structures politiques et économiques qui déterminent l'évolution sociale.

De ce fait, le pouvoir politique est différent des autres formes de pouvoir en ce sens qu'il se rapporte aux processus sociaux par lesquels sont prises et exécutées les décisions qui engagent et obligent tout un groupe, sous la contrainte d'un être suprême. Pour mieux expliciter la préoccupation principale de cette section dans le cas spécifique du Gabon, nous nous focaliserons en partie sur le corpus oral de Monsieur Lekumu Aurélien qui estime que « *la plupart des responsables des religions traditionnelles au Gabon ont tendance à entretenir des rapports étroits avec les politiques locaux. Certains d'entre eux se servent encore des prescriptions liées aux religions traditionnelles pour faire carrière dans la politique*[191]».

L'objet de l'anthropologie politique reste le politique même si elle n'est devenue qu'assez tardivement un domaine de recherche spécialisé. De nos jours, il apparaît une distinction entre les régimes de confusion des pouvoirs, de séparation des pouvoirs et les régimes parlementaires, où existe une certaine interdépendance des pouvoirs. Mais, les recherches sur l'Etat dans certaines sociétés humaines, plus précisément africaines, doivent aussi comprendre celui-ci comme l'instance qui monopolise l'usage de la cruauté. Ce monopole n'est pas entièrement exigé, il est toujours partiellement consenti par les dominés qui peuvent le concevoir comme légitime. C'est d'ailleurs ce que pensent certains chercheurs dans un ouvrage collectif intitulé : *Les notions clés de l'ethnologie (*2002*)* dirigé par Marie-Odile Géraud.

Pour ces chercheurs « *L'action politique peut être décrite comme la relation qui s'instaure entre détenteurs et non-détenteurs du pouvoir, c'est-à-dire entre gouvernants et gouvernés. L'analyse de cette relation implique la possibilité de répondre à une question simple : quels sont les processus sociaux qui déterminent l'aptitude des gouvernants à faire appliquer leurs décisions par les gouvernés ?*». A cette interrogation, deux réponses semblent appropriées : « *Ou bien le pouvoir est imposé, il repose sur le recours à des moyens coercitifs, et alors la relation politique est assimilable à une relation de subordination au*

[190] C'est surtout la parenté qui constitue la structure sociale traditionnelle à la base d'une gradation. Donc, ce sont les aînés qui dirigent.

[191] Lekumu Aurélien est célibataire et père de 3 enfants. C'est un politique non initié au *Ndjobi et il est âgé de 49 ans*.

sens de Claude. Lévi-Strauss (1958, p.342-343)*; ou bien le pouvoir politique est consenti, il repose sur l'acceptation des gouvernés, et alors la relation politique reste fondée, en dépit de son asymétrie, sur la réciprocité*[192]*».*

Par ailleurs, Pierre Clastres a su observer les différentes formes d'organisations politiques au sein des sociétés traditionnelles dans son ouvrage intitulé : *La société contre l'Etat.* Cet auteur déduit qu'« *il convient d'opposer deux types idéaux de société : d'une part, les sociétés étatiques, qui se caractérisent par la centralisation du pouvoir, l'autonomisation relative du politique, le droit des gouvernants à utiliser des moyens coercitifs, et le renoncement des gouvernés à exercer leurs propres prérogatives ; d'autre part, les sociétés ''primitives'' qui se caractérisent par les limites que les gouvernés imposent à l'exercice du pouvoir, et par une sorte de résistance de leur part à toute forme de contrainte ou de violence*[193]». En effet, les sociétés étatiques africaines peuvent historiquement être appréhendées comme celles qui se trouvent sur le dilemme de la place accordée au pouvoir politique au sein des sociétés traditionnelles.

A ce sujet, la forme la plus courante de confusion des pouvoirs observée en Afrique après les indépendances et plus particulièrement au Gabon, est la « dictature »; mais elle est voilée par une douce paix très pensée et surtout appréciée par les observateurs externes. Pour ce qui concerne le Gabon avec son régime parlementaire, nous constatons qu'il existe une distinction dans la hiérarchie des pouvoirs. Normalement, ce régime est caractérisé par la distinction entre le chef de l'Etat, qui a peu de pouvoirs réels et le chef du gouvernement, qui, entouré de ministres, devrait exercer le pouvoir exécutif, puisqu'il est normalement responsable devant le parlement qui peut le démettre.

Dans le cas spécifique du Gabon et des villages *Mbede*, nous avons pu constater que la vie politique ne se réduit pas ouvertement à un combat de quelques individus autour du pouvoir politique, mais résulte de données sociales, culturelles, cultuelles, idéologiques et institutionnelles. C'est en réalité, l'art de gérer le clan, la bande, le village ou la chefferie, la nation et les individus. Pour gérer les individus par exemple, il faut au préalable les maîtriser, c'est-à-dire, les connaître et surtout les contrôler en manipulant leurs comportements. De ce

[192] Marie-Odile Géraud, Olivier Leservoisier et Richard Pottier (2002) *Les notions clés de l'ethnologie. Analyses et textes.* Paris, Armand Colin, pp.200-201.

[193] Idem, p.201.

fait, que peut-on alors dire du rapport de cet objet de la science politique à la réalité gabonaise à travers le rite *Ndjobi* ?

L'initiation au *Ndjobi* doit être appréhendée comme une sorte de tradition parentale, puisqu'elle a souvent été prise comme un modèle d'intégration, d'union spirituelle et surtout de cohésion sociale comme le stipule Martin Alihanga. Pour lui, « *Le rite Ndjobi ne compte pratiquement pas d'épreuves excessivement rudes comme on en rencontre dans la suite de l'initiation au mystère de l'univers des adultes. Ce degré d'introduction aux sciences politiques et sociales qui font l'homme total, s'adresse en effet aux candidats relativement jeunes*[194]».

En imposant l'initiation au *Ndjobi* au début des années 1970, d'abord, aux hauts cadres du Haut-Ogooué et ensuite à ses proches collaborateurs, le chef politique gabonais voulait-il stabiliser ou simplement faire asseoir son pouvoir en utilisant à la fois les moyens coercitifs du pouvoir politique moderne et les vertus traditionnelles de ce rite? Rappelons que ce rite est généralement appréhendé par ses initiés comme une force ou un moyen permettant la protection d'un individu ou d'un groupe, une marque d'adhésion à l'institution politique également. A ce sujet, le Docteur Miletto certifie que *«Le Ndjobi est une science mystique qui sert à protéger les êtres vivants, les animaux et les végétaux*[195]». Il ajoute que « *Ce rite est à la fois un sacerdoce, une religion et une confrérie secrète typiquement Obamba*[196]».

Reconnue avant tout comme un acte facultatif ou volontaire, l'adhésion au *Ndjobi*, dans ce cas précis, devient une **contrainte politique** puisqu'elle répond à une sollicitation particulière du chef politique gabonais qualifié d'«*Okalimambo*[197]». Comme le souligne M. Alihanga « *Le Ndjobi est un culte des ancêtres qui vise à inculper l'idée d'innocence, la doctrine de cœur à tout citoyen chez l'initié et surtout d'inspirer toujours et partout le respect du bien d'autrui*[198]». Cette initiation au *Ndjobi* devient ainsi un moyen de pression pour ce puissant *Okalimambo* afin de légitimer son pouvoir politique au Gabon. Et cela, grâce à l'*Okèlè é Ndjobi* (serment du *Ndjobi*) comme « mode de preuve » et surtout « de fidélité sans

[194] Martin Alihanga (1976), op. Cit., p.139.
[195] Docteur Miletto (1952), *Notes sur les ethnies de la région du haut Ogooué* in Bulletin de l'institut d'Etude Centrafricaines, Paris, Nouvelle Série, n°6, p.23.
[196] Idem.
[197] Chef des chefs, celui qui règle les problèmes de village en village, de région en region et d'Etats africains jusqu'aux Etats occidentaux.
[198] M. Alihanga (1976), Martin Alihanga, op. Cit., p.138.

partage» : certains adeptes du leader politique en ont fait le slogan de leurs associations politiques ou culturelles.

C'est ainsi que, l'*Okèlè é Ndjobi* apparaît non seulement comme une contrainte politique, mais aussi comme un support de pouvoir politique. Mais, cette contrainte s'exerce d'une manière subtile depuis près de quatre décennies. Aux dires de certains gabonais, le patriarche gabonais a été lui-même acteur et metteur en scène de son propre destin de chef politique. Il a fait de ce pays une sorte d'Oligarchie traditionnelle, son village politique même si certains *Mbede* affirment que ce rite est lié à la sorcellerie.

Récit en Français de Romuald Lendoye, non-initié. Ce *Mbede* est célibataire, âgé de 34 ans et père de six enfants. *Okondja*, le 19 mars 2008.

M'okondza, bisi léyaha mbéré ndzobi élihi mami ma anga vwa ; hobela ho mbaré a ndzobi antuni até a bon o yolo é ndzo andzami aki adoyi mbéré osumbu ésaya mbaré a ndzobi éli obi vwa mbaré a ndoki obila ndzami a mbaré a ndzobi élia té mobé.	A *Okondja*, on sait que le *Ndjobi* c'est de la vraie sorcellerie ; par ce que certains initiés au *Ndjobi* jetaient ou brûlaient leurs fétiches quand les églises éveillées étaient arrivées. Les pasteurs considéraient ces pratiques comme sataniques, parce qu'elles sont adressées à un monde invisible très dangereux.
Asiyi ndzobi mokiyélè bis itsa Ampugu moduma mbaré a tonki akiyi osaya oboma mbaré motsia o tsa pélé é bisi mina atonki ébo vwa oloyi.Lobo tara à Mpugu a mi yaha Ndjobi mosa mami à ndè mpélé à mbaré à soho yaha mbéré é ndè.	Cependant, le *Ndjobi* était né dans le souci de maîtriser le monde invisible *Mbede* qui était qualifié de sorcellerie. Aujourd'hui, il a été utilisé par le père de la nation pour influencer ses adversaires qui voulaient prendre sa place au pouvoir.
Osibi é 70-80, manuya ondzobi éliyi mina a pali é kuma a gabo é nténé yoya. Obila ndzobi ékiyi na atonki nkuma mobé nténé wè akiyi monuya oyo, ovwè wosi sa wobo ovusuyu é ngala é ndzobi. Nténé vuru obisa mosa vwa léku é kwari ndé. Ekiyi vwa kumu a gabo é lobo asuyi monina otsiyi palé é kumu é ndé	Dans les années 70-80, l'initiation au *Ndjobi* était imposée « aux enfants d'ici ». Car ce rite a des dogmes très dangereux puisque, avant l'initiation, il y a un serment à prêter sur ces croyances et même à son égard. Et le non-respect de ce serment, conduit à la mort. C'est comme cela que le

mokaya Okalimambo yé kalakala téyé lobo tsa le gabo éso motomaya abuya é ndzandziyi motomaya abuya é ndzandziyi pani a ndé éso moyè tsa ndzobi. Ekihi na éduhi mo tiba à asuku modoha tiné assihi mani à ndzobi mina na mbaré na Nkumu à Mpugu eso ayihi na sa yoho. Ekihi vaha féti atsatsa mbélé é mbisi.	chef de l'Etat a su conforter son pouvoir actuel dans tout le Gabon avec l'institutionnalisation de ce rite par tous ces collaborateurs les plus proches. Il y'avait des communiqués en langue à la « Radio *Masuku* » pour dire les jours d'initiations et les hommes politiques y venaient pour cela. C'était aussi comme une sorte de grande fête traditionnelle locale.

Bien qu'étant un non-initié au *Ndjobi*, cet informateur affirme avec beaucoup de conviction que l'initiation à ce rite, de certains cadres *Mbede ou Obamba*, était une contrainte politique instaurée par le chef suprême. Ceci nous amène à comprendre que ce chef politique avait déjà pensé à sa longévité au pouvoir dès les premières heures de son intronisation. C'est ce qui a faisait de lui, en partie, le miroir politique des Etats africains. Pendant toute une époque, la religion *Ndjobi* fut comme « un code d'accès » au pouvoir politique local, au même titre que la notion d'appartenance à une communauté dont on connaît les dérives tribalistes en Afrique contemporaine.

Il est presque banal de constater que la force de tout chef politique ou traditionnel en Afrique est, d'une part, sa capacité à anticiper certains faits et évènements et, d'autre part, son aptitude à dominer et surtout à manipuler les sentiments de ses proches collaborateurs ou parents. En politique, nous saisissons le pourquoi, à la question de savoir : s'il est mieux « d'être aimé » ou « d'être craint » par son peuple en tant que chef politique ou même *Nga Mpugu* (chef de village)? A notre analyse, tout chef au trône estime que, si l'une des deux propositions doit manquer, il est mieux pour un chef politique ou un *Nga-Mpugu* d'être craint que d'être aimé par ses propres adeptes ou par son peuple. On peut aussi penser qu'il est judicieux que les deux soient mis en œuvre pour le renforcement d'un pouvoir local ou étatique.

Chapitre 6 : Sacrifice et sacralité du lien social

L'expérience du sacré, structurée par le mythe, l'imaginaire, le rite et le symbole, a toujours été prise en charge et caractérisée par la religion *Ndjobi* en tant qu'institution sociale, au point d'envahir peu à peu toutes les formes d'une culture chez les *Mbede*. Cette institution assure une sorte de régulation symbolique des conduites sociales tout en participant à la mise en œuvre de spécialisation et de stratification des fonctions sociales qui fondent une sorte de sacralité du lien social. En fait, le sacré doit être appréhendé comme un ensemble de comportements individuels et collectifs qui remontent aux temps les plus immémoriaux de la société *Mbede* et du Haut-Ogooué. Ceci peut être observé dans les émotions, les représentations, les conditions de considération du sacré et des sacrifices dans cette communauté.

Comme offrande, le sacrifice est un don fait aux dieux ou aux ancêtres *Mbede*. Traditionnellement, la fonction de souveraineté politique du chef de village occupe le lieu à travers lequel le corps social communique avec le plan supérieur des dieux. Le pouvoir politique a souvent adopté et incorporé la ritualisation sacrée et les sacrifices pour fonder sa légitimité et surtout assurer sa représentation auprès de la communauté concernée. A cet effet, la base du lien social par le serment du *Ndjobi* peut-elle être analysée comme une dérive socioreligieuse ? Autrement dit, le rite *Ndjobi* n'apparaît-il pas comme superflu et trompeur dès que l'on doute de l'existence du sacré et/ou des sanctions liées aux sacrifices ?

1. Ce que nous apprend le mythe *Olendé* chez les *Mbede*

L'oralité reste l'un des moyens privilégiés dont se servent encore les hommes pour communiquer dans toutes les sociétés traditionnelles. L'art de parler pour communiquer ou transmettre un savoir ancestral demeure primordial si nous nous tenons au fait qu'en Afrique il faut parler pour enseigner, parler pour accuser ou pour se défendre, parler pour guérir. Aujourd'hui, l'exercice de la parole consiste à conquérir le pouvoir traditionnel qui permet de se faire élire, même s'il faut encore parler pour le conserver longtemps. Nous comprenons que la parole a toujours été dans la culture africaine un outil indispensable à la réalisation réinventée de la vie sociale. A ce sujet, on se demande alors: les mythes ont-ils une explication rationnelle sur les finalités de la vie sociale? Le cas des *Mbede* avec « le mythe *Olendé* » semble bien nous expliquer cet usage de la parole comme représentatif du monde imaginaire *Mbede* et aussi comme une arme culturelle pour le maintien de l'ordre ou le règlement des conflits.

Soulignons que le terme « *Olendé* » signifie en *Mbede* (*Obamba*), « *Raconte-lui* », pour dire « *Expliquer le commencement de l'univers*» sous ses dimensions physique et surnaturelle. Cela semble être une créolisation contractuelle de l'expression « *W'Olé Ndè*[199] » dans les langues locales *Ndumu*, *Téké*, *Bakanigui*, *Nzèbi* et *Bawandji* du Haut-Ogooué. A la base, le mythe *Olendé* est un chant légendaire qui vente les poètes des héros mystiques *Sumbu*, *Ngari*, *Ndziami à Tsiè*, *Ndziami à Yulu*, *Agnasa* et autres. En fait, il fait allusion au guerrier et surtout à un combat entre les deux mondes[200] comme une sorte de théogonie. Considérée comme une généalogie des dieux d'une mythologie, la théogonie introduit en quelque sorte la cosmogonie qui décrit la naissance de l'univers *Mbede* et explique le destin des hommes soumis aux passions « divines ».

Cette précision s'avère d'un intérêt capital pour comprendre la dimension sacrée et imaginaire du rite *Ndjobi* comme tissu du lien social chez les *Mbede* du Haut-Ogooué au point de devenir durant une certaine période, la puissance qui vivifiait le pouvoir politique local au Gabon. En s'appuyant sur les écrits de Jean Paul Léyimangoye[201] et surtout de Maurice Okoumba Nkoghe[202], le mythe *Olendé* est un récit qui fut conté par un certain « *Onguélé* » en tant que gardien de la tradition locale dans la zone du village Otala (ancien village Ossèlè). C'est en partie un patrimoine culturel *Mbede* qui, selon notre analyse, montre le « nombril [203]» de ce peuple ainsi que ceux de ses voisins (*Téké*, *Ndumu*, *Nzèbi* et *Kota*) comme origine de l'univers altogovéen. En fait, il montre l'origine de l'homme, sa destinée et surtout son insertion dans l'immensité cosmique sous ses deux dimensions : Visible et Invisible. Toutefois, il y'a lieu de signaler qu'au début du récit, le conteur précise que c'est Dieu qui est le créateur de tous les êtres et les phénomènes de la nature, puis le « *dieu du ciel* » et le « *dieu de la terre* » sont deux entités en interaction permanente et permettent de mieux comprendre le monde *Mbede*.

Par exemple, pour Jean Paul Léyimangoye et Maurice Okoumba Nkoghe, les entités associées à l'origine du monde *Mbede* sont entre autres :

- *Olendé à Nkuru* (la tortue), serait la créatrice de l'univers.

---

[199] « *Montre lui* » ou « *Raconte lui* ».
[200] Le monde physique des hommes et le monde spirituel ou imaginaire des génies, des ancêtres, des sorciers, des dieux et autres.
[201] Cité par Raphaël Misère-Kouka (2000), *Anthologie des poètes gabonais d'expression française : La concorde,* Paris, L'Harmattan, 197 pages.
[202] Maurice Okoumba Nkoghé (2010), *Olendé, une Epopée du Gabon,* Paris, L'Harmattan, 128 pages.
[203] Centre du patrimoine culturel *Mbede* en terme de Conte, Epopée, Légende et autres en lien avec la parole.

- *Olendé à Nkuha* (le touraco), serait le créateur.
- *Olendé é Nyomi* (le lombric ou le verre de terre), serait aussi l'un des créateurs.

Ce mythe prend en compte l'espace, la société traditionnelle et le temps de production comme justification réelle qui montre la volonté collective de ce groupe ethnique. Cette notion de volonté collective renforce celle de l'énergie psychique et la cosmogonie[204] exploitée dans les sociétés secrètes du Haut-Ogooué. C'est à partir des mythes et des légendes que l'homme a essayé de comprendre la formation du monde. C'est sans doute, un moyen de conservation d'une histoire vraie et vécue par les ancêtres *Mbede* dans un environnement bien défini et à un moment bien précis dans l'évolution de cette communauté.

Pour Jean Paul Léyimangoye et Maurice Okoumba Nkoghe, ce mythe présente un monde divisé en deux imaginaires, d'un côté le monde de « *Ndziami à Yulu* » ou « *dieu du ciel* » comme un lieu de prise de décision nocturne par les ancêtres, les génies, les esprits et de l'autre, celui de « *Ndziami à Tsiè* » ou « *dieu de la terre* » comme un lieu de la matérialisation de ce qui est prévu ou décidé autrefois. La terre représente un environnement ou espace physique où règne les acteurs ou les disciples de « *Ndziami à yulu* » à savoir : le village, les plantations, les rivières, la forêt, les cimetières, les montagnes, les savanes, les villes environnantes, etc.

Pour tout *Mbede*, ce mythe apparaît comme une légende dans la société traditionnelle dont le personnage central fut un jumeau nommé « ***Sumbu*** » dont « ***Agnassa*** » fut la jumelle. Ce récit rend gloire à ce personnage principal tout en expliquant son périple du village des Hommes (monde terrestre) au ciel où se trouve le trône de *Ndziami à Yulu* (monde de Dieu) en passant par le village des fantômes et des maîtres de la forêt jusqu'au pays de « *Ngari* » (dieu du tonnerre).

Tout au long de ce parcours, « *Sumbu* » rencontre les enfants de *Ndziami à Yulu* après avoir combattu les fourmis, le rat palmiste, les fantômes, le caïman, l'hippopotame, *Ngari* et avant que les guerriers réunis se rendent chez *Obielakulu* (Malade du pied) où les forces en conflits s'affrontèrent et se détruisirent au point de rendre le monde actuel tridimensionnel (Village, Lieu mystique et Ciel), plus particulièrement selon les ancêtres *Mbede*.

Nous notons ici, l'idée du double avec les jumeaux (*Sumbu* et *Agnassa*) et celui de la domination du genre masculin sur le genre féminin comme principe traditionnel en Afrique

[204] C'est une hypothèse qui explique l'origine du monde.

noire. Mais au-delà, le monde tridimensionnel représente à la fois : la force du pouvoir traditionnel local, l'énergie générée, la sacralité de ces pratiques et surtout tout ce qui est sacrifice et/ou sacré pour constituer un groupement de personnes ou d'adeptes liés à une religion locale comme l'est le rite *Ndjobi*.

Dans la culture africaine, les jumeaux ne sont pas des êtres simples puisqu'ils sont à priori dotés de pouvoirs surnaturels comme nous l'avons explicité avec la confrérie « *Onkira* » dont le rôle est d'assurer la vie des jumeaux et surtout de garantir leurs pouvoirs célestes au sein de la communauté traditionnelle. Comme le précise Jean-Calvin Bahoken[205], *« la religion est souvent considérée comme un fait social. Elle est une relation entre les êtres dont l'un est la divinité et l'autre, l'homme»*. Cette affirmation pose fondamentalement la question de la création d'une société donnée où sont souvent mis en exergue les dieux immanents et transcendants tels que : le ciel, la terre, le soleil, les ancêtres fondateurs des lignages.

Il ressort que le mythe *Olendé* sert d'élément d'éclairage par excellence car il présente un monde dans lequel les êtres, les animaux, les choses, les initiés et les ancêtres eux-mêmes sont tous considérés comme des «demi-dieux ». Ils sont devenus des objets de pouvoir et de cultes puisqu'ils ont autorité sur les hommes « fabriqués [206]» et dotés d'un pouvoir surnaturel et matériel qui peut guider toute la descendance. Cette recherche dans la fabrication de l'humain montre que l'univers du mythe *Olendé* est un royaume des puissances dont la seule vertu reste le sacré de la force exploitée ici par *Sumbu*. Car ce mythe n'induit nullement quelque pratique religieuse même s'il reste porteur d'une philosophie sociétale propre au *Mbede* et à la région du Haut-Ogooué.

Cette présentation nous amène à penser que le peuple *Mbede* a toujours spéculé que l'univers résulterait d'un mystère. Les ancêtres *Mbede* ont cherché à justifier cette situation en affirmant le fait que le « Dieu créateur» serait trop loin pour répondre à leurs différentes interrogations. Les *Mbede* ne sont pas les seuls dans cette situation, à en croire M'Bou Yembi (1985) qui estime que l'étude des légendes de la création du monde chez les *Gikuyu* du Kenya, chez les *Bantu* du Gabon, chez les *Zulu* de l'Afrique du Sud, chez les *Bossi*, chez les *Ganda* de l'Afrique occidentale ou bien chez les *Baluba* du Zaïre, montre que la création du

[205] Jean-Calvin Bahoken (1967), *Clairières métaphysiques africaines : Essai sur la philosophie et la religion chez les Bantu du Sud-Cameroun,* Paris, Présence africaine, 124 pages.
[206] Transformés par l'initiation au *Ndjobi* et/ou par certains rites initiatiques.

cosmos provient d'une trilogie : Dieu tout puissant, Ancêtre fondateur du clan et Peuples descendants de clan.

Ceci souligne une sorte de conception dynamique du monde selon la société *Mbede*. Cette dynamique se perpétue selon notre hypothèse basée sur nos investigations de terrain avec l'histoire du *Ndjobi* contemporain. Pour nous, l'étude du mythe *Olendé* met en perspectives une conception évolutive de l'univers ou du cosmos. La séparation de l'univers en deux mondes ainsi que les personnages utilisés favorisent cette dynamique culturelle qui peut dans une certaine mesure caractériser la société *Mbede* du Haut-Ogooué avec le rite *Ndjobi*. En fait, nous avons d'un côté un « monde du pouvoir et de la démocratie traditionnelle » et de l'autre un « monde de la soumission et de la possession matérielle » qui ont engendré un conflit latent et permanent sous forme de guerre pour la lutte à la tête du pouvoir politique local.

Par ailleurs, tout grand chef traditionnel ou politique ne serait-il pas en mesure de vouloir devenir comme « *Sumbu*[207] » dans l'inconsciente de certains *Mbede*, voire de ses proches alliés? Ses forces mystiques ajoutées au génie du rite *Ndjobi* peuvent-elles faire d'un chef traditionnel un objet de multiples craintes pour sa communauté villageoise ou même pour ses interlocuteurs dans sa gestion traditionnelle de la cité?

De ce qui précède, nous rappelons à juste titre que la société traditionnelle comme le pouvoir politique local est par nature, un lieu de combat entre les puissances propices et néfastes. Elle ne doit son ordre qu'à l'intervention humaine dont la liturgie sacrée et surtout les sacrifices contribuent à maintenir le lien social comme fondement de toute société initiatique et/ou traditionnelle en Afrique noire. Par conséquent, tout homme de pouvoir se doit d'être avant tout un « demi-dieu » pour ses adeptes. Il se doit d'être prêt face à tout conflit mystique touchant son être, son lignage, son clan ou sa communauté.

En définitive, le sacré et la sacralité du lien social chez les *Mbede* vient, en partie, de la fusion du ciel et de la terre explicitée dans le « mythe *Olendé* ». Cette guerre mystique a solidifié les rapports en société des *Mbede* autour de cette croyance. Le « mythe *Olendé* » doit être appréhendé ici comme une éthique qui guide la société altogovéenne ainsi que les *Mbede* dans leurs conduites et leurs actions. D'ailleurs, c'est l'objectif initial de la société initiatique *Ndjobi* dès ses origines. A travers cette épopée, plusieurs sentiments moteurs apparaissent :

[207] Grand guerrier *Mbede* qui terrasse tout obstacle sur son passage afin d'arriver au trône.

- La haine et la colère pour la guerre mystique ;
- La trahison et la lutte nocturne pour l'accès au trône du pouvoir ;
- L'amour et le désir pour la relation avec les dieux ;
- Le respect et surtout la soumission pour l'obéissance à un seul chef.

2. Imaginaire contemporain de la reproduction sociale résultant de *l'Okwèlè é Ndjobi* sur la population locale.

Parler du sacrifice et de la sacralité du lien social dans l'imaginaire actuel des *Mbede* avec l'effet du serment du *Ndjobi*, revient à affirmer le fait que la société traditionnelle *Mbede* serait une société ancrée dans les valeurs culturelles. Bernard Peret[208] estime qu'aborder la question du lien social dans la perspective du monde commun, c'est souligner que sa dimension imaginaire n'est pas moins fondatrice que sa dimension pratique, par exemple, la coopération en vue d'un intérêt mutuel avec le concours des valeurs culturelles liées aux religions traditionnelles locales. Tel serait le rôle des paroles liées au serment du *Ndjobi* dans la société altogovéenne actuelle. Loin d'être un simple énoncé, les paroles du serment doivent être perçues comme un acte social. Comme nous l'avons souligné, pour tout *Mbede*, le serment scelle les engagements, notamment les paroles liées à l'*Okwèlè é Ndjobi*, parce qu'on donne sa parole durant un acte solennel. Or, la parole donnée implique une contrainte liée à ce serment : l'émetteur se doit d'adopter un comportement individuel conforme aux exigences initiatiques et aux valeurs sociales qui permettront de souder les liens sociaux. Nous entendons par « comportement », l'ensemble des réactions et observations objectives de tout initié qui agit en réponse aux interdits établis. C'est l'ensemble des attitudes qui insèrent l'individu dans la société définie par des normes et par des liens sociaux qui lui permettent ainsi qu'aux groupes d'initiés de vivre ensemble.

La sacralité de ce lien peut aussi découler du fait qu'il existe d'autres pratiques telles que le lien par « le sang sacrifié[209] ». Si l'on s'en tient au fait que le « sang sacrifié » symbolise l'âme du corps humain et même tout le corps de l'initié au *Ndjobi*, on comprend aisément qu'introduire dans le néophyte un peu de "l'âme" du *Ndjobi*, revient à introduire la totalité de cette entité ésotérique dans ce dernier. Le « sang sacrifié » est beaucoup utilisé pour matérialiser les serments liés à la fidélité à un chef, à l'amitié sincère et au mariage.

[208] Bernard Peret (2003), *De la société comme monde commun,* Paris, Desclée de Brouwer, p.10.
[209] Le sang sacrifié est une sorte de pacte humain passé entre deux individus ou entre un individu et un groupe d'individu ou une association initiatique.

Rappelons que l'idée de faire couler du sang est le résultat d'une reproduction imaginaire et fondamentalement sociale puisque le faire au moment de sceller un engagement importe plus ici que la méthode pratiquée. C'est utiliser la force du sang pour fortifier une alliance ou la fertiliser dans le but de s'engager à des actions sociales, à des vœux politiques, à se soumettre à un « demi-dieu » ou à un chef spirituel, voire à un chef traditionnel comme à un chef politique. D'une manière générale et en sus de nos données de terrains, les serments des institutions initiatiques au Gabon permettent d'établir des rapports entre les forces ésotériques et les néophytes mais aussi entre initiés puisqu'ils s'engagent à être solidaire les uns vis-à-vis des autres. Cette solidarité se prolonge par-delà la mort et fait que les ancêtres initiés et les actuels initiés soient en partie liés pour le meilleur comme pour le pire dans les deux mondes. C'est ici la fonction pratique du serment qui s'exprime à travers cette connexion et le maintien de ce lien social.

Selon notre analyse, c'est un engagement qui permet de ne pas renoncer à l'institution initiatique, à l'amitié, aux rapports avec son conjoint, aux paroles proférées dans le *Mfuyi* pendant l'initiation, aux respects des supérieurs et bien d'autres encore. Dans l'imaginaire contemporain des *Mbede*, les initiés au *Ndjobi* sont donc unis par des liens affectifs et sacrés. La nature des sentiments réciproques qu'ils éprouvent est très révélatrice de beaucoup de dévouement, de confiance, d'estime envers autrui et surtout de respect mutuel. Les termes et les codes que les initiés au *Ndjobi* utilisent pour se distinguer entre eux et les profanes à ce rite permettent aussi de déchiffrer le lien social autour de cette société secrète.

De plus, l'amitié, comme les pactes de fidélité, et l'appartenance à la même vision politique se caractérisent par des échanges constants de dons et de contre-dons. Or, avant tout, c'est le lien social qu'il importe d'édifier au travers de ces échanges réciproques. Nous nous rappelons l'apport considérable de Marcel Mauss[210] quant à la saisie des significations sociales du don. Ce dernier soulignait que la circulation des objets, des biens, des titres, des honneurs ou des privilèges participait au conditionnement et à la structuration des relations sociales qu'elles soient interdépendance ou domination, solidarité, amitié ou alliance.

De ce qui précède, le sacrifice peut aussi se comprendre comme un échange entre les *Mbede* qui le pratiquent et leurs ancêtres qui le reçoivent pour vivifier le lien social. Ce jeu de don et de contre-don n'est jamais gratuit, mais il est réalisé à travers des codes imaginaires et

[210] Marcel Mauss (1950), *Essai sur le don. Forme et raison sociologique de l'échange dans les sociétés archaïques, in Sociologie et Anthropologie*, Paris, P.U.F. pp.143-279.

sociétaux régis par la religion *Ndjobi*. Pour certains historiens spécialistes du Haut-Ogooué comme Annie Merlet[211], le sacrifice humain semble être, depuis le XIXème siècle, l'ultime recours pour les pratiques rituelles et/ou les cérémonies liées aux chefs de village, car c'est le plus puissant recours en cas de détresse extrême. C'est d'ailleurs, ce que pensent certains de nos interlocuteurs anonymes qui confirment l'existence de cette pratique du sacrifice humain comme sanction ultime au sein de la communauté traditionnelle *Mbede*.

Lendjinga Aristide[212] affirme que « *le rite Ndjobi a souvent fait recours au sacrifice humain afin de vivifier ses reliques, et même de les régénérer. C'est normal car le sacrifice humain est utilisé dans la plupart des rites initiatiques gabonais. Cette pratique a pris de l'ampleur depuis plus d'une décennie et, mieux encore, en 2013 avec la préparation des élections locales de Novembre 2013. Partout ailleurs, on découvre les parties du corps humain enlevées et bien d'autres cas similaires en lien avec les religions traditionnelles. Le non-dit des autorités locales sur ces sacrifices humains est certainement la preuve d'une volonté politique* ».

Le serment du *Ndjobi* intègre et assujetti ses auteurs, puisque dans la philosophie du rite *Ndjobi* la fidélité est une vertu essentielle en ce sens qu'elle implique le respect de la parole donnée et des règles d'éthique. Par exemple, pendant l'initiation, les initiés promettent dans leur serment de ne jamais révéler les secrets de leur institution gouvernementale. De ce fait, tout initié se doit de dépasser son comportement sociétal afin d'embrasser celui lié à une certaine responsabilité relative au secret initiatique fondamental dans toute sorte de rite.

A ce sujet, Van Gannep[213] développe son analyse sur la transformation des acteurs soumis à l'épreuve de ces rites. Il prend aussi en compte les interactions et l'univers des relations dans lequel ils sont pris. Ainsi, à travers l'*Okwèlè é Ndjobi*, la communauté Obambaphone intériorise les valeurs locales qui feront d'elle une société sacrée et ancrée dans sa culture ancestrale. D'un point de vue sociologique, Joseph H. Fichter[214] estime que ces valeurs peuvent être définies comme les critères d'après lesquels le groupe ou la société jugent l'importance des personnes, des modèles, des buts et d'autres objets socioculturels. On peut ainsi montrer que les acteurs donnent leur consentement à un noyau de valeurs sociales

[211]Annie Merlet (1990), *Vers les plateaux de Masuku : Histoire des peuples du bassin de l'Ogooué, de Lambaréné au Congo, au temps de Brazza et des factoreries,* Centre Culturel Français, Saint Exupéry-SEPIA, Libreville et Paris, 487 pages.
[212] Lendjinga Aristide est l'un de nos informateurs.
[213] A. Van Gannep (1909), *Les Rites de passage,* Paris, Emile Nourry, 288 pages.
[214] Joseph H. Fichter (1961), *La Sociologie*, Paris, P.U.F., pp.182-193.

importantes. En fait, ce sont des valeurs de base, relativement peu nombreuses, qui leur permettent d'éprouver leur conduite et qui caractérisent une culture particulière et la différencient des autres cultures ou même des autres religions traditionnelles au Gabon.

Ce serment ne peut être délié et les néophytes marquent ainsi leur allégeance aux valeurs de l'institution traditionnelle qui est aussi celle de la communauté toute entière. L'énoncé du serment initiatique comprend un certain nombre de valeurs rejetées ou valorisées par la société. Les néophytes sont par conséquent investis d'une mission sociale qui est celle de refléter le catalogue de valeurs que leur transmet la religion *Ndjobi* avec le serment comme fondement du lien social. Le serment apparaît alors comme l'instrument idéal de façonnement socioculturel des consciences et des comportements sous toutes formes de contraintes. La crainte de la sanction magique relative à tout parjure est un système de coercition traditionnelle.

Les initiés, grâce à leur serment, devaient donc se conformer aux idéaux sociaux d'autant plus que le système de valeurs prescrites par les serments initiatiques, définit en avance les exigences liées à la communauté *Mbede*. Il ne faut pas qu'il y ait confusion dans ce système de valeurs traditionnelles où ordre symbolique rime avec sanction surnaturelle afin d'éviter un état d'affaiblissement de la dite communauté. C'est pourquoi toutes ses valeurs sont précisées par des normes sociétales qui sont des règles de conduite plus ou moins « institutionnalisées » et « créées » sur les principes comme fondement du rite *Ndjobi*.

Finalement, la cohérence du système des valeurs avec la reproduction sociale basée sur le serment du *Ndjobi* reste capitale pour fonder solidement le système des normes qui régissent la conduite des individus vers une sorte de sacrifice et/ou de sacralité du lien social. C'est en saisissant cette interaction entre les valeurs traditionnelles et les nouvaux états de conduites des individus que les sociétés initiatiques deviennent, en partie, comme un moyen privilégié de « contrôle social », voire d'assise du pouvoir politique local. Ce syncrétisme joue un rôle essentiel dans la cohésion du groupe.

Ainsi, on s'aperçoit qu'à travers le sacré du serment, la société se met en scène sous plusieurs formes : politique, économique, culturelle, religieuse et autres. On immobilise et on règle tous les différends qui peuvent compromettent la solidarité du groupe en mettant un accent particulier sur la protection de l'autre, l'obéissance, l'autorité et le respect des normes préétablies, les aveux, le pardon, la nécessité de ne pas souiller publiquement l'honneur des fautifs, la tolérance, la paix, l'unité villageoise et l'acceptation mutuelle. L'institution

initiatique et la société en ressortent soudées. Au sortir de cette section, nous appréhendons dans une certaine mesure que cet imaginaire contemporain de la reproduction sociale apparait comme une décharge émotionnelle liée aux effets produits par le serment du *Ndjobi* en dehors de son rôle de garant de l'ordre moral vis-à-vis des initiés qui se devraient d'être en mesure d'assumer leurs engagements. On est en présence d'une sorte d'organisation qui constitue une forme d'affermissement du lien social. Pourtant, il peut y avoir échec dans la mise en pratique de cette organisation et dans le respect strict des normes établies.

De ce fait, la fonction culturelle du sacré doit devenir manifeste dans son rôle de régulation de toutes les autres activités sociales car les croyances et les rites initiatiques chez les *Mbede* comme ailleurs, nous amènent à ajouter aux phénomènes sociaux et religieux observés des significations et des orientations symboliques afin d'intégrer et d'ordonner leurs formes élémentaires du lien social. De ce qui précède, peut-on considérer le *Ndjobi* contemporain comme une dérive socioreligieuse par rapport à son objectif principal?

3. Rite *Ndjobi* : une dérive socioreligieuse ?

Dans le cadre des sociétés traditionnelles d'Afrique noire avec leurs mythes, leurs épopées, leurs légendes, certaines religions traditionnelles occultent tout un savoir culturel pour mettre en place des moyens d'obéissance, de croyance, de soumission dont l'objectif principal est la consolidation du pouvoir politique.

L'ouvrage de Bernard Peret (2003) est constitué de deux essais distincts sur l'évolution des sociétés. Le premier est une analyse critique de la notion de « Capital social » et de son utilisation comme critère d'évaluation du développement des sociétés. L'autre essai formule une conception de l'action en société, structurée par l'agir instrumental et l'agir constitutif. De notre analyse sur ces deux essais, il ressort que l'homme agit soit pour atteindre un objectif qu'il estime rationnel selon ses intérêts soit pour se construire symboliquement un monde où il peut trouver sa place. C'est en réalité, l'objectif de tout chef politique en Afrique noire comme le souligne un cadre *Téké* du Haut-Ogooué lors de notre entretien préliminaire : « *Ici dans le Haut-Ogooué, les hommes politiques n'appréhendent pas la science politique comme un moyen d'atteindre les objectifs fixés afin de répondre aux attentes de la population locale ou celles des générations futures. Pour eux, c'est un moyen de sortir de la misère, de faire émerger leurs proches par tout moyen* ».

Le cas du *Ndjobi* contemporain avec ses interdits très rigides montre une volonté d'abus sur la communauté villageoise. D'après Eyebe Bertrand[215], *« les menaces de mort comme les récompenses sont la preuve d'existence d'une dualité dans la plupart des institutions initiatiques en Afrique* ». Pour lui, « *l'obéissance, le respect des règles, la sanction, la soumission, la fidélité à un seul chef, la crainte, l'illusion sont devenus le socle des lois religieuses au sein de certaines sociétés traditionnelles* ». En fait, ce n'est pas la religion locale qui dérive, mais plutôt certains chefs religieux qui l'interprètent.

L'orientation du rite *Ndjobi* à des fins politiques a ainsi dirigé certains de ces adaptes dans un sens qui arrange une minorité et non la communauté *Mbede* dans sa globalité. Cette minorité, répétons-le, en collaboration avec certains chefs initiatiques s'en sert comme prétexte afin de consolider un pouvoir politique, en s'appuyant sur les principes fondamentaux du *Ndjobi*. On pourrait en conclure que les chefs initiatiques sont des manipulateurs et que certains initiés sont exploités. Ce qui peut s'expliquer par le fait que la sanction suprême du rite *Ndjobi* est la mort. Mais qui donne cette mort ? Pourquoi et quand sanctionne t-on ? Comment se décident les préalables d'une sanction infligée à un membre de la communauté, initié ou non ?

Ces interrogations que nous avons formulées sont restées sans réponse de la part de tout initié à ce rite, mais nous pouvons supposer que ce sont les chefs religieux qui sont les seuls responsables ou ordonnateurs du type de sanction. Si nous nous en tenons au fait que pendant l'initiation, tout initié constitue sa relique personnelle en regroupant certains éléments[216] de son corps comme composantes servant de reliquaire de sa force spirituelle et initiatique dans la confrérie du *Ndjobi*. Il convient ici d'admettre qu'une simple partie d'un élément du corps humain confiée « aux ancêtres ou aux génies » lors des incantations liées à l'initiation suffit pour que l'initié soit assujetti à « un pouvoir imaginaire ». C'est ainsi que dans les milieux religieux traditionnels, on parle de « père spirituel » ou de « père initiatique ».

S'interroger dans ce sens, c'est penser que certaines religions sont en partie basées sur l'émotionnel, l'illusion et surtout la culpabilité déformant, par exemple, un initié en sujet façonné pour servir les entités absentes et surnaturelles. C'est ainsi que les candidats à l'initiation comme certains initiés sont obligés de tout accepter sans chercher à comprendre rationnellement le châtiment, ni connaître l'auteur réel de la sanction. De ce fait, tout homme

[215] Informateur anonyme.
[216] Objet à caractère sacré ou une partie du corps. Par exemple : Cheveux, Ongles, Morceaux de tissu, goutte de sang et/ou de salive.

initié au rite *Ndjobi* se voit vulnérable et tributaire d'une nouvelle naissance qui le prive d'une partie de sa vie en communauté.

La vérité sur la réalité religieuse ici ne trouve pas très vite son chemin car la légitimité des religions traditionnelles au Gabon reste sous l'emprise des autorités locales qui, à leur tour, puisent leur puissance dans ces dernières sous diverses formes. Ceci caricature, en partie, le comportement de tout chef de pouvoir traditionnel initié à une société secrète à caractère gouvernemental dont l'objectif stratégique, selon nos interlocuteurs et nos analyses, pourrait se décrire comme suit :

- Etudier l'environnement traditionnel et politique,
- Comprendre les bases et le fonctionnement de ce qui s'y trouve,
- Mettre en œuvre une stratégie afin d'élargir le territoire d'exploitation,
- Chercher à soutenir et à expliquer la vision souhaitée en rapport avec les préceptes traditionnalistes du *Ndjobi* initial,
- Convaincre ses adaptes par une calomnie voilée, une peur du parjure,
- Récompenser les bonnes conduites liées à l'obéissance et au respect des règles,
- Introduire ses proches collaborateurs sans faire remarquer les secrets de la vie collective conventionnellement souhaitée par rapport à la lutte au pouvoir traditionnel,
- Utiliser la ruse comme force mythique et autoritaire,
- Mettre en marche une culture de la peur et surtout de l'illusion basée sur le mensonge et les promesses,
- Rester sous ses gardes afin d'éviter d'être banni de la « case traditionnelle du pouvoir »,
- Créer la division auprès de ses adaptes ou partisans politiques sous formes de « bataille interne » afin de bien régner.

A travers le mythe *Olendé*, nous avons pu constater que la même histoire est racontée avec diverses transformations dans la perspective de garder la mémoire collective, mais le fondement de cette culture *Mbede* reste difficilement analysable pour comprendre l'essence même du sacrifice et de la sacralité du lien social dans la province du Haut-Ogooué. Compte tenu de l'état social actuel, il est difficile pour nous d'appréhender la société gabonaise comme un « état démocratique » sans l'institutionnalisation de certaines « religions locales » comme instances de pouvoir sur le plan politique, économique, juridique, social, culturel et même médicinal. Ceci montre aussi la nécessité de mettre en place une « école traditionnelle

gabonaise » dans la constitution nationale afin d'éviter toute sorte de dérive socioreligieuse. Tel est le cas de la « légalisation par l'Etat gabonais du mariage coutumier ou mariage traditionnel[217]» pour 2014.

Pour certains responsables d'églises ou certains chrétiens, la religion locale et ses « dieux » sont souvent qualifiés de « fiction illusoire » inventée par la volonté de l'Homme pour maquiller l'ignorance de la communauté. Ainsi, le 09 Avril 2013, *GABONEWS* (l'un des quotidiens gabonais d'information) met en lumière cette volonté de certains pasteurs de déraciner les pratiquants des rites initiatiques. Ce quotidien écrit: « *Tu n'iras point chez les Bwitistes, les rosicruciens, les francs-maçons, les Ndjobiste et les ngangas car je suis l'éternel ton Dieu, tel est le nouveau commandement inventé par Sylvain Edzan qui préfère se faire appeler Bishop. Berger du ministère de l'Esprit et de la justice (MEJ), Sylvain Edzan soutient que Dieu a donné 10 commandements au peuple d'Israël et Jésus est venu ajouter le 11ème commandement : « aime ton prochain comme toi-même. 2000 ans après, Bishop Edzan crée au Gabon le 12ème commandement, a-t-il dit avec orgueil et conviction devant ses fidèles lors d'une prédication rediffusée par une télévision privée gabonaise. Lorsque vous allez repartir dans vos quartiers respectifs, dites à votre entourage qu'il y a maintenant 12 commandements de Dieu. Et les 12 commandements représentent les douze tribus d'Israël, a-t-il ajouté suscitant de nombreux ''Amen'' sincères ou hypocrites de ses fidèles* ».

Certains rites initiatiques favorisent, dans le cadre des sociétés initiatiques à caractère « politique », la superstition, la dépendance, la soumission de la raison. De ce fait, on n'hésite plus à poser la question de savoir : quels sont les risques de manipulations et de dérives que peuvent entraîner ce phénomène qui a tendance à se déployer dans un espace imaginaire marqué par le « bricolage religieux » chez les *Mbede*? On observe aujourd'hui une réelle dérégulation du sacré et du croire au sein de grandes confessions religieuses confrontées, plus que jamais, à une perte de confiance due à une remise en question des valeurs traditionnelles. Nous avons pu constater sur notre terrain d'étude que la plupart de chrétiens et même de *Mbede* cherchent (en se formant en petit groupe) des réponses à toutes sortes de problématiques existentielles. Dans cette recherche de vérité liée au sacré et parfois au sacrifice, certains chefs religieux ou maîtres initiatiques n'hésitent plus à embrasser des pratiques qui, à première vue, semblent aller à l'encontre des principes traditionnels.

[217] Cf. *Discours de fin d'Année 2013* du Président Ali Ben Bongo Ondimba au peuple gabonais (RTG 1 du 31 Décembre 2013).

Rappelons néanmoins que tout au long de l'histoire du christianisme en Afrique noire, la question des croyances et des pratiques religieuses locales a souvent été perçue comme appartenant au domaine des survivances du « paganisme » que l'Eglise catholique a combattu comme le font les églises de réveil actuellement. C'est pour cela que toute habitude religieuse dite de masse est soit suspectée de superstition ou de manque d'éducation traditionnelle. A cet effet, il n'est plus étonnant de voir au Gabon, un chef politique avec son propre « guérisseur » et/ou « pasteur » pour les conseils et surtout les consultations spirituelles avec les séances de prières de purification, de bénédiction et de protection. Certains vont même jusqu'à créer des églises locales personnalisées et d'autres des cases traditionnelles à l'égard des initiés aux rites locaux gabonais.

Par exemple, certains chefs politiques acceptent de recevoir des bénédictions traditionnelles de la part des chefs traditionnels d'une région dans le but de vivifier leur pouvoir ou de le solidifier le plus longtemps possible comme en témoigne la photographie ci-dessous[218] mettant en exergue l'actuel chef d'Etat gabonais lors de l'inauguration d'un pont.

Les chefs traditionnels nynois confient la mutation du sud au président Ali Bongo Ondimba

Photo : Innocent Mbadouma

Le chef de l'Etat recevant les attribus de longivité au pouvoir des chefs traditionnels de la Nyanga.

C'est conscient des grands enjeux économiques et politiques nationaux et régionaux qu'offre ce pont, que les chefs traditionnels et coutumiers de la Nyanga ont souhaité long pouvoir au chef de l'État, en organisant une cérémonie rituelle qui marque la rupture entre l'ancienne époque faite de souffrance et l'ère moderne faisant d'Ali Bongo Ondimba le seul porte-étendard de cette dynamique de mutation économique du Gabon profond.

[218] Extrait du journal gabonais *L'union du lundi 23 Juin 2014* : *Mise en service du pont sur la Banio,* page 3.

Disons que cette image caractérise, d'une part, la réception par le Président Ali Bongo Ondimba des attributs de pouvoir (un balai traditionnel et une torche indigène) de la part des gardiens des rites traditionnels de la province de la Nyanga et d'autre part, la reconnaissance du pouvoir traditionnel local comme compatible au pouvoir politique moderne lors la mise en circulation du Pont sur la Banio à Mayumba, au Sud du Gabon. Ce journal précise que « …., *les chefs coutumiers ont fait du Président de la république le porte-étendard de la mutation du Gabon profond* [219]».

Pour conclure cette section, soulignons que nous avons pu constater que le pouvoir politique a longtemps été revêtu d'une légitimation sacrée et par conséquent, d'une autonomisation du politique par rapport à toute tutelle religieuse est l'aboutissement d'un long processus historique. C'est pour cela que, Jean-Paul Willaime[220] pense que « *une collectivité politique, quelle qu'elle soit, doit sans cesse entretenir le sentiment de cohésion et d'unicité des populations qu'elle rassemble et toute souveraineté politique inclut des dimensions imaginaires et affectives qui tendent à la sacraliser*». En définitive, est-il plus nécessaire pour tout nouvel initié au *Ndjobi* de faire « allégeance » au chef initiateur et/ou aux *Mvandi é Ndjobi* ? Pour mieux expliciter cette préoccupation dans le cadre de notre étude, il nous est indispensable de présenter, en partie, le contexte actuel du pouvoir politique local au Gabon.

[219] Idem

[220] Jean-Paul Willaime (1998), *Sociologie des religions* in *Que sais-je ?* Paris, PUF, 2ème édition, pp.75-76.

Chapitre 7 : Contexte actuel du pouvoir politique local

1. Contexte sociopolitique

Plus que d'autres disciplines scientifiques, l'Anthropologie, comme la Sociologie, dépend à plus d'un titre, des changements subits par son objet générique qui est la société. Elle a constaté ces mutations, les a consignées et les a interprétées. Sa transition vers la société postmoderne a peu à peu modifié l'agenda thématique des recherches socio-anthropologiques, les angles d'approche, les méthodologies, voire les visions globales sur la société et les religions dites traditionnelles.

L'image du monde actuel, à travers la dynamique des sociétés gabonaises par exemple, est en effet résumée par une formule très expressive « la géopolitique du chaos » qui nous conduit à nous demander vers quoi les sociétés traditionnelles africaines se dirigent-elles ? Pour ce qui est de la société gabonaise, personne n'ose avancer un principe organisateur.

La dispersion du pouvoir politique et son impossibilité à contrôler les processus opérationnels actuels, le manque d'autorité des décideurs sont visibles dans les débats récents face à la montée en puissance des religions dites locales (le *Bwiti* des *Mitsogo*, le *Ndjobi* des *Mbede*, le *Mwiri* et le *Nzegho* des *Nzèbi*, le *Byéri* des *Fang* au Gabon) qui s'infiltrent dans le cœur même du pouvoir politique moderne.

Sur ce phénomène situé aux limites de la science et de l'aventure irresponsable, il n'y a pour le moment ni accord ni règlement internationaux pour essayer de le dissocier. Il échappe à toute forme de contrôle social, juridique, politique ou déontologique. Actuellement, le défi majeur pour le politique africain relève de la mondialisation dont les forces déterminent la réalité de la vie et les nouvelles formes de pouvoir. C'est dans ce cadre d'idée que Joseph Tonda[221] dépeint l'univers traditionnel gabonais d'aujourd'hui, depuis le décès en juin 2009 du Président Bongo Ondimba. Les rivalités entre successeurs, l'éclatement des divisions au sein du parti au pouvoir, les accusations politiques d'empoisonnement[222] et les critiques croissantes de l'héritage du « Bongoïsme » ont fait naître l'espoir d'une première alternance au Gabon dans une atmosphère de fin de règne.

---

[221] Joseph Tonda (2009), *Les 5 S du Système* in *Politique africaine*, Paris, Karthala, N°115 Octobre, pp.7-26.

[222] Cf. Le journal gabonais ***Gabaon*** : *Santé d'André Mba Obame et de Mike Jocktane : Et s'ils avaient été avalés par le Ndjobi ?* N°214 du Vendredi 30 Mai 2014, 8 pages.

Normalement, la place accordée à l'«Arbre à palabre » et au « Corps de garde » (instances de décision englobant le lignage, le clan, le village, et même la nation toute entière) dans la société locale gabonaise pouvait gérer cette situation de crise. Ces institutions de contrôle et surtout de règlements de conflits peuvent et doivent être prises au même titre que les institutions judiciaires telles que le tribunal, la Cour des comptes, la Cour constitutionnelle, l'Assemblée nationale, etc.

Rappelons que cet apport de la justice traditionnelle pour le règlement des conflits au sein des sociétés traditionnelles continue de faire école au Nord-Est de *Kinshasa* en République Démocratie du Congo, plus précisément au sein de la société *Bandundu*. D'après l'Agence de presse Syfia Grands Lacs[223], de nombreux conflits intercommunautaires sont résolus par les « tribunaux des paires » constitués des chefs coutumiers, là où les tribunaux classiques aux procédures lourdes, coûteuses et rigides échouent souvent. Ainsi, le dilemme socioéconomique qu'avaient connus les regroupements de *Bonga Banza* et *Kolokoso* au Congo, a été réglé par le tribunal traditionnel dit « *tribunal des paires* » avec à la clé une solution pacifique qui arrange, depuis fin Novembre 2010 les deux camps.

Ce mode traditionnel de résolution des conflits a toujours été respecté par les villageois à l'égard des décisions prises par les chefs coutumiers, conventionnellement choisis qui sont très écoutés. Ces derniers parvenaient toujours à ramener la paix, le calme et surtout l'entente entre les communautés, les villages, les lignages et mêmes les cellules familiales. Les sociétés étatiques d'Afrique se devraient d'instaurer le système de « tribunal traditionnel » afin de ne plus montrer aux yeux du monde des crises de succession de pouvoir comme on a pu l'observer en Guinée Conakry, au Gabon, en Côte d'Ivoire, en Tunisie, en Egypte, au Soudan, en R.D Congo et en Centrafrique.

Dans son article, Joseph Tonda démontre que « *quand les discours et pratiques des agents imposent des représentations paradoxales associant tour à tour une vision du primitif moderne et archaïque, salvateur et mortifère, univers et relativiste, communautaire et individualiste, intérieur et extérieur, quand l'ambivalence et l'ambigüité instruisent l'expérience des pouvoirs qui gouvernent la réalité, alors le sociologue-anthropologue indigène, submergé par une telle situation, peut tenter un mode*

[223] Agence de presse *Syfia Grands Lacs*/RdCongo/ du 28/10/2010.

d'objectivation qui emprunte les voies de l'imaginaires et de la mise en abyme, comme une petite image intégrée dans une grande ».

Le pouvoir du souverain moderne doit être compris ici comme un pouvoir où « *la maudite soif de l'Or* [224]» infiltre les relations sociales, commande l'amour et la haine, peut rendre fou et traduire le joug de la bête comme ce fut le cas pendant les campagnes électorales de 2009 au Gabon. Cette dimension négative du pouvoir politique a amené Joseph Tonda à faire une déconstruction de la situation sociopolitique où religion locale rime avec modernité à travers le système qualifié de 5S [225]. Selon notre analyse, ce système colore, en partie, la réalité socioculturelle gabonaise.

En tant que spécialiste du pouvoir, du corps-sexe et du monde des imaginaires politiques et de la violence ethno politique en Afrique noire, Joseph Tonda désigne par le « Système 5S » un système qui est en lien avec les Sectes[226], le Sang[227], le Sexe[228], le Sous[229] et le Succès[230]. Ce concept populaire serait le résultat d'une observation participante sur la violence du fétichisme dans la société gabonaise actuelle ainsi que dans l'exercice même du pouvoir politique local ou moderne. En fait, l'appartenance à une secte est une réalité sociale où la consommation du sang et/ou la pratique du sexe réduit en pièces détachées sont des moyens pour être riches afin de réussir dans la vie.

Selon Zygmunt Bauman, cité par Gheorghe Fulga[231], « *Les sociétés actuelles sont caractérisées par la désintégration du réseau social, le démembrement des agences efficaces d'action collective, la fluidisation de la famille, des partis, de l'éducation, des classes, des liens sociaux, de la dépendance du sol, de la tradition, de tout ce qui est supra-individuel, la libération de l'individu de toutes formes de chaînes, dépendances, loyautés et par la liberté laissée à l'individu pour qu'il gère sa vie selon des options dont il reste le seul responsable* ». Cette affirmation nous donne quelques lignes directrices pour

[224] La recherche de la possession matérielle par tout moyen.
[225] 5S : **Sectes, Sang, Sexe, Sous et Succès**.
[226] Un groupe organisé de personnes ayant la même doctrine au sein d'une religion.
[227] Liquide organique symbolisant la source de vie, le courage dans la prise des grandes décisions, la purification et le rajeunissement de l'être humain.
[228] Symbolise le pouvoir, la puissance masculine, la séduction, le respect et surtout la terreur.
[229] Symbolise la richesse financière, le bien être, la domination.
[230] Symbolise la possession matérielle, la suprématie, la puissance.
[231] Gheorghe Fulga (2005), *Connaissance sociale et pouvoir politique : Etudes de sociologie politique,* L'Harmattan, Paris, pp 49-50.

comprendre le fonctionnement du système politique traditionnel gabonais à travers la religion *Ndjobi.*

Comme nous l'avons fait avec le mythe *Olendé*, nous allons dans la troisième partie, chercher à comprendre ce rite à travers son serment qui est une sorte de principe d'adhésion ferme sans recourir aux preuves ou aux arguments rationnels. Le serment du *Ndjobi* doit être considéré comme un pacte d'allégeance passé entre l'initié et le chef du village, le chef politique qui peut, de temps à autre, officier comme parrain ou chef du *Ndjobi* pendant certains rituels.

La créolisation des sociétés traditionnelles due à l'évolution de l'univers avec les obédiences religieuses occidentales nous fait admettre que tout individu à la recherche du bienêtre social est en mesure de choisir sa famille socioreligieuse. L'anthropologue ou le sociologue averti, que nous souhaitons devenir, ne peut avoir recours qu'à ce qui lui est donné à observer au travers de la culture même de la société qu'il étudie, et c'est plus délicat encore quand il s'agit de sociétés initiatiques où les actes liés au secret et au pouvoir politique forment le maillon fort d'une longue chaine de codage.

Pour certains nouveaux cultes ou phénomènes sectaires souvent très décriés, l'homme doit être en communication ou en communion avec son corps afin d'avoir le pouvoir sur tout son être. Mais dans l'imaginaire africain, cette conception est liée à l'idée de culture religieuse avec la multiplication depuis le siècle dernier des religions traditionnelles locales. Cette multiplication n'a-t-elle pas conduit à l'absence de l'Etat coercitif en Afrique? Actuellement, c'est peut-être cela aussi l'autre drame de l'Afrique traditionnelle et en particulier du Gabon, et on se souvient du discours du Président Nicolas Sarkozy, du 26 juillet 2007 à Dakar qui caricature l'homme africain comme un être ancré dans ses valeurs traditionnelles.

Pour ce dernier, « *Le drame de l'Afrique, c'est que l'homme africain n'est pas assez rentré dans l'histoire. Le paysan africain qui, depuis les millénaires, vit avec les saisons dans l'idéal de vie et d'être en harmonie avec la nature, ne connaît que l'éternel recommencement du temps rythmé par la répétition sans fin des mêmes gestes et des mêmes paroles. Dans cet imaginaire où tout recommence toujours, il n'y a de place ni pour l'aventure humaine, ni pour l'idée de progrès. Dans cet univers où la nature commande tout, l'homme échappe à l'angoisse de l'histoire qui tenaille l'homme*

moderne ; mais l'homme reste immobile au milieu d'un ordre immuable où tout semble être écrit d'avance. Jamais, l'homme ne se lance dans l'avenir, jamais il lui vient à l'idée de sortir de la répétition pour s'inventer un destin ».

2. Contexte socioculturel

Hérité de la longue histoire occidentale du monothéisme et de la sécularisation, le concept de religion est une catégorie souvent mal taillée pour étudier des cultes et des sociétés aux histoires fortes et différentes. La religion locale gabonaise repose sur une acceptation délibérément forte et large de l'anthropologie religieuse contemporaine afin d'inclure l'ensemble diffus des faits sociaux concernant de près ou de loin les rites initiatiques, les institutions traditionnelles qui, au Gabon comme dans les pays d'Afrique centrale, forment le noyau traditionnel.

La bibliographie proposée par Julien Bonhomme[232] sur la religion locale gabonaise actuelle comprend les travaux sur des multiples rites initiatiques à visée clairement religieux. Tel est le cas du *Bwiti* qui est souvent qualifié de « Religion locale nationale ». Cet auteur a inclus et cherché à comprendre les rites portant sur la sorcellerie, la thérapeutique, la médecine traditionnelle, la circoncision dans la mesure où ces récits élaborés font souvent partie de méthodologies ou de systèmes initiatiques dont le rite *Ndjobi* participe. En s'appuyant sur les monographies de Julien Bonhomme, nous pouvons citer par catégorie, les rites ci-après : *l'Ombwiri*, le *Mbiri*, *l'Abandji*, *l'Elombo*, *l'Ombudi*, le *Mbumba-Iyano*, *l'Ologo*, le *Mugulu*, *l'Abambo* comme rites initiatiques thérapeutiques grâce à la médecine traditionnelle. Ceux liés aux rites de passage à l'âge adulte et comme instrument de contrôle social sont entre autres : le *Mwiri*, *l'Okukwe*, le *Mongala*, le *Kono*, le *Mukuyi*, le *Yasi*, le *Mbete-Nguba*.

Nous ajoutons le *Body*, le *Ngo*, *l'Onkira*, *l'Agombenero*, le *Gaulle*, le *Beyrie*, le *Minkuk*, le *Midimu* des pygmées avec le *Nziengi* des *Baka*. A cela, indiquons aussi les rites féminins tels que le *Lissumbu* des *Mbede*, le *Ndjembè* des *Myènè* et le *Milombo* des *Punu* et/ou *Eshira*. Ces nombreux rituels, qui se complètent, s'opposent et s'empruntent, manifestent une grande diversité formelle. Ainsi, ces rites sont religieux ou thérapeutiques, initiatiquement masculins, visionnaires ou possessionnels, collectifs ou individuels, obligatoires ou volontaires.

[232] Julien Bonhomme(2006), *Cahier Gabonais d'Anthropologie,* N°17, Libreville, pp1-17.

Pour bon nombre d'études, il existe des transformations qui sont prises dans des dynamiques sociales plus larges malgré le fait que certaines d'entre elles sont en voie de disparition. C'est pour cela, on voit bien que cette bibliographie de Julien Bonhomme n'a pas d'autre ambition que de faciliter et orienter les recherches futures en indexant les références existantes et en pointant quelques nouvelles pistes d'investigations. Elle témoigne, dans une certaine mesure, que la société traditionnelle gabonaise constitue certainement un terrain ethnographie d'une remarquable richesse pour les chercheurs locaux en particulier, plus précisément en Sciences Humaines et Sociales, notamment en Linguistique, en Sociologie, en Anthropologie, en Droit traditionnel et en Sciences politiques.

Ces recherches sur la modernité religieuse au Gabon laissent un vide sur tout ce qui concerne les travaux liés aux religions modernes, notamment l'Islam, le Christianisme, le protestantisme et aujourd'hui les rites liés à la Franc-maçonnerie qui ne cessent de troubler l'environnement socioculturel actuel. Ceci peut se justifier par la place accordée aux églises protestantes dites de réveil et aux rituels maçonniques, en conflit ouvert avec les religions traditionnelles locales.

3. Convention sociale et politique

Le rôle de la connaissance sociale, de la vie politique et surtout de la relation entre Tradition et Modernité peut être unanimement reconnu comme une époque de l'émergence du pouvoir politique local, dans le cadre de cette étude sur le Gabon. L'accélération des changements sociaux, sous l'impact des conséquences spectaculaires de la connaissance des religions locales en Afrique et des analyses du dernier quart de siècle, a donné naissance à un phénomène spécifique, aux implications inattendues, qui est nommé par certains sociologues, psychologues et même anthropologues comme « le décalage humain ». Comme le pense Gheorghe Fulga[233], l'idée est que l'humanité se transforme frénétiquement en instaurant de nouvelles formes d'organisation du politico-religieux, de coexistence sociale et d'exercice du pouvoir public, alors que les valeurs culturelles, les mentalités et les comportements des humains restent ancrés dans les pratiques et les attitudes traditionalistes, de type moderne ou prémoderne, en fonction du niveau de développement de la société.

[233]Gheorghe Fulga (2000), *Connaissance sociale et pouvoir politique : Etude de sociologie politique,* L'Harmattan, Paris, p.53.

Pour Gheorghe Fulga, ce décalage humain exprime le fait que les individus ne sont pas préparés pour les changements qui sont en train de se produire en avalanche, et les idées de certains chercheurs sur le monde ne correspondent souvent plus au monde dans lequel ils vivent. Pour lui, le savoir social et politique est nécessaire non seulement à ceux qui sont au pouvoir, mais aussi aux individus et groupes sociaux qui pourront ainsi soutenir ou rejeter en parfaite connaissance de cause certaines politiques publiques, en proposant des alternatives ou en initiant des réformes qui, pour notre étude, correspondent au fait qu'une religion locale soit prise comme un élément du contrat social.

Il arrive alors que la religion locale passe avant la morale, la justice, la politique quand le chef de village, comme tout chef politique, se met au « *feu orange*[234] » sur des problèmes sensibles du village, et même de la communauté nationale. Cette façon de faire, de faire faire et surtout de laisser faire, a été analysée par Ekori Mathieu qui estime que « *le premier chef de village gabonais avait partagé les ressources naturelles du pays au profit de ses alliés en signant des accords bilatéraux afin de se maintenir au pouvoir. Cette façon de faire lui a solidement permis, en partie, de rester longtemps au pouvoir* [235]». On voit bien que poser la question du rapport entre la religion locale et le pouvoir politique en Afrique noire, c'est déjà répondre, en partie, à cette interrogation socio anthropologique.

[234] Expression imagée de l'un de nos informateurs anonymes : « *Faites ce que vous voulez, si vous vous échouez, je ne suis pas avec vous* ».

[235] Corpus oral recueilli par Guy Donald Adjoï Obengui en Juillet 2012 à Franceville lors d'un entretien semi-dirigé en tant qu'informateur anonyme.

Conclusion de la deuxième partie

A travers les éléments constitutifs de la religion locale au Gabon, le rite *Ndjobi* reste avant tout une sorte d'organisation secrète à tendance gouvernementale dans les domaines religieux et culturels *Mbede*. L'une des difficultés, dans cette partie, a été de distinguer l'imaginaire et le symbolique d'une part et de l'autre de comprendre cet imaginaire en le référant au réel. Cette difficulté a été aussi évoquée par Joseph Tonda et Sophia Mappa lorsqu'il s'agissait, pour le premier, de chercher à comprendre la violence du Souverain moderne à travers le corps scripturaire du Général de Gaulle et pour la seconde d'analyser les pouvoirs traditionnels en Afrique et leur transfert dans le pouvoir d'Etat avec le cas précis du Congo Brazzaville où la religion locale soutient le pouvoir politique local. Pour eux comme pour nous, le pouvoir politique local, à travers les religions locales dites traditionnelles et les sectes initiatiques, a toujours été au-dessus du pouvoir étatique dans les sociétés étatiques d'Afrique noire, particulièrement dans la zone du bassin du Congo.

Malgré les différentes analyses portées sur ce rite ajoutées aux études liées aux mythes, aux ethnies et aux pays qui le pratiquent, les chercheurs s'accordent à l'idée que cette religion locale est le propre des *Mbede* dits *Obamba* d'Okondja. Son origine exacte avec la composition de ses cultes est constamment soumise à interprétation selon les mouvances même si, l'initiation au *Ndjobi* peut être indispensable pour la promotion sociale, économique et politique à l'intérieur du clan, du village, de la ville et de la région, voire de la nation gabonaise. A travers notre deuxième chapitre intitulé *Sacrifice et Sacralité du lien social*, nous avons pu expliciter plusieurs faits qui sont en lien direct avec le troisième chapitre de la première partie[236].

En premier lieu, il y a, par exemple, une certaine similarité de l'initiation au *Ndjobi* avec les étapes d'adhésion à la franc-maçonnerie. Nous supposons que le résultat final est le même, c'est-à-dire la recherche du mystère de l'Au-delà lié à la protection divine et ancestrale pour une maîtrise de la gestion du politique au sens large soutenu par les jeux et enjeux de secret à travers les parrainages des filleules, des guerres nocturnes et symboliques. Cette ressemblance ne serait-elle pas la source d'assurance relationnelle entre religion locale et pouvoir politique comme on l'observe dans toutes les sociétés dites traditionnelles ?

[236] Intitulé : *Définition de la religion locale Ndjobi.*

Aux dires de certains de nos informateurs, le défunt chef d'Etat du Gabon fut lui-même un *Nga-Ndjobi* connu au-delà des frontières continentales comme en témoigne, en partie, le *Journal Gabaon*[237]. Pour ce journal, la puissance du *Ndjobi* a encore de beaux jours dans la conscience collective. Concernant l'état de santé de l'opposant, au régime actuel, André Mba Obame (AMO) et de Mike Jocktane, le journal révèle que « *En profanant*[238] *de la sorte la chambre mortuaire de l'illustre*[239] *occupant avec qui, ils n'avaient ni lien de parenté, ni lien de sang, qu'est-ce qui ne nous dit pas que 5 ans après, la nature, Allah et/ou le Ndjobi n'avaient pas décidé de faire payer à André Mba Obame et Mike Jocktane cette étourderie par un empoisonnement lent qui date de la même période*[240]? Le journal s'étonne de savoir que le sort s'acharne vraisemblablement sur ces deux profanateurs frappés mystiquement et curieusement simultanément. Il ajoute, « *Et s'ils avaient été empoisonnés par le Ndjobi ? Ce rite Téké auquel le défunt appartenait. Si c'est réellement le Ndjobi, on comprend pourquoi ni AMO, et encore moins Monseigneur Jocktane, malgré le flot de prières, n'arrivent toujours pas à révéler par qui ils ont été empoisonnés* [241]».

En définitive, les chapitres ultérieurs seront axés sur l'apport de ce rite concernant la gestion de la cité durant une certaine période au Gabon. Par ailleurs, nous admettons que le rite *Ndjobi* n'est pas seulement une religion locale, mais c'est une philosophie de l'esprit, de l'âme, du corps et de l'art de gérer un village. Cette philosophie doit être assimilée comme une volonté commune et ancestrale. En fait, le rite *Ndjobi* doit être appréhendé comme le miroir de la société *Mbede* qui le considère comme un tout de leur vie traditionnelle et surtout de leur mode de transmission des valeurs sociétales auxquelles tout initié ou non se devrait de respecter et même de pratiquer.

Cette nécessité de respecter et de pratiquer s'exprime à travers la sacralité et surtout le sacrifice à la recherche du lien social comme fondement de toute forme de religiosité en

---

[237] Le journal gabonais Gabaon *: Santé d'André Mba Obame et de Mike Jocktane : Et s'ils avaient été avalés par le Ndjobi* ? N°214 du Vendredi 30 Mai 2014, 8 pages.

[238] Une des télévisions gabonaises (TV+) avait montré en Juin 2009 Mba Obame (ancien homme fort d'Omar Bongo et actuel opposant au pouvoir en place) et Mike Jocktane (ancien conseillé du Président cité par Xavier Harel et Thomas Hofnung en 2011 dans *Le scandale des biens mal acquis)*, côte à côte, entrain de tenter de rentrer en contact avec l'esprit du défunt Président dans sa chambre à la clinique Quiron à Barcelone en Espagne.

[239] Défunt Président Omar Bongo.

[240] Le journal gabonais Gabaon : *Santé d'André Mba Obame et de Mike Jocktane : Et s'ils avaient été avalés par le Ndjobi ?* N°214 du Vendredi 30 Mai 2014, 8 pages.

[241] Idem.

Afrique noire, en interaction avec la souveraineté politique. Cette dernière s'accompagne fréquemment d'une ritualisation et d'une symbolisation qui indiquent une tendance à solidifier le lien social, même de façon fictive. C'est d'ailleurs ce que l'on qualifie de « religion civile », en ce sens où elle est comme un système de croyances et de rites par lesquels une société traditionnelle sacralise son vivre ensemble et entretient une sorte de pitié collective envers un ordre imaginaire mais sacré et réel. A ce sujet, Jean Jacques Rousseau[242] imaginait une religion consensuelle à vocation unificatrice comme garante du lien social, de gage et de socle qui viabilisait le vivre-ensemble. C'est l'objectif fondamental de la religion *Ndjobi* dans sa conception sociale, politique et culturelle.

Pour mener à bien ce travail, nous essaierons de dépeindre cette religion locale et son transfert dans le pouvoir politique local afin de construire un nouvel imaginaire sacré et fixé dans la valorisation de la culture locale malgré l'influence des autres cultures issues de la mondialisation, comme l'expliquent, en partie, Bernardin Minko Mvé et Stéphanie Nkoghe[243] dans leur ouvrage intitulé *Mondialisation et Sociétés orales secondaires gabonaises*. C'est ainsi que l'émancipation du politique par rapport au religieux s'est opérée sur la longue durée et s'est quelquefois traduite par des resacralisations séculières. C'est pour cela que l'objectif de notre étude est de faire une analyse constructive afin d'exposer plus haut ce que le monde scientifique et politique tente aujourd'hui d'admettre comme un « fait de société » en Afrique noire.

De ce qui précède, la dérive socioreligieuse développée précédemment peut-elle en partie expliquer le rapport de force entre la religion locale et le pouvoir politique en Afrique ? Pire encore, la pratique du rite *Ndjobi* peut-elle servir au pouvoir politique gabonais comme une sorte de « contrat politico-religieux » soutenu par le serment du *Ndjobi*? Autrement dit, le *Ndjobi* peut-il être considéré comme un gage du pouvoir politique malgré quelques conséquences néfastes liées à la « tragédie nègre » ? Comment le pouvoir politique local pouvait-il cohabiter avec les religions locales et obédiences religieuses modernes issues de la créolisation et du post-colonialisme ?

[242] Chapitre 8 du livre 4 du *Contrat social* (1762).
[243] Bernardin Minko Mvé et Stéphanie Nkoghé (2007), *Mondialisation et Sociétés orales secondaires gabonaises*, Paris, L'Harmattan, 139 pages.

TROISIEME PARTIE :

REGARD SOCIOANTHROPOLOGIQUE SUR LE RITE *NDJOBI* COMME FONDEMENT DU POUVOIR POLITIQUE

Introduction de la troisième partie

D'une manière générale, l'essor remarquable dans le champ religieux contemporain de toutes sortes de formes de « religiosité populaire », au sein ou en marge des institutions religieuses établies, peut apparaître comme un paradoxe en ce début du 21ème siècle. Les formes de religiosité continuent de faire débat du fait de leur dynamisation dans leur rapport avec les cultures locales issues notamment de la « religion locale ». Ce syncrétisme se présente comme une nouvelle façon de pratiquer la religion locale et de faire vivre le pouvoir politique local.

Au contact de la mondialisation, l'Afrique noire traditionnaliste a connu des changements importants et des transmutations qui continuent de désorienter sa « philosophie ancestrale » en rapport avec le pouvoir politique local et surtout avec des institutions religieuses locales. Cette conséquence a-t-elle entrainé une dévalorisation des savoirs et savoir-faire endogènes au sein des sociétés dites traditionnelles ? Si nous nous en tenons au fait que la religion locale en tant que dépositaire de la politique traditionnelle, reste en Afrique comme la seule pouvant régler les conflits au travers de la parole afin d'assurer l'harmonie, l'équilibre, la paix sociale et la maîtrise de l'invisible.

Rappelons tout de même que chaque culture a sa conception propre de la parole. Mais dans toutes les cultures africaines, notamment dans la société initiatique *Mbede*, la parole peut échapper à tout contrôle. Elle ne peut se reprendre après son énonciation. La parole est fécondante et rare à trouver même si elle peut se briser. Elle doit aussi avoir une forme parfaite et pleine lorsqu'elle est prononcée dans le cadre des rites initiatiques avec leur rapport au pouvoir politique. En se cassant, la parole proférée laisse beaucoup des marques profondes avec des lourdes conséquences. Elle est fragile, mais il faut souligner le caractère générateur de la parole comme une reproduction vitale.

La parole comme « verbe » serait créatrice de puissance surnaturelle pour de nombreuses cultures. En référence à cette valeur créatrice de la parole divine, Georges Gusdorf affirme que « *le verbe est en lui-même créateur […] la première parole doit avoir été parole de Dieu, créatrice de l'ordre humain. Parole de grâce, appel d'être, appel à l'être, le premier mot est donc essence qui inclut l'existence, qui provoque l'existence*[244]». Par exemple, les Dogons conçoivent le fait de parler comme un acte sacré de leur existence

[244] Georges Gusdorf (1986), *La parole*, Presse Universitaire de France, Paris.

terrestre. Tel est en partie, le cas des *Guarani* du Brésil pour qui, un enfant qui naît est une parole qui trouve un siège. La parole serait conçue comme une force génératrice de vie, de mort et d'actions à matérialiser.

C'est dans cette perspective que, Léa Zame Avezo'o[245] affirme aussi que « *la parole bien dite au moment juste a valeur de l'acte lui-même dans la société traditionnelle gabonaise* ». Pour elle, la parole est source de vie d'une communauté et surtout point d'appui du pouvoir politique dans la perspective de consolidation de celui-ci en Afrique noire. Plutôt que d'opposer la parole à l'acte, les *Mbede* considèrent que la parole est elle-même un acte réel. Par conséquent, la parole est « fécondée» et « mise en œuvre » par une société bien précise. La parole, une fois lancée, ne peut être reprise parce qu'elle a une vie autonome que l'homme ne peut contrôler. Au-delà des mots, c'est la pensée, le sentiment et l'attitude profonde qui sont traqués. La maîtrise de la parole est l'une des qualités sociales les plus valorisées en Afrique noire dans le cadre de l'exercice du pouvoir politique, de son éventuelle consolidation.

De nos jours, la pratique du rite *Ndjobi* a vu sa réputation sociale, politique, culturelle et surtout initiatique se dissoudre sans aucune succession ou réinvention. Par sa dimension anthropologique et même sociopolitique, la problématique sur l'apport de la religion locale dans la gestion du pouvoir politique ne peut s'expliquer seulement sur la période coloniale et postcoloniale avec l'analyse des concepts clés et/ou des formes de cultures locales. Elle doit aussi tenir compte de la réalité présente et future de la communauté « *Obambaphone* » et même gabonaise. En fait, l'analyse de la parole proférée dans la religion locale montre que les politiques initiés au rite *Ndjobi* peuvent tirer profit des interdits y relatifs sous forme de « Démocratie traditionnelle ».

Autrement dit, nous comprenons aisément que les notions de pouvoir lié à la parole, de pouvoir politique, d'autorité politique, de chef traditionnel, de chef de village, de chef d'Etat et bien d'autres, sont intimement associées à celles de religion locale, de pouvoir politique local, de gestion traditionnelle de la cité, de politique du ventre, d'association initiatique et surtout de fidélité ou de respect au chef, comme fondement du pouvoir politique en Afrique. Cette hypothèse se justifie du fait que les chefs de famille, de village, du pays sont des

[245] Léa Zame Avezo'o (2011), Entretien avec Guy Donald Adjoï Obengui sur *La tradition orale et son rapport au pouvoir politique*, Libreville, Université Omar Bongo. Enseignante-chercheur et spécialiste de la tradition orale en Afrique noire, plus précisément des sociétés traditionnelles gabonaises, elle fut chef du Département de Littératures africaines à l'Université Omar Bongo.

détenteurs du pouvoir de la parole et par conséquent du pouvoir politique local chez les *Mbede*.

A cet effet et comme nous allons la décrire, la parole comme pouvoir traditionnel ancestral doit être appréhendée comme relevant d'une force sacrée et symbolique. Mais, le symbolisme du serment par exemple semble à notre analyse être le moyen par lequel, notre regard socio anthropologique restera critique. C'est dans cette perspective que l'analyse de l'interdépendance du pouvoir politique et du rite initiatique *Ndjobi* permettra d'observer une sorte de « Démocratie traditionnelle » en Afrique noire. C'est justement ce type de démocratie locale qui nous permettra en partie, de déchiffrer le serment du *Ndjobi* comme un contrat politique, plus encore comme un gage au pouvoir politique gabonais.

Cette dernière partie de notre travail sera construite autour de quatre points centraux. Tout d'abord l'analyse **symbolique du serment** qui mettra en exergue le rapport de force entre le pouvoir politique moderne et le rite initiatique *Ndjobi*. Ce rapport sera analysé, dans le deuxième chapitre, en terme de **coalition entre pouvoir politique et rite initiatique *Ndjobi*.** Ensuite, cette coalition fera naître une nouvelle forme de gestion de la cité que nous qualifions, en partie, de « **Démocratie traditionnelle** » qui est et demeure transférable dans la gestion du pouvoir étatique en Afrique. Enfin, nous essaierons de montrer finalement que le serment du *Ndjobi* fut et reste en réalité la racine du **contrat politique**. C'est un gage de fidélité à toute épreuve envers un chef traditionnel dans la plupart des sociétés secrètes du monde, plus encore en Afrique, en l'occurrence dans son rapport au pouvoir politique.

Chapitre 8 : Symbolisme du serment

1. Symbolique du serment

Pour bien examiner le symbolisme d'*Okèlè é Ndjobi*, il nous revient d'abord de définir ce que nous entendons par « *Okèlè* » et par « symbolisme ». Le serment, dit *Okèlè* en langue vernaculaire *Obamba* (*Mbede*), est « *une attestation qui prend comme témoin Dieu ou ce que l'on considère comme sacré, de la vérité d'une affirmation et même de la sincérité d'une promesse*[246]». Loin d'être une banale parole ou une suite de mots ordinaires ; il est par contre un acte de langage par excellence dont le sens se situe dans l'intention et la vigueur du pouvoir qu'il a vis-à-vis de son émetteur et de son récepteur. Le serment oblige celui qui en fait la prestation de respecter et faire respecter ses engagements.

Le serment serait donc dépositaire d'une force illocutoire[247] qui viendrait des valeurs sur lesquelles on jure. Cette force permettrait d'avoir certains effets particuliers sur le contexte interlocutif tels que codifier, modifier et transformer les comportements des *Mbede* et des initiés au *Ndjobi*. La crainte de la sanction magique relative à tout parjure doit être appréhendée comme un système de coercition qui vient à bout de toutes résistances physiques, spirituelles et mentales. Par exemple, les initiés, à cause de leurs serments devraient se conformer aux idéaux sociaux de la communauté *Mbede*, puisque l'*Okèlè é Ndjobi* a vocation à assurer pleinement sa fonction conative. De ce fait, il devient un véritable instrument de façonnement socioculturel des consciences, des représentations et surtout des comportements dans la communauté *Mbede*.

Quant au symbolisme du serment, bien qu'étant un système de symboles destinés à rappeler des faits ou à exprimer des croyances, il reste avant tout un moyen qui nous permet d'expliquer la signification des images et les valeurs véhiculées à travers les correspondances, les messages qu'il délivre. En effet, si les individus sont conscients des représentations auxquelles ces serments renvoient, ils cachent peut-être leur sens réel et profond. Selon notre analyse, le *Ndjobi* serait le symbole de loyauté à la parole donnée à travers l'«*Okèlè é Ndjobi* » dans l'imaginaire *Mbede*.

Il est vrai que les serments sont des mots, mais en Afrique noire et plus précisément chez les *Mbede* comme chez les *Dogons* étudiés par Marcel Griaule et sa fille, les mots ne sont pas du « vent ». Par exemple, un initié au *Ndjobi* ne prendra au sérieux un engagement

[246] *Encyclopédie Quillet*, 2005, p.535.
[247] Acte locutoire qui manifeste l'intention de celui qui produit le message.

qu'il pouvait tenir qu'en présence du *Nkobè é Ndjobi* (corbeille ou panier contenant les reliques du *Ndjobi*). Nous constatons aisément que derrière le sens manifeste de ces représentations qui se rattachent aux serments, se cache une autre signification. A en croire nos informateurs anonymes, « *Pour les sages Mbede, l'initiation au Ndjobi est un acte symbolique pour tout homme de notre société*». On pourrait référer ce propos à celui plus large d'Emile Durkheim qui estime que *« La vie sociale sous tous ses aspects et à tous les moments de son histoire, n'est possible que grâce à un vaste symbolisme*[248]».

Les *Mbede* désignent en langue *Lembaâma ou Obamba* tous les serments qui sous-tendent ces différentes alliances et l'agrégation des individus dans les institutions initiatiques par le vocable « *Okèlè* » qui peut se traduire, par « serment de fidélité » ou par « serment d'allégeance » dans la mesure où les assermentés promettent de respecter leurs engagements respectifs. Précisons en revanche que le serment entre amoureux se dit *Bala* (mariage) et celui entre ami, à la suite d'un affront, se dit « *Ossibi* ».

Le serment dit *Okèlè,* et plus précisément *Okèlè é Ndjobi,* a toujours été proféré par un initié au *Ndjobi* et il se produit à un moment bien précis et dans un cadre bien délimité afin de régler un différend ou de connaître la vérité sur un fait néfaste lié au village, l'objectif étant de trouver le coupable. Pour certains de nos informateurs, la production du serment du *Ndjobi* se fait en trois étapes très distinctes. Elle est dirigée par quelques *Anga-Ndjobi* dans l'*Olèbè é Ndjobi* (Initiateurs au *Ndjobi* dans le hangar du *Ndjobi*). Tout d'abord, on rappelle la cause de la production d'*Okèlè é Ndjobi* qui est une étape introductive au cours de laquelle, l'un des *Anga-Ndjobi* prend la parole pour expliquer les causes, voire la cause racine[249] de cette palabre qui nécessite le recours à l*'Okèlè é Ndjobi.* Ce *Nga-Ndjobi* en prenant la parole présente, en bref, au *Nkobè é Ndjobi* et à l'assistance, l'accusé **X**, l'accusateur **Y** et ensuite essaie d'expliciter le problème **Z**.

Ensuite, vient la présentation de l'accusé devant le *Nkobè é Ndjobi. Ce dernier* jure par ses scarifications du *Ndjobi*, qui se trouvent à l'extrêmité de son coude gauche, qu'il dit la vérité dans la déclaration du fait dont on l'accuse. Il demande aux esprits ancestraux du *Ndjobi* de l'attraper s'il en est le responsable. Autrement dit, il demande quelle sanction donner pour ce délit. Dans la plupart des cas, c'est le châtiment lié à la mort qui est souvent

[248] Emile Durkheim (1968), *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* Paris, PUF, p.331
[249] Soit une accusation quelconque ou soit la recherche de la vérité concernant un fait néfaste passé dans « le village ».

invoqué. En fait, ce rite permet de réguler la société en mettant les *Mbede* et les initiés au rite *Ndjobi* dans un comportement d'obéissance et surtout de respect envers autrui.

La prestation de l'*Okèlè é Ndjobi* nous permet de postuler que ce rite est vraiment l'affirmation par laquelle un individu prend sérieusement à témoin le sacré, qu'il dit la vérité ou encore qu'il tiendra l'engagement qu'il contracte. Pour nos informateurs, la moindre erreur ou le non-dit dans le but de mentir est considéré comme un parjure comme en témoigne le fait divers relaté par le Journal gabonais « *Faits Divers*[250] » dans le sous-titre « *Un réseau d'enfants sorciers démantelé en mai 2014 par le Ndjobi à Moan*da », selon Jonas Moulenda (journaliste gabonais).

Selon le journaliste gabonais, « *un réseau d'enfants sorciers dont les âges varient entre 7 et 17 ans, a été démantelé dernièrement à Moanda, le chef-lieu du Département de la Lebombi-Leyou, dans la province du haut-Ogooué (Sud-Est). Selon une source sûre, la nébuleuse était chapeautée par un notable de la localité, N.N., âgé de plus de 75 ans. Le réseau mystico-criminel a été mis à nu par ses propres membres dans une église du réveil de la ville, à la suite des crises constatées pendant les séances de prières* ».

Le journal relève que dans la perspective de la nouvelle initiation du vieux N.N accusé et contraint par les dignitaires de la localité à se faire initier à nouveau au rite *Ndjobi* en collaboration avec ses acolytes enfants sorciers, *« des maîtres spirituelles ont emmené le septuagénaire dans un sanctuaire situé dans une forêt jouxtant la ville de Moanda. L'un des principes du rituel d'initiation voudrait que le candidat à l'initiation confesse tous ses péchés pour ne pas être rattrapé par l'ordre de poursuite traditionnelle du Ndjobi. Le notable a juré la main sur le cœur qu'il était un saint et qu'il n'a jamais parrainé la nébuleuse qui a enrôlé les enfants ayant fait des révélations à l'église. Après les formalités d'initiations, les maîtres spirituels ont soumis N.N devant l'esprit du Ndjobi. Mais celui-ci l'a tenaillé au point que le suspect a déféqué sur-le-champ et perdu la parole* ».

Pour illustrer la prestation de serment, en voici un extrait de texte d'*Okèlè é Ndjobi*[251], en *Lembaâma* lors, par exemple, d'une accusation d'après Gervais Ongala. Initié au *Ndjobi*, il est originaire du village *Alagha*, du clan Ampini. Ce dernier a 62ans, célibataire et père de sept (7) enfants avec deux femmes sous sa charge.

---

[250] *Les enfants sorciers in FAITS DIVERS* : Hebdomadaire Gabonais d'information N°16 du vendredi 23 Mai 2014, 1ière Année.

[251] Corpus oral collecté en 2009 à Okondja et traduit en français par Guy Donald Adjoï Obengui.

Lobi, sabè léli tsa Olèbè é Ndjobi obila X mabanana Y mo Z. Wè, Nkobè é Ndjobi yowa yémi osumbu ndè X a wubohu amana wè Ndjobi wo kwari mvuru nali tsoso.Wè, X laba ovusu Nkobè é Ndjobi na bisi mbérè wè mpièmè.	*1. Nous sommes dans le hangar du Ndjobi aujourd'hui parce que X a été accusé de Z par Y. Toi, le talisman du Ndjobi écoute bien ce qu'il va dire et sanctionne le coupable. Toi, X jure devant ce panier du Ndjobi et devant nous que tu n'es pas le coupable.*
Emana yo eso, mvuru mama mbana a témigi amana ndè oyihi o mwua Nkobè é Ndjobi. Ndè sa pa kumu é ndè eso modya:« Mè X, mwana à…. mina…. Mosi A mina mè ndzo, mé laba mangongo é Ndjobi é mè diyi mé lihi na mpièmè na Z.	*2. Après tout cela, l'accusé se lève et vient devant le panier du Ndjobi. Il donne son identité complète en disant : « Moi X, fils de…. et de …… du clan A et du lignage B, je jure par mes scarifications du Ndjobi que je ne suis pas coupable de Z ».*
Ndè a mbérè mina angongo àndè mbéré: « Wè Ndjobi, yoghu mè na tsoso, wè wo kwari mè para mbo. » *Ndè a amana modoya: « Mè mi mana owobo».*	*3. Ce présumé coupable tape sur ses scarifications et continue son serment en précisant : « Toi Ndjobi, si c'est moi qui suis coupable, tu m'attrapes tout de suite ».* *Il termine en disant: « J'ai fini de parler ».*

Rappelons aussi qu'aucun initié au *Ndjobi* ne peut se dérober à ce processus ; puisqu'il est l'unique moyen de prouver son innocence lorsqu'on est accusé d'un fait ou d'un délit. Cependant, la résistance ou le refus d'obéir à ce processus collégial est une forme d'acceptation de ce dont on est accusé à la vue et au su de tout le monde, en particulier des initiés au *Ndjobi*. En effet, bien que les circonstances de la prestation des serments soient nombreuses, on recense chez les *Mbede* principalement trois types de serments : les professions de foi *(Okesi)*, les serments ou promesses de fidélité *(Okèlè)*, les serments probatoires *(Osibi).*

L'analyse des valeurs sur lesquelles on prête serment montre que l'*Okèlè é Ndjobi* fait appel non seulement à l'obligation de conscience et à l'attachement à la parole donnée, mais aussi au sentiment d'honneur, d'intégrité et de loyauté. D'où la possibilité d'établir, d'une part, une relation entre le contenu du serment et la morale sociale, et d'autre part, un rapport rigoureux entre l'éthique personnelle du jureur et l'éthique sociale et sacrée qui ont pour base

le secret initiatique. En fait, l'étude du rite *Ndjobi* exige au préalable la compréhension de certaines conceptions dualistes (profane et sacré, le jour et la nuit) qui examinent la problématique du secret initiatique.

C'est une problématique au cours de laquelle, d'une part, le non-initié ne sait rien puisqu'il n'a jamais été enseigné par les *Amvandi ou les Anga Ndjobi* et par conséquent, il n'est pas reconnu comme membre de cette société ésotérique dont l'adhésion et la maîtrise passent par l'initiation. D'autre part, le néophyte comme le *Nga-Ndjobi* montrent aux non-initiés qu'ils ne savent pas qu'ils savent, puisqu'ils doivent toujours garder une discrétion absolue sur ce qu'ils savent de cette tradition. Ceci est valable pour des initiés au *Bwiti*, au *Mugala*, au *Mwiri* du Gabon et mêmes pour ceux qui appartiennent localement aux obédiences religieuses occidentales en Afrique comme ailleurs dans le monde.

A ce sujet, Julien Bonhomme affirme que « *L'étude des sociétés initiatiques, au Gabon comme ailleurs, est une entreprise particulièrement délicate car elle enferme inévitablement le chercheur dans le dilemme du secret initiatique : le profane ne peut rien dire car il est ignorant ; l'initié ne peut rien dire car il est tenu au secret. Ainsi, l'observateur non-initié se verra constamment reprocher, tant par les initiés que les profanes, de n'avoir qu'une connaissance superficielle et extérieure de son objet*[252]». Nous arrivons à comprendre par là qu'un chercheur qui se fait initier pour connaître le rituel du *Ndjobi* de l'intérieur, se trouve lié par l'interdiction de divulguer son nouveau savoir aux profanes. Julien Bonhomme dit de ce nouvel initié qu'il a désormais « ***la feuille sur la langue*** » qui est une expression imagée de cet impératif de silence qui est vital pour le maintien du secret initiatique. Disons le silence est la norme de la connaissance des choses sacrées ; il est lié, voire consubstantiel, à l'épaisseur du secret dont chaque initié a comme « science ».

Nous constatons alors que le secret initiatique, dans ce groupe ethnique, repose essentiellement sur l'oralité et sa valeur tient à sa rétention plutôt qu'à sa divulgation. Le savoir initiatique exige la parole comme support du secret et surtout de la limitation de la transmission. Autrement dit, la rétention permet non seulement la vitalité du secret initiatique, mais aussi la valorisation de la religion *Ndjobi*, qui doit être considéré par les non-initiés comme un vrai savoir traditionnel dont l'accès est réservé aux seuls initiés. Donc, divulguer un secret du rite *Ndjobi* par exemple, c'est le dévaloriser. Par conséquent, c'est se dévoiler

[252] Julien Bonhomme (2006), *La feuille sur la langue: Pragmatique du secret initiatique in Cahiers gabonais d'anthropologie,* n°17-Anthropologie religieuse, Libreville, Université Omar Bongo, p.1938.

soi-même en tant qu'initié ; autrement dit, c'est s'affaiblir auprès des sorciers qui ne sont autres que des adversaires politiques ou religieux.

L'un de nos informateurs Hilarion Ankoussou nous l'a fait comprendre astucieusement, lorsqu'il justifiait son refus de répondre à certaines de nos questions pendant l'entretien par le fait que nous étions non-initiés et que la connaissance de cette « religion locale » passe forcément par l'initiation. Pour lui, « *un travail de recherche sur le Ndjobi signifie systématiquement la révélation des secrets de cette confrérie initiatique* ». A ce titre, Julien bonhomme estime que « *Le secret, c'est donc la forme même de la communication initiatique : sa rétention et sa divulgation sont comme les pulsations élémentaires qui scandent la circulation des énoncés initiatiques*[253]». D'ailleurs, nous avons remarqué pendant nos entretiens sur le terrain que, mêmes les initiés convertis aux églises éveillées ou protestantes n'arrivent toujours pas à dévoiler le secret du *Ndjobi*.

Le secret initiatique ne renvoie donc pas à un simple corpus d'énoncés fixes. C'est un système général de communication qui relie et sépare initiés et profanes, hommes et femmes, aînés et cadets, vivants et ancêtres. Selon notre analyse, il n'en demeure pas moins que nous pouvons dire que le secret doit être appréhendé ici dans le sens de « *ce qui n'est pas ou de ce qui ne doit pas être connu d'autrui et surtout du grand nombre* ». Autrement dit, c'est « *ne dire mot* » sur une chose dont on a été informé et/ou enseigné discrètement. C'est en réalité le niveau de maturité en politique moderne qui exige parfois la discrétion sur des faits pouvant anéantir le pouvoir d'un homme politique en exercice de ses fonctions. L'un des exemples les plus récents est celui de la publication de l'ouvrage intitulé « *Merci pour ce moment* » de Valerie Trierweiler en septembre 2014 relatant, en partie, sa vie à l'Elysée aux côtés du Président François Holande.

Chercher à comprendre le secret initiatique à travers la section ci-dessous, c'est aussi vouloir saisir la quintessence de la parole comme un produit de plusieurs composantes à savoir : eau, air, terre, feu et puissances surnaturelles des ancêtres. La qualité de la parole et les effets qui en résultent dépendent des propositions respectives de ses composantes parce que, au sein des sociétés traditionnelles gabonaises, toute parole produit inévitablement des effets bénéfiques ou néfastes si nous nous en tenons au fait qu'elle est de prime abord une force en mouvement. C'est certainement ce qui explique la présence des *Olèbè é Ndjobi*

[253] Julien Bonhomme (2006), *La feuille sur la langue : Pragmatique du secret initiatique in Cahiers gabonais d'anthropologie,* n°17-Anthropologie religieuse, Libreville, Université Omar Bongo, p.1947.

(Hangar du *Ndjobi*) comme la démontre la carte ci-dessous sur l'implantation actuelle du *Ndjobi* dans les villages *Mbede*.

<u>Carte n°3</u> **:** Représentation du *Ndjobi* dans les villages *Mbede* du Haut-Ogooué.

Source: Enquête de terrain de 2008 - 2013 Année: 2013 **Conception :** Guy Donald ADJOÏ OBENGUI
Réalisation : Guy Donald ADJOÏ OBENGUI

Légende

- Ville ou village ayant un Mfuyi é Ndjobi
- Village à forte concentration Mbede
- Village à forte concentration Téké
- Village à forte concentration Kota
- Village d'origine du Ndjobi
- Ville à forte concentration Mbede et Téké

Bongoville: Chef-lieu de département

2. Secret initiatique

De par sa nature même, le serment est un acte foncièrement religieux en ce sens qu'il représente une parole consacrée par l'invocation des forces surnaturelles et une imprécation. Il est censé porter par lui-même le malheur ou la mort sur la personne qui l'a prononcé en cas de parjure. C'est une parole forte. Or c'est cette parole qui sort directement du ventre *« Djwi le tsina mwuo »* et qui est caractérisée par une prosodie spéciale que les *Mbede* contemplent comme ayant un pouvoir magique. Elle serait justement imprégnée d'une énergie insufflée par les forces ésotériques qui la transforment en acte ou en moyen d'action comme c'est le cas du rite *Ndjobi*. Si toute parole est action, donc « *tout discours est porteur d'efficace* »[254]. Cette hypothèse a été théorisée, en partie, par John Austin[255].

Le serment permet donc à travers l'invocation d'entrer en contact avec les forces ésotériques qui dominent le monde et auxquelles les individus se sentent liés. Dans le serment *Osibi* par exemple, l'homme demande la justice à ces entités qui donnent leur verdict. L'efficacité du serment est telle que si on respecte les règles de sa profération, il acquiert une capacité d'action contraignante même sur les puissances invisibles. Dès lors, le serment peut être conçu comme une pratique religieuse que nous comprenons comme un mode d'action spécifique qui impose des règles de conduite envers le sacré. En tant que tel, il est entouré d'un certain nombre de croyances que Tzvetan Todorov (1977) définit comme un ensemble de représentations collectives ou d'idées qui expliquent la nature du sacré, ses vertus et ses pouvoirs.

La notion de sacré nous paraît ici fondamentale dans la définition de la nature religieuse du serment comme un secret initiatique. Compte tenu précisément de la variété des acceptions du terme, le sacré relèverait de la religion ou des religions, de tout ce qui concerne la relation de l'homme à l'invisible. En conséquence, de par son intentionnalité et ses formes, le serment constitue un acte d'ordre religieux. Il en est ainsi des serments initiatiques qui visent à protéger les institutions initiatiques, fondement de l'harmonie sociale. En effet dans les serments *Okèlè é Ndjobi*, *Okèlè é Lesimbu* et *Okèlè é Ngo*, il y a une séquence qui oblige le néophyte de s'abstenir de divulguer toutes informations susceptibles de porter préjudice à l'institution comme nous allons le voir dans la section suivante. Cette obligation qui impose aux initiés de ne rien révéler sur les faits dont ils ont eu connaissance dans le cadre de leur

[254] Tzvetan Todorov (1977), *Théories du symbole*, Paris, Le seuil.
[255] John Austin (1962), *« How to do things with words »*, traduit en 1970 par Gilles Lane sous le titre de « *Quand dire, c'est faire* », Editions du Seuil, Paris.

initiation confère au serment son statut de secret initiatique, secret géré entre les initiés et leurs « pères spirituels ».

L'étendu de ce secret est variable, d'un initié à un autre, et sa portée varie en fonction de la position de son détenteur par rapport à celui ou celle qui souhaite se l'approprier. Par exemple, un profane aura plus de mal à acquérir des informations sur une variété de la religion *Ndjobi* que celui qui est initié à une autre forme. Aussi, les institutions initiatiques étant structurées en grades, à chaque fois, l'initié s'approprie de nouveaux secrets qui sont tellement lourds qu'il faut faire ses preuves afin de monter en grade. Ainsi, le serment en tant que parole religieuse valorise et hiérarchise les individus : les initiés doivent se distinguer des profanes, les néophytes doivent se distinguer des anciens initiés et des officiants. Notamment, l'obligation de silence, qui fait office de principe fondamental, permet à chaque initié de se construire une place, donc d'évoluer au sein de la pyramide décisionnel afin d'avancer spirituellement et sociétalement.

Malgré la différence que l'on peut établir entre les secrets, tous leurs détenteurs sont soumis à ce droit de coercition. Ce qui nous paraît être un paradoxe, d'autant plus que le néophyte ne connaît pas encore grand-chose de son institution initiatique. Toutefois, la détention de ces secrets confère aussi aux initiés un pouvoir sur les profanes et aux officiants un pouvoir sur les autres initiés. De ce fait, le secret initiatique implique l'existence d'un autre, supposé intéresser par ce savoir. Il faut affirmer ici que le secret initiatique protège un savoir que l'on veut cacher à autrui. Il est mis en place parce qu'une norme est menacée d'être transgressée. Ce qui porterait atteinte à l'image de l'institution initiatique du *Ndjobi*. Ainsi, le serment protège les institutions initiatiques contre la curiosité des profanes et surtout des obédiences locales.

En effet, si ces derniers accèdent sans initiation à la connaissance ésotérique, les initiés perdraient leurs privilèges et leur rôle de gendarmes de la société *Mbede*. De même, si des ennemis parvenaient à s'approprier le rite, il perdrait son efficacité dans la protection du clan ou du lignage puisque sa découverte par ces derniers serait vécue comme une dépossession, comme une perte irrémédiable et même définitive. D'une manière générale, le serment protège un bien sacré et traditionnellement précieux. En fait, quelle que soit la chose cachée, c'est le savoir de la chose et non la chose elle-même qui constitue le secret.

D'une manière générale, les institutions initiatiques africaines et celle des *Mbede* en particulier ne dissimulent pas leur existence mais plutôt leur pratique et leur objectif visé. En

effet, leurs membres sont connus de tous et leur présence est marquée par l'usage des symboles. Il n'y a donc pas de secrets d'appartenance dans les serments initiatiques que nous avons relevés. On ne peut noter que le secret de fonctionnement et le secret sur l'expérience initiatique d'autant plus que l'initiation est intime et personnelle. Ce caractère intime de l'initiation est affirmé par la prestation individuelle du serment. Cette imprécation permet donc de cacher aux néophytes les émotions ressenties, les sentiments, les sensations qu'on peut éprouver lors de l'initiation. Les émotions sont bien sûr incommunicables, inexprimables, indicibles. Il faut les vivre afin de les comprendre.

Aussi, la loi de l'*Ormeta* qu'exige l'*Okwèlè é Ndjobi* éveille-t-elle la curiosité des profanes qui voudraient savoir ce qui se fait pendant l'initiation au *Ndjobi*? Indirectement peut être que le serment est un moyen d'inciter à l'initiation, donc à l'expérience de la transcendance. De tout temps et en tout espace, l'homme traditionnel a toujours été attiré par tout ce qui est mystérieux et/ou relève du secret. En définitive, le serment comme tout fait religieux a une finalité morale, puisqu'il exige des individus une certaine ligne de conduite. Il est aussi altruiste car les énoncés de certains serments font référence à la sécurité des autres membres de la famille sociale. Enfin, la dimension sacrée et donc religieuse du serment se lit aussi à travers le rite expiatoire exigé pour soigner tout parjure qui doit offrir un sacrifice en échange de sa vie.

Marcel Mauss affirme que « *un sacrifice est une consécration par laquelle, un objet passe du domaine commun dans le domaine religieux. C'est pour cela que le sacrifice prend la forme d'un acte religieux qui par la consécration d'une victime modifie l'état moral de la personne qui l'accomplit ou de certains objets auxquels elle s'intéresse. Le sacrifice est de ce fait une communication entre le monde sacré et le monde profane par l'intermédiaire d'une victime* »[256]. Certes le serment interdit le doute et inspire le respect, mais son analyse construite nécessite aussi le déchiffrage de caractéristiques fondamentales liées au rite initiatique *Ndjobi*.

[256] Marcel Mauss (1899), *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, Année sociologique II, pp.29-138.

3. Caractéristiques fondamentales du serment

➢ Enoncé structuré

Le serment se présente sous la forme d'un discours qu'il nous faudra prioritairement décrire selon ses parties constitutives et les rapports de ses dernières avec l'ensemble. En effet, « *lorsque le texte est transcrit et traduit, le premier travail est de le mettre en forme de telle sorte qu'on aperçoive son unité naturelle avant toute interprétation* »[257]. Dans le serment initiatique, on distingue cinq séquences qui se suivent bout à bout ou s'enchâssent. D'après Greimas, « *Une séquence est une unité du discours narratif autonome susceptible de fonctionner comme un récit mais pouvant également se trouver intégrée comme une de ses parties constitutives, dans un récit plus large : la place qu'elle y occupe déterminera sa fonction dans l'économie globale de la structure narrative* »[258]. La profération du serment « *Okèlè é Ndjobi* » débute donc avec la déclinaison par le néophyte de son identité (nom, noms du père et de la mère, lignage, clan) comme nous l'avons souligné déjà. La deuxième séquence consiste en une confession. C'est au cours de cette dernière que le néophyte doit prouver son innocence ou sa culpabilité dans les actes de sorcellerie et de fétichisme concernant à la fois sa propre famille et la communauté toute entière. Pour cela, il doit reconnaître que depuis sa naissance il n'a jamais tué ou fait de mal à personne et même plus encore.

Dans la troisième séquence, celui qui jure invoque les « esprits du *Ndjobi* », avant de faire une déclaration qui consiste à prendre un certain nombre d'engagements concernant sa famille ainsi que sa descendance, son corps, ses proches et autres éléments le liant. De ce fait, le néophyte promet qu'il ne s'adonnera pas aux actes de sorcellerie, qu'il n'usera pas de façon abusive de son statut d'initié et des pouvoirs qu'il lui attribue, qu'il honorera les prêtes du rite et se comportera en frère avec ses homologues quels que soient leurs statuts et leurs origines, qu'il ne tuera pas, qu'il ne commettra pas d'adultère, qu'il ne volera pas, qu'il ne fera pas de faux témoignages, et enfin qu'il ne convoitera pas le bien d'autrui et n'éprouvera de la haine pour personne. Puis il déclare que personne ne doit faire aucune de ces choses contre lui ou contre quelqu'un de sa famille. On constate qu'il y a ici enchâssement puisque la déclaration s'insère dans l'invocation et les engagements pris peuvent aussi bien être utilisés dans le cadre des systèmes politiques africains et *Mbede* en particulier.

---

[257] Joseph Courtes (1976), *Introduction à la Sémiotique narrative et discursive*, Paris, Hachette, p.143.
[258] Julien Greimas (1970), *Du Sens*, Paris, Seuil, p.245.

La quatrième séquence est une imprécation par laquelle le néophyte appelle la mort, sur lui au cas où il trahirait les engagements qu'il vient de contracter, mais aussi sur celui qui lui ferait du mal ou qui nuirait à un membre de sa famille. Dans la dernière séquence en réalité, le jureur stipule que le *Ndjobi* ne doit pas tenir compte des écarts de langage entre les membres de sa famille et lui. De même, il supplie ce dernier de ne pas sanctionner les petites imperfections dont seraient coupables les membres de sa famille et lui-même dans le respect du pacte. Ainsi, quel que soit le *Mfuyi*, *Okèlè é Ndjobi* aura toujours la structure que nous venons de décrire partiellement. *Okèlè é Lesimbu* comme le serment chez les *Bwitistes* obéit lui aussi à une structure qui serait continue mais qui répond à une même préoccupation.

Le serment de *Lisumbu* chez les femmes commence avec la séquence d'identification de la néophyte, suivie d'une profession de foi : la jeune fille affirme sa foi à ce rite. La troisième séquence est une invocation des anciennes grandes initiées à la suite de laquelle la néophyte déclare ses vœux. Ceux-ci consistent essentiellement à ne pas révéler ce qu'est *Lesimbu*, à ne pas commettre d'adultère, à ne montrer sa nudité qu'à son mari et aux autres initiées, à ne pas avoir des relations sexuelles pendant la journée, à ne pas manger de la viande d'antilope dormante. Puis, elle fait une imprécation par laquelle elle se soumet au malheur s'il lui arrivait de trahir ses vœux. Enfin, elle se met sous la protection de *Lesimbu* et condamne à la mort celui qui attentera à sa vie. De même *Okèlè Ngo* débute par l'identification du néophyte comme dans beaucoup d'autres rites initiatiques gabonais.

Cependant, rappelons que ces serments initiatiques obéissent à la première séquence qui est la présentation de soi ou des sujets concernés. Par exemple, celui qui préside la cérémonie, pour un serment de mariage, s'exprime à peu près dans ces termes : « *X fils d'untel* (village, lignage), *tu vas lier une amitié à toute épreuves avec Y fille d'untel* (village, lignage) ». Dans la deuxième séquence, il fait une déclaration liée au *Ndjobi*, contenant les principales obligations et les conséquences graves qui frapperaient immanquablement celui qui ne respecterait pas sa parole. Cette déclaration varie beaucoup en fonction des centres d'intérêt, la motivation et le statut social des deux partenaires. La liste des obligations est généralement assez longue. Dans cette séquence on peut avoir les phrases suivantes:

« *Si X est dans le besoin et que toi Y tu ne lui viens pas en aide alors que tu serais en mesure de le faire, puisse le Ndjobi te tuer* ».

« *Si tu apprends qu'il est dans une situation difficile et que tu omets de faire tout ce qui est à ton pouvoir pour l'en sortir, puisse le Ndjobi te tuer* ».

« *Si toi X, tu mens à Y, tu complotes contre lui, tu lui fais quelque chose de mauvais, puisse le Ndjobi te tuer directement* »

« *Toi X désormais tu es Y et toi Y t'es lui. Tout ce qui est à toi est aussi à lui. Ses parents, ses ennemis, ses amis sont aussi les tiens. Si tu ne les considères pas comme les tiens puisse le Ndjobi te tuer* »

« *Si Y meurt et que toi X tu ne fais rien pour entretenir sa mémoire puisse le Ndjobi te tuer* ».

Cet ensemble d'exemples de types de parole prononcée, lors du serment du mariage dit « *Osibi »,* montre le caractère sacré de la parole donnée et surtout de l'engagement à prendre devant les enfants et les puissances surnaturelles qui sont, normalement, censées veiller au respect de ces engagements pris, au risque de subir la sanction naturelle du rite *Ndjobi* comme « raison d'Etat communautaire ». Selon notre analyse, c'est l'un des moyens permettant de faire exister la justice afin d'éviter le désordre et la désobéissance. Ces règles traditionnelles permettent, en partie, de faire vivre toute la communauté du village dans une paix totale où la mise en application des engagements pris correspond au respect de l'identité culturelle que représente par exemple le rite *Ndjobi.*

Enfin, dans la troisième séquence, on précise les points qui ne sont pas couverts par cette forme de contrat que viennent de souscrire les deux partenaires ou bien les fautes qui ne doivent pas être sanctionnées. Cette sorte de probation concerne généralement les omissions involontaires de leurs obligations ou le refus de soutenir l'autre dans certaines entreprises jugées illicites comme les actes de sorcellerie. D'autres prennent parfois la peine de préciser que: « *ils ne se suivront pas dans la tombe mais que le premier à partir continue de veiller sur celui qui est resté* ».

Au cours de nos entretiens de terrain, nous avons pu comprendre que les formules d'*Osibi* se présentent souvent sous la forme de trois phrases déclaratives dont la troisième est la conséquence de la deuxième. Or, la première sert essentiellement à identifier celui qui subira ces conséquences et à invoquer le sacré. La formule traditionnelle qui consiste à invoquer un rite et le prendre simultanément comme garant d'une imprécation est la suivante : « *Ndjobi moi X qui suis ici présent devant toi, si c'est bien moi qui ai fait telle chose dont un tel m'accuse, que je ne puisse plus voir le ciel, ni toucher la terre, ni même respirer* ». Lorsqu'il défère le serment à son accusateur, ce dernier jure généralement par : « *Moi untel, si j'accuse*

à tort X d'être coupable de telle chose, que je ne puisse plus voir le ciel, ni toucher la terre, ni respirer ».

Dans ces deux déclarations, il y a dans la première, une invocation et une imprécation qui s'enchaînent afin de rendre plus efficace les paroles prononcées, généralement en langue vernaculaire ou locale. Dans la deuxième, seulement l'imprécation est évidente. Sans doute parce que dans le serment *Osibi* selon que le jureur soit ou non initié, il fait sa déclaration soit en tapant sur ces scarifications, soit en frappant un morceau de bois au sol afin d'accomplir son acte en attirant l'attention des ancêtres. En effet, certains gestes et certaines postures peuvent être considérés comme des paroles particulièrement puissantes et vénérables si nous nous en tenons au fait que :

- ✓ la parole que l'on dit assis, c'est la parole de la vérité,
- ✓ la parole que l'on dit en se promenant, c'est une supposition,
- ✓ la parole que l'on dit couché, c'est une confidence sacrée.

Finalement, à l'exception des serments initiatiques, le contenu des autres serments varie donc d'une personne à une autre et d'une région à une autre, d'une finalité à une autre tout en gardant la même structure. Il est évident qu'à chaque type de serment correspond un grand nombre de variantes. On décompose essentiellement trois moments clés constitutifs des serments *:* Invocation, Déclaration et Malédiction. Par l'invocation de Dieu ou des forces ésotériques, le serment se tourne vers le passé. A travers la déclaration, l'objet même du serment, le rapport au temps privilégie le présent de l'énonciation. L'imprécation est un moment de violence où le jureur énumère et convoque l'arsenal des sanctions éventuelles. Le jureur s'engage dans un futur proche ou lointain, selon sa tonalité et son degré de respectabilité de l'engagement pris.

Ainsi, il défie le sacré de donner du crédit à sa déclaration et la société de donner une plus-value symbolique à sa parole. Par conséquent, le serment définit et codifie certains rapports liés à l'action, le temps et l'espace car dans chaque serment se nouent de multiples relations entre le langage et la violence. De plus dans le serment, le jureur ne se laisse jamais totalement soumettre au poids de la parole qui l'oblige, une fois proférée, de la respecter. On remarque aussi que dans les sociétés traditionnelles, les serments sont de nos jours remplacés progressivement par des formules inspirées notamment du christianisme[259], afin de les rendre

[259] Par exemple : « *je jure devant Dieu que …*», « *Au nom de Dieu tout puissant …* », « *Je prends à témoins mes ancêtres que…* ».

plus vivaces et efficaces comme vrais et relevant du sacré en relation avec le Dieu qui, seul, est capable de changer les cœurs humains.

Ceci peut s'expliquer par le fait que, le christianisme tout comme la religion locale interdit de mêler le nom de « Dieu » à des serments faits à la légère. D'ailleurs, le code de conduite traditionnel refuse aussi à l'individu d'associer le sacré à des mensonges. Cette recherche de sacré comme socle ou garant de la véracité de la parole donnée pour le secret du serment passé. Car tous les serments faits en prenant « Dieu » ou toutes autres choses sacrées à témoin sont censés être particulièrement sérieux et puissants dans sa réalisation. Dans la pratique, en fait, toutes ces formules ont été vidées de leur portée symbolique par un usage fréquent dans la vie quotidienne. Une analyse plus poussée devrait nous permettre d'entrevoir sous cette substitution dissimulée la relation qui s'est établie entre les valeurs nouvelles et les références éthico-sociales des *Mbede* comme communauté du Haut-Ogooué avant la colonisation.

Ce qu'il faut maintenant préciser ici, c'est que ces actes de langage qu'implique jurer, faire des promesses ou des serments, utilisent des moyens symboliques, voire réels qui deviennent les garants symboliques aussi bien de la crédibilité du propos que de l'efficacité de la menace lorsqu'on prévient par la mise en garde. Tout ceci fait appel à une dimension sacrée si nous nous tenons au fait que tout serment a, en principe, une valeur consacrée.

- **Enoncé sacré**

Le caractère sacré du serment se trouve dans les valeurs auxquelles le jureur fait référence puisque ces dernières imposent par leur haute importance le respect absolu. Nous comprenons pourquoi « *les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent* »[260]. Selon les critères sociaux établis par les ancêtres, ces valeurs servent donc de référence et même de principes moraux. En conséquence, elles sont des idéaux communs à la société *Mbede*. Ces valeurs sont les manières d'être ou d'agir que les sociétés initiatiques reconnaissent comme modèles et auxquelles elles souhaitent que chacun de leurs membres se conforme. D'après Marx Weber, « *les valeurs sont au plus profond de leur réalité de nature religieuse* »[261].

Pour Clifford Geertz, cité par l'anthropologue gabonaise Florence Bikoma, « *La religion, c'est un système de symboles qui agit de manière à susciter chez les hommes des motivations et des dispositions puissantes, profondes et durables en formulant des conceptions d'ordre*

[260] Emile Durkheim (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F.
[261] Marx Weber (1964), *Ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon.

général sur l'existence et en donnant à ces conceptions une telle apparence de réalité que ces motivations et ces dispositions semblent ne s'appuyer que sur du réel »[262]. Ainsi, les formules telles que « *Si je mens, je couche avec ma mère ; je jure à la tombe de mon grand-père ou de ma fille* » résument les tabous d'inceste et de non-respect aux morts dont la transgression fortement réprouvée est censée déclencher tôt ou tard une sanction. De même, mettre en jeu la privation d'une descendance, la mort des êtres chers pour prouver le sérieux d'un propos permet, en creux, de souligner le caractère sacré des enfants, du frère, de la sœur, de la mère, du père, des ancêtres, en bref, du lignage ou du clan auquel on appartient.

Les enfants sont précieux parce qu'ils représentent la première richesse d'un homme chez les *Mbede*. Par exemple, ils constituent non seulement une main-d'œuvre pour un rendement optimal des exploitations agricoles et des richesses naturelles, mais aussi un moyen de nouer des alliances stratégiques, notamment des alliances matrimoniales. De plus, ils permettent de perpétuer la mémoire des ascendants. Dès lors, plus que la mort, les *Mbede* comme la plupart des sociétés traditionnelles d'Afrique noire, redoutent de mourir sans descendance. C'est pour cette raison que les plus graves malédictions auxquelles se soumet le jureur lors de l'imprécation se rapportent aussi à sa descendance comme un gage du secret initiatique.

La valeur sociale de la sœur tout comme celle du frère est révélée par de nombreux contes et proverbes. Par contre, à travers la fonction nourricière de la fécondité et de la fertilité, l'image de la mère est associée à celle de la « Terre-Mère » comme pourvoyeuse de tous les besoins des hommes. Comme la terre accueille en son sein les illustres disparus, la mère porte ces derniers après leur incarnation dans le sien. Elle possède alors le pouvoir le plus important, celui de donner la vie. Ainsi, la mère, en tant que femme, est non seulement mère des hommes, mais aussi celle des sociétés initiatiques au Gabon. Elle est le fondement de la société. La force de cette figure mythique de la mère génitrice, nourricière et sacrée fait qu'on associe souvent son nom aux serments les plus solennels.

Quant au père, il est le chef de la famille et le dépositaire de l'autorité parentale. C'est le protecteur et le défenseur de la famille. C'est lui qui détient le totem ancestral et le transmet à sa progéniture. Il fait office de guide spirituel auprès de ces enfants. Ainsi, l'enfant doit correspondre à son image positive. Un bon fils a toujours à cœur de prouver à son père, à son grand-père, qu'il reste indéfectiblement fidèle aux traditions de la famille. Faire référence à son père dans un serment surtout lorsqu'il symbolise ou a incarné un modèle de vertu, c'est

[262] Florence Bikoma (2007), *Cours d'Anthropologie religieuse*, Maîtrise Anthropologie, Libreville, U.O.B.

non seulement engager sa propre personne mais aussi se servir de cette image comme caution morale.

Les ancêtres sont aussi les « héros civilisateurs », les Pères fondateurs du clan et du lignage : ils ont légué la terre, la vie, les us et coutumes à leurs descendants. Ce sont les grands hommes qui ont vécu sur la terre. Ils ont été sensibles aux problèmes posés par des sociétés traditionnelles. Pour être considéré par les ancêtres, il faut savoir respecté les lois, ne s'être rendu coupable ni de vol, ni de débauche, n'avoir été ni colérique, ni querelleur, et n'avoir pas trempé dans les actes de sorcellerie. Tout ce qui arriva d'heureux sera un don des ancêtres. Il est donc essentiel de les associer à tous les évènements et à toutes les activités de la vie. Ainsi, tout ce qui revêt une certaine importance est une occasion pour entrer en contact avec eux. En cas de malheur, de maladie, de mort inopinée, on offre des sacrifices aux ancêtres pour apaiser leur courroux, pour découvrir la cause du mal. De par leur position dans la généalogie et de leur caractère ambivalent, les ancêtres sont des êtres transcendants qui veillent sur les vivants et sont omniprésents. Ils sont les garants de l'ordre symbolique qui rend le serment sacré et mystérieux. C'est la raison pour laquelle leurs noms ne sont pas mêlés aux faux serments. Leur évocation permet de rendre plus que jamais crédible une assertion sur un fait ou un engagement.

Précisons aussi que la famille est l'une des valeurs les plus précieuses des peuples africains. En fait, la personne est définie sur la base du groupe auquel elle appartient, au point qu'elle ne vit que par et pour lui. C'est donc grâce à la famille qu'un individu acquiert le sens de la communauté et de ses exigences traditionnelles qui vont le guider dans sa vie en société, en confrérie ou en groupement initiatique. La famille comprend tous les ascendants d'un ancêtre commun, mais sa conception va bien au-delà de ses membres vivants. Les ancêtres et les défunts font partie de ce grand ensemble. Ce n'est pas tant la dimension de la famille que l'on a voulu souligner ici. Il s'agit du rôle qu'elle joue pour assumer l'union de ses membres à travers le devoir et l'obligation de loyauté des uns envers les autres et le statut qu'elle leur confère. En effet, elle donne à chacun un nom et une place au sein de la communauté. Lorsqu'on entend la formule « *Adzièèè na bari à mè* » pour dire « *Je jure au nom de mes parents* », c'est le caractère sacré de la parenté qui est mis en avant comme garant d'une déclaration.

Aussi, le serment ayant les parents comme garant est d'autant plus sérieux lorsqu'il est fait au nom des parents morts. D'où la formule « *adzièèè na bari a mè ama kwa* » pour dire « *Je*

jure au nom de mes parents qui sont morts ». Les parents ne sont pas la seule référence symbolique sur laquelle on s'appuie pour prouver la véracité d'une affirmation ou même pour « donner sa parole ». On fait aussi référence à la privation de la vie et à l'honneur. En Afrique noire, il n'existe pas de frontière entre la vie terrestre et celle après la mort dans l'imaginaire de la plupart des sociétés traditionnelles. Pour elles, la vie même est un cycle qui va de la naissance à la renaissance en passant par la mort. Le respect pour la sacralité de la vie est une dimension utile dans ces sociétés.

Il nous est apparu au cours de notre recherche que tous les individus appartenant au groupe *Mbede* de référence sont imprégnés de l'impératif traditionnel et divin selon lequel « *la vie doit être donnée, la vie doit être vécue, la vie doit être appréciée, la vie doit être loyale, la vie doit être honorable, la vie doit être longue et pacifique* »[263]. Le développement des tabous et des rites initiatiques a facilité la protection des individus en communauté. Ceci est un principe universel qui permet en réalité d'organiser et de maîtriser les comportements des individus au sein de leurs communautés respectives. Mais, cette manière de penser n'a-t-elle pas été récupérée par les acteurs politiques locaux avec les crimes rituels ? L'obéissance à un seul chef est-elle assimilable à un gage politique? Que pensent nos informateurs de l'utilisation de la coercition comme principe de la gestion politique de la cité ?

Lorsqu'on jure sur sa vie, on court le risque de mourir si l'affirmation n'est pas vraie ou si on ne respecte pas les engagements contractés. C'est pour cela que l'homicide volontaire, par exemple, devient une ignominie qui entraîne le déshonneur pour son auteur et parfois des rites de purification. Mourir à cause d'un parjure, correspond à un suicide physique qui constitue une profanation et un acte méprisable. Ce qui du reste confirme que la pertinence des actes de parole, que constituent les serments, repose sur le sacré.

C'est surtout grâce à ce caractère sacré que le serment renforce la conviction et démontre le sérieux du jureur. L'affirmation d'un fait devient un gage de vérité, plus encore, un gage de fidélité. C'est pourquoi le serment du *Ndjobi* est un acte religieux et symbolique. L'analyse des valeurs sur lesquelles on prête serment montre qu'il est fait appel le plus souvent à l'obligation de conscience, à l'attachement à la parole donnée, au sentiment d'honneur, à la fidélité, à l'intégrité, à la loyauté, à la stabilité, à la vie en communauté. D'où la possibilité d'établir d'une part une relation entre le contenu du serment et la morale sociale, et d'autre part un rapport rigoureux entre l'éthique personnelle du jureur et l'éthique sociale

[263] Entretien de Monsieur Sébastien Okwèlè, par Guy Donald Adjoï Obengui.

dont le pouvoir politique a toujours su se servir pour gérer symboliquement la politique locale avec l'appui de la religion locale.

- **Enoncé symbolique**

D'une manière générale, le caractère symbolique du serment du rite *Ndjobi* se retrouve dans des pratiques qui peuvent paraître anodines mais qui sont en réalité remplies de sens. Ces pratiques auraient des effets sur le jureur et sur sa parole. Elles permettent à cette dernière d'acquérir un caractère performatif et magique. En effet, le serment utilise beaucoup de symboles. D'après Emile Durkheim, « *l'usage des symboles est une activité spécifiquement humaine. Le symbole est un cas particulier du signe. Un signe est un objet ou une représentation quelconque qui a pour fonction de renvoyer à un autre objet et de lui servir de substitut mental. Le signe devient symbole s'il a été l'objet d'une convention usuelle, s'il entretient avec le signifié un rapport quelconque d'analogie telle la ressemblance, le rapport du concret à l'abstrait, de la partie au tout. Le symbole est polyvalent, selon le contexte il peut acquérir une signification différente*[264]».

Rappelons que les symboles utilisés par les serments dans les sociétés traditionnelles n'ont pas toujours une validité interculturelle, mais ils sont nombreux car on retrouve des éléments naturels, des objets et des gestes évoqués dans la section consacrée à la **définition de la religion *Ndjobi***. La prestation des serments initiatiques se fait souvent en présence d'une corbeille, d'une boîte ou d'un panier dont le contenu des reliques varie très peu d'une institution initiatique à une autre.

Selon les descriptions faites par l'un de nos informateurs anonymes, le *Nkobè é Ndjobi*[265]*est* constitué des éléments suivants : « *l'os du bassin d'une femme, l'os frontal ou le crâne d'un ancêtre illustre, l'os d'un pygmée, l'os long du pied ou du bras droit d'un grand initié défunt* ». Tel est aussi le cas dans les principaux rites des *Mbede*. Le reliquaire du rite *Ngo* comprend quatre éléments sacrés à savoir : *« le gosier d'un Nga Ngo, l'os frontal ou le crâne d'un ancêtre illustre, les ossements des jumeaux et l'os du bassin d'une femme. Celui de Lesimbu contient l'os du bassin d'une femme exceptionnellement féconde, l'os long du pied gauche d'un grand initié à ce rite et l'os d'un pygmée* ». Nous comprenons le fait que tous ces ossements étaient parfois recouverts de *kaolin* rouge qui servait, semble-t-il, à les masquer afin de les conserver en parfaite état de puissance durant plus d'un demi-siècle.

[264] Emile Durkheim(1897) *Le Suicide*, Etude de sociologie, Paris, P.U.F.
[265] Panier du *Ndjobi* ou Corbeille contenant les fétiches du rite *Ndjobi.*

Tout ceci montre qu'en tant que contenant privilégié, ces reliquaires expriment l'idée de sacralité qui symbolise le mystère et évoque la nuit cosmique. C'est donc l'issue qui permet d'accéder aux reliques, aux ancêtres, de remonter aux origines. C'est pourquoi les reliquaires de *Lesimbu* et du *Ngo* ressemblent respectivement aux formes de la tortue et du crabe, d'après l'un de nos informateurs *Mbede* de Franceville. Ces animaux en tant qu'animaux primordiaux et amphibies, sont des héros civilisateurs dans la culture africaine. Ils représentent la longévité et l'endurance qui caractérisent les anciens et symbolisent les ancêtres, garants du système des valeurs. Ils ont la même valeur symbolique que les pygmées représentés par un os pour leur connaissance de la forêt et des choses sacrées. Les pygmées sont les détenteurs du savoir, et comme les ancêtres, ils habitent la forêt et sont invisibles aux yeux des profanes.

Le gosier du *Nga-Ngo* symbolise la voix qui est la force masculine. L'initié à ce rite, comme à celui du rite *Ndjobi*, exerce donc son pouvoir par la parole d'où les cris effrayant émis par le masque lors de sa sortie au village et qui ont l'effet de glacer d'effroi les néophytes et les profanes. Le gosier et la parole qu'il symbolise sont ici l'expression de l'autorité pour tout chef traditionnel, donc tout chef de politique local. L'os du crâne met en évidence le pouvoir spirituel qui doit habiter les nouveaux initiés au *Ndjobi* comme aux autres rites locaux de cette région. Le crâne est en effet, le siège de l'intelligence et de la connaissance spirituelle. L'os du pied gauche est le symbole de la sainteté, de la force mystique et spirituellement nocturne. Précisons que la gauche s'oppose à la droite qui est vue comme le symbole de l'impureté et de la faiblesse humaine. Le lien symbolique que nous pouvons établir entre la présence du reliquaire, son contenu et le serment initiatique est dans la sacralité et le pouvoir du chef traditionnel. Ainsi, la parole du serment et les entités ésotériques sont deux faces d'une même réalité.

Les éléments sacrés contenus dans le reliquaire confèrent à ce serment sa portée profonde. Le serment proféré ne désigne plus un banal énoncé, une simple suite de mots, mais le symbole d'une force occulte, d'un engagement vérace, d'une alliance sans trahison, d'un pacte de solidarité, d'une fidélité sans faille vis-à-vis des puissances qui le régissent et à l'endroit des autres membres de l'institution initiatique. Il apparaît comme l'acte de parole par excellence dont le sens se situe dans l'intention et le pouvoir qu'elle a vis-à-vis du monde invisible qui l'entoure. Il peut convaincre, lier des individus et donner la mort. Le lien symbolique entre l'arbre sous lequel on prête le serment initiatique et ce serment lui-même est peut être beaucoup plus évident.

D'abord, tout initié au *Ndjobi* prête serment devant un arbre sacré au nom de *Vla*. C'est normalement sous ce dernier que les néophytes disent leurs *Okèlè é Ndjobi*. C'est un arbre de forêt très solidement ancré dans le sol et résiste de ce fait très bien à la tempête. Ensuite, son bois est très lourd et sert souvent à immobiliser les fous au village. Enfin, selon l'imaginaire religieux *Mbede*, faire un serment sous cet arbre met en scène cette difficulté de tout initié de s'en délier, quelles que soient les circonstances et surtout les pressions subies. Cette idée est d'ailleurs relayée par l'homologie entre le poids de l'arbre, celui de la parole du serment et des secrets que ce dernier protège.

Même s'il arrivait que l'on perde la raison, il serait inconcevable qu'on se délie de ce serment. De ce fait, dans une perspective de consolidation du secret initiatique, *Vla* caractériserait donc l'inviolabilité du serment *Okèlè é Ndjobi*. C'est aussi le cas pour l'arbre *Iboga* chez les *Tsogo* et les fangs initiés au *Bwiti*. Les racines de cet arbre sacré dit *Iboga* possèdent une grande valeur sacrée, culturelle, sociale et symbolique dans l'imaginaire initiatique de tout Bwitiste.

Vue partielle d'un *Vla* dans le « *Mfuyi-é-Ndjobi* »

Dans la plupart des cas, le *Vla* comme le fromager pour les initiés au rite *Ngo ou Ongala* a souvent servi « *d'arbre à palabre* » et fait aussi office de détecteur de mensonges ; car il est le gardien de la vérité. D'ailleurs, même en dehors de l'initiation, les individus peuvent jurer sous le fromager afin de lever toute sorte de doute sur leurs affirmations. Celui qui ment sous le fromager court le risque d'y être collé[266], c'est-à-dire d'être sanctionné. L'image de la colle est suffisamment parlante pour que nous ne donnions pas plus d'explications à ce sujet. Pour nos informateurs, ces plantes citées, au-dessus desquelles le jureur se dresse pour faire *Okèlè é Ndjobi*, constituent la menace d'un éventuel châtiment pour les auteurs de parjure. En effet, la foudre représente ici le sacré impur, un élément destructeur synonyme de sentence corporelle pour celui qui trahirait son serment ou qui en ferait un faux.

L'analyse approfondie des procédures de prestation des serments nous a révélé que les serments à l'étude ici pouvaient s'appuyer sur des objets matériels tels que des lames ou des couteaux lors des serments initiatiques, serments d'amitié, serments d'amour. En fait, la profération des serments se manifeste ou est accompagnée, nous l'avons explicité, par l'usage de certains symboles exercés comme une action sur les forces ésotériques garantes dudit serment. Ces symboles constituent de ce fait des objets d'étude incontournables lorsqu'on veut cerner le sens et la conception du serment dans les rites initiatiques.

En effet, taper sur ses scarifications constitue pour l'initié un acte d'invocation qui s'accompagne d'une déclaration ou d'une affirmation et se termine avec une imprécation. Ses scarifications sont aussi le moyen par lequel on place le néophyte sous la tutelle d'une puissance ésotérique et malsaine. Par exemple, on dira que l'on a introduit le *Ndjobi* dans le corps du jureur de sorte qu'il habite en lui, qu'il soit omniprésent dans sa vie et contrôle tous ses actes. D'où la crainte qu'éprouve à jamais le néophyte à se délier de son serment.

Le caractère symbolique des serments est aussi rendu par les postures qu'adoptent les jureurs durant leur énonciation. En effet, les serments se disent débout pour la plupart et en présence d'un objet symbolique ou dans un lieu symbolique. Ici, la parole dite débout traduit l'engagement de la société toute entière comme dans les déclarations de guerre ou l'engagement individuel comme dans le serment. De plus, la parole dite débout peut être perçue aussi comme une parole publique, agressive, forte, performative ayant une hauteur (tonalité) solennelle et provocatrice. En fait, la parole du serment proférée débout est une

[266] En fait, il est possible de fabriquer de la colle forte avec la sève du *Vla. D*e plus, le pollen de ces fleurs mélangé avec de l'eau permet de préparer une glue puissante.

parole de défi face au respect des puissances ésotériques. On défie la société d'accorder une grande valeur à cette parole.

La position assise est le plus souvent recommandée pour énoncer des paroles graves comme celles liées à une accusation. Cette position écrit Pierre Ayaminé Anguilet « *confère à la parole un poids et une stabilité, surtout dans les grandes occasions où elle doit déboucher sur une décision d'importance ; mais elle est recommandée dans une situation de parole grave qui n'engage pas la société. La position assise témoigne de la maturité, de la maîtrise de soi et du respect qu'on porte au récepteur*[267].» Le serment dit assis et le serment dit débout n'ont pas la même finalité et le même effet symbolique.

En résumé, les serments sollicitent un noyau principal de valeurs qui lui servent de garant. Ces valeurs lui confèrent un caractère sacré du fait des forces occultes déposées en elles. En les évoquant dans une déclaration, on affirme sa prétention à être crédible. Ceci implique une contrainte (par le serment on est tenu de) qui s'exprime paradoxalement par la permission (par le serment je peux me permettre certains actes) et la prohibition (tout serment à des obligations, dont celle de ne pas mentir). Aussi, l'expression de la menace est omniprésente dans l'acte du serment.

Ces valeurs symboliques seront mises en exergue par les moyens réels que nous essaierons de décrire dans les prochains chapitres comme une source de « Démocratie traditionnelle » et surtout de « Contrat politique local ou de fidélité sans faille », comme l'a analysé Emile Durkheim. Pour lui, « *Sans symbole, les sentiments sociaux ne pourraient avoir qu'une existence précaire*[268]».

[267] Pierre Ayaminé Anguilet (1980), op.cit.
[268] Emile Durkheim (1968), *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* Paris, PUF, p.330.

Chapitre 9 : Coalition entre pouvoir politique et rite initiatique *Ndjobi*

1. Personnage du chef traditionnel

En Afrique centrale, l'analyse du personnage du chef traditionnel est celui d'un long processus de construction d'une identité. Elle favorise non seulement la structuration de l'être humain, mais également et de manière progressive l'autonomie de ce dernier face aux exigences d'une société traditionnelle et surtout du pouvoir politique local. A ce sujet, le rite initiatique est comme un passage de l'enfance à l'âge adulte. Quel est alors le fondement du pouvoir politique traditionnel ? Répondre à cette interrogation, c'est montrer, en partie, la place du chef dans les sociétés traditionnelles africaines ainsi que les mécanismes de son pouvoir. Nous tenterons de comprendre en premier lieu comment et pourquoi on choisit un chef de village chez les *Mbede*.

- **Parenté et fondement du pouvoir traditionnel**

Selon les usages et d'après nos corpus de terrain, les *Mbede* vivent sous une filiation matrilinéaire, mais la prééminence de l'autorité paternelle avec la puissance de la parole fait que dans certaines circonstances le père géniteur prend la primauté sur l'oncle utérin[269]. Au Gabon, d'après l'étude effectuée par Raymond Mayer[270], il existe deux types de filiations : « matrilinéaire » et « patrilinéaire » composantes de la filiation unilinéaire. La majorité des ethnies du Centre jusqu'au Sud du Gabon sont matrilinéaires, l'autorité parentale et l'héritage vont se transmettre de l'oncle maternel au fils, au neveu utérin. Cet auteur cite l'exemple des communautés *Myènè* (hormis le sous-groupe *Mpongwè)*, *Tsogo*, *Nzébi*, *Punu*, *Gisir*, *Mbede(Obamba)*, etc. A ce sujet, Martin Alihanga[271] soutient la thèse d'un régime lignager mixte pour ce qui concerne les *Mbede*; autrement dit, une filiation bilinéaire.

La filiation patrilinéaire est celle qui confère à un sujet l'autorité et l'héritage des biens par le canal de son père. Les ethnies qui emploient ce modèle de filiation sont les *Fang*, les membres du groupe *Kota*, *Mpongwè*, etc. La filiation octroie le statut au sujet dans sa famille et spécifie le principe d'alliance utilisée par un lignage. Ainsi, le pouvoir repose sur la mise en avant des notions de lignage, de clan, de totems, de village et surtout d'ancêtre. « *Ce*

[269] Selon la coutume *Mbede*, les oncles utérins sont les propriétaires des enfants de leurs sœurs respectives.
[270] Raymond Mayer (2002), *Histoire de la famille gabonaise*, Libreville, Luto, p.71 et p.86.
[271] Martin Alihanga (1976), *Structures communautaires traditionnelles et perspectives coopératives dans la société altogovéenne*, Thèse de Doctorat (1ère partie), Rome, p.176.

sont généralement les ancêtres qui nous protègent contre tout car ces dernier ne cessent de penser à nous en nous garantissant : Santé, Paix, Prospérité, Fertilité. N'importe qui peut toutefois les invoquer de manière profane en ces termes : Ah ! Wè Nga gwono, kwélé bisi bana wè tsa Mpugu é bisi[272]. Ceci est valable pour asseoir le pouvoir d'un chef reconnu par toute la communauté villageoise.

Dans la religion *Ndjobi,* cette pratique est utilisée pour régler les conflits entre personnes du village dans le cas de divorces, de mariage, de sorcellerie. L'intervention des ancêtres dans ces cas précis visait à la recherche d'un consensus équitable. Au début du XXième siècle, le choix du chef est un moment historique pour un village et surtout du lignage du futur chef. De son vivant, le chef montrait aux anciens ou aux sages son successeur qui était normalement un neveu même si le fils légitime pouvait aussi le devenir à condition que le chef n'ait pas de neveu ou de petit frère direct. A ce sujet, Jean-Pierre Ebinga[273] estime que « *pour éviter de mettre le village et sa communauté dans l'impasse, le chef de terre, souvent chef du village, pouvait de son vivant confier à un de ses proches collaborateurs ou membres de la classe des Nkani (*sages*) sinon de tous, le nom de son successeur »*.

Rappelons que faute d'héritier légitime, le lignage à qui appartenait le chef défunt pouvait, sinon se devait de choisir dans ce cas un étranger au lignage qui obéissait ou qui était proche du défunt. Ce cas particulier est similaire à ce que l'on observe aujourd'hui dans le cadre de passation de pouvoir dans les sociétés étatiques en Afrique[274] qui est, en partie, analysé comme une forme de « démocratie traditionnelle ». Plusieurs critères sont mis en avant pour prétendre à la succession chez les *Mbede* et surtout chez les peuples du Sud-Gabon. Le plus connu fut celui de la possession *d'abomo*, c'est-à-dire de biens sous toutes leurs formes. A cela s'ajoute l'initiation aux différents rites locaux dont le *Ndjobi*.

De plus, le futur chef se devait d'être vertueux et surtout taillé à l'image de son prédécesseur parent, car les comparaisons exerçaient une véritable pression morale. Ne croyait-on pas que l'esprit de l'oncle ou du père s'incarnait dans les pensées du neveu ou du fils successeur? C'est pour cela que celui-ci se devait toujours d'assister aux cérémonies funéraires du chef défunt, l'esprit du défunt exigeant d'être assuré de la succession et de la protection de ses biens et de son village. C'est un fait social propre aux sociétés

[272] «*Toi chef de famille, garde nous qui sommes tes enfants dans notre village ancestral »* d'après un extrait de corpus oral de Mbila Gaspard.
[273] Informateur *Mbede* résidant à Franceville et fills d'un grand chef de village. Entretien enregistré à Franceville en Avril 2011.
[274] Voire même d'Europe avec les partis politiques.

traditionnelles. Il touche encore l'imaginaire politique du pouvoir étatique comme nous avons pu l'observer sur la chaîne de télévision France24, le dimanche 30 Août 2009 à Franceville, au cours d'une émission retransmettant une supplication de bénédiction et de soutien spirituel pour la victoire électorale d'un fils succedant à son du défunt père et Président de la République.

Cette croyance à la puissance du chef traditionnel a été explicitée par Luc de Heusch[275] comme un phénomène culturel. Pour lui, au sein des sociétés traditionnelles du Congo, les *Nkumu* dits chefs traditionnels des villages sont investis d'un pouvoir sacré et religieux appelé *Ekopo* qu'ils doivent payer par des dilapidations ostentatoires ou sacrifices. En réalité, ce dit pouvoir fait du *Nkumu* à la fois un juge, un prêtre et même un sorcier avec mille yeux dont certaines caractéristiques le rapprochent des « rois sacrés », appelés autrefois à tort « divin » par l'anthropologue écossais Sir James George Frazer, dans son ouvrage le *Rameau d'Or* . La volonté du mort avait et continue d'avoir force de loi puisqu'elle a une importance remarquable et remarquée pour les villageois, et surtout les ancêtres qui l'accueilleraient dans l'Au-delà.

A ces critères basiques, il faut ajouter ceux liés à la personnalité du futur chef, notamment sa générosité, sa connaissance parfaite des valeurs traditionnelles, des usages du milieu local, du lignage ainsi que de son histoire généalogique et de sa maîtrise de la parole proverbiale. La considération de l'appartenance au lignage reste toujours déterminante. Rappelons que le cas où le fils succédant à son père n'est pas fréquent, car pour les *Mbede* l'enfant appartient à la femme et à son oncle utérin, donc à un autre lignage. Disons aussi que les mariages préférentiels, par exemple, rapprochaient les lignages.

A ce sujet, Guillaume Ndomba[276] qui met en perspectives les similitudes entre pouvoir étatique et pouvoir traditionnel au Gabon, souligne : « *Donner la chefferie à son fils, c'est prendre du gibier dans son piège et le mettre dans celui de l'ennemi alors que t'as rien à manger avec ta famille dans ta propre maison. Même si l'héritier légitime se trouve au Ngabo,* actuelle ville de Libreville*, on se devait de le ramener au village pour qu'il succède à son parent. C'est dans ces conditions que le chef Paul Ebinga qui se trouvait dans un village lointain chez ses parents maternels fut interpellé pour prendre la tête de la chefferie que son oncle utérin appelé Ossibadjo venait de laisser vacant à Ayandja, actuel village Ayanabo sur*

[275] Luc de Heusch (2002), *Anthropologie politique des sociétés d'Afrique centrale,* Nanterre, Société d'ethnologie, 237pages.
[276] Informateur *Mbede* résidant à *Okondja*. Entretien enregistré à Okondja le 23 Mars 2011.

la route Okondja-Aboumi». C'est d'ailleurs, la fonction qu'il occupe depuis près d'un quart de siècle dans cette partie de la province du Haut-Ogooué, même si dans le village, le sud ou le bas est dirigé par une femme qui l'a hérité de son proche parent.

Les cas où une femme pouvait accéder à la tête de la chefferie sont restés rares, mais la possibilité existait comme en témoigne le cas des *Balumbu* de Mayumba, communauté sœur du Sud-Ouest du Gabon. Pour le chef traditionnel Mangala Bernard[277], les *Lumbu* de Mayumba ont en mémoire deux femmes chefs de villages à savoir : *Marundu ma Pembe* pour le village *Yanzi* et *Mbumbe Musungu* pour le village *Mirende*. La dernière succéda à son frère *Bagisi ba Borugé*, puis elle appliqua le « *Lévirat* ». C'est un type particulier de mariage où une veuve épouse le frère du défunt afin de poursuivre la lignée de ce dernier comme cela nous a été confirmé par plusieurs informateurs anonymes.

Présentement, dans les villages et villes *Mbede*, il y aurait de moins en moins d'initié au *Ndjobi*. Les critères de choix ont commencé à changer dans le mouvement de la modernisation du fait, notamment de la mise en valeur de l'argent et de l'instruction de certains jeunes. On pourrait même faire remonter ce constat à l'avènement de la marchandise apportée par le colonialisme. Le pouvoir initiatique fait alors place aux autres rites spirituels et philosophiques exclusivement modernes appelés les obédiences religieuses. Actuellement au Gabon, le chef du village est celui qui faciliterait les rapports entre la communauté villageoise et l'administration locale pour les intérêts de l'Etat.

Cette chaîne successive de commandement montre que le chef traditionnel attend, en partie, les ordres du Préfet ou des institutions semblables, ce qui change le caractère sacré du chef du village aux dires de certains de nos informateurs. Cela nous permet de brosser un tableau synoptique du choix des chefs avec quelques éléments d'attributs du pouvoir traditionnel et quelques clans chez les *Mbede* du Haut-Ogooué.

[277] Informateur anonyme vivant à Libreville. Retraité de la fonction publique, Mangala Bernard est un orateur traditionnel, connu et reconnu dans les cérémonies de mariages traditionnels chez les communautés *Vili* et/ou les *Lumbu*.

- **Choix des chefs et quelques éléments d'attributs du pouvoir traditionnel chez les *Mbede* du Haut-Ogooué**

<u>Tableau N°5</u>: Quelques éléments liés au choix du chef traditionnel.

Communauté Clanique	Localisation par axe routier	Mode de Choix		Moment de Choix	
		Hérédité	Cooptation	Pacifique	Violent
Ampini	Okondja Otala	*Neveu utérin *Frère	*Fils *Petit fils *Membre du lignage	*Décès brutale du Chef *Maladie mortelle	*Déplacement *Conflit *Refus de pouvoir
Asi-Ngami	Okondja Aboumi	*Neveu utérin *Frère	*Fils *Membres du lignage *Petit fils	*Décès du chef *Maladie mortelle	*Déplacement *Lutte pour le trône *Refus de pouvoir
Asi-Lolo	Moanda Lastourville	*Neveu utérin *Frère	*Fils *Petit fils	*Décès du chef *Maladie mortelle	*Déplacement *Conflit *Refus de pouvoir

Communauté clanique	Totems (Nom scientifique)	Appellation vernaculaire	Elément d'attribut du pouvoir traditionnel
Ampini	Boa (*Boa constrictor imperator*)	*Mbomo*	*Tête en relique *Peau *Huile du boa
Asi –Ngami	Panthère (*Panthera*)	*Ngo*	*Peau *Crocs en collier *Tête en relique
Asi-Lolo	Perroquet Jaco (*Psittacus erithacus*)	*Kusu*	*Plume rouge de sa queue *Pattes avec ses ongles

D'après le chef traditionnel Mangala Bernard[278], dans le milieu *Balumbu* et voire même chez les *Vili* (peuples du Sud Gabon), le chef prête serment sur un signe en forme de croix (+) tracée sur le sol par lui-même. Un des traits représente la frontière, l'autre le sentier qui mène au cimetière et relie « le dessus et le dessous ». Cette relation fait référence aux vivants et aux morts car la personne censée prêter serment se tient sur la croix et se place ainsi entre la vie et la mort, les ancêtres et les vivants, fait appel à leurs jugements sur elle, au cas où il ne remplirait pas sa tâche selon leurs vœux. En se plaçant sur ce signe, nous explique aussi le vieillard « Papa Bayonne [279]», le chef traditionnel affirmait sa capacité de diriger les autres et surtout d'avoir la maîtrise du sens de la vie et de la mort en société.

En se prononçant sur le personnage du chef traditionnel, nous pensons à l'un d'eux : à la personne du défunt chef d'Etat issu, en partie, de la communauté *Mbede*. Pour certains de nos informateurs, il a eu *« une vie remplie et surtout exigeante en matière de religion locale »*. Nous précisons que, contrairement à ce qu'on pourrait analyser au travers de cette étude, notre objectif n'est pas de chercher ici à stigmatiser cette figure historique africaine que représente le président *El Hadj*[280] Omar Bongo Ondimba. Il a pesé lourdement sur la politique postcoloniale et contemporaine en Afrique et même en Europe, notamment en France.

Ce chef, autrement désigné comme étant tradimoderne[281] est un incontestable « *Olendé* » dans l'imaginaire symbolique *Mbede*, un véritable « talon d'Achille » même si son talon fut aussi traversé d'épines concernant la gestion politique du Gabon et de ses environs. Mais au-delà, ce dernier, en tant que chef traditionnel et *Nga-Ndjobi*, est une grande figure de la « collaboration africaine ». Il faut entendre par collaboration africaine, la démarche politique et intellectuellement consciente consistant à privilégier des relations étroites, sentimentales, intimes avec la puissance coloniale dominante afin de consolider sa personne de chef politique face aux rituels des exigences liées au pouvoir politique en Afrique.

Vu sur le plan philosophique, cette manière de penser ou de faire pour la politique locale ressemble à ce qu'il convient pour nous d'appeler « la défaite de l'esprit de la pensée africaine », et même de toute idée de progrès pour les structures sociales villageoise, dans la

[278] Informateur anonyme vivant à Libreville. Retraité de la fonction publique, Mangala Bernard est un orateur traditionnel, connu et reconnu dans les cérémonies de mariages traditionnels chez les communautés *Vili* et/ou les *Lumbu*.
[279] Un de nos informateurs anonymes. Il est *Vili* d'origine et ancien combattant dans l'admistration coloniale.
[280]« *Le sage* » en religion islamique.
[281] Se dit d'une personne attachée à la religion traditionnelle malgré ses hautes fonctions dans la société moderne.

région du Haut-Ogooué comme dans l'ensemble du pays. D'une manière générale, disons que ces chefs traditionnels ont corroboré le mythe de la supériorité de l'homme blanc sur le « nègre », voire de la puissance indiscutable de l'Occident sur le reste du monde[282]. Cependant, la crise économique actuelle continue de prouver le contraire comme l'a si bien explicité le politologue et géopolitique Dominique Moïsi[283]. Son livre intitulé la *Géopolitique de l'émotion* dresse une carte de la dimension émotionnelle de la mondialisation pour déboucher sur une interrogation fondamentale : sommes-nous au milieu d'un clash d'émotions ?

Pour résumer le propos de l'auteur en quelques mots qui vont nous permettre de faire le lien avec notre terrain africain, l'Europe et les Etats-Unis vivent une crise culturelle de la peur. Celle-ci est due à la montée de l'autre comme rival et/ou comme menace sur tous les plans. Dominique Moïsi montre que le monde arabe et musulman, au-delà de ses rivalités internes, est lui marqué par une culture de l'humiliation, engendrée par un déclin historique et des frustrations politiques, économiques, sociales et surtout religieuse. Par contre, la Chine, l'Inde et les pays de l'ASEAN portent le continent asiatique avec une culture de l'espoir qui est une sorte d'optimisme et de confiance de soi. A partir d'un vaste travail d'observation, d'une connaissance approfondie de multiple pays et cultures, l'ouvrage dessine un ordre du monde actuel fondé sur les émotions qui finissent par déterminer le présent des sociétés africaines et pire encore leur avenir.

Dans une certaine mesure, il est judicieux de dire que le statut d'un chef traditionnel, d'un chef de quartier, d'un chef de canton, d'un chef politique reste compatible avec celui de son lignage, de son clan, de son appartenance politique, sociale et religieuse dans la société gabonaise actuelle. De nos jours, tout chef traditionnel se doit d'être omniprésent dans la société avec les déplacements de village en villages pour les chefs de village ou de canton. C'est pour cela qu'en Afrique noire, il est plus qu'important pour un chef politique de faire de la « météo politique » en passant de plus en plus à la télévision malgré quelques voyages pour expliciter ou justifier les lignes directrices de sa politique locale.

Ce qui caractérise le pouvoir politique d'un chef dans la société traditionnelle est la qualité de sa communication, donc de son discours avec la tonalité traditionnellement religieuse. Il faut ajouter la connaissance et la maîtrise des références locales en termes de

[282] Actuellement, l'Asie avec la Chine en tête de fil est la parfaite illustration de cette « tragédie nègre ».
[283] Dominique Moïsi (2008), *La Géopolitique de l'émotion.* Flammarion, Paris, 267 pages.

contes, d'épopées et de proverbes utilisés pendant les palabres (litiges) à régler, et plus généralement tout ce qui relève de la maîtrise de la parole. C'est en cela que l'on reconnaît un grand chef au point de le considérer comme « un père spirituel », c'est-à-dire un guide, un ancêtre et parfois même un « demi-dieu ». C'est souvent sous ce vocable respectueux que sont désignés certains chefs traditionnels et leaders politiques locaux au sein des sociétés traditionnelles, des confréries religieuses, de groupes associatifs ou initiatiques et de nos jours, dans les églises protestantes ou pentecôtistes.

Par ailleurs, être membre d'une religion locale gabonaise et ne pas « croire » à la sorcellerie, ce serait poser le problème en termes d'alternative de croire ou pas, donc en termes d'adhésion individuelle ou d'opinion personnelle. Le discours sorcellaire est assumé comme un héritage qui fait partie de ces choses qui vont de soi parce qu'elles définissent les fondements de la vie ordinaire et de l'être-ensemble. Donc, être membre d'une société locale, c'est assumer comme allant de soi que la sorcellerie n'existe pas. Pour l'un de nos informateurs anonymes, « *une personne normale ne doit pas croire à ses choses-là, et lorsque les malades osent en parler à leur médecin, leur vétérinaire ou leur entourage, ils subissent la sanction du rire ou la menace de l'internement* ».

D'après Jeanne Favret-Saada, les affaires de sorcellerie dans le bocage ne peuvent être que « des affaires privées ». Il faut encore préciser que même dans le registre de la parole privée, le discours sorcellaire ne se laisse entendre que sur un mode secret, clandestin, masqué, réservé à des situations d'énonciation et d'interprétation, et même d'interaction sociale où seuls ceux qui sont pris dans ce discours s'autorisent à en parler. C'est le domaine du secret initiatique ainsi que de celui du symbolisme de l'*Okwèlè é Ndjobi*. En le faisant, ils savent qu'ils se placent en dehors de la parole du groupe comme l'est l'*Okèlè é Ndjobi* pour tout initié à ce rite traditionnel typiquement *Mbede*. C'est une parole double car l'imaginaire sorcellaire fonctionne lui-même sur le principe d'une réalité constamment double, le visible et l'invisible, le manifeste et le caché, la face diurne et nocturne de la vie sociale. Ce schème de la pensée sorcellaire se conjugue d'ailleurs très bien avec le discours freudien de la « scène double » pour engendrer une pratique d'ethno-analyse des dires qui, une fois « embrayés», peut relever toute entière de la logique du soupçon.

Pour nous, la société traditionnelle gabonaise, particulièrement *Mbede*, se présente comme une communauté duale avec d'un côté les initiés, ceux qui savent qu'ils connaissent les mécanismes du rite *Ndjobi* et de l'autre les non-initiés, ceux qui savent qu'ils ne savent

pas. Ces derniers cités appréhendent cette religion locale ludiquement et par les sanctions opérées en interne sans explication et sans même comprendre la signification ainsi que le sens des paroles proférées, sources du savoir politique traditionnel.

En définitive, la chefferie constitue la charpente évidente de la cohésion du groupe. Elle se dirige souvent en quatre secteurs à savoir : le secteur religieux, le secteur judiciaire, le secteur politique et le secteur économique. La concentration de secteur sur soi, rend tout chef puissant et invincible. C'est pour cela que les attributs de la chefferie peuvent se définir comme des symboles attachés à la fonction de chef. Parmi eux, nous avons les plus connus que sont : la peau de Ginette, la peau de la panthère, la cloche coudée dit « *Kindi* », le chasse mouche, la canne à bois, la banquette, la queue de l'éléphant et bien d'autres. A ces éléments, nous ajoutons l'usage de la parole comme analysée précédemment dans le serment du *Ndjobi*

Nous nous demandons, comment acquérir le pouvoir de la parole pour un chef traditionnel? Existe-il un pacte entre le pouvoir de la parole proférée et le pouvoir politique chez les *Mbede* ? L'intérêt de ces interrogations est de faire une grille de lecture des pratiques socioculturelles de la société initiatique *Mbede* en connivence avec l'usage de la parole donnée comme une épée de Damoclès utilisable dans les circonstance de détresse totale.

2. Exercice de la parole dans le pouvoir local

Chercher à comprendre la question de l'entente entre le pouvoir politique et la religion *Ndjobi* sans examiner la notion de parole admise par les *Mbede* afin d'analyser la dimension du pouvoir politique local, serait de notre part disjoindre quatre éléments de notre étude à savoir : Religion locale, Pouvoir politique, *Okwèlè é Ndjobi* et Rite initiatique comme instance de structuration des comportements et surtout de commandement au sein des sociétés actuelles. De ce fait, parler de l'exercice de la parole dans le pouvoir politique traditionnel revient pour nous à signifier pourquoi, la maîtrise de la parole proférée est nécessaire.

D'après Ferdinand de Saussure, l'étude de la langue comporte bien deux perspectives : l'une ayant pour objet la langue (le code) et l'autre la parole (l'utilisation du code). Langue et parole se définissent assurément l'une par rapport à l'autre. La langue *Lembaâma* en tant que code demeure comme des conventions sociales, indépendantes des individus. Cependant, l'utilisation que les *Mbede* font de ces codes est personnelle. Arrêtons-nous un moment sur l'utilisation du code, sur la parole ou comme le dirait Ferdinand de Saussure

sur « *l'actualisation de la langue par un locuteur dans une énonciation* »[284] et posons-nous les questions de savoir : Quels sont les vocables par lesquels, les *Mbede* comme la plupart des « langues locales » du Haut-Ogooué désignent la notion de « parole » ? Quelles vérités ce terme recouvre dans la pratique ? Quels sont les différents types de parole présente dans ces sociétés locales? Comment les *Mbede* conçoivent-ils la parole ? Et enfin quelles sont les fonctions de cette dernière ?

L'homme *Mbede* désigne le mot « parole » par une notion générique qui est « *Djwi* ». Ce terme est le substantif du verbe « *Owobo djwi* » dont la traduction littérale est « *parler en langue* », ce qui implique que ce terme local correspond essentiellement à une faculté à la fois physiologique et psychique qui est celle de s'exprimer oralement en langue maternelle, d'émettre un son articulé et doué de signification. Le mot « *Djwi* », au premier degré, désigne la parole avec une double connotation.

D'une part, il renvoie à la voix considérée comme l'ensemble des sons émis par l'être humain. En réalité, ce sont « *les sons produits par le larynx quand les cordes vocales entrent en vibration (sous l'effet d'une excitation nerveuse rythmique)*[285] ». Un *Mbede* dit par exemple : *« Mè éyuga djwi é Mwana mè ntsa à Ndzo»* (*j'entends la voix de mon fils dans la maison*). Pris dans cette signification, le terme « *Djwi* » peut aussi être appréhendé en *Lembaâma* par le terme « *lewobi*, donc parler ».

D'autre part, ce « *Djwi* » désigne aussi la « langue locale » comprise comme un code, c'est-à-dire un ensemble de signes spécifiques aux membres d'une communauté linguistique et servant de moyen de communication. Ainsi la langue *Lembaâma*, qui est un système de signes verbaux, est utilisée au quotidien par leurs locuteurs pour s'exprimer et communiquer entre eux. Un locuteur *Mbede* pour dire que quelqu'un parle la même langue que lui s'exprimera en ces termes : *«Ndè mina mè lewobo djwi lemo »* pour dire « *Lui et moi parlons la même langue* ».

En un mot, « Parler » signifie articuler des paroles, manifester ou exprimer sa pensée par le moyen de la parole, communiquer avec quelqu'un. C'est aussi la manière de s'exprimer ou le moyen de communication linguistique. En générale, on utilise « *Djwi* » pour désigner la langue locale et *« Lewobi »* est utilisé pour désigner le dialecte ou le parler. Hormis ces

[284] Trésor de la langue française (1986) : *Dictionnaire de la langue du XIXème et du XXème siècle*. Paris , Gallimard, Tome XII, p.1026.
[285] Micro Robert (1989), *Dictionnaire d'apprentissage du français*, Poche, Paris, p.1364.

vocables, il existe d'autres formules dans un groupe de références qui leur sont proches et qui peuvent prendre, selon les contextes, le sens de parole. Nous avons entre autres les termes tels que : *Ognwa, Mbari, Amami, Owobo, Yumba,* O*dja ekani*,… etc. Comme dans toutes les sociétés orales, les *Mbede* (*Obamba*), selon les contextes sociaux, attribuent des épithètes à la parole. Ceci fait en sorte que le terme parole se retrouve avec de nombreux synonymes et de nombreux qualificatifs selon leurs contextes de production.

Le terme ***« Ognwa »*** est par métonymie synonyme de parole. Ce terme veut dire au sens propre « la bouche » et revêt une double signification pour l'homme. D'abord, entendue comme version traditionnelle, il peut suggérer aussi un « propos ». Lors d'un procès, le juge est souvent amené à demander aux protagonistes de donner chacun sa version des faits dans l'affaire qui les oppose. Il dira pour se faire : *« Le duga egnwa lémbè»* (*donner vos bouches ou relater vos versions de faits*). Quand « *Ognwa »* désigne le terme parole, il est toujours accompagné d'un adjectif. Généralement ceux qui suivent *Ovè* ou O*bi* qui se traduisent respectivement par les adjectifs en français de « bon ou mauvais ». C'est cette réalité qui donne naissance à l'expression *« Ognwa m'evè* « *Bonne bouche* » pour dire « *Bonne parole* » ou « Parole juste » et à l'expression *« Ognwa m'ebi »* pour dire « *Mauvaise bouche* » explicité ici comme « *Mauvaise parole* » pour dire « *Parole erronée* ou *malveillante* ».

Dans le même registre, on recense aussi l'expression « ***Ognwa Ola*** » pour dire « *Longue bouche* ». Elle sert à désigner un individu sans retenue et qui profère des propos maladroits et malveillants. La parole peut également se traduire par le terme « *Mbari »*. Ce dernier obéit aux mêmes explications. Par contre, le terme « *Mbari evè* » est synonyme de « *Ognwa m'evè »*, de « *Mbari é Telè »*. Ces expressions désignent, « la parole vraie » ou « la parole juste ». En réalité, c'est la parole de l'initié au moment de son serment ou de sa prise d'engagement. Cette dernière expression, est une métaphore dont le sens se trouve dans l'image qu'elle renvoie comme « *une bouche tranchante* ». C'est pour cela que « *la mauvaise parole* » est l'illustration de l'aspect négatif de l'activité parolière que toute la société traditionnelle gabonaise réprimande. Cette société valorise, à toute circonstance, la bonne parole qui sort du fond du ventre comme vérité à toute chose dite.

Par exemple, au cours d'une circonstance particulière, le chef de village peut prendre la parole et s'adresser à ses administrés ou à l'assistance. A ce moment, dans l'une des cases du village, une femme peut dire ceci à son enfant qui fait du bruit: *«kapi Nga Mpugu a wobo»* pour dire « *Tais-toi, le chef de village tient un discours»* ou « *Tais-toi, le chef de village dit*

des paroles sacrées». D'autres expressions viennent compléter celles déjà analysées pour rendre compte de la complexité de la notion de parole dans les communautés du Haut-Ogooué dont les *Mbede* font partie. Le terme « *Asisièlè* » pour dire *« sincèrement »* est une sorte d'assurance donnée à quelqu'un, d'engagement à vie, de promesse à tenir jusqu'au bout. C'est une formule ordinaire pour donner sa parole à un interlocuteur comme une confirmation sacrée et symbolique dans le cadre de l'initiation au rite *Ndjobi*.

Ces aspects de la parole ne sont pas l'exclusivité des communautés gabonaises. Il serait souhaitable que nous examinions les fonctions sociales qui lui sont dévolues afin de mieux distinguer celle qui sont spécifiques au serment du *Ndjobi*. Dans l'examen de cette parcelle, l'exercice du pouvoir de la parole se mesure à sa maîtrise par les orateurs tels que chez les *Dogons* qui sont considérés en Afrique de l'Ouest comme des maîtres conteurs. On a encore mieux compris que ces derniers étaient spéciaux lorsqu'on a découvert et analysé l'élément le plus structurant et hallucinant de leur culture : la cosmogonie.

Cette maîtrise de la parole fait l'objet d'une stratification qui pourrait donner lieu à des niveaux de compétences traditionnelles. Chez les *Mbede*, au niveau inférieur, nous avons les petits orateurs qui s'occupent des affaires courantes telles que :

- agression sexuelle ou viol dans le village,
- mésententes familiales ou claniques,
- naissance ou décès d'un membre de la société.

Au sommet de la pyramide des orateurs, nous avons pu constater qu'il y'a des *Nkani* (grands chefs et orateurs traditionnels) dont l'art de parler permet souvent de régler les litiges graves liés à :

- la sorcellerie,
- la mort occasionnée,
- la répétition des conflits inter-villageois,
- l'usurpation du pouvoir traditionnel.

Ce statut social est une marque de la valeur de la société à laquelle appartient l'orateur et surtout de son mode de façonnement spirituel et culturel. Ceci doit être le résultat d'un héritage culturel issu, en partie, de l'enseignement initiatique traditionnel et de la maîtrise des genres littéraires locaux par rapport aux moments précis de leur production. Cette

connaissance des usages de la parole et de son rôle dans le pouvoir traditionnel local est un atout plus que supplémentaire dans la gestion du pouvoir politique en Afrique noire.

A ce sujet, Georges Balandier affirme que « *La force du pouvoir est une résultante, le plus puissant des instruments de liaison dont disposent les hommes en vue de constituer une société en correspondance avec un monde naturel et surnaturel*[286] ». La parole comme force du pouvoir a toujours été un organe de contrôle social et surtout politique dont la maîtrise est plus qu'obligatoire pour tout chef traditionnel ou même politique. C'est pour cela que Sophia Mappa soutient le fait qu'en Afrique noire « *il y' a pas de société sans pouvoir politique, fut-ce-t-il rudimentaire, toutes les communautés ou sociétés ont eu des pouvoirs institués à un niveau micro local, auxquels se référait le groupe*[287] ».

Par ailleurs, comme dans la plupart des sociétés traditionnelles, le pouvoir politique chez les *Mbede* s'inscrit dans les bornes de minuscules chefferies indépendantes, hiérarchisées socialement. Par conséquent, le pouvoir traditionnel intègre des éléments comme la richesse de la terre, l'abondance des biens et des personnes sous sa responsabilité mais il oppose les couches dominantes ayant à leurs têtes des chefs religieux, des chefs de lignages, des chefs de villages face aux couches soumises constituées des cadets, des femmes, des enfants et surtout des captifs ou esclaves à l'intérieur d'un groupe. De plus, toutes ces couches se retrouvent en réalité sous l'autorité politique locale qui regroupe la classe des aînés comme forme d'une idéologie gérontocratique soutenue par une sorte de socialisation subite et non voulue.

Cette manière de gérer la société traditionnelle s'est vue transférée depuis les premières heures des indépendances dans les Us et Coutumes des politiques locaux modernisés, malgré l'agression brutale du monde extérieur à la recherche de la culture, du profit, du tourisme, des bases d'expérimentation de leur puissance coloniale. Savoir parler en Afrique noire, c'est aussi maîtriser les genres littéraires traditionnels dans la production de la parole proférée, en l'occurrence le proverbe, le chant et le conte. Par exemple, la connaissance des proverbes est considérablement obligatoire dans la maîtrise de la production verbale pour un chef traditionnel. Le proverbe rend complexe l'accès à la parole et réduit sa compréhension pour certains membres de l'assistance. C'est d'ailleurs ce que soutient Jean Mbarga lorsqu'il

[286] Georges Balandier (1985), *Le Détour, pouvoir et modernité.* Paris, Librairie Arthème Fayard, p.36.
[287] Sophia Mappa (1998), *Pouvoir traditionnel et pouvoir d'Etat en Afrique,* Paris, Karthala, p.88.

estime que le proverbe est comme « *une vérité morale, une parole mémorable, support d'un potentiel philosophique, servant surtout à prouver et à convaincre*[288]».

A cet effet, le proverbe *Mbede* revêt un double intérêt. D'une part, il est comparable à une parole imagée ayant un ancrage philosophique et culturelle qui peut prévenir comme guérir ou arranger un dilemme sans issu préalable. Par exemple, en pays *Mbede*, les sages admettent unanimement que « *les branches d'arbres coupées par les singes finissent toujours par tomber sur les dos des éléphants* ». Ceci pour dire que les problèmes dont les enfants sont les auteurs finissent toujours par concerner les responsables de la famille comme du clan ou du village de ses enfants.

Comme nous l'avons explicité dans la première partie de notre travail, le chant traditionnel accompagne tous les grands événements de la vie sociale, politique, culturelle et surtout individuelle de tout homme dans son milieu religieux ou traditionnel. Par les sociétés initiatiques, les chants comme ceux liés au rite *Ndjobi*, conduisent l'initié vers l'essence même de son existence terrestre, donc la découverte du secret, de la sagesse, de la maîtrise de soi, de la protection de soi-même.

En réalité, le chant initiatique comme parole exprime, en paraboles, les lois de la nature, les règles de bonne conduite en communauté. Mais au-delà, il rythme les moments importants de l'existence de l'homme dans son environnement local et immédiat afin d'ouvrir à ce dernier l'esprit du voyage au monde spirituel. Pour y parvenir, le chant encourage et rend puissant ses danseurs comme son émetteur. Cette manière de faire est de nos jours réutilisée dans les palabres liées au mariage traditionnel (mariage coutumier) au Gabon où on assiste à un véritable spectacle de l'art oratoire à travers les deux familles.

A ce sujet, lorsque l'un des orateurs donne à l'autre une grande parole dont il ne peut répondre, il retourne sur sa banquette en joie et entonne une chanson traditionnelle pour vivifier la force du pouvoir de sa parole donnée auprès de ses alliés. Puis, il arrive souvent que ce dernier danse lorsque son adversaire n'arrive plus à suivre ses propos en proverbes. Cette force de la parole comme outil traditionnel est de nos jours introduite dans les discours politiques à toutes occasions politiques. Dans cette perspective, la littérature orale traditionnelle peut être appréhendée comme une nourriture indispensable à la vie spirituelle de tout chef traditionnel.

[288] Jean Mbarga (1977), *L'art oratoire et son pouvoir en Afrique : le cas des Béti du Cameroun,* Yaoundé, Saint-Paul, p.54.

Ainsi, les mots constituent une arme de destruction massive et en même temps une force pour le pouvoir politique. Georges Balandier[289] souligne que le pouvoir politique se désigne par le langage dont il use pour tenter d'obtenir le consentement des sujets. Il doit effectuer un marquage linguistique, il agit non seulement par les images et les symboles, mais aussi par les mots qui lui sont propres afin de s'emparer du pouvoir des mots. Le pouvoir des mots, reconnu et maîtrisé, engendre une rhétorique, c'est-à-dire le recours à un lexique spécifique, à des formules et stéréotypes, à des règles et des modes d'argumenter[290].

De ce fait, il convient d'admettre que l'exercice de la politique est inconcevable sans le pouvoir de la parole donnée car, on ne peut diriger un groupement de personne sans règles, qui sont en réalité, établies par le politique local. On ne peut diriger que par la violence et dans le désordre. Le pouvoir de la parole et le pouvoir politique ont toujours eu un rapport étroit. Chacun des deux pouvoirs cherche par tout moyen à convaincre, à persuader, à inciter, à enseigner, à justifier ou à nier, à condamner, à défendre des intérêts. Mais, ils s'adressent aux hommes et aux femmes d'une communauté précise. L'exercice de la parole et le politique sont les outils du pouvoir intimement liés. Le politique a besoin de la parole pour se faire entendre et se faire élire ou avoir une notoriété locale, afin de faire passer son message, pour se justifier comme pour se défendre, pour se disculper, pour expliquer, pour convaincre, pour persuader et associer les plus réfractaires.

C'est pour cela que le pouvoir du serment du *Ndjobi* est le pouvoir politique le plus efficace. De ce fait, le pouvoir de la parole chez les *Mbede* apparaît comme une des assises du pouvoir politique local, voire national. La coalition entre la parole et le pouvoir politique est clairement établie dans la mesure où l'exercice de la parole est au centre de toute activité de l'homme. La maîtrise de la parole légitime le pouvoir politique au sein des sociétés locales car ce dernier s'approprie le pouvoir des mots pour faire asseoir une certaine image de responsable liée à la tradition locale.

Pour Georges Balandier, « *le pouvoir ne peut s'exercer sur des personnes et sur les choses que s'il recourt autant qu'à la contrainte légitime, à des outils symboliques et l'imaginaire*[291]». Nous comprenons aisément que le pouvoir politique local se sert de la parole comme un moyen, une énergie permettant d'éclairer, d'organiser et surtout de structurer la société dans toute sa globalité. De ce fait, en tenant compte de l'ambivalence de la parole

[289] Georges Balandier (1985), *Le Détour, pouvoir et modernité.* Paris, Librairie Arthème Fayard, p.96.
[290] Idem, p.97.
[291] Georges Balandier (1985), *Le Détour, pouvoir et modernité.* Paris, Librairie Arthème Fayard, p.88.

comme instance de pouvoir, comment se manifeste le monde invisible comme socle de la gestion traditionnelle du pouvoir politique en Afrique noire?

3. Manifestation de l'invisible dans la gestion traditionnelle du pouvoir.

Au regard de ce qui précède et des tabulations sur le choix des chefs et quelques éléments d'attributs du pouvoir traditionnel chez les *Mbede*, nous comprenons aisément que le milieu du pouvoir traditionnel est un environnement très ambivalent si nous nous en tenons au fait qu'un chef traditionnel affaibli et subissant des malheurs répétés au sein de sa communauté attire beaucoup de commentaires et surtout des critiques ou des attaques des villages voisins. Pour certains, si ses proches sont emportés par la maladie, cela donne l'occasion à des interprétations diverses, notamment sorcellaires, fétichistes et sacrificiels comme une grille de lecture et d'analyse socio-anthropologique. C'est aussi une sorte de figure paradoxale du pouvoir traditionnel comme instrument de la politique moderne.

Par exemple, depuis Mars 2009, le commun des gabonais et surtout des *Mbede* avertis s'accordent à dire que les drames qui ont frappé le « clan Bongo » sont les résultats des sacrifices humains consentis par les ancêtres et les génies pour justifier la consolidation du pouvoir politique du défunt Président tout au long de son règne sans partage. Ceci révèle un trait caractéristique de l'analyse de l'art de gérer le pouvoir politique en Afrique. Cela peut se justifier par l'omniprésence des éventuels « fétiches traditionnels » issus des différentes « religions locales » comme dispositifs et auxiliaires du pouvoir politique ce qui souligne le bien fondé de notre hypothèse de recherche.

Au Gabon comme dans la plupart des sociétés dites traditionnelles, la scène politique, sociale, culturelle et surtout religieuse est double, voire triple. Dans une relation d'interdépendance entre le monde visible des vivants et le monde invisible des ancêtres, cette réalité est vécue comme une corrélation transversale entre les magiciens, les prêtres catholiques, les révérends pasteurs, les prophètes, les *Nganga*, les traditionnalistes (*Bwitistes*, *Ndjobiste* et autres). Ces derniers forment un vaste réseau politique des hommes de pouvoir dont le seul but est d'être « les maîtres du pouvoir politique local ». C'est pour cela que tout chef politique et surtout tout chef d'Etat se doit, par nécessité et par protection personnelle, de les consulter en permanence afin de rester longtemps sur le trône, avant qu'un autre commence à y penser ou à y tailler le siège de son potentiel pouvoir souverain.

Dans le cas précis de la société *Mbede*, la gestion du pouvoir politique local est caractérisée par un lien indissociable du visible et surtout de l'invisible. Pour Georges

Balandier[292], le rapport du pouvoir à la société est comme nous l'avons déjà souligné homologue du rapport existant selon Emile Durkheim, entre le totem australien et le clan. Cette relation est essentiellement chargée de sacralité, car toute société associe l'ordre qui lui est propre à un ordre qui le dépasse, s'élargissant jusqu'au cosmos pour les sociétés traditionnelles. Le pouvoir est sacralisé parce que toute société affirme sa volonté d'éternité et redoute le retour au chaos comme réalisation de sa propre mort.

La coexistence pacifique entre le politique et le fait religieux reste alors présente dans la pratique du pouvoir actuel, si nous nous en tenons au fait que tout le système de représentation fondé sur l'interaction constante entre le temporel et le surnaturel fait appel à des fréquentes cérémonies initiatiques dans l'exercice du pouvoir. Ces célébrations rituelles ou initiatiques ont contribué à la maîtrise de la communauté villageoise. C'est ce qui fait de telle sorte que l'on assiste, plus encore, que tout chef de famille, de lignage, de clan, de village et même d'Etat se doit d'être en même temps chef dans deux ou trois sociétés secrètes afin de vivifier son autorité.

Cette recherche de la force du pouvoir nécessite, en partie, une participation vitale du monde invisible comme épicentre et fondateur de la valeur ajoutée nécessaire. C'est d'ailleurs ce qui entraîne la plupart des chefs politiques à être liés à plusieurs organisations secrètes. L'instruction reçue lors des différentes initiations et/ou cérémonies leur donne la clé de la connaissance du sacré et de son environnement immédiat rempli d'énigmes et surtout de surprises pouvant atteindre leur vie physique, spirituelle, intellectuelle et surtout autoritaire. Tout chef traditionnel doit être configuré à partir du monde invisible qui a toujours eu quelques pas de plus par rapport au monde visible.

N'est-ce pas Dieu qui a créé chaque population avec sa culture et ses coutumes ? Pour certains *Mbede*, cette interrogation a lieu de faire débat en Sciences humaines et sociales. Pour eux, Dieu les aurait créés en même temps que leurs « coutumes locales » comme des usages juridiques oraux consacrés par le temps et acceptés par eux-mêmes. Donc les coutumes *Mbede* ne seraient pas mauvaises ou asociales. Aux dires de certains de nos informateurs, elles participent et font vivre la société *Mbede* dans sa dynamique culturelle et politique en s'appuyant sur ce qui est sacré et surtout invisible. Par conséquent, il n'y a pas

[292] Georges Balandier (1982), *Sociologie actuelle de l'Afrique noire,* Paris, Presses Universitaires de France, p.119.

lieu de les abandonner ou encore moins de les nier lorsqu'il s'agit de gérer politiquement et traditionnellement la nation gabonaise avec la contribution des rites initiatiques locaux.

L'homme a toujours essayé d'expliquer, de manière complète, l'invisible à travers des croyances et des pratiques occultes sur fond de magie, de mythologie, de rite initiatique, de totémisme, de fétichisme. Les pratiques, les modes opératoires, les coutumes qui en découlent constituent en réalité l'essence même de l'identité culturelle dans les sociétés africaines pour les uns et, pour d'autres, la source de sa détérioration. L'analyse anthropologique, qui peut être la nôtre sur la gestion politique et ses différents acteurs locaux, aura pour ambition de montrer la relation indivisible qui lie, l'homme politique et les représentations de son pouvoir localement. En se détournant de son rôle principal, celui de la gestion des hommes dans la cité, la politique constitue depuis un certain temps une véritable crainte pour beaucoup de personnes qui veulent faire carrière.

A ce sujet, Jean-François Bayart estime que la pratique politicienne en Afrique est essentiellement liée à des représentations invisibles qui font de l'homme politique un être pas comme les autres. Pour ce dernier, ce comportement trouve en partie son origine dans les attitudes et la prise des décisions de certains d'entre eux qui sont en réalité des vrais traditionnalistes. Dans son ouvrage en rapport avec l'*Etat en Afrique : Politique du ventre*, Jean- François Bayart conçoit la politique africaine comme une relation de pouvoir par le haut et par le bas. Il affirme que la politique en Afrique a des fonctions magico-religieuses, mais surtout sorcellaires liées au besoin du ventre dans la politique à travers l'invisible. Le chercheur met en évidence la gestion du pouvoir politique à travers ses différentes dérives imaginaires telles que la sorcellerie, les forces occultes ou invisibles. Dans le cas précis de cette étude, nous avons pu mesurer et chercher à comprendre cette manifestation de l'invisible notamment lorsque nous avons essayé d'aborder deux questions : celle liée « *aux maris et femmes de nuit* » traitée dans les églises de réveil et celle des « *crimes rituels* ».

Pour la première question, la croyance populaire gabonaise pense qu'un individu peut rendre malade l'autre à travers le principe de dédoublement lié à la sorcellerie comme manifestation de l'invisible dans la destruction de son prochain par un sort malsain comme une sorte de maladie. En fait, « *le mari ou la femme de nuit* » est cet esprit humain, qui a une capacité de dédoublement, la capacité de se projeter dans deux dimensions. D'une part, la dimension réelle où il est simple père ou mère de famille avec un travail, quel que soit son rang. D'autre part, une dimension invisible où il a la capacité de prendre la forme voulue pour

venir « *faire l'amour* » avec un partenaire visible de son choix ou avec une personne de sexe opposé. C'est le dépôt d'un sort mystique comme une sorte de maladie nocturne. Dans une autre mesure, cette dimension invisible permet à cet esprit humain de vivre dans une richesse gagnée illicitement, voire de devenir un roi sorcier. Le « deuxième monde » a une influence sur le monde réel. C'est un lieu uniquement de matérialisation des actes posés et surtout des paroles proférées par l'esprit de nuit. C'est un lieu où les lois sont fixées par les « vieux » qui dictent la conduite à suivre. Le sort déposé peut débuter par une maladie biologique qui a des signes apparents, mais ne peut être détectée et soignée par la médecine moderne. La maladie entraîne avec elle une chaîne de déceptions dans la vie de la victime. Ce phénomène mystique qui devient une maladie spirituelle a un impact dans le corps biologique et la vie sociale de ses victimes. C'est certainement une « *situation d´infortunes*» en référence à l'ouvrage de Joseph Tonda[293].

Rappelons que le phénomène des « maris et femmes de nuit » touche toutes les catégories d'âge de toute la société gabonaise. Tout un chacun souhaiterait avoir le strict minimum, ou peut être plus. Mais, les possibilités de chance ne sont pas mises à la disposition de tous. Toutefois, nous notons que ce phénomène populaire met toujours au centre un des membres de sa famille. De ce fait, les victimes vivent dans un environnement social où la maladie n'a de sens que par rapport à sa société. La mise en présence d'une maladie qui ne trouve pas de guérison fait office d'alerte à la société et surtout face aux accusations de la participation des « vieux »[294]. Comme l'a si bien noté Joseph Tonda, le corps individuel est un « corps social ». Tout ce qui arrive à l'individu de manière physique, volontaire ou involontaire, interpelle sa communauté comme une sorte d'implication de la parenté dans le dit phénomène.

Les sociétés initiatiques africaines considèrent que le mal en général ne vient pas de loin. Les nombreuses fois qu'un individu de la famille se trouve en situation de danger, de menace de mort dans le monde de l'Au-delà, il alerte toujours la société dont il fait partie et convoque une réunion dans le cas précis des sociétés initiatiques ou traditionnelles. Tous les problèmes familiaux se règlent généralement lors de deuils, mariages, ou décès au sein de la communauté *Mbede*. Ces manifestations permettent au maximum d'enrayer la majorité des maux qui minent la famille au Gabon. Mais, l'avènement du capitalisme et surtout des églises

[293] Mot tiré de son ouvrage intitulé, *La guérison divine*.
[294] La figure des « vieux » représente le pouvoir magique inter dimensionnel. C'est la dimension invisible des participants ou des vrais responsables de l'acte commis.

de réveil a entraîné une autre manière de régler les problèmes familiaux. Elles proposent le principe de témoignage aux victimes; c´est-à-dire, le règlement en public des conflits familiaux. Le tableau ci-dessous nous fait état du rôle de la parenté de ce phénomène des « maris et des femmes de nuit » à travers une synthèse des thèmes récurrents chez les victimes de la « sexualité interdite ».

Tableau N°6 **: Synthèse des thèmes récurrents chez les victimes de la sexualité interdite**[295]

Thèmes	**Les mots-clés**
Ordre physique	Pertes des menstrues, Paralysie, Kyste, Médecin, Amaigrissement, Grossesses nerveuses, Fibrome, Chlamydia, stérilité, Douleurs pelviennes ou du bas-ventre.
Ordre psychologique	Répulsion des partenaires, Pollution nocturne, Autosatisfaction sexuelle, Pensée sexuelle, Impuissance sexuelle.
Ordre thérapeutique	Médecine moderne, *Nganga*, Pasteurs, Médecine traditionnelle, Maggie.
Ordre symbolique	Rêves érotiques, Femme blanche, Père ou mère dans le monde invisible, Bagarre en rêve, Figures familières, Hypnose,
Ordre social	Chômage, Célibat, Infortune scolaire ou professionnelle, Décès répétés dans la famille.

A travers cette tabulation, le phénomène des « maris et femmes de nuit » semble être une calamité en Afrique centrale qui apparait aux victimes de cette manifestation de l'invisible, comme une sorte de sorcellerie sexuelle. L'esprit de nuit ayant des rapports sexuels avec sa victime dans le monde invisible pratique un viol ou un inceste. Les commanditaires de ce viol sont souvent les proches parents ou amis aux dires de certains de nos informateurs. Les observations réalisées dans le cadre religieux nous ont révélé comme figure dominante « la grand-mère maternelle ». Celle-ci est souvent reconnue comme « la

[295] Etude menée auprès des chrétiens de l'Assemblée de Dieu de Pentecôte (ADP) à Franceville en 2011 et certains chrétiens africains de l'Eglise Miel à Metz et Strasbourg en 2012. Le constat est le même dans les témoignages recueillis malgré les lieux ou l'endroit où se trouve la victime de cette manifestation de l'invisible.

reine des sorcières ». Dans l'imaginaire *Mbede*, les grands parents sont souvent accusés d'actes de sorcellerie visant leurs proches parents.

Par ailleurs, ces individus ne peuvent être sanctionnés par les lois gabonaises, en vertu de non matérialisation du phénomène et surtout des manques d'institutions juridiques traditionnelles reconnues et mises en place par l'Etat. C'est pour cela, ce rite se propose de jouer en partie le rôle de juge pour juguler les activités illicites liées à l'organisation sociétale chez les peuples *Mbede*.

De plus, il faut entendre par phénomène des « maris et femmes de nuit » comme une maladie réelle pour les « aveugles »[296]. Il devient par la suite du domaine de l'imaginaire voire de l'invisible, lorsqu'il ne peut être soigné avec les matériaux du réel. Pour Ekori Mathieu, les conséquences liées au phénomène de « maris et femmes de nuit » amènent la plupart des victimes à se diriger vers les églises de réveil et les « *Nganga* ou tradipraticiens » qui sont reconnus comme des maîtres du « combat spirituel ». Les membres de l'église de réveil au Gabon comme les « *Nganga* » emploient la puissance divine pour combattre les pratiques sorcellaires. En fait, il existe un « deuxième monde » où sont prises les grandes décisions en accord avec les ancêtres.

Dans le cadre de ce phénomène de « mari ou femme de nuit », les parties les plus convoitées sont le sexe et l'intelligence. Ils sont les deux pôles d'acquisition de force vitale pour le sorcier et les politiques. Les guides spirituels de l'église ADP[297] dits pasteurs, par exemple, se disent souvent confrontés à ces esprits lors de leur élévation spirituelle. Ils recommandent le plus souvent aux victimes d'utiliser à bon escient leur corps. Pour eux, le sexe et l'intelligence sont des « sources d'énergie nocturne» pour le sorcier. De nos jours, les sociétés initiatiques traditionnelles, en quête de la consolidation du pouvoir politique local, sont accusées d'être à l'origine des faits liés au phénomène de « crimes rituels ».

Pour ce qui est de la place de l'invisible dans le jeu politique à travers des « crimes rituels », nous pensons que c'est un fait social au Gabon. Le pourcentage des faits divers décrits dans les journaux locaux en 2013 et 2014[298] témoigne du fait que le crime rituel provoque un véritable malaise social et une perte de repères. Mais aussi, il occasionne un

[296] Par « aveugles », il faut comprendre toute personne qui n'a pas un œil de plus, donc qui ne peut percevoir l'invisible.
[297] ADP : Assemblée de Dieu de Pentecôte du Gabon.
[298] Année de la création d'un journal hebdomadaire gabonais d'information nommé **« *FAITS DIVERS*** ». Chaque vendredi, ce journal privé vend près de 15.000 exemplaires édifiant les librevillois sur la situation sociale liée aux crimes rituels et autres commis, dans la plupart des cas, par les autorités politiques actuelles.

brouillage de références locales comme le souligne d'ailleurs l'Anthropologue gabonais Bernardin Minko Mvé. Pour lui, « *les hommes deviennent de loups stupides lâchés sur un même territoire, ils s'entretuent pour les mêmes charognes dérisoires et détruisent leur environnement au lieu de s'entraider et de construire ensemble un Gabon Fécond et Beau* [299]*»*.

A ce sujet, le constat actuellement au Gabon est indéniable car on retrouve chaque mois un peu partout, des corps sans vie atrocement mutilés avec prélèvement de certaines parties essentielles, dit « *pièces détachées* » comme les surnomme Joseph Tonda. Les propos recueillis sur ce sujet montrent la véritable place de l'Invisible dans le jeu politique au sein de la société traditionnelle gabonaise et en particulier *Mbede*. Citons ainsi les propos d'un de nos interlocuteurs de terrain, acteur politique *Mbede*, « L*a politique gabonaise depuis fort longtemps doit être appréhendée comme un moyen qui permet d'accéder au pouvoir pour tout Homme politique. Or, pour y parvenir, il te faut être un quelqu'un de dynamique sur toutes les dimensions et surtout avoir des projets sérieux pour l'ensemble de la population locale. Malheureusement, les politiques locaux se manifestent comme un cercle fermé à l'intérieur duquel la gestion du pouvoir politique se fait minutieusement partagée par un petit groupe de personnes qui, elles-mêmes, connaissent les rouages pour y accéder et définissent les règles visibles ou invisibles telle que le parrainage ou l'adhésion à une même société secrète »*.

« C'est d'ailleurs ce que pense les sages ou les vieux initiés aux rites initiatiques tels que le Ndjobi, le Bwiti, le Mwiri et autres. Pour eux, on ne peut être un grand chef de village, donc un grand politique, sans être détenteur d'un pouvoir supérieur que celui des autres. En fait, avoir les ankuna (petit vampire, en langue *Lembaâma*). *C'est ce que nos frères Fang désigne par l'Evus*[300]*; autrement dit, sans être un grand sorcier ou encore pire sans connaître le monde de la nuit. Il y'a qu'un grand sorcier pour reconnaître les agissements invisibles d'un autre. Mon fils, je t'assure que la scène politique de notre beau pays est en lien direct avec le ''grand serpent'' aux multiples noms, qui ne cesse de pourrir le quotidien des gabonais avec l'aide des sociétés traditionnelles réinventées actuellement »*.

[299] L'un des auteurs in *Manifeste contre les crimes rituels au Gabon,* Paris, L'Harmattan, p.13.

[300] Comme nous l'avons déjà explicité, c'est une sorte de puissance innée dont chaque individu peut développer positivement ou négativement avec l'aide des puissances de l'invisible. Il est très souvent transformé à d'autre fin.

« Tu comprends que dès cet instant, l'homme politique traditionnel se trouve lié ou associé à certaines exigences ou contraintes imaginaires auxquelles il ne peut se défaire, car il se doit de les respecter sous peine de mort physique même s'il ne maîtrise pas sa finalité ou sa vigueur. Moi qui te parle, j'ai subi des pressions politiques et des humiliations familiales à cause de la politique à Franceville. J'ai été accusé de tout et de n'importe quoi car j'étais à côté d'un grand politique de la localité dont j'ai aidé à émerger grâce à mon simple bagage intellectuel acquis en France comme est aujourd'hui ton cas ».

« Je reconnais que tout n'est pas de l'utopie[301]*, car les faits reprochés aux politiques sont accablants, notamment, les crimes rituels durant les périodes électorales où il y'a réellement une intense activité politique au point où les arguments soutenus par la population semblent se confirmer à vue d'œil sur l'analyse des corps retrouvés. Certes, dans le passé, les sociétés initiatiques soutenaient positivement le pouvoir politique ; mais présentement, elles sont la source même de conflit dans le but de se maintenir au pouvoir. Je ne peux pas tout te dire et retiens néanmoins que la politique au Gabon reste à jamais un jeu mystique à l'intérieur duquel seuls les plus capables et les ayants un œil de plus peuvent tenter une partie éternellement ».*

Ces propos de Monsieur Jean-Yves Taba[302] nous édifient sur la place de l'invisible dans le jeu politique au sein de l'organisation locale du pouvoir politique. Pour lui, le pouvoir politique est lié à d'autres instances de pouvoir invisibles car l'accès au pouvoir en Afrique noire par un individu semble être conditionné par certaines exigences. Ces obligations politiques amèneraient à des actes parfois inhumains, en lien avec des rites initiatiques ou croyances religieuses à domination politique.

Pour nous, cette liaison religieuse doit être admise ici comme une forme de contrat politique imaginaire issu du sacré de la religion locale. Cette analyse s'inscrit logiquement dans les travaux de Sophia Mappa qui pense que la politique en Afrique est un passage pour le mieux vivre et dont les innocents payent en général les frais d'accès, car la « démocratie traditionnelle » prend toujours le dessus sur la vision dynamique de l'ensemble de la

[301] Actuellement dans le langage courant, le terme « utopie » désigne une construction purement imaginaire dont la réalisation est, a priori, hors de notre portée.

[302] Acteur politique *Mbede*, il est initié au *Ndjobi* par contrainte. Actuellement, il a 55 ans et attend patiemment sa retraite en tant que l'un des hauts fonctionnaires de la province du Haut-Ogooué.

population. Nous nous appuyons aussi sur le témoignage de Monsieur Gaétan Ampira[303] grand observateur de la politique locale.

Pour lui, « *la politique est un art qui, dans les pays tel que le Gabon, devrait cultiver l'excellence et l'unité nationale. Elle ne permet plus d'unifier l'ensemble du corps social avec ses religions traditionnelles. Dans le cas précis de la bonne gestion du pouvoir, l'intervention du monde invisible dans la politique locale est plus qu'une réalité. Elle est en même temps symbolique, culturelle, religieusement traditionnelle par essence au Gabon parce qu'elle est devenue l'activité qui rassemble le plus de citoyens quel que soit le but à atteindre et surtout le moyen pour y parvenir. J'observe cette gestion du pouvoir politique, depuis quelques années, comme un jeu très dangereux auquel l'on devrait être prêt aux éventuelles demandes de sacrifices liés aux appétits de la chair, au pacte de confiance avec le dieu païen* (le diable) *comme source de mal et surtout du maintien de l'ordre social au sein de la société gabonaise sous toutes ses composantes. En effet, s'engager en politique nécessite un temps de réflexion et non une simple volonté de chercher du bonheur matériel*».

De ce qui précède, la place de l'invisible dans le jeu politique se manifeste de plusieurs façons et selon la ligne directrice imprimée par les leaders ou pères spirituels en politique. De nos jours, la politique en Afrique, comme au Gabon avec ses sociétés traditionnelles, se définit comme un lieu de combat où seuls ceux qui ont les « poitrines bombées[304] » avec *l'Evus*[305] peuvent supporter les attaques nocturnes et les flèches invisibles. Ils se doivent d'être capables de nager dans l'Océan de la politique locale. Plus qu'un « gilet par balle » ou un « gilet de sauvetage », les rites initiatiques occupent une place prépondérante dans le vécu et la survie des politiques locaux.

Comme nous l'avions explicité dans la première partie de cette étude, l'initiation au rite *Ndjobi* procurait à tout chef traditionnel la sagesse et la connaissance des choses sacrées et invisibles car il se devrait d'être en même temps *Nkumu é Ndjobi* (grand chef du *Ndjobi*), *Nga-Mpugu* (Chef de village) afin d'assurer la protection de tous les membres de son groupe. Cela montre que la manifestation de l'invisible dans la gestion traditionnelle du pouvoir au Gabon est plus que ce que l'on nous donne à voir et surtout à croire comme raisonnable en politique. En fait, le pouvoir du politique local doit être caractérisé par la mise à contribution

[303] Informateur anonyme résidant à Franceville.
[304] Expression imagée pour faire référence à un gilet par balle ou à un gilet de sauvetage.
[305] Force mystique ou puissance innée dont chaque individu peut développer positivement ou négativement avec l'aide des puissances de l'invisible.

de l'ensemble des connaissances de toutes les sphères de la société locale dans la mesure où en politique moderne, ce n'est pas toujours le plus aimé ou même le plus populaire qui gagne les élections.

Nous constatons que la parole participe à l'accomplissement des prophéties et des incantations. Elle donne de la puissance aux actes et acquière une dimension magique dans le cas précis des sociétés initiatiques. C'est peut être aussi ce constat qui a amené Louis-Vincent Thomas à admettre que « *l'essence du monde négro-africain résidant dans la force dont la vie et le verbe actualisent les manifestations profondes, le langage est par excellence expression de l'Etre-force, déclenchement des puissances vitales et principes de leur cohésion* »[306].

Des situations dans lesquelles les rapports entre Religion locale et Pouvoir politique, tout comme la vitalité présente des pratiques et des savoirs locaux, ne peuvent se résumer à des simples similitudes entre Tradition et Modernité. De nos jours, tout ce qui est politique a été le plus souvent lié au mensonge, à la tromperie, à l'égoïsme de l'homme, à la recherche de la consolidation du pouvoir par une portion de la population, à l'inefficacité des institutions étatiques, à l'oppression et à la dictature, à la contrainte et à l'obéissance sans questionnement.

De ce fait, la compréhension de cette étude se doit aussi d'être saisie à travers l'analyse de nouvelles formes d'appartenances locales liées en premier lieu aux partis politiques, aux institutions étatiques locales, aux groupements religieux, aux associations secrètes, à l'identité régionale, à l'ethnie et bien d'autres dimensions encore. Ce qui concerne l'ensemble de la société gabonaise et au-delà tous les pays en quête d'une vraie démocratie, au-delà de la mise en œuvre d'une « démocratie traditionnelle » dont nous traitons dans le prochain chapitre. Dans le cas précis de la société gabonaise, cette « démocratie traditionnelle » s'inscrit dans une problématique liée à la « politique du ventre » et surtout à la place des *Mbede* dans la gestion du pouvoir politique national, malgré quelques formes de résistances locales.

[306] Thomas Louis Vincent (2005), *La terre africaine et ses religions*, Paris, l'Harmattan.

Chapitre 10 : Démocratie traditionnelle

Loin d'être une démocratie participative[307] ou locale[308], la « *démocratie traditionnelle* » doit être appréhendée comme une politique d'intégration des coutumes, des traditions orales et pratiques locales au sein de l'appareil d'Etat. Ceci fonctionne sous forme de système politique en lien avec la religion locale et la culture locale qui sont, en partie, des sources de solidarité au sein des sociétés traditionnelles d'Afrique, tout comme les liens de parenté, d'amitié, d'alliance et autres. Ce système de gouvernance locale est ouvert aux croyances religieuses. Il reste fidèle aux mœurs et à la justice traditionnelle des ancêtres et c'est notamment le cas du rite *Ndjobi* qui fait l'objet de notre étude dans ses rapports au pouvoir politique.

L'exploration de notre terrain nous a fait comprendre que ce modèle de gouvernance locale facilite la participation politique de toutes les tendances en lien avec les institutions traditionnelles comme mode d'intégration à la vie politique active au Gabon. Selon notre analyse, c'est une forme de politique autoritaire débouchant sur une course au pouvoir qui pousse les acteurs politiques à rechercher des positions de force en se soumettant aux conditions suivantes :

- ✓ posséder des moyens financiers et de biens matériels,
- ✓ tisser beaucoup de liens sociaux et d'alliances matrimoniales,
- ✓ être soutenu par ses proches adeptes, collaborateurs ou parents,
- ✓ éviter la trahison interne et la division de la communauté,
- ✓ prendre en compte la « tragédie nègre ».

Ceci se justifie, en partie, au travers de ce que nous avons pu observer et analyser dans le cadre de la consolidation du pouvoir politique en Afrique avec par exemple, la « politique du ventre », la place des *Mbede* dans la gestion du pouvoir politique national.

1. Politique du ventre

Pour nous, la « *politique du ventre* » est une expression imagée représentant la volonté des politiques locaux à consommer un héritage jusqu'à épuisement au point de le jouer aux affaires ou au jeu de loterie. En fait, c'est le fait de distribuer sans compter l'héritage

[307] Forme de partage et d'exercice du pouvoir fondée sur le renforcement de la participation des citoyens à la prise de décision politique.

[308] Pouvoir de décision transféré dans certains domaines de compétences par un Etat à une collectivité locale ou régionale dotée elle-même d'institution démocratique telle que la région, le département, la ville et autre.

ancestral, de le retourner à l'envoyeur sans autre forme de procès, de l'abandonner, de le liquider sans penser aux générations futures locales.

Pour nos interlocuteurs anonymes, la « *politique du ventre* » est une forme de gaspillage de la culture ancestrale en Afrique, plus précisément au Gabon. Cette tentation de dilapidation emprunte des formes variées, tantôt exubérantes, secrètes ou initiatiques, fascinantes ou réprouvées, généreuses ou coupables. Ces formes renvoient à la problématisation d'une gestion oligarchique sans orientation précise et sans objectif fixé. C'est l'un des processus opérationnels de la « démocratie traditionnelle ».

Dans le cadre de cette étude, la « politique du ventre » doit être appréhendée comme une manière d'exercer l'autorité avec un souci exclusif de la satisfaction d'une minorité. Pour Jean-François Bayart, la « politique du ventre » est la manière dont ont évolué les Etats d'Afrique nouvellement indépendants. La caractéristique principale de cette forme de politique est que ceux qui exercent une fonction politique, exercent celle-ci pour en tirer certains avantages personnels. C'est ce qu'on pourrait désigner par le concept de « néo-patrimonialisme ».

Jean-François Bayart affirme que l'état postcolonial en Afrique fonctionne comme un rhizome de réseaux personnels et assure la centralisation politique et la gouvernementalité par le truchement de liens de parenté, de cooptation, d'alliance et surtout d'amitié, par intérêts, liée aux biens matériels. Ces agissements sont la trame et la lutte pour le pouvoir politique qui est une lutte réelle pour la concentration des richesses comme signe de pouvoir, de bien-être personnel et familial, d'autorité et de respect, d'admiration et de convoitise, de stabilité et de paix, même si ces signes « *on ne les mange pas* » aux dires de certains gabonais.

Nous avons ainsi pu constater que les conflits liés au pouvoir politique ne se structurent non pas autour des classes sociales ou même autour de l'élite intellectuelle, mais plutôt autour des fractions, des clans, des lignages, des sociétés initiatiques et secrètes, des obédiences religieuses, etc. Ces divisions fragilisent certainement les institutions étatiques et rendent puissants les politiques locaux. C'est dans cette perspective que la lutte d'influence au Gabon, comme en Afrique, consiste uniquement à user dans tous les moyens pour bâtir sa réputation. Par conséquent, c'est une manière pour un chef traditionnel ou un chef politique de faire asseoir son prestige avec force et autorité. C'est sur cette recherche de la « possession matérielle » et sur des pratiques incluant parfois des sacrifices humains comme « les pièces

détachées [309]» que nous saisissons en partie, quelques mécanismes utilisés pour construire une « démocratie traditionnelle ».

Analyser le sacrifice, c'est évoquer le problème de l'essence du pouvoir, ce qui fait la puissance et la protection chez le politique *Mbede* en action. Les concepts de sacrifice et de pouvoir politique en Afrique noire dressent l'aspect des réalités du jeu politique au Gabon sans omettre les véritables enjeux invisibles dont les politiques traditionnalistes usent chaque jour. Dans cet univers où la religion locale entretient un rapport de force avec le Pouvoir politique, nous ne pouvons pas exclure les analyses liées à l'évangélisation ou aux églises de réveil qui, à leur manière, activent actuellement le monde politique gabonais comme le soutient notamment le Monseigneur Mike Jocktane qui fut l'un des conseillers personnels du défunt président gabonais.

A ce sujet, les journalistes Xavier Harel et Thomas Hofnung[310] notent que ce pasteur populaire est sorti du réseau et a décidé de briser l'omerta[311] en politique locale. Plus largement, ils écrivent « *Au Gabon, ce qu'a expliqué Robert Bourgi dans le Journal télévisé de Dimanche (JDD) était un secret de Polichinelle, nous expliquait-il en septembre 2011. Quand un homme politique français se rend à Libreville, on dit qu'il vient chercher sa mallette… Le président défunt Omar Bongo était très généreux avec les dirigeants français. Mais cet argent ne servait pas uniquement à financer des campagnes électorales. Une part importante de ces dons a fini dans les poches des bénéficiaires. Il ne faut pas se faire d'illusions, il y a eu beaucoup d'enrichissement personnel* ».

D'une manière générale, l'homme politique est souvent considéré comme un « client politique » soufrant dans son intérieur, mais qui présente des façades susceptibles de détourner l'attention des uns et des autres sur ses réelles intentions et ses objectifs, voire sur sa crainte de voir dévoiler en public ses délits liés à la religion locale, comme en témoigne le corpus ci-dessous collecté en Français en Mars 2011 auprès de Monsieur Louis Bondo à Franceville.

---

[309] Autrement dit « organes humaines » en référence à Joseph Tonda, dans son article intitulé *Les 5 S du Système* in *Politique africaine*, Paris, Karthala, N°115 Octobre, 2009.

[310] Xavier Harel et Thomas Hofnung (2011), *Le scandale des biens mal acquis,* Paris, Editions La Découverte, 237 pages.

[311] Une sorte de lois du silence liée à un secret. C'est comme l'Okwèlè é *Ndjobi*.

« *Aujourd'hui chez les Mbede, celui qui est normalement héritier du pouvoir, c'est celui que l'on donne souvent une relique comme par exemple, un chasse-mouche et autres objets symboliques qui donnent toutes les autres formes de puissances, de pouvoirs traditionnels. Le détenteur du pouvoir était en réalité le valeureux représentant de la communauté Mbede et voire du Haut-Ogooué. A travers cet exemple, l'homme politique traditionnel se présente comme une personne qui s'engage à parler ou à intervenir au nom de tout le monde appartenant à sa communauté.*
Dans nos sociétés traditionnelles, ce type de pouvoir avec sa transmission fut toujours accompagnée par des rites et d'autres éléments dont le potentiel détenteur devrait garder jalousement comme une sorte de fétiche permettant de consolider ou bien d'asseoir son pouvoir politique et traditionnel. Je ne peux pas confirmer que la politique a mis en déroute certaines pratiques ancestrales liées à la gestion du pouvoir politique chez les Mbede, mais je reconnais aussi sa mauvaise utilisation par les hommes politiques actuellement avec tout ce qu'on observe d'une manière générale. Le goût de l'argent occupe une place centrale en politique au Gabon et en particulier pour les Mbede qui ont le pouvoir depuis près de 50 ans.
Dans le passé, la religion locale était un moyen de défense et surtout de protection de toute notre société ; mais présentement, cette façon de faire est réinventée malheureusement dans le domaine du fétichisme et surtout d'un enrichissement personnel ou collectif dans le cadre politique. Ceux qui le font sont souvent des gens qui n'ont pas vraiment de références intellectuelles et capacité naturelle d'occuper des postes de responsabilité. Il faut savoir qu'ici l'homme politique utilise certaines forces invisibles pour avoir des gains politiques et aussi une autorité localement avec tous ses parents et amis qu'il place partout. Ces derniers assurent sa survie avec celle de sa famille.
Ce que je viens de te dire montre, en partie, que la famille unissant certains hommes politiques Mbede et gabonais est un cercle fermé à l'intérieur duquel les règles qu'ils définissent tendent vers des pratiques religieuses très occultes et en désaccord avec la vision de la religion locale au Gabon. Ces pratiques politiciennes observées dans notre société font qu'aujourd'hui, les gens s'intéressent peu à la chose politique. La preuve c'est que nous enregistrons à tout type d'élection, un taux d'abstention très élevé car le peuple souffre. C'est ce que je peux te dire pour tes recherches universitaires ».

A la lumière de ce qui précède, nous saisissons aisément que tout pouvoir politique en Afrique noire et en particulier au Gabon, repose sur la religion locale. Le rite *Ndjobi* serait alors un stimulant du pouvoir traditionnel permettant aux politiques locaux d'avoir une certaine efficacité invisible afin de mieux commander les autres. Le dilemme est que cette forme de politique locale est de plus en plus mise en exergue et s'explique *a priori* par un problème d'incompétence des politiques locaux qui sont les détenteurs de grandes

responsabilités dans la société gabonaise avec l'utilisation des « réseaux politiques et maçonniques ». En fait, il faut avoir le bon code afin de se connecter au bon réseau lié au pouvoir politique local.

L'informateur que nous avons cité met en lumière le pouvoir politique sous toutes ses formes[312]. Pour lui, les politiques locaux et nationaux méprisent la religion locale comme source vive de l'identité culturelle. Ils estiment que les commodités du pouvoir traditionnel sont directement assimilables à celles du pouvoir politique moderne. C'est pour cela qu'on assisterait à l'augmentation des crimes rituels effectués par les mandataires, les *Nganga* ou les tradipraticiens en appui des politiques qui souhaitent consolider et conserver leur place dans la gestion du pays en lien avec ces religions traditionnelles locales. Les modes opératoires sont de plus en plus différents avec d'un côté la violence faite au corps humain et de l'autre, l'agissement des puissances invisibles comme moyen d'action et de réaction. C'est aussi bien sûr un moyen efficace et facile de « possession matérielle ».

En se référant aux dires de Monsieur Louis Bondo, la recherche du bonheur avec le **contrat de fidélité** serait un « code d'accès au grand poste » et celle du maintien au pouvoir avec l'aide des **sacrifices humains** serait une forme de « récompense vitale et injustifiée».

A propos de la « politique du ventre » et surtout de la « possession matérielle » en Afrique noire, nous admettons que le regard anthropologique à l'occidental diffère de celui de l'Africain en immersion dans sa société pour l'étude des faits religieux liés au pouvoir politique. L'anthropologie comme la sociologie « de chez soi » doit, à notre entendement, prendre en compte le fait que le monde imaginaire et traditionnel fonctionne en collaboration avec le monde réel des hommes. Aucune puissance de soumission à un chef traditionnel et politique n'est suffisamment close et hétérogène avec l'un ou l'autre monde.

A ce sujet, Joseph Tonda précise que, « *Il est impossible pour les collectifs humains différenciés d'Afrique de simuler leur rapport au Souverain moderne. S'ils réussissent à simuler leur assujettissement à l'Etat-Bulamatari, ils ne le peuvent à la fois avec la Technique, la Marchandise, le Génie sorcier, le Christ, De Gaulle, la Mère, Mami Wata, Ndjobi, le Saint-Esprit, la Rose-Croix, la Franc-maçonnerie, la biomédecine, etc. Toutes ces figures participent des logiques des structures de causalité du Souverain moderne* [313]». En

[312] Son fondement, sa force occulte, sa consolidation au sein de la société *Mbede* et gabonaise.

[313] Joseph Tonda (2005), *Le Souverain moderne : Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon),* Paris, Karthala, p.267.

fait, toutes ces puissances sont liées aux religions traditionnelles d'Afrique centrale. Elles sont des caractéristiques participatives de la construction de la « démocratie traditionnelle », donc de la puissance du Souverain moderne.

Pour nous, cette façon de penser et surtout de faire la politique en Afrique trouble l'ordre social et créée des échelles sociales dans une organisation non souhaitée par l'ensemble de la communauté *Mbede*, mais voulue par les chefs traditionnels, donc par des chefs politiques actuels. A ce sujet, pour ce qui concerne la société gabonaise, nous constatons malheureusement à travers cette étude que la dilapidation est comme une obligation de rendre et la générosité de le faire comme une norme politique. Les deux sont exécutées comme une habitude politique de cette « démocratie traditionnelle » dont le rôle est le maintien de l'ordre social, voire de la paix et des institutions de l'Etat au profit d'un petit groupe ou d'un type d'association.

De ce fait, dans cette recherche de consolidation du pouvoir politique, on ne sait plus où se trouve les limites entre une organisation secrète et le fonctionnement des institutions de l'Etat. Autrement dit, on ne sait plus où se trouve la différence entre le chef traditionnel et le chef départemental, le chef départemental et le chef régional, le chef régional et le chef de l'Etat dans l'accomplissement de leurs fonctions respectives au sein de la société gabonaise. On se rend bien compte que la mise en avant du bien-être social ou matériel est une réalité observable jusqu'à nos jours. Cette observation renforce l'analyse selon laquelle la symbiose entre la société et les détenteurs de pouvoirs à travers leurs réseaux de clientèle confirme aussi les rapports de domination d'une minorité sur la population locale.

A ce sujet, nous avons pu remarquer que malgré les dons pendant les périodes électorales, les politiques locaux sont craints par une population qui a connu et continue de connaître les humiliations quotidiennes au travers des conditions de vie semblables, à la limite, à l'animalité en ce qui concerne l'intérieur du pays. Des récits et des témoignages colportés sur les crimes rituels à Libreville décrivent ce climat de peur où règnent en permanence la double obscurité, celle de l'ignorance du peuple et celle de l'immoralité des hommes politiques face au respect des droits de l'Homme. Nous avons pu lire et analyser les commentaires liés aux photographies[314] de certains crimes rituels organisés par certains leaders politiques et chefs traditionnels.

---

[314] Cf. Le journal local *FAITS DIVERS* : Hebdomadaire Gabonais d'information, 1ière Année de publication.

2. Place des *Mbede* dans la gestion du pouvoir politique national

Le Gabon, comme tout autre pays d'Afrique noire, a connu une adaptation traditionnelle du jeu politique tel qu'il était pratiqué à l'époque coloniale. La plupart des acteurs politiques de la première heure après les indépendances ont souhaité administrer leur politique sur des pratiques fétichistes issues des religions traditionnelles locales pour conquérir le pouvoir et surtout le conforter. Comme tous chefs traditionnels africains, les leaders politiques gabonais ont toujours cherché à posséder des meilleurs fétiches pour faire inconsciemment peur à un peuple déjà inquiet par nature, afin de conserver le pouvoir et surmonter les obstacles liés à la tyrannie de l'ancien colonisateur.

A Franceville comme à *Okondja*, en passant par Libreville, certains adeptes du milieu politique estiment que la longévité politique de certains politiques *Mbede* s'explique non seulement par la puissance de leur fétiche et de leur niveau de sorcellerie politique, mais surtout de la relation qu'ils entretiennent avec le chef suprême dit *Okalimambo*[315] dans le cadre du rite initiatique *Ndjobi*. Cette relation justifie et continue de démontrer, en partie, le rang occupé par les *Mbede* dans la composition, par exemple, du gouvernement, des attributions des candidats lors des élections législatives, sénatoriales ou municipales. A cela s'ajoutent, la gestion de l'administration gabonaise et surtout des institutions clés en connexion directes avec le pouvoir politique en place.

Nous avions constaté que tout homme de pouvoir a toujours besoin des siens pour faire asseoir son pouvoir et son autorité de chef traditionnel ou politique. Dans la plupart des sociétés africaines, le politique est souvent identifié et reconnu en premier lieu par sa famille, son village, sa communauté, sa région et enfin par son pays. S'extraire de ces milieux hiérarchiquement distincts, c'est disparaître de la scène politique et renier son identité culturelle. C'est pour cela qu'il est plus que nécessaire d'avoir à ses côtés ses proches plutôt que beaucoup d'autres initiés venus des autres régions environnantes. Ceci explique, en partie, la place des *Mbede* dans la gestion locale et nationale du pouvoir politique si nous nous en tenons au fait que près de 60% [316]des Ministres des finances de la République jusqu'en 2010 étaient originaires de la zone *d'Okondja* dans la province du Haut-Ogooué, province d'origine de l'ancien chef de l'Etat comme aussi la plupart des Ministres de la Défense, des Affaires

[315] Expression imagée de « *Celui qui règle les problèmes de village en villages* ».
[316] Pourcentage estimé par les journaux locaux d'opposition et confirmé par certains de nos informateurs.

étrangères qui étaient, quelquefois, originaires des provinces voisines de celle du Haut-Ogooué. C'est comme une forme réinventée de la dialectique du maître et de ses serviteurs.

Ceci montre la recherche de l'assurance multirisque en politique et surtout de la stratification des postes clés de commandement par les proches, comme modèle efficace de structuration d'une forme de « démocratie traditionnelle ». Notre examen sur ce modèle traditionnel semble confirmer le fait que la morale est « *Profites et tais-toi* » et la reconnaissance par le « *Merci, je me sers et je reste fidèle à toi*» comme devise du clientélisme et même du pillage avec quiétude. Sur cet aspect, rappelons que les *Mbede* sont connus sur le territoire national comme une communauté ayant peu de cadres intellectuels au point de les stigmatiser sous l'expression populaire de « *Ngwala*[317] » admise comme « *frère du village* », renvoyant à l'image d'une personne ayant des difficultés d'intégration citadine.

Ces difficultés sont accompagnées d'un problème d'expressions verbales dues au mélange des mots issus de la langue maternelle et la langue officielle nationale. Et pourtant, rare est de constater que c'est cette communauté qui occupe des postes de responsabilité au sommet de l'Etat et en particulier dans les secteurs militaire et administratif. Mais, signalons tout de même que cette particularité commence à laisser place à une autre forme locale de gestion du pouvoir politique. Celle-ci est liée aux orientations de l'actuel chef de l'Etat qui a laissé, au bord de la route, la plupart des anciens cadres du Haut-Ogooué.

Par ailleurs, la concentration du pouvoir politique au Gabon repose aussi sur cet aspect de la réalité sociale gabonaise qui favorise le calme et la cohésion sociale, même si aujourd'hui la population locale peut être considérée comme une « victime politique » qui est en même temps complice de cette nouvelle forme de gestion du pouvoir politique en Afrique noire d'une manière générale. C'est dans cette perspective que nous admettons l'existence d'une forme de guerre politique cachée qui nécessite une autopsie de la « démocratie traditionnelle » en Afrique comme la souhaitent les vieux pays civilisés.

Sans prétention aucune de notre part, les sociétés étatiques africaines peuvent être admises comme les bases des laboratoires des acteurs politiques occidentaux dans la recherche des stratégies politiques liées à la gestion d'une communauté ou d'un Etat. En Afrique noire particulièrement, la majorité des acteurs politiques détenteurs du pouvoir fonde leur autorité sous les pratiques fétichistes. Ainsi, l'initiation aux sociétés secrètes

[317] « Oncle » ou « Grand-père ».

traditionnelles telle que le *Bwiti* ou le *Ndjobi* est souvent liée à la volonté de chaque politique de chercher à profiter du pouvoir politique et de sa place dans l'appareil d'Etat afin d'assurer une existence terrestre avec des possessions matérielles comme une preuve d'autorité et de réussite. Mais au-delà, c'est surtout la recherche de la protection personnelle et spirituelle dans le monde imaginaire politique qui reste l'équation vitale pour tout homme politique et *Mbede* d'origine. En fait, l'univers politique gabonais serait assimilable à la manifestation de l'invisible analysée précédemment comme une sorte de sorcellerie politique.

Pierre Péan[318] souligne par exemple que la sorcellerie politique au Gabon, est un système de mensonge qui a réduit presqu'à néant les forces politiques, morales, sociales, et surtout économiques afin d'illusionner le peuple gabonais. Mais dans quel but? Sans doute pour la « possession matérielle » qui est la valeur refuge de cette duperie politique reposant sur deux piliers occultes : la religion locale falsifiée avec le tribalisme et les obédiences religieuses à la gabonaise comme source du pouvoir politique. Au Gabon, le tribalisme, comme sentiment d'appartenance à une tribu ou à un groupement humain ayant en partage une même culture fondée essentiellement sur la langue, serait un phénomène culturel régulier. Ce phénomène traduit, en chaque homme politique, la conscience de l'identité qu'il porte et des devoirs culturels et moraux liés à cette identité communautaire comme source de protection en politique locale.

Sur ce plan politique, nous avons pu remarquer et analyser que dans les partis politiques gabonais, la répartition des principaux postes de commandement et des richesses nationales alternent entre les politiques et/ou initiés issus du même clan que le chef. Cette façon de faire de la politique est bien connue au Gabon sous la dénomination de « géopolitique locale » : le chef traditionnel ou politique, en tant que responsable du village, d'un parti politique ou du pays, maquille certains postes politiques de nomination avec des noms empruntés à d'autres communautés. Le but recherché est de faire bonne figure auprès des communautés environnantes afin de s'en servir comme des antennes provinciales, communautaires ou politiques. En tant qu'adepte de l'information, le chef politique se doit d'utiliser ces antennes dans sa gestion de la « démocratie traditionnelle». C'est aussi ce qui explique le phénomène des « crimes rituels ou crimes de sang » commis par ces antennes pour leurs chefs politiques ou traditionnels comme en témoigne, en partie, ce corpus ci-dessous.

[318] Journaliste français et auteur des livres : *La république des mallettes (2011) et Affaires africaines (1983).*

Corpus en Français de jean Fidèle Yangari, *Okondja*, Mars 2011.

« Au village, la gestion des hommes constitue la vie quotidienne pour tout chef. La politique moderne en est de même ici au Gabon. Mais, je constate que l'on confond pouvoir traditionnel, avec nos rites initiatiques ajoutés aux crimes rituels, et le pouvoir politique. C'est justement, cette confusion qui pousse certainement les acteurs politiques à mettre en place des pratiques criminelles, voire certains modes opératoires liés à la gestion du pouvoir politique. Je peux me permettre de te dire que les élections dans notre pays sont devenues les moments de fête et de partage du gâteau de la part de nos politiques. Ils nous prennent pour leurs serviteurs afin de faire un semblant de vote.

D'autres politiques ont leurs marabouts afin de les protéger et surtout de tourner le cœur des électeurs de voter pour eux malgré la tricherie connue d'avance. C'est pour te dire que la population gabonaise est fatiguée de cette manière de concevoir la politique en famille de la même communauté. Ce n'est même pas assimilable à ce que l'on observe chez les Blancs avec le respect des droits des hommes et de l'environnement, le mélange des partis politiques et autres. Ici, l'homme politique veut toujours être au-devant de la scène même s'il ne sait pas parler ou même écrire son nom. J'espère que ça va changer un jour. Sinon, on risque d'assister à la division ethnique du Gabon. Je pense aussi que nos responsables politiques ne cultivent pas la compétitivité comme moteur de réussite d'une société, pour ne pas dire d'émergence comme souhaitée aujourd'hui ».

Ce corpus en Français de Jean Fidèle Yangari dénonce la place occupée par les *Mbede* dans la gestion du pouvoir politique. Il déplore le manque de compétitivité et surtout d'excellence. Pour lui, le politique gabonais renforce son pouvoir grâce aux crimes rituels. Le rapport du pouvoir politique avec les sociétés secrètes s'inscrit dans des dérives continues. Nous constatons que l'adaptation de la gestion du pouvoir politique après les indépendances reste le véritable échec pour la revalorisation des religions traditionnelles locales et du développement d'une société qui se veut « Globale ».

C'est dans cette perspective que cette place des *Mbede* a constitué un véritable obstacle au développement et à l'unification des cadres locaux et nationaux dans la perspective de consolidation du pouvoir étatique. Elle a créé et imposé un rapport politique de domination entre dirigeants et dirigés dans le cas précis du Gabon chez les *Mbede* du Haut-

Ogooué. Loin d'être un atout, la place des *Mbede* dans la gestion du pouvoir politique national reste un échec pour le développement de la province du Haut-Ogooué, et même pour le rassemblement de la minorité de ses cadres. Les sociétés africaines peuvent ainsi pratiquer un tribaliste régional à caractère brutal. En fait, « *Le mal c'est toujours l'autre et la bonne gestion est mienne* » tentent de penser et se justifier certains leaders politiques africains malgré leur longévité au pouvoir ou à certains postes. Au regard de ce qui précède, l'analyse sur la place des *Mbede* dans la gestion du pouvoir politique reste une problématique à élucider en profondeur afin de comprendre les véritables objectifs de cette forme de gouvernance qui, à notre entendement, rend plus difficile la cohésion sociale et de même l'identité nationale.

En effet, ce sont les convictions qui fondent la personnalité d'un chef et sa volonté de se savoir protégé et soutenu par les siens. A ce sujet, Jean-François Bayart a peut-être eu raison de décrire l'entrelacement des racines du pouvoir politique en Afrique. Pour lui, l'ethnicité n'est qu'une forme parmi un grand nombre d'identités africaines vécues. Il montre par exemple que la lutte factionnelle pour le contrôle politique suprême de l'Etat a contribué à façonner les distinctions ethniques au sein même de la société. Ce phénomène n'est pas aujourd'hui l'apanage des jeunes, mais touche l'ensemble de la société gabonaise à travers ses valeurs qui soulignent une certaine forme de clientélisme[319] comme relation de partage du pouvoir.

En fait, cette relation doit être appréhendée comme une faveur souveraine accordée à un politique initié au rite *Ndjobi* ou autre et qui, en retour, devrait être asservi afin de maintenir son souverain au trône le plus longtemps possible. Cette pratique permet à tout chef d'augmenter le nombre de sa « clientèle politique » par l'octroi d'avantages injustifiés en échange d'une soumission, d'une allégeance, d'une fidélité sans faille: le serment du *Ndjobi* reste un véritable gage pour la consolidation du pouvoir politique, voire de la longévité au trône d'un chef traditionnel.

C'est ce qui aurait poussé certains politiques gabonais à réorienter leur appartenance communautaire afin d'être plus près de celle au pouvoir. Ce clientélisme est souvent observé et mis en œuvre comme la manifestation d'une forme de solidarité, de dépendance, de relation hiérarchique ou tout au moins, de reconnaissance pour « *la Politique du ventre* ». Cette assise de la « démocratie traditionnelle » pourrait être observée au travers de l'achat des voix

[319] Relation unissant un patron (un chef initiatique, traditionnel ou politique) à son client (un initié, un politique *Mbede*) qui lui doit obéissance et fidélité afin d'obtenir une assurance politique pour sa « possession matérielle » et autres avantages.

d'électeurs par diverses manières : Subventions de l'Etat, Obtentions d'emplois, Remises des dons, Discours politiques basés essentiellement sur un calendrier de promesses et autres. C'est en partie, ce qui est à l'origine de certaines formes de résistance observées actuellement dans le cas précis des rapports entre religion locale et pouvoir politique au Gabon.

3. Formes de résistances locales

Dans le cadre des discours politiques et de la réalité sociopolitique observée au Gabon, il ressort que les notions de paix, de stabilité, d'absence de guerre priment sur toute autre considération du pouvoir politique moderne à la recherche de l'unité nationale. Or, admettre que la paix et surtout l'unité nationale sont, en partie, des conséquences directes d'une absence totale de guerre serait une option que l'on peut tenir pour fausse. La paix comme vecteur de stabilité et de longévité au pouvoir peut aussi faire l'objet de critique, de désaccord, donc de refus par la communauté comme en témoigne ce corpus oral recueilli en Français auprès de Monsieur Guy ALAIN, *Okondja* Mars 2011.

> « *Moi, je ne suis pas initié au Ndjobi ou encore moins un acteur politique. Je reste un spectateur averti sur les faits et gestes de certains politiques ici à Okondja. La politique pour moi, est un terrain de jeu où ce n'est pas toujours le plus fort qui gagne. Dans cette ville, il faut avoir été un fils d'un grand chef pour occuper les postes de responsabilité ici comme dans le Gabon avec l'aide des politiques locaux qui, eux-mêmes, sont au sommet de l'Etat. Ils ne veulent pas construire Okondja par rapport à d'autres départements du Haut-Ogooué. Je suis vraiment triste de savoir que ce ''village des Mbede'' à chaque fois eu des grands Ministres et des ''DG'' de la République. Ils se divisent entre eux et cherchent à nuire la carrière des autres ainsi que de leur famille. Cette situation a laissé jusqu'à nos jours des traces importantes dans l'organisation même de la ville.*
>
> *Les hommes politiques ici ne pensent qu'à leur famille et surtout à leur ventre. C'est normal, parce que la plupart n'ont rien dans la tête et ne savent même pas profiter comme nos frères Fangs du Nord. J'ai honte de vivre ici car chaque année, ce sont les mêmes promesses non tenues qu'ils nous disent. Moi, je veux même qu'ils prêtent maintenant serment du Ndjobi lorsqu'ils prononcent leurs promesses pendant les causeries ou lorsqu'ils demandent souvent la bénédiction des sages auprès des chefs des villages ou du quartier. Le pauvre président Bongo avait donné les moyens aux hommes politiques d'ici pour améliorer les conditions de vie et les routes en 2006 avant sa mort. Rien n'est fait.*

C'est pour te dire que la politique, c'est du mensonge, de la tromperie et du vol. N'est-ce pas un mouton mange là où il est attaché ?

Je te rappelle qu'au Gabon, la politique est pratiquée en harmonie avec nos religions traditionnelles dont les pratiques font souvent appel à nos différentes cultures africaines. C'est pour cela que certains politiques utilisent les pratiques occultes comme moyen d'accès à la réussite en politique et d'autres comme moyen de consolider leur place à vie. Certains politiques du Haut-Ogooué n'hésitent même plus à vénérer leurs aînés afin d'être soutenu sous toutes formes. Voilà, la réalité de la politique que l'on observe dans ton beau pays. Comme la politique ici ne repose sur aucun postulat et n'accomplit pas ses promesses, j'ai jugé utile de ne plus participer à la chose politique. Pour moi, c'est un jeu à l'intérieur duquel, on observe tous les maux qui minent la société gabonaise aujourd'hui et comme avant d'ailleurs ».

A travers ce corpus, on appréhende, en partie, les formes de résistances locales qui amènent certains à avoir une certaine posture vis-à-vis des actions ou des promesses de certains politiques locaux. Pour notre interlocuteur, toute gestion de la cité se devrait d'être mise en exergue avec les règles prédéfinies qui traceraient une conduite à suivre pour tous. Pour lui, il est difficile de constater qu'au Gabon, un politique a tenu à ses promesses. Ce constat ouvre une piste d'analyse sur la place de l'invisible dans le jeu politique. Il renvoie à la problématique liée à l'individualisme, au culte de la personnalité comme moyen de « possession matérielle ». Certes, certains sociologues gabonais pourraient réfuter l'existence d'une « démocratie traditionnelle », mais pas celle de cette « tragédie politique » qui se poursuit.

Pour nous, cette « démocratie traditionnelle » n'est que le résultat d'un processus[320] dont les données préalables sont la pré-colonisation, la colonisation puis la post-colonisation. Ceci témoigne aussi les luttes au pouvoir auxquelles on assiste lors des élections avec l'appui de certains chefs de quartier et/ou du village. C'est pour cela que, les hommes politiques au Gabon ne semblent pas être actuellement cotés de popularité à cause de leur manque de stratégie politique compatible aux attentes de leurs localités politiques respectives. La nécessite du parrainage, du soutien politique, d'appartenance à un courant traditionnel ou politique restent les moyens les plus utilisés pour gérer le pouvoir politique avec la recherche

[320] Ce terme doit être admis ici comme un ensemble des éléments liés qui ont transformé des faits sociopolitiques vécus en faits sociopolitiques actuels, voire futurs.

de la stabilité et/ou de paix dans certaines communautés locales comme dans l'ensemble du pays.

Cette recherche de paix exprime une forme de résistance locale face à la volonté d'une partie des politiques à partager, voire à prendre en main le pouvoir local, donc le pouvoir politique comme une sorte d'héritage ancestral. En fait, elle caractérise une volonté de faire de la bonne gouvernance un levier de développement et surtout du changement national même si la plus connue ici reste la « démocratie traditionnelle » basée sur des valeurs ancestrales et non éthiques modernes. En revanche, en substituant par exemple la notion d'unité nationale par la recherche de stabilité, cela montre l'attitude des politiques locaux à être inactifs face aux préoccupations quotidiennes de la population locale. Pour la plupart des *Mbede*, le christianisme reste la seule voix de recours pour masquer la violence imaginaire encaissée chaque jour sur tous les plans.

C'est pour cette raison que le christianisme au Gabon, s'affirme contre la religion locale qui, répétons-le, a toujours été considérée comme une sorte d'identité culturelle. Ce regard négatif du christianisme sur le rite *Ndjobi*, par exemple, est le résultat des actes posés par les politiques pratiquant ce rite initiatique. Il en est de même pour les éléments constitutifs de ses reliquaires. Les types de paroles proférées et leurs puissances agissent comme une forme d'imaginaire contradictoire sur l'ensemble de la société traditionnelle *Mbede* et voire gabonaise. L'imaginaire contradictoire ici est la ressemblance dans les pratiques de soumissions, d'allégeance, de fidélité, de guérison, d'acceptation de Dieu observée et mise en avant aussi bien par les chefs initiatiques du *Ndjobi* que par les pasteurs d'églises de réveil à travers l'invocation des esprits ancestraux ou du Saint-Esprit, une puissance surnaturelle et invisible. C'est aussi le cas des *Nganga* ou tradipraticiens pour la protection de la population d'une manière générale.

C'est pour cela que les pasteurs, en tant que « travailleurs de Dieu », se sont engagés dans la lutte contre la sorcellerie, les crimes rituels politiques, les esprits maléfiques qui « mangent leurs fidèles jour et nuit » avec le phénomène de « Maris et femmes de nuit ». Cette forme de résistance traduit l'existence d'un rapport de force entre puissance divine de Dieu et puissance surnaturelle des hommes avec la consolidation du pouvoir par tous les moyens. Ceci illustre l'ambivalence d'une puissance imaginaire possédée par les politiques, qui fournit un schéma explicatif majeur de l'environnement social et politique en Afrique noire.

Beaucoup de recherches ont essayé de comprendre ce phénomène dans le cadre des églises. Les travaux de Joseph Tonda (2002) sur *La guérison divine en Afrique Centrale (Congo, Gabon*), explicite, en partie, la profession de foi anti-sorcière des pasteurs et des convertis, intégrant non sans ambivalence, les représentations traditionnelles africaines qu'ils reformulent en faisant de la figure du diable l'interface entre les deux systèmes de croyance. C'est dans cette perspective qu'André Mary[321] estime que l'embrayeur de communication entre le système sorcellaire traditionnel et une démonologie moderne dominée par les rapports de force, le réveil du diable participe surtout à la réactivation d'un schéma persécutif du mal qui encourage, sur un mode euphémisé, l'accusation de l'autre proche aussi bien que la diabolisation.

De ce fait, la représentation de la sorcellerie comme composante de la modernité gabonaise établit un lien très fort entre les univers de croyances multiples qui travaillent la société gabonaise actuelle sous toutes ses dimensions. La lutte et le combat spirituels contre les forces du mal sont devenus des catégories normatives qui en font une réalité quotidienne. C'est aussi le principe explicatif de la souffrance et du malheur de cette communauté traditionnelle *Mbede*, car pour certains d'entre eux « *Le diable est partout et nulle part ailleurs* ». L'initiation des hommes politiques au rite *Ndjobi* explique cette réinvention de la « démocratie traditionnelle » comme point d'ancrage du pouvoir politique.

Cependant, on constate aujourd'hui que les hommes de Dieu sont devenus eux aussi des politiques de premier rang. Par exemple, pour certains gabonais, le Père Paul Mba Abessolo[322] est l'incarnation typique de l'alliance diabolique entre le catholicisme et le fétichisme africain lié à « *la Politique du ventre* ». Ils estiment aussi que les révérends pasteurs et Evêques Georges Bruno Ngouossi, Ernest Tomo, Basile Mvé Engone et Mike Jocktane, en leur qualité de « conseiller » de l'ancien Président de la république, en sont les parfaites illustrations. N'est-ce pas une contradiction pour cette résistance religieuse? Est-ce une participation inconsciente de la consolidation du pouvoir du chef politique ? Est-ce un rapport de force entre les différentes religions du monde qui, par éthique et par appétit du pouvoir, cohabitent de nos jours ?

[321] André Mary (1998), *Prophètes de paix et de guerre. Traditions prophétiques de l'Afrique de l'Est,* Archives de Sciences sociales des religions, N°104 Octobre-Décembre, pp.5-17.
[322] Ancien prêtre catholique et opposant du défunt président Oma Bongo Ondimba dans les années 1990. Il est actuellement l'un des leaders politiques de la majorité présidentielle.

Mais serait-il plus que normal d'accepter le fait que la population gabonaise souffre ? Car le vécu quotidien d'une grande partie des individus devient problématique à Libreville comme à l'intérieur du pays. En un mot, « *Pays riche et peuple pauvre* » comme le proclament quelques chanteurs urbains de la « rappologie locale ». En fait, l'économie gabonaise a toujours été confrontée à une crise politique de management local qui se traduit par une stabilité de l'activité, suivie d'une dégradation des finances publiques avec un délabrement des infrastructures étatiques ajoutée à une augmentation galopante de la population locale et étrangère de 1993 à 2013[323].

Le peuple a toujours voulu plier l'Etat à cause des actions illusoires des politiques avec l'aide « des hommes de Dieu ». Au Gabon comme ailleurs en Afrique, on constate que tout homme politique « fait de la météo », selon une expression gabonaise, en période d'élection afin de connaître la température sur son autorité ou sur sa capacité à diriger un Etat, une Commune, un Département, un village en accaparant les médias, les élus locaux, les richesses locales, etc. C'est une banalisation de la politique comme explicité par ce corpus oral recueilli en Français en Avril 2011 auprès de Monsieur Alain Nguimbi.

« *Il faut savoir d'abord que la politique est une science de l'organisation de la vie en cité sous tous les plans : social, économique, religieux, culturel et autres. C'est pour cela, dans le mythe Olendé et la tradition Mbede, faire de la politique suppose avoir un certain pré-acquis tel que le vampire, l'Evus, la sorcellerie. Donc, il faut avoir une certaine cruauté personnelle afin de réussir en politique. C'est ce que l'on peut observer dans nos sociétés villageoises et étatiques actuelles. Pour moi, la politique est devenue au Gabon et ici dans le Haut-Ogooué comme un véritable champ de guerre où on assiste impuissamment à tout genre de sacrifices pervers depuis l'époque de l'ancien président.*
C'est une bonne chose qu'un jeune comme toi puisses faire ce genre d'étude afin d'essayer de dénoncer les pratiques occultes en rapport entre nos rites initiatiques et le pouvoir politique. Parce que, aujourd'hui, intellectuel, sorcier, villageois, illettré, chasseur, pécheur, militaire, tout le monde fait la politique, car la politique a bien d'autres facettes que la population ne peut connaître. C'est une sorte d'initiation dont les secrets de chacun sont connus et gardés par tous. Je pense avec beaucoup de regret que la politique ici est devenue un moyen de réussir sa vie sans recours aux études, voire aux efforts personnels.

[323] En référence aux propos du Directeur en charge du recensement national de la population(Octobre et Novembre 2013).

C'est justement cette illusion qui fait de telle sorte que certains s'y lancent sans même avoir pris connaissance de contraintes politiques de ce milieu mystique dans le but de se servir et servir son chef politique. Les jeunes gabonais se lancent facilement par suivisme ou par parrainage sur la scène politique, quitte à écourter leur avenir, soit en se livrant aux différentes pratiques qui nécessitent une certaine connaissance du milieu politique avec ses rouages, soit comme souvent, aux règles liées à l'initiation en politique ».

La réflexion de cet informateur porte sur la banalisation de la politique comme moyen d'accès à la possession matérielle. Pour lui, la politique est un raccourci pour avoir la gloire et connaître le bonheur. C'est en fait le gain et l'intérêt politique qui animent les adeptes de cette pratique politique mise en œuvre avant les premières heures du multipartisme dans la perspective de fortification d'un pouvoir politique en forte concurrence intellectuelle.

C'est ainsi que le goût de l'effort a considérablement perdu de son importance. On observe une baisse considérable du niveau d'études universitaires ou professionnelles de la majorité des politiques locaux. Ici, la comparaison peut se faire avec ce que nous avons pu analyser avec la place des *Mbede* dans la gestion du pouvoir politique en s'appuyant sur la religion *Ndjobi*. Ces pratiques politiciennes font régresser la culture et les religions traditionnelles locales malgré une volonté de chercher le bonheur à travers « le concept d'émergence [324] » mis en avant depuis plus de cinq ans au Gabon.

Par rapport à notre question de départ, nous constatons à ce stade de notre recherche que le culte de la personnalité et celui de l'individualisme caractérisent actuellement la société moderne à l'africaine. A cela s'ajoute le fait que l'engagement politique reste un véritable double jeu à l'intérieur comme à l'extérieur du pouvoir politique, dont seul le chef politique traditionnel peut maîtriser les contours pour faire asseoir son pouvoir politique. On pourrait se référer à ce propos à l'ouvrage d'Ahmadou Kourouma intitulé *En attendant le vote des bêtes sauvages*.

En fait, Joseph Tonda[325] avait raison de souligner que le « *Souverain moderne* » n'est pas l'Etat wébérien, mais il est constitué par le recyclage de la violence historique de l'Etat colonial en Afrique. Il n'est pas non plus le capitalisme, mais il est le produit de la violence

[324] Ce concept fut un argument politique pendant les élections présidentielles d'Août 2009. Il est perçu et utilisé comme une volonté politique pour le gouvernement actuel de mettre en œuvre tout ce qui est planifié. Tout ceci est fait en étroite collaboration avec la vision politique du présent chef de l'Etat.

[325] Joseph Tonda (2005), *Le Souverain moderne : Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon),* Paris, Karthala, pp 56-57.

du capitalisme en colonie et en post-colonie. Il n'est pas non plus le christianisme, mais il est continué par les mésinterprétations, surinterprétations du système symbolique chrétien. Il n'est pas non plus la sorcellerie, mais il reproduit la sorcellerie à travers les imaginaires du capitalisme, à travers les schèmes de la consommation, de l'accumulation, etc.

On assiste à un rapport de force entre Tradition et Modernité dans les religions traditionnelles locales avec l'installation des obédiences religions, des pratiques magiques. Tout ceci fait appel à la recherche du bien-être avec des problématiques liées à l'argent, à la santé, à l'emploi, à l'éducation, à l'alimentation et à l'épanouissement des enfants. C'est ce qui explique en partie le développement des conditions de survie, des formes d'esclavagisme sexuel, le pouvoir de l'argent, la puissance des forces imaginaires sur le vécu des *Mbede* et des Gabonais d'une manière générale. De ce qui précède, pouvons-nous dire qu'en Afrique, réussir en politique et être un grand chef traditionnel, serait une affaire de stratégie politique personnelle? Est-ce une simple réinvention des lois traditionnelles dans la gestion moderne de la cité étatique ? Dans le cadre de cette étude, nous essaierons de répondre à ces interrogations à travers l'analyse du serment du rite *Ndjobi* comme un contrat politique.

Chapitre 11: *Okwèlè é Ndjobi* comme un contrat politique

L'histoire politique montre que tout grand homme politique doit avoir un esprit de rassemblement. Il se doit d'avoir une sorte de « puissance imaginaire » si nous nous en référons au terme de « *Souverain moderne* » de Joseph Tonda[326]. Pour ce dernier, cette puissance instruit et administre la culture du corps et des choses, en politique, dans la guerre ou la séduction, dans la maladie, le deuil, le mariage ou la danse. En d'autres termes, la puissance du Souverain moderne régit l'éducation et les mises en œuvre effectives des pratiques d'appropriation, de contrôle, de protection, de transformation, de transfiguration, d'accumulation, de collection et de cumul, ou, au contraire, de consommation et de consumation des corps et des choses dans le monde contemporain africain.

Joseph Tonda confirme que, par ses effets, la puissance du Souverain moderne fait des sociétés africaines, des sociétés travaillées par de puissants et irrésistibles courants de folies associant dans une même contemporanéité, dans les mêmes sociabilités et dans les mêmes temporalités rires et larmes, haines et amours, violences et jouissances, consommations et famines, déparentélisations et ethnisations, passions et indifférences, liaisons et déliaisons, choses et fantasmes, esprit et corps, et récapitule dans une même matrice de significations et de pratiques tourments, troubles et charmes.

C'est dans cette perspective que nous avons choisi de déconstruire la religion *Ndjobi* afin de reconstruire son rôle réel dans la gestion du pouvoir politique en Afrique centrale avec le serment du *Ndjobi* comme contrat politique. En Afrique centrale, la religion locale est au cœur du pouvoir politique, du pouvoir religieux, du pouvoir sexuel, du pouvoir économique et du pouvoir de la possession matérielle. Ceci s'explique à travers ce dernier chapitre par le fait que le serment du *Ndjobi* est, comme nous l'avons déjà souligné un contrat de fidélité prenant une dimension politique.

1. Contrats de fidélité et politique

En Afrique[327], lorsqu'il y a deux grands chefs dans une même société, ce qu'il y a un de trop quel que soit leur alliance ou entente. Cette manière de penser la politique tire sa source des sociétés traditionnelles avec leurs mode de gestion du pouvoir villageois où l'appartenance à un lignage, à un clan, à un village, à un district, à une commune et voire à

[326] Joseph Tonda (2005), *Le souverain moderne : le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon),* Paris, Karthala 297pages.
[327] Avec ses multiples formes de politiques locales.

une région, devient la clé de voûte de la réussite de certains cadre et/ou intellectuels gabonais, plus encore africains. On a pu constater depuis près d'un quart de siècle que dans le cercle politique gabonais, les acteurs d'une haute autorité de l'Etat se devraient de défendre celle-ci dans la réalisation des actions politiques en direction de la population. C'est pourquoi, tous leurs discours reprennent souvent des mots clés allant dans le même sens que ceux prononcés ou souhaités par leur chef hiérarchique. D'ailleurs, nous les entendons tous les jours à travers les chaînes de télévisions nationales. A notre sens, c'est l'un des principes de soumission, d'obéissance, de fidélité à un chef initiatique dans le cadre du *Ndjobi*.

Par exemple, comment pouvons-nous analyser la présence d'une photographie du Président de la République affichée dans les bureaux des sociétés privées et parapubliques? A cette interrogation, le commun des Gabonais estime que la présence de photographie témoigne certes le respect et l'autorité du chef de l'Etat comme garant des institutions, de la politique nationale, des biens et de la population. Mais au-delà, elle illustre en partie la fidélité, la loyauté, le militantisme, le sectarisme d'une grande partie du personnel administratif occupant des postes de responsabilité nationale. En fait, lui seul a le pouvoir de définir les modes et les critères de recrutement et de nomination du personnel dirigeant à ses côtés quel que soit le secteur d'activité.

A ce sujet, notre informateur Alain Nguimbi souligne que « *Bongo, par exemple, était capable de dire la couleur humaine des autorités locales à l'Assemblée nationale ou au Sénat pour les cinq prochaines années. Pour lui, un parti au pouvoir n'organise pas les élections pour les perdre. Mon fils, Bongo même dans la tourmente n'avait jamais perdu une seule élection. Rassures toi que le Parti Démocratique Gabonais a toujours été accusé de fraude massive après chaque élection, depuis sa création* ». Ce récit de vie pourrait justifier, en partie, l'hypothèse selon laquelle ce grand chef traditionnel était l'alpha et l'oméga de sa classe politique durant tous son règne comme chef de l'Etat gabonais. La fonction initiatique à travers le serment du *Ndjobi* pourrait mettre en avant la surpuissance d'un chef traditionnel. Disons que le caractère symbolique du serment est une base de fidélité envers quelqu'un, car « *Jurer et dire, c'est faire* » pour un initié au rite *Ndjobi*. En fait, le « *Jurer et dire, c'est faire* » est très structuré puisqu'il permet de renforcer le gage de fidélité dont *l'Okèlè é Ndjobi* reste l'unique support crédible et sacré.

Autrement dit, le *Ndjobi*, à travers son serment, permet à un chef de village de maintenir la société et de faire asseoir son pouvoir politique. Ceci se justifie en partie à

travers le fait que la sacralité du pouvoir s'affirme aussi dans le rapport de force qui unit l'initié ou le sujet à initier au souverain qui peut être un *Nga-Ndjobi*, un chef de village, un chef politique ou même un chef d'Etat comme nous l'avons appris des dires de notre informateur ci-dessous.

Récit en langue *Lembaâma* de Paul Norbert Otounga, initié au *Ndjobi* et au *Ngo*. Ce *Mbede* de 68 ans est Marié et père de neuf enfants, *Okondja* Mars 2008.

Mé mbona ndoha wè mbéré okèlè mpélé bisi élihi vua ndagi oyélé vua nglihi mosa kiéla. Wè ambona odoha na mvuru mosa wè kiéla, wè ambona ti mosa wè ankulo. Mosa ndagi é ndza ndza moduha Okèlè.	*1. Je peux te dire que le serment chez nous c'est comme une promesse ou bien une interdiction de faire quelque chose. Tu peux interdire à quelqu'un de faire quelque chose, tu peux aussi t'interdire toi-même. Pour faire la vraie promesse on dit Okèlè en faisant référence à l'Okèlè é Ndjobi.*
Mosa ngiri maduha osibi. Ndè élihi kaha gituma ébulu, vua nténi kaha oyélé nkani adoha na wè mbéré lobo wè amono, yi mami a ndéla ovaha na wè hobéla wè misa bubvwa oyélé bu-bubvwa. Ndè mi Nga ébulu wè.	*2. Pour interdire on dit Osibi. Ceci n'est pas comme la malédiction, par exemple lorsqu'un vieux ou sage te dit que « Tu vas voir ! », telle chose va t'arriver parce que tu as fait ceci ou cela. Là il t'a maudit.*
Nténè wè ayaha karara mosa kiéla, kaga ma ntsoloho yo obu-obu mosibi.	*3 Lorsque tu prends une décision pour t'engager pour faire quelque chose, là aussi on appelle ça toujours Osibi.*

Cet informateur *Mbede* a pu nous préciser la différence entre les serments utilisés dans la société *Obamba* afin que nous puissions appréhender la dimension omnipotente de celui désigné par le terme « *Okèlè é Ndjobi* ». Pour lui, *Okèlè è Ndjobi* semblerait être une sorte de contrat que l'initié passe avec les forces occultes en présence des autres initiés dans un *Olèbè* ou un hangar du *Ndjobi*. A ce sujet, le serment lors de l'initiation pourrait être appréhendé comme un « contrat politique ». A notre sens, sa prestation était certainement le moment idéal, pour les proches collaborateurs d'un chef politique initié à ce rite, de prouver leur fidélité auprès de lui. Aux dires de certains de nos interlocuteurs, le grand chef traditionnel dit « *Okalimambo* » assistait personnellement en tant que « *Nkani é Ndjobi* » (notable du *Ndjobi*

ou chef du *Ndjobi*) à certaines cérémonies à connotation politique et religieuse. Pour eux, certaines veillées ou cérémonies se sont déroulées dans le palais présidentiel de Franceville où se trouve jusqu'à présent le plus célèbre « *Mfuyi é Ndjobi* » (corps de garde du *Ndjobi*) du Gabon et en particulier du Haut-Ogooué. C'est aussi le cas de Libreville vers l'actuel Hôtel du Stade au Quartier Akébé ville (zone à forte concentration *Mbede*) dans la capitale gabonaise.

Disons qu'*Okèlè é Ndjobi* est un acte essentiellement religieux de par sa nature même, en ce sens qu'il représente une parole consacrée par l'invocation des forces surnaturelles. Il est censé porter par lui-même le malheur ou la mort sur la personne qui l'a prononcé en cas de parjure. En réalité, c'est une parole forte que l'on ne peut rattraper à juste près. C'est cette parole qui sort directement du ventre d'un initié au *Ndjobi (Djwi le tsina mwuo é mwana é Ndjobi)* et caractérisée par une prosodie spéciale que la communauté *Mbede* considère comme ayant un pouvoir mystérieux. A cet effet, cette parole est justement imprégnée d'une énergie insufflée par les forces ésotériques qui la transforment en acte ou en moyen d'action. Admettons que toute parole soit action puisque « *dire, c'est faire* », nous confirmons comme certains chercheurs que « *Tout discours est porteur d'efficace*[328]». C'est en ce sens que le serment reste un énoncé magique comme nous l'avons explicité précédemment.

L'efficacité de ce serment est telle que si l'initié au *Ndjobi* respecte seulement les règles de sa profération, il acquiert une capacité d'action contraignante même sur les puissances invisibles. Dès lors, le serment peut être conçu comme une pratique religieuse que nous saisissons avec Emile Durkheim comme « *Un mode d'action spécifique qui imposent des règles de conduite envers le sacré*[329] ». En tant que tel, il est entouré d'un certain nombre de croyances que le même auteur définit comme « *un ensemble de représentations collectives ou d'idées qui expliquent la nature du sacré, ses vertus et ses pouvoirs de contraindre un individu* » comme nous pouvons le constater dans le corpus en Français de Jean Daniel Mambocka, 56 ans, *kota* et initié au *Ndjobi* (*Okondja* le 28 Mars 2008).

[328] Tzvetan Todorov (1997), *Théories du symbole*, Paris, Le seuil, p.29
[329] Emile Durkheim (1968), *Les formes élémentaires de la vie religieuse,* Paris, PUF, p.86

Okèlè é ndzobi élihi kila nkuna. Omvwè ndè atomiha wè moka movuo é ndè moduma léku. Mva wè oduga mbiri wè ibuma mvuru ni wè sè ima sa mami mabi ni. Mo ompa mbari ewè djia mpari a buga adima mwiri otini ewè a wobo.	*1. Le serment Okèlè é Ndjobi est très important. Il t'oblige à respecter ton serment et à craindre d'être divulgué. Par exemple, si tu as juré que « je ne tuerai personne », tu ne dois plus faire des mauvaises choses comme les incantations. Pour rendre ta parole plus forte, les autres invoquent le rite pendant que tu parles.*
Mo sièlèhè okèlè dzua, atini wè lekamba ndzobi élihi wo mima osa nténè wa nuhu ntsa nkwa, mbo mbasihi osaha wè lékamba é ndzobi. Ndzobi oyiga omaka ognuru ewè lekamba lia otina okwogo o mbogo ntini ma duga wè ndi wè aki avi ndjobi laba oyula ndè wè osari kwogo kia ntini ewè asaga odima mvruru ati oyélé ndè mi sa wè dja lebi wè oberi angongo ma tini wè wè dugi djaa ewè asaga mbiri ndjobi osa ndè.	*2. Donc pour matérialiser ce serment que tu viens de faire pendant ton initiation, on te vaccine Lekamba é Ndjobi. Le Ndjobi demeure désormais dans ton corps à travers ton sang. On vaccine ce Lekamba sur le bras gauche. Lorsqu'on te dira que « tu es initié au Ndjobi, jures sur lui », tu lèveras ce bras. Lorsque tu voudras aussi punir quelqu'un avec ce rite parce qu'il t'a fait un sortilège, tu frappes sur tes Angongo (scarifications) que l'on t'a vaccinés et tu profères ce que tu juges important pour que le Ndjobi fasse mal au coupable éventuel.*
Mbàà, wè ognura angri a Ndjobi ndè okwari wè ndè okwara wè sè odjaa ewè ama legè okèlè mabuna osala wè ovè wè osi comboso ontini e ndjobi a kwara wè ovè ampi ndè antsusu oyèlè antaba na vohuro.	*3. Mais, si tu enfreints ses proscriptions, le Ndjobi t'attrapera à sa place. Il t'attrapera aussi si tu violes tes engagements pris et prononcés pendant ton Okèlè. Mais, on peut te soigner, si tu te confesses un peu plutôt. Quand le Ndjobi t'attrape, il faut qu'on lui offre de poules ou des moutons et parfois, un être humain en sacrifice.*

Cet informateur tente de nous faire savoir que le serment du *Ndjobi* est très important pour tout initié. En ce sens qu'il permet à l'initié de prouver devant les ancêtres et certains initiés qu'il est innocent des faits dont il est accusé. Si nous nous en tenons au fait que le serment du *Ndjobi* est sacré pour tout initié, nous comprenons aisément, comme nous l'avons déjà dit, que l'enfreindre ou mentir sur ses propres déclarations est un délit grave dont la

sanction suprême est la mort. Par ailleurs et aux dires de certains de nos informateurs anonymes, on peut soigner un malfaiteur qui reconnaît son forfait devant le *Nkobè é Ndjobi* avant l'invocation des sanctions éventuelles par les *Amvandi.* Pour eux, ce sont les *Amvandi é Ndjobi* qui sanctionnent durement ce dernier afin qu'il serve d'exemple. Cette sanction devrait être admise par toute la communauté *Mbede* comme une peine ou une condamnation judiciaire dans une société occidentale contemporaine. On dit souvent « *le Ndjobi l'a attrapé* » pour justifier « la sanction infligée ».

Le caractère symbolique du serment se retrouve dans des pratiques initiatiques qui peuvent paraître anodines mais qui sont remplies de sens et de codes traditionnels. Elles auraient des effets sur le jureur et sur sa parole, car elles permettent à cette dernière d'acquérir un caractère performatif et magique. D'une manière générale, les symboles utilisés par les serments n'ont pas toujours une validité interculturelle. Ils sont nombreux car on retrouve des éléments naturels, des objets et des gestes, etc. Le fait symbolique est présent dans tous les éléments et tous les actes qui entourent la prestation de serment. Il est l'un des itinéraires scientifiques qui mènent à la compréhension de cet *Okèlè é Ndjobi* comme un gage au pouvoir politique dans les villages *Mbede*, plus particulièrement ceux proches d'*Okondja*. En fait, la prestation de cet *Okèlè é Ndjobi* se fait souvent en présence du *Nkobè é Ndjobi* (reliquaire du *Ndjobi*) qui enregistre les paroles proférées par le jureur afin de le sanctionner en cas de violation.

Récit en *Lembaâma* de Gervais Ongala, initié au *Ndjobi*, du clan *Ampini*, 62 ans, célibataire et père de sept(7) enfants (*Okondja*, le 11 avril 2008). Par exemple, un orateur désigné exprime sous les termes ci-dessous :

« Lobi, sabè léli tsa Olèbè é Ndjobi obila X mabanana Y mo Z.Wè, Nkobè é Ndjobi yowa yémi osumbu ndè X a wubohu amana wè Ndjobi wo kwari mvuru nali tsoso.Wè, X laba ovusu Nkobè é Ndjobi na bisi mbérè wè mpièmè.	*1. « Nous sommes dans le hangar du Ndjobi aujourd'hui parce que X a été accusé de Z par Y. Toi, le panier du Ndjobi écoute bien ce qu'il va te dire et sanctionne le coupable. Toi, X jure devant le panier du Ndjobi et devant nous que tu n'es pas le présumé coupable ».*

Emana yo eso, mvuru mama mbana a témigi amana ndè oyihi o mwua Nkobè é Ndjobi. Ndè sa pa kumu é ndè eso modya: «Mè X, mwana à…. mina…. Mosi A mina mè ndzo, mé laba mangongo é Ndjobi é mè diyi mé lihi na mpièmè na Z.	*2. Après tout cela, l'accusé X se lève et vient devant le panier du Ndjobi. Il donne son identité complète en disant : « Moi X, fils de … et de … du clan A et du lignage B, je jure par mes scarifications du Ndjobi que je ne suis pas coupable du problème Z ».*
« Wè Ndjobi, yoghu mè na tsoso, wè wo kwari mè para mbo». *Ndè a amana modoya: « Mè mi mana owobo».*	*3. «Toi Ndjobi, si c'est moi qui suis coupable, tu m'attrapes tout de suite»* *Il termine en disant: « J'ai fini de parler ».*

Monsieur Gervais Ongala explique les différentes étapes de la production d'un serment du *Ndjobi*. En fait, c'est dans le cadre d'une accusation dont l'accusé doit forcément accepter de prêter serment ou de se faire initier comme avons pu le constater avec le fait divers lié aux *enfants sorciers*[330] de la ville de Moanda. Cet informateur montre que cette première étape dans la recherche de la vérité d'un fait négatif observé dans le village est remplie. Elle est faite grâce aux forces occultes évoquées bien avant la prestation de serment par l'accusé pour justifier son innocence, donc « être blanchi » par le parquet traditionnel du *Ndjobi* dont les maîtres initiateurs sont à la fois, les avocats, les juges et les procureurs.

Nous percevons alors que le serment se présente sous la forme d'un discours qu'il nous faudra prioritairement décrire dans sa structure et ses rapports avec l'ensemble. En effet, *« Lorsque le texte est transcrit et traduit, le premier travail est de le mettre en forme de telle sorte qu'on aperçoive son unité naturelle avant toute interprétation*[331] ». Dans ce serment initiatique, on distingue cinq séquences qui se suivent bout à bout ou s'enchâssent. Si nous nous référons aux écrits de Greimas: « *Une séquence est une unité du discours narratif autonome susceptible de fonctionner comme un récit mais pouvant également se trouver*

[330] *Les enfants sorciers in FAITS DIVERS* : Hebdomadaire Gabonais d'information N°16 du vendredi 23 Mai 2014, 1ière Année (Cf. Annexes).

[331] Joseph Courtes (1976), *Introduction à la Sémiotique narrative et discursive*, Paris, Hachette, p.143.

intégrée comme une de ses parties constitutives, dans un récit plus large : la place qu'elle y occupe déterminera sa fonction dans l'économie globale de la structure narrative[332] ».

Structuration de l'*Okwèlè é Ndjobi*

Selon nos interlocuteurs et comme nous l'avons déjà démontré, la profération de l'*Okèlè é Ndjobi* débute donc avec la déclinaison par le néophyte de son identité (nom, noms du père et de la mère, lignage, clan). La deuxième séquence consiste en une confession qui inclut également le dépouillement des sources du pouvoir symbolique, car *« le Ndjobi ne peut traiter qu'une personne qui s'est au préalable débarrassée de tous ses fétiches »* comme le pense la plupart de nos informateurs initiés à ce rite. C'est au cours de cette dernière que le néophyte doit prouver, d'une part, sa pureté ou sa culpabilité dans les actes de sorcellerie et/ou de fétichisme concernant à la fois sa propre famille et la communauté toute entière. D'autre part, sa bonne foi quant aux intentions qui sont les siennes. Pour cela, il doit reconnaître que depuis sa naissance, il n'a jamais tué ou fait de mal à personne ou le confesser.

Dans la troisième séquence, le jureur invoque le *Ndjobi*, avant de faire une déclaration qui consiste à prendre un certain nombre d'engagements. Ainsi, le néophyte promet qu'il ne s'adonnera pas aux actes de sorcellerie, qu'il n'usera pas de façon abusive de son statut d'initié et des pouvoirs qu'il lui attribue, qu'il honorera les prêtres du rite (*Mvandi et Nga Ndjobi*) et se comportera en « frère ou parent de lumière» avec ses homologues, quels que soient leurs statuts et leurs origines, qu'il ne tuera pas, qu'il ne commettra pas d'adultère, qu'il ne volera pas, qu'il ne fera pas de faux témoignages et enfin qu'il ne convoitera pas le bien d'autrui, et n'éprouvera de la haine pour personne. Puis, il déclare aussi que personne ne doit faire aucune de ses choses contre lui ou contre quelqu'un de sa famille ou l'un de ses proches. On constate qu'il y a ici enchâssement des interdits propres au *Ndjobi*, avec ceux de la coutume, de la morale, confondus avec les commandements du christianisme. La déclaration s'insérant dans l'invocation nous renvoie systématiquement au contrat de fidélité lié à la politique traditionnelle.

La quatrième séquence est une condamnation par laquelle le néophyte appelle la mort[333] (spirituelle et physique), sur lui au cas où il dénoncerait les engagements qu'il vient de

[332] Julien Greimas (1970), *Du Sens,* Paris, Seuil, p.245.
[333] La mort est la plus grande sanction au *Ndjobi*. Ceci est possible à cause de quelques parties de l'initié que le *Nkobè é Ndjobi* possède afin de le protéger.

contracter, mais aussi sur celui qui lui ferait du mal ou qui nuirait à un membre de sa famille. Dans la dernière séquence enfin, le jureur doit préciser que le *Ndjobi* ne doit pas tenir compte des écarts de langage entre les membres de sa famille et lui. De même, il supplie ce dernier de ne pas sanctionner les petites rapines dont seraient coupables les membres de sa famille et la victime. Ainsi, quel que soit le *Mfuyi é Ndjobi*, l'*Okèlè é Ndjobi* aura presque la même structure que nous venons de décrire.

Cet acte, aussi simple qu'il semble, est rempli de symboles qui cachent réellement une forme « de pacte ou de traité » signé entre le parieur (initié) et le sacré (*Ndjobi*) à travers son *Okèlè* devant le reliquaire du *Ndjobi* dont André Raponda Walker et Roger Sillans ont montré dans leur ouvrage *Rites et croyances des peuples du Gabon* sa configuration chez les *Masango* du Gabon à travers une photographie (figure 52, page 257). Les éléments sacrés contenus dans le reliquaire confèrent à ce serment sa portée profonde qui trace le chemin à suivre pour tous les membres de la société secrète *Ndjobi*.

A cet instant, le serment ne représente plus un banal énoncé ou une simple suite de mots, mais le symbole d'une force, d'un engagement, d'une alliance, d'un pacte, d'un traité, d'une convention politique, d'un contrat de fidélité sans faille envers des puissances qui le dirigent et à l'endroit des autres membres de l'institution initiatique, tel peut être le cas du chef de village et même d'un chef politique. Il paraît donc comme l'acte de parole par excellence dont le sens se situe dans l'intention et le pouvoir qu'elle a vis-à-vis du monde qui l'entoure. En fait, le serment peut convaincre, persuader, conduire, rassembler et lier les individus entre eux, au point d'être considéré comme un contrat de fidélité et de donner la mort en cas de transgression.

A ce sujet, et pour risquer un parallèle interculturel, Fabrizio Calvi décrit les initiés à la Mafia sicilienne comme des « hommes d'honneur ». il estime que « *durant la cérémonie d'initiation, Tommaso Buscetta prononce le serment de la Cosa Nostra sous ces termes : Que mes chairs brûlent comme cette image pieuse si je ne respecte pas mon serment, dit l'aspirant Buscetta après avoir juré de respecter les commandements de la Cosa Nostra, adaptation sicilienne des Tables de la Loi biblique incluant entre autres obligations celle de ne pas voler et celle de respecter la femme d'autrui.[…] C'est alors, et alors seulement, que l'initiateur*

révéla au jeune Buscetta que la « chose » avait un nom, Cosa Nostra, et était aussi structurée que le plus de totalitaire des Etats[334].

Rappelons que juridiquement, le *Ndjobi* se manifeste à travers son serment lorsqu'un initié à ce rite est assigné à comparaître. S'il est accusé par exemple d'avoir commis un délit tel que l'inceste, il est invité devant les officiants du culte à prêter serment « *Lèghè Okèlè* », afin de prouver son innocence. En matière de droit civil et pénal chez les *Mbede*, la prestation de témoins est donc une obligation faite aux accusés, aux témoins et même aux juges. Cependant, ce fait social est un délit qui entraîne systématiquement la mort de son auteur. Quant au refus de serment, il est une épreuve de culpabilité dans ce contexte et peut entraîner l'exclusion sociale de l'auteur, c'est le cas des *Mbede* appelés *Obayi*[335].

En effet, dans une perspective liée au pouvoir politique local, étudié en partie par Joseph Tonda[336], nous pouvons retenir que ce pouvoir est toujours vécu comme une sphère dans laquelle s'exprime la compétition comme une sorte de conflit ou de rivalité entre les personnes ayant un même but. C'est souvent un moyen de la contenir ou de la retenir. Donc, l'*Okèlè é Ndjobi* se présente comme un support du pouvoir politique propre aux *Mbede* comme l'indique Joseph Tonda pour le Parti Congolais du Travail. *L'Okèlè é Ndjob*i impose et surtout oblige de respecter et de faire respecter ses engagements en ce sens où le serment est un engagement éternel. Le corpus ci-dessous explicite, en partie, le pacte de fidélité lié au serment du *Ndjobi* et surtout à l'endroit d'un chef politique comme d'un chef traditionnel. Récit de vie de Monsieur Tanguy Mbami, 45ans et initié au *Ndjobi*, recueillis en Français à Franceville en 2011.

> « *Je ne serai pas trop long pour répondre à ton questionnaire. Parlant uniquement de ton sujet, je pense qu'il existe un véritable rapport entre les religions traditionnelles et le pouvoir politique au Gabon. Chez les Bwitistes comme chez les Ndjobistes, les principes de base sont les mêmes. C'est la recherche de la stabilité et surtout de l'obéissance envers les lois de la nature bien définies par les ancêtres. C'est aussi le lieu des prises des grandes décisions de la société toute entière et sous toutes ses dimensions. C'est d'ailleurs sur ce point que je me suis mis à faire de la politique après mon initiation au*

[334] Fabrizio Calvi (1983), *La vie quotidienne de la Mafia de 1950 à nos jours,* Palerme, Hachette, p.37

[335] Esclave acheté par le *Nga Abomo* dont le rôle est d'agrandir le clan ou le lignage de son maître.

[336] Joseph Tonda (1998) *Marx et l'ombre des fétiches, pouvoir local contre Ndjobi dans le Nord du Congo,* in politique africaine, n°31, Paris, p.31

Ndjobi. Je n'ai point d'arguments pour justifier mes affirmations par rapport à la relation qu'a le rite Ndjobi, par exemple, avec les hommes politiques.

Ce que je sais, c'est que le Ndjobi nous protège et nous donne une force de parler aux gens, de les orienter et surtout de répondre à leurs besoins élémentaires. Moi, je fais des dons de temps à autres aux gens que je ne connais même pas et qui ne sont pas de mon village. Il m'arrive de recevoir certaines personnes à mon bureau pour des multiples raisons liées en ma qualité d'homme politique. Je leur rends servir car je sais que c'est important pour moi et pour ma carrière aussi. Je trouve que ton travail sera très intéressant si tu essaies de montrer, pourquoi un homme politique doit être proche des siens et même être initié à un rite de chez lui. Je ne saurais quoi te dire sur cette question, mais je pense que le Ndjobi a beaucoup contribué pour l'augmentation des cadres dans le Haut-Ogooué depuis l'époque de Bongo père, jusqu'aujourd'hui avec l'actuel président qui prône l'émergence d'un Gabon nouveau. C'est une question d'orientation politique et surtout de sa pratique par chaque chef politique comme tu le constates aujourd'hui ».

Ce corpus justifie, en partie, l'importance pour tout homme politique d'être attaché aux valeurs traditionnelles de sa contrée et/ou de sa communauté. Pour certains, la politique se résume à la rechercher de la « possession matérielle ». Pour d'autres, elle est la satisfaction des besoins primaires d'une portion de la population acquise à leur cause. Loin d'être une volonté commune, la gestion du pouvoir politique est souvent appréhendée comme un échange entre un politique et sa communauté, entre un chef politique et ses adeptes politiques, entre un chef politique initié et un initié au *Ndjobi*. Ceci montre la réinvention d'un « prototype » pour faire de la politique en Afrique noire et plus particulier au Gabon.

Cet informateur explicite la politique telle qu'elle est pratiquée et mise en scène par les politiques locaux avec la participation des religions locales comme source du pouvoir et d'une stabilité souhaitée. Cette participation se traduit aussi par l'assignation des pactes de solidarité, des pactes d'allégeance et surtout de fidélité comme contrat politique. En fait, c'est ce qui détermine, en partie, l'accès à certains postes de responsabilité au sein de l'appareil de l'Etat.

Rappelons que le caractère sacré du serment se trouve aussi dans les valeurs auxquelles le jureur fait référence puisque ces dernières imposent par leur haute importance le

respect et la discrétion absolue. En effet, *« Les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent*[337]» nous explique Emile Durkheim. Selon les critères sociaux établis par les ancêtres, les valeurs traditionnelles servent donc de références et même de principes moraux. En conséquence, elles sont des idéaux communs aux sociétés *Mbede* ou aux membres d'une institution initiatique. Ces valeurs sont les manières d'être ou d'agir que ces collectivités reconnaissent comme modèles et auxquelles elles souhaitent que chacun de leurs membres se conforme.

Si les ancêtres sont les « héros civilisateurs » ou les « Pères fondateurs » du clan et du lignage, ce sont eux qui ont légué la terre, la vie, les us et coutumes à leurs descendants. Puisque les ancêtres sont essentiellement les grands hommes qui ont vécu sur la terre, les hommes qui ont été sensibles aux problèmes des autres et ceux qui ont procréé. C'est pour cela qu'en cas de malheur, de maladie, de mort inopinée, on offre des sacrifices aux ancêtres pour apaiser leur irritation, s'ils sont censés en être les auteurs, ou pour découvrir la cause.

Ce rapport étroit à l'ancêtre se retrouve à travers de multiples références dans nombre de sociétés. Ainsi, dans les sociétés islamiques orientales, le nom en Arabe est toujours en rapport à la généalogie (clan ou lignage) à travers l'ancêtre commun dont le nom est précédé du terme « *Ibn* » pour montrer la lignée de l'individu qui porte ce nom. Il peut aussi arriver que le personnage porte un nom qui rappelle son origine ethnique ou tribale. En fait, c'est l'origine géographique de sa lignée car ce nom le rattache à une époque et surtout à un espace bien précis qui fut celui de ses ancêtres dans le passé. A ce sujet, Jacqueline Sublet écrit que « *Dès les débuts de l'islamisation, l'attitude du prophète consistera à encourager les nouveaux musulmans à bien connaître leur généalogie pour préserver les liens familiaux, tout en mettant l'accent sur les qualités personnelles de chacun dans le nouveau contexte religieux, afin de substituer aux structures sociales existantes une nouvelle hiérarchie des valeurs*[338]». Nous comprenons dans ce propos que la connaissance des outils et des valeurs traditionnelles peuvent servir à un individu dans l'accomplissement de sa volonté liée au monde des affaires comme au monde politique actuel.

En ce qui concerne principalement le *Ndjobi*, tous ces initiés (*Mvandi*, *Nga-Ndjobi*, *Mwana-Ndjobi*) qui sont coupables de faux serments de façon volontaire ou involontaire sont menacés d'être frappés d'une aphonie. Tous ceux qui sont coupables encourent la paralysie et

[337] Emile Durkheim (1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F, p.96.
[338] Jacqueline Sublet *(1991) Le voile du nom* : *Essai sur le nom propre arabe*, Paris, Presse Universitaire de France, p.23.

« *Leku* » (la mort) reste la sanction suprême de celui qui dévoile les grands secrets[339]. Cependant, même si le rituel expiatoire[340] est identique pour réhabiliter tous les parjures qui peuvent l'être, il est plus ou moins public[341] quand le parjure est un simple citoyen et secret lorsque c'est un dignitaire[342]. Mais ceci fut et est encore rarement réalisé dans la communauté *Mbede* selon nos informateurs.

En effet, lorsqu'une personne a été coupable de parjure, les grands initiés se procurent des rognures de ses ongles, de ses cheveux, de ses poils, un morceau d'habit qu'il a porté ou des débris d'aliments qu'il a longtemps mâchés. On peut aussi se procurer toute autre chose ayant été longtemps en contact avec le parjure. D'après les croyances *Mbede,* qui ne leur sont d'ailleurs pas propres, tous ces éléments sont fortement imprégnés de la personnalité du parjure. Il faut souligner que pour les initiés, ces éléments sont déjà à la disposition des chefs religieux. Pour punir le parjure, ces derniers les déposent dans le reliquaire du *Ndjobi*.

En effectuant ce geste, ils mettent directement en contact les ancêtres courroucés avec l'auteur supposé de cette colère; ce sont les prêtres du rite qui châtient le parjure par l'intermédiaire des ancêtres. A ce sujet, l'un des informateurs congolais de Joseph Tonda (1988, p.78) disait que « *Les adeptes du Ndjobi sont de grands spécialistes de fétiches […] Et puis, je vois que pour certaines maladies qu'ils soignent le mieux, il s'agit de gens qu'ils ont empoisonnés, tout en connaissant le contrepoison qui peut les guérir* ». C'est d'ailleurs ce que soutient notre informateur ci-dessous.

Récit en Français de Guillaume Ombele, âgé de 53ans. Ce père de 11 enfants est marié et *Mvandi é Ndjobi* (*Okondja*, mars 2011).

Mvuru kambona otsièsè okèlè é ndzobi esabè o mbula léku léndè. Oduga ndi matsièsè osumu a na. Ekiyi na siami mo otsièsè okèlè djwa mini ontini a ndjiami a bè ba ma mato tsa ampugu.	*1. Une personne ne se déliait d'Okèlè é Ndjobi chez nous qu'à sa mort. Dès lors, on dit qu'on va déraciner le piquet de tel initié. C'est difficile d'annuler le serment d'un initié vivant ; peut être au moment où vos ancêtres viennent en visite dans les villages.*

[339] Par exemple, mettre en public le nom de ceux qui ont exécuté une personne indélicate ou un sorcier après délibération du conseil des *Nkani é Ndjobi* (importance du secret initiatique).
[340] Rituel spécial servant à réparer un crime ou une faute grave par la peine qu'on subit.
[341] Présence de tous les initiés sans distinction de rang et celle des profanes lorsqu'il se fait au village.
[342] Ne sont admis que les officiants et les notables.

Nténè wè olèhè okèlè dzwa ba abua ma amo ayugi ndi bari a ndè ba o buna otama bla bo ni obuna o ma yusaga bè aso ngaa ni. Mvuru a gnura agri oti o djuani na ndè.	*2. Quand tu prononces Okèlè, à partir de ce moment, les autres qui t'ont vu faire, comprennent qu'on ne peut plus jouer avec les membres de ta famille. On ne peut plus vous faire de mal, celui qui transgresse cet interdit, le Ndjobi se bat avec lui.*
Nténè e bè lemi nkura tsumu bè le mi yègè okèlè tsa swaga m'otsièsè Okèlè ovè bari malegi ndè aso avinigi wè iyè wè otu ni.	*3. Quand vous avez conspiré, ensuite, vous êtes allés faire Okèlè é Ndjobi en brousse, pour défaire cet Okèlè, il faut que tous ceux qui l'ont mis soient présents.*

Cet informateur essaie de nous édifier sur le fait que le serment du *Ndjobi* ne peut être annulé qu'en présence de tous ceux qui ont vu l'initié le prononcer. C'est-à-dire qu'il est interdit, pour tout initié, d'aller défaire tout seul son *Okèlè*. Seule la mort peut séparer un initié de son « serment initial » parce que ce rite sert à protéger les initiés dans leurs environnements respectifs. L'initiation au *Ndjobi* est une nouvelle naissance dont la fin est marquée par la mort physique de l'initié.

En fait, ce sont certainement ces moyens symboliques et réels utilisés par les *Mvandi é Ndjobi* qui garantissent l'efficacité des serments et qui éclairent la force avec laquelle les individus adhèrent aux valeurs sociales qui s'expriment à travers le serment. Ces individus ne sauraient ignorer que transgresser un serment garanti par le sacré déclenche implacablement une avalanche de malheurs. Alors, on comprend la psychose qui peut s'emparer des sujets concernés puisque l'initiation au *Ndjobi* est un acte, normalement volontaire, qui engage et lie l'initié infiniment au sacré dont le serment reste le seul garant magique. C'est pour cela qu'elle se traduit par le respect plus ou moins rigoureux de leur serment et le maintien de cette pratique qui répond à certaines préoccupations sociales et surtout politiques dans certains villages *Mbede*.

En définitive, l'efficacité symbolique de la menace et la rigueur réelle de la sanction conditionnent psychologiquement et physiquement les initiés et/ou individus qui sont obligés de respecter à tout prix leur serment respectif. Cette crainte du parjure est d'autant plus grande qu'elle peut être assimilée, dans le cas de notre analyse, à une sorte de contrat de fidélité ou de pacte passé entre l'initié et les officiants du *Ndjobi* à travers l'*Okèlè é Ndjobi*. C'est-à-dire

entre l'initié et le *Nga-Ndjobi* ou même le chef politique initié. A cet effet, les chefs traditionnels seraient les vrais décideurs de la sanction du *Ndjobi*, puisque les conséquences ne concernaient pas seulement le parjure mais la société initiatique ou la communauté dans son ensemble.

Par ailleurs, signalons au passage que la problématique du choix des personnes fidèles ou de confiance suppose, par exemple, que le grand chef politique gabonais était obligé d'instituer politiquement le *Ndjobi* au Gabon au vu et au su de tout le monde afin de manipuler et/ou de contrôler les comportement de ses amis et proches collaborateurs qui sont restés jusqu'à ce jour ses « *Bana é Ndjobi* » (néophytes au *Ndjobi*). Si nous nous référons au fait que ce grand chef politique est lui-même: *Nga-Ndjobi, Mvandi et Nga-Mfuyi*, nous comprenons clairement que cette contrainte politique n'était qu'un moyen pour lui de mettre ses « *Bana é Ndjobi* » à son service. Ces derniers se devaient d'avoir un minimum d'honnêteté, de fidélité et surtout de serviabilité. Cependant, celui qui déclinait de se faire initier était considéré certainement comme un potentiel antagoniste de la communauté des initiés.

En politique, le loyalisme à un seul chef n'existe pas, mais seules les preuves d'affections et de respect peuvent être perceptibles. L'histoire de Patrice Lumumba en tant que bouc-émissaire pour les Belges a certainement remis en cause l'idée de loyalisme politique à un seul chef dans les sociétés africaines. De ce fait, la longévité au pouvoir dépendrait avant tout des rites initiatiques locaux, nonobstant le soutien des pays colonisateurs et l'apport des obédiences religieuses occidentales.

En effet, les analyses faites précédemment sur le secret initiatique et l'*Okèlè é Ndjobi* peuvent être admises comme des assises du pouvoir politique chez les *Mbede.* Pour l'un de nos informateurs anonymes, le rite *Ndjobi* semble être un procédé qui a permis au défunt grand chef politique gabonais de compenser une faiblesse toute humaine et une fragilité constitutionnelle de son pouvoir politique et surtout de son statut de chef de village, de chef politique et même de chef religieux afin d'entretenir chez ses sujets initiés respect et crainte, faute desquels son pouvoir serait largement imaginaire. Pour notre informateur, sa longévité au pouvoir n'a tenu qu'à cause de cette prémonition des initiés politiques à son égard à travers l'*Okèlè é Ndjobi* et autres pratiques transformées en « Contrat politique » pendant plus d'un quart de siècle.

Il faut entendre par « Contrat politique », un pacte constituant le fondement idéal du droit politique d'un individu qui peut être un chef de village, un chef politique ou même un chef d'Etat. Ce contrat justifie le mode de vie actuelle basé sur la concurrence, la compétition, l'égoïsme, la perversion de l'homme résultant des facteurs et des faits sociaux observés et analysés dans les chapitres précédents. Au Gabon, cette vision du monde politique fut insignifiante pendant l'époque du monopartisme observé dans la plus part des pays africains, mais il existe en fait un « *voile du nom*[343]» par rapport à la réalité politique actuelle sur le terrain. Nous avons pu observer que ce contrat a assujetti certains initiés à un chef religieux, à un chef traditionnel et surtout à un chef politique initié à ce rite qui peut en faire, à son tour, une sorte d'outil de machinations politiques. Pour nous, ce « contrat » est la manifestation de la volonté d'une seule personne qui fut l'unique propriétaire de ce « village »[344].

Rappelons que le « Contrat politique » à travers *l'Okèlè é Ndjobi* ne contraint aucun initié au *Ndjobi* par la force, puisque la force ne fait pas le droit. Nous nous référons ici à un écrit de Jean Jacques Rousseau estimant que le pouvoir politique doit être l'émanation d'un consensus qui, par conséquent, lui donne une forme légale. Puisqu'en usant de la force, le pouvoir politique a l'inconvénient d'être fragile et éphémère. Par conséquent, la stabilité politique implique l'accord et surtout l'engagement de tous les politiques initiés au rite *Ndjobi*. Cet accord et cet engagement sont les seules conditions permettant à ces initiés d'obéir aux interdits de cette religion comme en témoigne l'un de nos informateurs ci-dessous.

Récit en Français de Stéphane Nkori, *Kota d'Okondja*, célibataire et non initié au *Ndjobi*, il est âgé de 72 ans et père de deux enfants (*Okondja* Avril 2008).

Asiyi ndzobi mokiyélè bisi ntsa ampugu moduma mbaré à ndonki akiyi osaya oboma mbaré motsia o tsa pélé é bisi mina atonki ébo vwa oloyi.	*1. Le Ndjobi était né dans le souci de maîtriser le monde invisible Obamba qui était basé sur la sorcellerie.*

[343] Face cachée de la réalité sociale et politique.

[344] Le terme village ici fait référence à l'Etat national africain (le Gabon) qui doit être appréhendé comme une société traditionnelle en connexion avec la modernité politique actuelle. C'est dans ce type de village que règnent les mécanismes de la « démocratie traditionnelle » comme socle du pouvoir politique et même religieux.

Nténè osibi é 70-90, manuya ondzobi éliyi mina a pali é kuma a gabo é nténé yoya obila é ndzobi ékiyi na atonki nkuna mobé tsa politik.	*2. C'est pour cela que dans les années 70-90, l'initiation au Ndjobi était une contrainte politique du chef d'Etat parce que ce rite a des dogmes très périlleux dans l'art de la politique.*
Ankumu a sabè éso é Mpuhu é bisi ayéni ntsa ndzobi mo kèlè gnuru moduma mbaré a ndoki mina mokaha o misihi à Nga Mpuhu mbana à ndè tsa osumbu à ndè m'okièlè Mpuhu eso.	*3. La plupart des hommes politiques de notre province sont initiés à ce grand rite pour se protéger contre les sorciers et surtout se sont assermentés devant ce dernier dont ils resteront les disciples politiques.*

Cet informateur nous explique, sans ambages, les rapports du *Ndjobi* avec le pouvoir politique local tout en montrant un peu la transformation de ce rite à un système politique. A ce sujet, notre informateur Eyebe Bertrand pense que l'initiation au *Ndjobi*, pour certains Ministres et hauts cadres de la République dans les années 1970 à 1990, était un moyen pour le Président Omar Bongo Ondimba de maintenir de l'ordre social afin d'asseoir progressivement son pouvoir politique dans la quiétude dans tout le Gabon.

Disons que l'obéissance des initiés aux interdits du rite *Ndjobi* comme une institution, se fait non pas par contrainte politique, mais par devoir et surtout par respect des principes traditionnels établis. En définitive, le contrat politique serait un instrument qui légitime l'exercice du pouvoir suprême d'un chef de village ou d'un chef politique.

2. Bienfaits du contrat

Les bienfaits doivent être appréhendés comme les conséquences du fait initiatique. L'adhésion à la religion *Ndjobi* conduit à l'obéissance au secret initiatique qui amène à la « possession matérielle » comme une forme de récompense locale. Disons que le côté affectif d'un chef politique reste aussi le propre de certains dirigeants africains dans leurs difficultés à trancher les conflits sans recourir à la compensation matérielle comme le résultat d'un processus lié au rapport entre le rite *Ndjobi* et le pouvoir politique.

Considérée comme une confrérie ésotérique, la religion *Ndjobi* peut permettre à un chef de village ou à un chef politique de faire asseoir son idéologie politique et en être le seul garant de la prise des décisions et du serment que prêtent ses initiés lors du déroulement de

leur initiation. A en croire Charlemagne Mouandjouri[345], les initiés politiques devraient se conformer aux idéaux établis à cause de la sacralité de leurs serments. Nous comprenons que l'*Okèlè é Ndjobi* assure efficacement son rôle coercitif au pouvoir politique. Par conséquent, il s'est transformé en un véritable instrument de stratification socioculturelle des consciences mais aussi et surtout des comportements des initiés politiques.

A travers la manifestation de l'invisible et de la puissance du pouvoir liées au chef traditionnel, la « Politique du ventre » permet à tout chef politique d'être élevé et surtout vénéré comme « un surhomme ». C'est ce dernier qui personnifie le secret du pouvoir politique en tant que *Nga-Ndjobi*[346] dans ce cas précis chez les *Mbede* du Gabon. Ayant le contrôle de la surnature, les *Anga-Ndjobi* comme les *Amvandi é Ndjobi* ont le pouvoir de décision et le contrôle sur les autres membres de ladite société secrète comme explicité dans nos chapitres antérieurs.

En fait, l'initiation à une religion locale introduit les individus au cœur de la vie politique en Afrique noire. Ceci reste possible grâce à la maîtrise traditionnelle de l'exercice du pouvoir par un chef politique, initié au *Ndjobi* et surtout par sa prise des décisions à travers les différents enseignements propres à ce rite et qui ne sont pas semblables à ceux du droit politique. Politiquement, le rite *Ndjobi* apparaît comme une science permettant d'anticiper les conflits qui peuvent menacer l'ordre social en assurant la cohésion du groupe.

Par exemple, l'un de nos informateurs anonymes *d'Okondja* estime que « *Ce n'est pas toujours prudent de parler du problème du Ndjobi en rapport à la politique ici à Okondja. C'est le cas des sectes ou de la magie des Blancs à Libreville. Et puis, nous sommes en Afrique et il faut toujours faire attention avec ces choses-là qui peuvent te nuire en un seul coup* ». La perplexité de cet informateur semble être liée à l'importance de ce rite, à l'initiation de hauts fonctionnaires et hommes politiques de cette localité. Ces places politiques types pour les *Mbede* ont une influence nationale sur les décisions ou même sur le choix des dirigeants des comités exécutifs locaux.

Nous pouvons aussi ajouter l'absence de la moindre infraction à la loi commise contre le *Ndjobi* concernant, par exemple, toute atteinte à l'ordre public et à la moralité publique. Vu que le chef traditionnel, comme le chef politique, voire le chef de l'Etat, en tant que *Nga-*

[345] Charlemagne Mouandjouri (2005), *La symbolique et les fonctions d'Okèlè chez les Ampini du Gabon*, Rapport de Licence, LABAN, Libreville, p.35
[346] Chef ou Maître religieux du *Ndjobi.*

Ndjobi, peut cautionner tout cela afin de vivifier son pouvoir politique localement. Dans ces conditions, il est difficile à un homme politique de prendre la décision d'interdire la pratique du rite *Ndjobi* dans les villages et villes à forte concentration *Mbede* dans le Haut-Ogooué. L'hésitation de certains hommes politiques, non-initiés, ayant adopté une position médiane et objective, montre la prise en compte de cette vision politique dans l'accomplissement de leurs fonctions dans certaines localités du Haut-Ogooué.

Cette position est liée au rapport de force sur le terrain, qui leur était souvent défavorable. Bien qu'investis officiellement comme représentants de l'autorité étatique dans une circonscription précise, ces derniers avaient et ont une étroite marge de manœuvre et leur autorité, auprès des populations *Mbede*, n'est qu'officieuse comme en témoigne cette insolite de l'Agence gabonaise de presse : *Le préfet d'Aboumi, menacé par le Ndjobi, abandonne son poste de travail*[347]. Pour cette agence, « *Le préfet a même quitté son domicile d'Aboumi dans la nuit de vendredi*[348] *parce qu'il était menacé par les populations qui lui ont interdit de publier les résultats des élections des maires*[349]». Cette information nous a été confirmée à Libreville en Octobre 2013 par l'un de nos interlocuteurs.

Ce fait social souligne encore une fois que cette religion locale est toujours un support de l'activité politique en lien direct avec certains hommes politiques locaux en Afrique centrale, comme l'a écrit Joseph Tonda dans le cas spécifique du Congo-Brazzaville : « *Ce rite a un réel pouvoir sur les autorités locales congolaises; puisqu'il joue un rôle important dans la mobilisation des masses, c'est grâce à lui que ces autorités locales mobilisent maintenant une grande partie de la population*[350]». Comme nous l'avons vu, cette mobilisation sert à masquer les vrais objectifs de tout politique en Afrique noire : dans la majorité des cas, la « démocratie traditionnelle » rime avec le désir de demeurer le plus longtemps possible au pouvoir. Mais qu'en est-il réellement sur le plan socioéconomique au Gabon ?

Société gabonaise de consommation du spectacle politique lié au capitalisme.

La dimension socioéconomique nous amène à dire que le « Contrat politique » et la « Politique du ventre » sont les fondations même de cette relation d'interdépendance entre la

[347] Agence gabonaise de presse du 26 Mai 2008.
[348] Vendredi 23 Mai 2008.
[349] En savoir plus : http://www.bdpmodwoam.org/articles/2008/05/26/gabon-insolite-le-prefet-daboumi-menace-par-le-ndjobi-abandonne-son-poste-de-travail/.
[350] Joseph Tonda (1988) *Marx et l'ombre des fétiches, pouvoir local contre Ndjobi dans le Nord du Congo,* in politique africaine n°31, Paris, pp.29-35.

religion locale et le pouvoir politique local. Comment justifier le fait qu'un simple fonctionnaire gabonais, percevant mensuellement huit cents Euros (800€), soit près de cinq cents milles (XAF 500.000) Francs CFA comme salaire, puisse avoir un immense patrimoine immobilier et automobile? Qu'en est-il de leurs comptes dans les grandes banques occidentales et gabonaises? Qu'est-ce qui justifie le fait que certains hommes politiques initiés au *Ndjobi*, connus et reconnus par la plupart des *Mbede*, roulent dans les voitures de luxes alors que leurs cursus scolaires ou professionnels ne leur permettrait même pas de subvenir quotidiennement à leurs besoins?

En fait, il existe une forme traditionnelle de lien politique basée sur la reconnaissance au service rendu au travers du contrat de confiance passé entre un chef politique et ses adeptes. Pour nos informateurs, la plupart des politiques initiés au rite *Ndjobi* et aux autres obédiences traditionnelles sont souvent élevés aux grandes fonctions liées à la gestion de la société traditionnelle et/ou étatique au point de susciter des critiques des autres groupes ethniques basés dans les autres provinces du Gabon. En effet, ils occupent des postes importants et sont là seulement pour « parlementer » et souhaiter que leur leader politique demeure longtemps au pouvoir afin de garantir leur « possession matérielle ».

Ce sont encore et toujours eux qui sont à la une des journaux locaux d'opposition. Ils sont très souvent à l'origine des formes d'enrichissement illicites, des crimes rituels, des représentations visuelles liées aux « hommes serpents » et, même des séries de braquages à mains armées observés au Gabon, plus précisément à Libreville. A ce sujet, nous nous demandons quel est ce « Baobab communautaire » ou ce grand « arbre local » qui les protège au point où ils n'ont même plus peur du pouvoir judiciaire gabonais?

Répondre à toutes ses questions nous obligerait à enquêter très finement sur la vie politique dans le Haut-Ogooué qui, à notre avis, pourrait faire l'objet d'une étude scientifique. C'est une conclusion à laquelle nous amène cette étude qui met en perspective l'éthique, le pouvoir de l'argent, la consolidation du pouvoir, les rapports de force en Afrique centrale. A cela, s'ajoute la problématique liée au manque de preuves palpables même si nous avons pu constater qu'il existait des faits similaires jusqu'aux plus hautes instances du pouvoir politique gabonais. Mais nous devons néanmoins souligner que le « Contrat politique », issu d'*Okèlè é Ndjobi*, se manifeste aussi à travers les facteurs suivants : l'Esprit de solidarité et de maintien de la cohésion sociale, la création des liens de parenté par affinité, la recherche des grands postes, les nominations à caractère politique, l'obéissance à un seul et unique chef

traditionnel ou politique localement, etc. Ayant concentré le pouvoir en son sein, le rite *Ndjobi* fonctionne réellement comme le pouvoir moderne à travers son *Okèlè* qui a le monopole de la contrainte.

Sur le plan religieux, le rite *Ndjobi* doit être appréhendé comme un pacte spirituel passé entre les politiques *Mbede*, les initiés, les *Nga-Mpugu*, les *Nga- Ndjobi* et certains chefs politiques initiés. Tout chef religieux et politique peut devenir, pour certains initiés à ce rite un « Roi sorcier ». Autrement dit, ce dernier peut devenir le garant de leur existence terrestre en connexion avec les paroles proférées par les initiés lors de leur initiation respective. On comprend dès lors que certains initiés souhaiteraient qu'un chef reste immortel ou même qu'il demeure au pouvoir politique local, afin de continuer d'assurer quotidiennement leur place dans la gestion du pouvoir politique. La fidélité et la croyance à un seul chef deviennent alors leur credo politique et le pacte de leur unification autour de son idéologie politique.

De ce fait, l'institutionnalisation du *Ndjobi*, à travers l'*Okèlè é Ndjobi*, comme un contrat politique devient une configuration de la volonté générale de tous les acteurs politiques initiés ou non à ce rite. Cette volonté repose sur des questions d'intérêts communs et non sur celles du village, de la commune, de la région ou même de la nation. En fait, c'est la volonté du corps collectif, c'est-à-dire des politiques initiés au *Ndjobi* par le biais du contrat, qui doit être assimilable à une sorte de « passeport biométrique » pour la plupart de ces hommes politiques ou des hauts cadres initiés au *Ndjobi*. Pour Paul Lendoye : « *A l'époque de l'ancien président, certains initiés au rite Ndjobi comme au rite Bwiti avaient des fortunes huppées. Aujourd'hui, il y'a d'autres qui se pavanent encore dans les rues librevilloises sans mêmes être inquiétés par l'émergence ou par la population qui ne cesse de souffrir et d'être bercée par un espoir à long terme lié à l'émergence du Gabon*».

Signalons aussi que la religion *Ndjobi* n'entretient plus les bonnes relations avec les églises et en particulier les *Mbede* chrétiens *d'Okondja* et presque dans toute la province du Haut-Ogooué. Présentement, ces derniers ne considèrent plus ce rite comme leur religion locale ou encore moins comme leur patrimoine culturel. Beaucoup d'entre eux pensent que « *Les pratiques du rite Ndjobi sont adressées à un monde invisible très dangereux qui n'est pas connu et surtout utilisé à des fins politiques avec l'explosion des crimes rituels commandités par les politiques locaux* ». A ce sujet, l'un des quotidiens gabonais d'information rapporte le fait ci-après : *« Tu n'iras point chez les Bwitistes, les Rosicruciens, les Francs-maçons, les Ndjobistes et les Nganga car je suis l'éternel ton Dieu, tel est le nouveau commandement*

inventé par Sylvain Edzan, Berger du Ministère de l'Esprit et de la Justice (MEJ), qui préfère se faire appeler ***Bishop***[351]».

De plus, nous avons pu observer que les *Mbede* du village *Otala*, comme ceux de Franceville et *d'Okondja*, ont une conception négative du rite *Ndjobi* au service du politique. D'après les informations recueillies sur le terrain, certains d'entre eux ont exprimé leur désarroi envers ce rite du fait que dans les années 1995, les églises éveillées[352] ont déterré les crânes, les ossements et mêmes certaines parties du corps humains dans certains temples du *Ndjobi*. La zone d'*Okondja* compte actuellement environ plus d'une dizaine d'églises à tendances éveillées et dirigées pour la plupart par les *Mbede* en lien avec certains pasteurs venus des deux Congo après les guerres civiles.

En effet, les jeux et les enjeux politiques en Afrique noire ne sont plus seulement locaux mais internationaux avec des obédiences religieuses occidentales et des loges qui font que la plupart des chefs d'Etats africains puissent graviter autour d'elles, afin de soutenir leurs pouvoirs politiques actuels dans leurs pays respectifs. A cela, il faut ajouter les différends liés à l'usurpation du pouvoir et la course à la magistrature suprême qui deviennent une sorte de belligérance permanente en Afrique noire.

3. Situation politique actuelle et perspectives

Le Gabon connaît actuellement une croissance considérable de diverses pratiques occultes malgré la présence des religions traditionnelles locales qui sont en voie de disparition. Les sectes et les obédiences religieuses constituent les principaux centres d'accueils de certains jeunes initiés à la politique. On observe depuis peu que ces pratiques sont devenues des véritables machines de recrutement des élites en Afrique noire. Autrefois, considérées comme le cadre des plus aisés en politique, les obédiences religieuses sont actuellement comparables aux assemblées de Dieu ou même à des églises éveillées où tous les étages de la société gabonaise sont représentés. De l'université en passant par le lycée, on constate une forte affluence des gens à la recherche d'un lendemain meilleur, même s'il faut

---

[351] Cf. Libreville, 9 avril 2013 (GABONEWS) - *Un pasteur d'une église éveillée a proclamé devant ses fidèles qu'il a décidé d'imposer à tous les chrétiens un 12ème commandement de Dieu afin d'adapter, plus de 2000 ans après Jésus Christ, les Saintes écritures.*

[352] Telles que « Saint-Esprit » du pasteur congolais Papa Emile.

pactiser avec le Diable en personne comme en témoignait *La Loupe*[353] N°135 du Mardi 29 Octobre 2013 : ***Forum national de l'emploi : Francs-maçons levez-vous*** !

Cette situation témoigne certes du niveau de pauvreté et surtout la dureté de la vie en société, mais aussi de la place de l'imaginaire avec la croyance aux choses sacrées afin de trouver du bonheur social. C'est pour cela que parler de la cause racine de l'installation des obédiences religieuses au détriment des religions traditionnelles locales revient à examiner les problèmes sociaux auxquels sont confrontés les Gabonais. C'est dans cette perspective que la recherche de l'amélioration des conditions de vie et d'existence pour chaque politique est devenue une préoccupation vitale et un véritable alibi pour servir l'Etat afin de se servir soi-même ainsi qu'avec ses proches. De ce fait, une question se fait jour : faire de la politique, revient-il à prendre des décisions concernant le peuple? Pour nos informateurs, faire de la politique revient de prime abord à écouter le peuple, puis à planifier les actions et à fixer les objectifs spécifiques, mesurables, atteignables et réalisables dans le temps et enfin à mettre en œuvre ce qui a été planifié en s'assurant de leur bonne exécution.

Cela nécessite aussi une reconstruction de la façon de faire de la politique : le social, le religieux, les valeurs traditionnelles et surtout l'économie avec l'environnement se doivent d'avoir une relation d'interdépendance connue et maîtrisée par tous les dirigeants. En fait, les objectifs fixés par les politiques peuvent rendre plus dynamique les rapports entre les hommes et doivent tenir compte de la réalité sociopolitique du moment. Ceci permettra de prévoir l'avenir avec, par exemple, la prise en compte de la justice traditionnelle. À partir du moment où l'administration reconnaît l'existence du droit coutumier, les *Nkani é Ndjobi*[354] peuvent trouver encore des lieux d'exercice de la parole à travers la mise en place des tribunaux coutumiers et apporter leur contribution à l'exercice de la chefferie dans l'organisation étatique.

Disons que tout homme de pouvoir dans une société se doit de savoir ce qui est réellement sa « religion locale[355] » dans l'histoire de son peuple, car elle est le socle de tout politique lorsqu'il veut espérer la longévité au pouvoir politique traditionnel comme moderne en Afrique. Pour nous, faire cette étude revient à mettre en exergue la place prépondérante qu'occupe la religion *Ndjobi* dans le vécu des *Mbede* du Haut- Ogooué. Cependant, nous

[353] Journal d'investigations et d'informations générales.
[354] Les sages initiés au rite *Ndjobi.*
[355] C'est une religion traditionnelle propre à une communauté. Tel est par exemple, le cas du *Bwiti* pour la communauté *Tsongo*, le *Ndjèmbè* pour la communauté *Myiènè*, le *Ndjobi* pour les *Mbede* dit *Obamba*.

avons pu aussi appréhender que la dignité est loin d'être une valeur sacrée au Gabon face aux intérêts individuels. C'est dans ce sens que notre informateur ci-dessous essaie de brosser l'historicité de l'impact de la colonisation sur la gestion actuelle des Etats africains.

Récit en Français de Monsieur Didier Mbouma, non initié au rite et Kota d'origine. Il est l'un des acteurs politiques en émergence de la ville *d'Okondja* mais vivant à Franceville. Corpus recueillis à Libreville, en Juin 2011.

« *Il faut d'abord restituer le Ndjobi dans son contexte. Tu sais, la politique que faisaient les colons à l'époque de nos pères était comme un jeu d'intérêt lié aux objets sacrés venus de l'Occident et présentés à eux afin de les diviser pour des raisons que l'on connaît aujourd'hui. C'est justement cette manière de faire ou de gérer les hommes que se sont appropriés certains politiques africains jusqu' à la fin des indépendances pour le cas de chaque pays africains.*

Je veux te faire comprendre que cette situation a entrainé le suivisme, selon lequel le pouvoir politique se reposait et se repose uniquement sur l'argent, les bonnes choses, les grosses voitures, les femmes et tout ce que l'on voit aujourd'hui. Ce n'est plus la volonté d'une recherche de vivre ensemble, mais c'est le goût de l'argent et surtout de la gloire qui ont été mis en avant au sein des sociétés traditionnelles d'Afrique, nouvellement modernisées.

La recherche du profit devient une école politique et surtout un moyen de faire de la politique au point de côtoyer tous les risques qui maintiennent cette pratique très occulte au Gabon. De toi à moi, on imagine l'ensemble des principes liés à la politique dans le cadre du Ndjobi et même des autres obédiences religieuses puisque tu me sembles vraiment connaître les rouages de ce rite à t'entendre vouloir me convaincre et en savoir plus sur mes réponses. Attention mon petit !!!!!!!!!!! (Rire) »

Cet informateur de 46 ans essaie de montrer à travers cet entretien semi-dirigé que, présentement, la politique au Gabon est loin d'être un simple jeu entre les amis d'une même idéologie ou d'une même communauté. Elle est, pour lui, un ensemble de pratiques conduisant aux fétiches et à toutes autres formes d'actes qui mettent la population en situation de peur et de crainte. Faire de la politique au Gabon, c'est en un mot « *avoir une poitrine bombée afin de supporter tous les coups bas venant de l'intérieur comme de l'extérieur de ta*

famille politique. C'est surtout savoir choisir le bon réseau afin d'être toujours alimenté en tout et pour tout », nous a-t-il dit en guise de conclusion.

Par exemple, au Cameroun comme dans toute l'Afrique centrale, c'est la carte du Parti de la majorité présidentielle qui aurait supplanté de nos jours l'instruction et surtout les diplômes au niveau local comme le souligne **Ambroise Kom**[356] dans son article sur *Intellectuels africains et enjeux de la démocratie : misère, répression et exil.* En fait, la maladie infantile de « *l'intelligentsia gabonaise* » serait de croire que le seul statut d'intellectuel prédisposait et conduisait à l'action, à la direction politique, donc au cœur du pouvoir politique. Or, de nos jours et depuis même quelques années, d'autres facteurs rentrent en jeu dans la perspective d'asseoir le pouvoir politique, notamment les églises dites de réveil, les religions traditionnelles locales, les obédiences religieuses, les faits sociaux liés aux crimes rituels, voire la question liée à la pédophilie, la transformation en « *homme serpent* » pour certains politiques et bien d'autres faits.

Le cas du Gabon nous a inspiré pour comprendre le rôle précis du rapport existant entre la religion locale et le pouvoir politique local durant un demi-siècle. Ceci peut nous permettre à long terme de prédire et de chercher à comprendre l'avenir politique de la nation gabonaise dans sa globalité en relation avec les sociétés initiatiques traditionnelles. Puisqu'il n'est pas du tout exclu d'admettre que ce fait social total puisse trouver l'une de ses origines dans le fait que « *tout le monde veut sa part du gâteau comme d'habitude* ». C'est d'ailleurs ce qui conforte l'idée que la société gabonaise serait une sorte de « démocratie traditionnelle », voire de « monarchie ordonnée, régionalisée » et non une sorte de « bien commun » pour tous, malgré la multitude de communautés et de cultures locales qui devraient soutenir sa richesse locale.

Pour nous, la « démocratie traditionnelle » au Gabon se devrait d'être appréhendée comme si le pouvoir politique (Etat) et la religion locale (la culture locale) étaient comparables et admis comme la gestion d'une maison, d'une communauté villageoise, d'une région décentralisée. Donc, il faudrait bien une « première personne » pour la vouloir et la concevoir ; ensuite, une « deuxième personne » pour la mettre en place afin de tester son efficacité et son bien-être pour tout Gabonais ; et enfin, une « troisième personne » pour mettre un mécanisme lié à la recherche de l'amélioration continue de ce rapport entre les

[356] Ambroise Kom (1993), *Intellectuels africains et enjeux de la démocratie : misère, répression et exil in Politique africaine : Intellectuels africains*, Paris, Editions Karthala, N°51d'octobre, pp61-68.

concepts de Modernité et de Tradition. Concepts que nous avons essayé d'expliciter avec ce qui fait l'objet de cette étude. La fiabilité d'une maison solidement construite dont le propriétaire, l'architecte, le maçon, le peintre, l'électricien, le plombier, le gardien tout comme le décorateur serait une seule et unique personne, n'est pas toujours assurée ; puisque peu d'hommes peuvent réunir en eux l'ensemble de ces talents composant ces métiers biens distincts.

Mais malheureusement, nous avons pu observer et continuons encore d'assister à une telle « *tragédie nègre* » qui constitue, selon notre analyse, le cœur du problème de la faiblesse des Etats africains malgré la richesse et la puissance de leurs religions traditionnelles comme la religion *Ndjobi*. Ces « *puissances et pouvoirs magiques* » sont connus et reconnus par les pays développés qui en font un objet de curiosité touristique, et surtout de toutes les interprétations teintées d'ethnocentrisme.

La perception du rapport entre religion locale et pouvoir politique en Afrique noire peut être saisie à travers l'image donnée par la société gabonaise enfermée dans la peau du despotisme obscur opprimant une terre de culture traditionnelle avec ses intellectuels naissants. On comprend bien que la plupart des sociétés africaines aient chacune des lois qui continuent d'occasionner l'adhésion de la jeunesse dans la gestion tradimoderne de l'Etat en collaboration avec toutes les exigences en connexion aux « réseaux locaux » du pouvoir politique.

C'est pour cela que la fuite des intellectuels et d'un certain nombre de branches politico-religieuses confirme combien il est mal perçu d'être un « diplômé africain » et surtout de jouir de la liberté d'expression en Afrique. A moins d'accepter « *de ramasser la clé, de boire le vin rouge ou encore de vendre les pièces détachées des corps humains* », au mieux, d'être coopté pour servir et être servi car « *la bouche qui mange ne parle pas et le mouton broute là où il est attaché* » comme l'a toujours spéculé la conscience gabonaise et ses bons mots.

Les recherches anthropologiques et les analyses sociologiques continuent de faire débat sur la connaissance de l'Afrique noire dans sa globalité par les intellectuels africains eux-mêmes. Pour nous, la science politique en Afrique peut évoluer si ses élites arrivent à comprendre et surtout à mettre en œuvre les savoirs populaires locaux liés aux droits coutumiers, à la religion locale, à la culture locale et bien d'autres dimensions encore. L'histoire contemporaine nous apprend que, nulle part, l'Afrique ne s'est développée sans le

rapport avec des arts populaires au sens matériel et imaginaire. C'est dans la manière dont les individus, les communautés, les sociétés secrètes et initiatiques se gèrent que tout politique doit façonner sa technique de gestion du pouvoir politique.

C'est dans cette perspective que l'élite africaine devrait de se réapproprier ces modes de façonnement de l'homme et surtout de gestion traditionnelle du pouvoir politique afin de les appliquer dans le développement d'une communauté, d'une société étatique. C'est pour cela que durant nos investigations sur le terrain d'étude, nous avons essayé tant bien que mal de rencontrer les derniers porteurs de ce savoir initiatique afin de mieux rendre compte de ce qui symbolise cette religion locale.

Par ailleurs, la psychologie sociale occupe une place prépondérante dans le fait de briser les frontières mentales des peuples liés au tribalisme et/ou au régionalisme. Il faut que les sociétés traditionnelles arrivent à réinventer leurs pratiques en tenant compte du contexte de production de la politique locale actuelle au Gabon. Par exemple, le respect des valeurs culturelles pourrait être assimilé comme un projet fédérateur qui permettrait d'unir tous les initiés sous la bannière d'une communauté culturelle.

Ce processus de transformation sera certes complexe, long et difficile à mettre en œuvre. Mais, il impliquera l'émergence de réformateurs de l'intérieur et de mouvements citoyens « comptant d'abord sur leurs propres forces ». Sans ces réformateurs de l'intérieur et ces mouvements citoyens, les tentatives en vue d'introduire une « gouvernance développementiste » à partir de normes officielles importées, sont d'avance vouées à l'échec. A l'exception des obédiences religieuses liées à la Franc maçonnerie, la religion islamique occupe-t-elle une place de choix dans la sélection des futurs cadres et dirigeants de la République gabonaise ?

Nous ne voulons pas discuter des stéréotypes publics donnés à consommer en spectacle dans la société gabonaise. Cependant, la plupart de nos interlocuteurs estiment que ce sont les « étrangers » qui dirigent le Gabon depuis le décès du « *Nkani é Ndjobi* » dit Omar Bongo Ondimba. Cette affirmation est souvent analysée par les journaux écrits locaux[357] qui qualifient et rassemblent ses étrangers sous le terme de « *la Légion étrangère*[358] ». En fait, cette « Légion étrangère » occupe les postes clés au côté de quelques Gabonais, frères de

[357] Le *Mbandja*, La Loupe, Echos du Nord, *Nkku'u* le Messager, Etc.
[358] Ce sont entre autres : Français, Béninois, Congolais, Libanais, Marocains, Togolais, Camerounais, Angolais, Equato-guinéens, Centrafricains, Nigérians, Sénégalais, Maliens et quelques Asiatiques.

lumières ou initiés à certains rites locaux. La recherche du bonheur social serait devenue un objectif pour certaines familles. Pour Bertrand Ndongo[359], « *Ici dans le Haut-Ogooué, comme dans tout le Gabon, lorsque ton cousin est Ministre de la République, c'est tous ses proches qui sont ministres. Lorsque quelqu'un est élu Député, c'est toute la famille qui a l'immunité parlementaire* ».

D'une manière générale, il est judicieux de préciser, dans cette section, que le rite *Ndjobi* se devrait d'être une restitution, voire une réappropriation de la puissance traditionnelle afin de rétablir l'ordre social chez les *Mbede*. Pour nous, c'est une tentative de refondation des bases de la maison avec la mise en place de la notion de déontologie traditionnelle et politique comme un code de bonne conduite. La religion *Ndjobi* doit aussi être appréhendée comme une réaction à la modernité portée par la colonisation.

[359] Informateur *Nzèbi* de 41 ans vivant à Franceville depuis 13 ans.

Conclusion de la troisième partie

Dans ce monde en pleine mutation, interroger la mémoire sociale, c'est contribuer à instruire et à révéler l'existant des rites initiatiques dans les sociétés dites traditionnelles. C'est pour cela que l'analyse du fonctionnement des institutions religieuses et traditionnelles permet de saisir les modèles de légitimités, ainsi que les types de gestions locales de la politique qui sont mis en œuvre et valorisés par certains politiques africains au niveau de leur pouvoir politique. Elle nous renseigne, à la fois, sur la façon dont le pouvoir s'exerce effectivement dans les rites d'initiations. En fait, l'étude de la religion *Ndjobi* a permis de comprendre les modèles de domination et d'obéissance qui sont transformés sous forme de contrat de fidélité, de contrat politique, de pacte d'allégeance et de soumission qui, selon notre analyse, met en mal l'organisation sociétale conçue par les ancêtres.

Si la sanction du rite *Ndjobi* est la mort par « l'exécution d'un être humain » aux moyens de procédés occultes ou autres, son appréhension dans cette étude montre que certains adeptes du *Ndjobi* ont du mal à pardonner. Pour certains *Mbede*, le rite *Ndjobi* est devenu une sentence réservée à certaines personnes. Pour d'autres, « *Œil pour œil, dent pour dent* » serait le premier commandement. A notre sens, ces dérives sont des actes très graves (tel un crime rituel) qui doivent être réprimés par la loi. A ce sujet, l'un de nos informateurs souligne le fait que « *les Ndjobistes usent des moyens très barbares comme empoisonnement par les aliments ou la boisson, les crimes rituels avec les pièces détachées, la concentration du pouvoir autour d'un seul chef traditionnel* ».

En fait, le *Ndjobi* n'a pas pour seule fonction de châtier contre les dérives liées à la sorcellerie et les forces maléfiques d'une manière générale. Du point de vue de la tradition *Mbede* et de son assise au pouvoir politique local et à l'éthique, le rite *Ndjobi* devrait être considéré comme une institution d'intérêt public, avec des dispositifs contre la désorganisation de la société, le laisser-aller, les abus, les dérives des hommes et des idéaux moraux. Le *Ndjobi* prescrit des valeurs morales guidant le comportement de la collectivité. Pour nos interlocuteurs, les règles morales ont été intégrées comme des prescriptions que personne n'a le droit de violer. Autrement dit, cette religion locale est à la fois un instrument de socialisation, de régulation sociale et un code moral.

Les dérives sont intéressantes pour l'analyse, dans le cadre des rapports entre le *Ndjobi* et les acteurs politiques locaux en raison de l'ambiguïté de leurs intentions, de leurs discours, de leurs pratiques et surtout d'une sorte de complémentarité diffuse et structurelle

pour ceux qui sont impliqués dans les deux pouvoirs. Elles renvoient à une sorte d'aveuglement culturel propre aux acteurs politiques qui, dans l'exercice de leurs fonctions, ont une logique pragmatique ; c'est-à-dire qu'ils arrivent à concilier certaines caractéristiques des systèmes ethniques avec celles du système étatique.

Avant de conclure cette troisième partie, il importe de préciser que la question du rapport entre le *Ndjobi* et le pouvoir politique local s'est posée à partir du moment où les *Mfuyi* ont été installés dans les villes de Franceville, Bongoville et surtout Libreville, que certains hommes politiques, pour diverses motivations, ont cru trouvé aux *Mfuyi* un facteur de déstabilisation de leur pouvoir. Tant que le *Ndjobi* a été pratiqué dans les villages, les hommes politiques ne s'y intéressaient guère. Soulignons qu'en tant que structure du système *Mbede*, il n'a jamais eu un conflit avec les pouvoirs publics. Mais des initiés ont eu des différends avec des fonctionnaires et parfois avec des membres des exécutifs locaux comme nous l'avons vu. Ces différends ont pris une dimension politique devenant de fait des conflits entre le *Ndjobi* et le pouvoir politique local.

Nous nous rappelons que Max Weber a développé une réflexion sur la question du mode de pouvoir du type d'autorité religieuse. A partir d'une Sociologie du pouvoir, qui distinguait les modes de légitimation[360], ce sociologue et économiste a pu établir trois idéaux-types d'autorité religieuse : le prêtre, le sorcier et le prophète[361]. Pour nous, le mode de gouvernance postcolonial, par exemple, serait un ensemble syncrétique, composé de diverses formes de gouvernance, parmi lesquelles celle du néo-despotique[362] et la gouvernance néo-chefférialе. Toutes les deux sont des héritages coloniaux récupérés et développés par les élites politiques et bureaucratiques depuis les indépendances, sous la forme de la « démocratie traditionnelle ». Une rupture avec ce modèle de gouvernance est d'un côté largement souhaitée par une grande majorité de la population africaine; mais elle se heurte de l'autre côté aux normes pratiques qui règlent le fonctionnement ordinaire des villages, des régions, des partis politiques jusqu'aux services publics comme les interactions entre politiques et villageois, entre fonctionnaires et usagers. Elles sont plus ou moins intériorisées par tout un chacun, reproduisant donc la situation politique actuelle au Gabon comme une sorte de « photographie voilée du passé ».

[360] Légal-rationnelle, Traditionnelle et charismatique.
[361] Max Weber (1995), *Economie et Société*, Paris, Presse Pocket, Tome1.
[362] En lien à la superpuissance du chef traditionnel.

A ce sujet, nous estimons que l'homme politique traditionnel ne doit pas faire des promesses, mais plutôt prendre des serments qui engagent les autres, la communauté et même la nation. C'est en fait une démarche politique collective qui fonctionne comme un processus afin d'éviter toute forme de résistance au sein de la société. L'une des causes au Gabon est le discours de circonstance qui ne rend pas crédible la gestion du pouvoir politique comme une éthique sociétale, puisque l'homme politique traditionnel souhaite être avant tout comme un gestionnaire. Par conséquent, il se doit de faire ou de tenir ses engagements d'une façon sincère. Il se doit aussi, d'être le même par rapport à la confiance reçue de la part de la communauté dont il occupe la fonction traditionnelle ou étatique de chef afin d'écarter toute idée de résistance et/ou d'usurpation de pouvoir.

A travers certaines formes de résistances, on assiste à un refus de la « démocratie traditionnelle » et même du rapport inapproprié entre la religion locale et le pouvoir politique. Dans toute forme de violence ajoutée au manque de débat d'idée de la part des élites politiques, la population gabonaise ne laisse qu'apparaître une forme de réappropriation de la violence sociale et morale subies comme un rapport de force imaginaire. Cette réappropriation est mieux exprimée par elle-même à travers l'expression populaire locale : « *On va encore faire comment ?*». Pour nous, c'est une impuissance qui marque l'acceptation de laisser faire, sous forme de réponse affirmative, face à cette domination des politiques locaux.

Nous voyons bien que la notion d'éthique[363], comme une réflexion sur les comportements à adopter pour rendre une société humaine ou un Etat habitable, devient une problématisation au cœur de la démocratie souhaitée par le peuple pour le peuple. Dans cette perspective, les conflits politiques comme les conflits sociaux au Gabon devraient être une source de productivité et de créativité pour le développement d'une société étatique basée sur l'égalité avec la prise en comptes de la religion locale. En Afrique noire, tout chef politique fait tout pour éviter les critiques ou les reproches liés à sa personne et à son mode de gestion de la cité sans se préoccuper des générations futures.

L'objectif de cette partie était aussi de montrer comment les concepts clés utilisés se tiennent les uns après les autres dans le cadre de la consolidation du pouvoir politique en Afrique qui aboutit à une sorte de créolisation entre religion locale et pouvoir politique local. C'est pour cela que l'on se retrouve avec des catégories préconstruites favorisées de

[363] Comme une réflexion sur les finalités, sur les valeurs de l'existence, sur les conditions d'une vie heureuse, sur la notion de bien et même sur les questions de mœurs ou de morale.

générations en générations dans la gestion traditionnelle de la société étatique gabonaise, voire africaine. Sur le terrain d'étude, nous avons observé que le pouvoir politique est rentré dans la gestion des villages, car certains chefs de villages sont désignés localement comme des relais de l'administration nationale ou territoriale. Pour nous, la religion locale constitue un monde parallèle dont les liens avec les politiques sont, à la fois, complexes, étroits et souvent intéressés.

A cet effet, on ne tient même plus compte des critères traditionnels ancestraux avec la parole donnée par les Anciens. A ce propos, Géneviève Calame Griaule écrit « *les paroles forment une immense bande tissée qui unit les générations entre elles ; cessez de parler serait cessez de tisser le monde et les rapports humains entre eux*». C'est cette triste réalité qui habite la conscience collective des *Mbede* qui sont privés, en partie, de leur liberté, de leur identité culturelle et de leur religion locale initiale. Au Gabon, la sorcellerie politique s'est démocratisée, car aucun politique ne veut se laisser surprendre par les autres. C'est pour cela, chaque politique s'entroure d'un maximum de précautions en lien avec la religion locale ; ne pas le faire revient à s'exposer à un risque imaginaire et physique de sa personne de chef et/ou de politique.

CONCLUSION GENERALE

Au sortir de notre analyse sur la déconstruction de la religion locale et du pouvoir politique, il en ressort que la religion locale est un héritage illusoire de la culture gabonaise sur le plan politique; si nous nous en tenons au fait que les interactions sociales entre les pratiques initiatiques actuelles et les exigences du pouvoir politique ont entrainé une chosification de la religion locale par les initiés, les non-initiés et même par les politiques initiés. Nous avons constaté que les pratiques politiques universelles sont essentiellement fondées sur les arrangements entre les politiques locaux et les chefs traditionnels locaux, les trafics d'influence et les acharnements politiques qui témoignent l'existence d'une « démocratie traditionnelle » au Gabon. Rappelons que le blanchiment[364] politique par les politiques initiés est devenu l'une des matières premières les plus rentables en Afrique noire. Il est difficile, par exemple, pour un chef politique initié au *Ndjobi* ou un chef de village *Mbede* d'écrire son histoire sur une page blanche sans tâche.

Cependant, la religion *Ndjobi* se présente comme la base de toute socialisation dans la communauté *Mbede*. Autrefois, objet de curiosité, d'énigmes, souvent de craintes et de croyances, le *Ndjobi* apparaît aujourd'hui comme un simple rite initiatique. Il serait le symbole de loyauté à la parole donnée à travers son serment « *Okèlè é Ndjobi* » dans le vécu des *Mbede*. Il est vrai que les serments sont des paroles fortes, mais pour les Africains comme pour les Gabonais, les paroles ne sont pas du vent comme le souligne Birago Diop dans son conte traditionnel intitulé *Les Souffles*[365]. Par exemple, un initié n'assurera un engagement qu'il pouvait tenir que devant le panier contenant les reliques du *Ndjobi*. Ceci justifie, en partie, la contrainte liée à la parole donnée ou celle à donner pour trouver le coupable au sein de la communauté *Mbede* ou d'un groupe plus élargi.

Selon certains adeptes du rite *Ndjobi*, la religion[366] devrait être considérée comme un des écueils au développement socio-économique. Cependant, les préjugés ont dévalorisé les systèmes ethniques au point de les rendre démodés dans la configuration du système étatique actuel au Gabon. Cette conception est reproduite par les politiques. Disons que la religion locale joue un rôle dans l'organisation de la société gabonaise. Si non, quelles seraient, par

[364] Considéré ici comme une manière de donner une existence légale à la gestion traditionnelle du pouvoir politique.
[365] Birago Diop, *Les Souffles*, conte publié sur http://neveu01.chez-alice.fr/birasouf.htm.
[366] Comme un système magico-religieux.

exemple, les conséquences sociopolitiques d'une interdiction de la religion chrétienne et la religion juive en France ou en Italie ? La simple évocation de cette question peut paraître déraisonnable à un chercheur européen parce qu'elle signifierait une remise en cause des fondements de leur système culturel et institutionnel, ce qui permet de saisir l'intérêt accordé à l'évangélisation imposée aux populations africaines par les missionnaires chrétiens. Cette évangélisation a laissé des traces qui stigmatisent les systèmes magico-religieux ou les religions locales en leur donnant un statut péjoratif à caractéristiques ésotériques. Selon eux, les pratiquants de ces rites seraient des groupuscules de sorciers dont le rôle social est désuet.

A partir de ces considérations négatives, nous avons voulu repenser les relations entre le rite *Ndjobi* et le pouvoir politique au Gabon en dehors du logigramme des religions universalistes et des sectes occidentales. L'un des arguments qui sous-tendent ces considérations négatives sur les systèmes magico-religieux est, semble-t-il, la tendance qu'a les *Amvandi é Ndjobi* à privilégier les aspects morbides et mortels dans leur fonctionnement afin de punir un parjure. Durant nos sept années de recherche auprès des *Mbede* du Haut-Ogooué, les questions relatives au rite *Ndjobi* et au pouvoir politique ont rarement été évoquées en public par les initiés vivants dans les villages comme en ville. Elles sembleraient intéresser quelques membres de cette communauté en lien avec la politique ou faisant de la politique.

En fait, Joseph Tonda avait déjà constaté l'ambivalence de ce rite sur le terrain congolais. Certains de ces interlocuteurs considéraient ce rite comme « *une association de gens dangereux. Ils sont très dangereux et il faut toujours être prudent avec eux. Ils n'interdisent les fétiches que pour être les seuls à les posséder et à être puissant…* ». D'autres, en révanche, reconnaissent que le *Ndjobi* est nécessaire pour diverses motivations. L'un des informateurs politiques (chef de *Ndjobi*) de Joseph Tonda justifiait sa position en signifiant que « *le parti ne protège pas contre la sorcellerie et les fétiches. La protection contre ces choses relève du domaine de Ndjobi. Personne n'est à l'abri des sorciers, tout le monde peut avoir besoin d'aller se protéger dans le Ndjobi. Il s'agit d'une question de protection contre la sorcellerie et les fétiches. Si vous voulez vous protéger et protéger votre famille, cela ne peut aller à l'encontre du parti* ».

A ce sujet, dans nos préalables épistémologiques pour une ethnographie du pouvoir politique, il ressort que la religion *Ndjobi* est une science mystique qui sert à protéger les êtres humains. Ce rite initiatique est considéré à la fois comme un sacerdoce, une religion et surtout

comme un moyen pour tout garçon de devenir un homme complet afin d'intégrer la communauté masculine. Mais, au-delà de tous ses éclaircissements et surtout dans le cadre de notre recherche, l'initiation au *Ndjobi* devrait d'être appréhendée de nos jours dans la perspective générale d'une société initiatique garantissant, d'une part, le maintien de l'ordre social et, d'autre part, la consolidation du pouvoir politique local ; si l'on s'en tient du fait qu'au Congo voisin comme au Gabon, les partis politiques, à la tête de l'Etat, ont utilisé durant une certaine période cette religion locale comme instrument politique.

C'est pour cela qu'il était important pour nous de chercher à retracer, dans une certaine mesure, les conditions réelles du fonctionnement de la société africaine en générale et gabonaise en particulier avec l'analyse de quelques éléments constitutifs de cette religion locale. La compréhension du monde politique et du milieu traditionnel africain ne doit pas être assimilée à celle de l'Etat territorial au sens occidental du terme. Les études sur les systèmes politiques africains[367] ont démontré la complexité de la gestion du pouvoir politique en Afrique noire par un chef de village et/ou chef politique. Autrefois, elles mettaient en lumière la relation dont le chef de village se devrait et se doit encore d'entretenir avec la religion locale sous toutes ses dimensions afin d'assurer un équilibre sociétal à long terme. De nos jours, le symbolisme et la sacralité issus des religions locales résident comme la seule instance de pouvoir politique local.

Mais au-delà de cette particularité, c'est aussi l'identification et surtout la reconnaissance au sein d'une communauté bien précise dont le règlement des conflits se fait par la classe des sages dans un lieu calme dit souvent « Arbre à palabre » ou dans « *Olèbè é Ndjobi* » dit « Case ou Hangar du *Ndjobi* ». Dans ces cases à fonction différente, c'est la parole proférée qui occupe une place prépondérante. En fait, la parole renferme en elle la vie et surtout la mort. Elle a un pouvoir de création, de protection, de rassemblement, d'unification et de destruction d'une communauté défendant une même cause ou ayant une même vision politique. Donc, la force de la parole est une puissance et un précepteur qui sanctionnent et codifient les comportements.

En menant cette étude, nous avons pris en compte l'histoire de l'évolution du rite *Ndjobi* de l'intérieur jusqu'à ces contacts avec l'extérieur. Afin d'éviter l'envoûtement intellectuel de la civilisation, nous avons jugé rationnel que les pratiques de gestion du pouvoir politique en Afrique noire soient analysées en tenant compte de la religion locale

[367] Types : Bande, Clanique, Chefferie, Patriarche, Impérial, Royaume et autres.

avec toutes ses composantes et surtout ses moyens d'action en terme de politique locale. C'est donc, le manque de perspective historique qui a rendu, en partie, pendant longtemps l'incompréhension du rôle de la religion *Ndjobi* dans le pouvoir politique gabonais, voire aussi la méconnaissance des schèmes historiques du pouvoir politique en Afrique noire.

Ainsi, la troisième partie a été consacrée à l'apport du serment du *Ndjobi* dans la gestion d'une société. Nous avons essayé de comprendre la religion *Ndjobi* comme le fondement du pouvoir politique au Gabon avec un regard socio-anthropologique. Disons que, cette religion locale peut être assimilée à une contrainte politique et/ou un contrat politique. Le contrat permet à un chef de village, à un responsable politique tout comme à un chef d'Etat de faire asseoir, en partie, son pouvoir politique pendant une certaine période dans une société à la tête de laquelle il est porté, à travers le serment (dit « *Okèlè é Ndjobi »)* de ces adeptes ou de ces « fils spirituels ».

Ce serment est l'affirmation, par la parole proférée, selon laquelle un individu prend à témoin le sacré qu'il dit la vérité dans la déclaration d'un fait qu'il contracte devant le panier contenant les reliques du *Ndjobi* et devant l'ensemble d'initiés, dont le *Nga-Mpugu* ou *Nkumu* (chef du village ou chef politique) pourrait être un *Mvandi* et aussi un *Nga-Mfuyi*. Selon notre observation critique, la parole proférée reste le principal moyen de communication dont usent les *Mbede* et l'ensemble des communautés gabonaises. Elle est l'acte par lequel la communication se réalise dans toutes les sociétés africaines comme quelque chose de sacrée dans la solidification du lien social. Par exemple, comme l'affirme Pierre Ayaminé Anguilet[368], « *la parole reste fondamentalement l'aspect principal de la communication sociale* » pour la communauté *Myènè* du Gabon.

En fait, la parole sert à communiquer non seulement avec les vivants mais aussi avec les morts, donc les ancêtres. Elle se présente, à première vue, comme un principe qui régit les rapports humains. C'est le moyen par lequel, l'homme extériorise sa pensée, ses émotions, ses sentiments. Dans ce sens, la parole proférée sert à dire quelque chose de sacré, à décrire le réel et à exprimer la personnalité de celui qui parle ou qui s'engage à quelque chose liant sa famille, sa société et surtout sa personne. Par principe, elle est utilisée pour se faire comprendre et partager une idée ou un message codé. Dans cette acception, elle est l'un des moyens d'interactions sociales, car la parole s'universalise en se généralisant et en devenant accessible à tous comme moyen de se faire comprendre, de communiquer et de partager. Par

[368] Pierre Ayaminé Anguilet (1980), op.cit. p.15.

conséquent, *« la parole interdit dans son fondement toute idée de marginalisation ou de mise à l'écart de certains membres de la société en question. Elle devient ainsi, pouvoir d'intégration et de coercition* »[369].

Ce travail montre, en partie, une grille de lecture sur le façonnement des hommes en milieu politique et traditionnel gabonais en tenant compte de la violence en politique ainsi que de ses aléas économiques, sociaux, culturels et surtout religieux avec le serment du *Ndjobi*. Pour les politiques locaux comme pour les politiques initiés au *Ndjobi*, cette violence est plus que nécessaire pour le bon fonctionnement du pouvoir politique traditionnel avec ses mœurs et ses conditions de vie en société. Ces réflexions se trouvent au cœur des débats contemporains sur la gestion du pouvoir politique et sur les questions liées à la longévité au pouvoir de certains chefs d'Etat en Afrique.

Cette étude doit être comprise comme une contribution scientifique à un regard porté sur la « démocratie traditionnelle » en Afrique noire. Pour nous, la démocratie[370] en Afrique est menacée avec l'utilisation des religions traditionnelles réinventées par les politiques locaux ainsi que par les dérives des partis politiques. En fait, la recherche du succès auprès du peuple est devenue comme un point d'ancrage de la culture politique. La consolidation du pouvoir contraint tout chef politique à manipuler les peurs en s'appuyant sur ses propres affiliés. Aussi, la réponse à notre question du départ reste-t-elle multiforme. Soulignons néanmoins que la société traditionnelle gabonaise apparaît comme une société de consommation des spectacles liés au pouvoir politique, une mise en scène de l'individualisme sous toutes ses formes.

Au Gabon, certains *Mbede* ont longtemps assisté à une forme « d'oligarchie des incapables » qui monopolisent les postes les plus importants et cumulent les privilèges au point de faire de la recherche de la « possession matérielle » leur principal objectif politique comme nous avons pu le décrire dans les deux derniers chapitres de la troisième partie de cette étude. Dans le cas particulier des *Mbede*, nous avons constaté que certains d'entre eux se servent de leur poste de responsabilité, dans la gestion politique de l'Etat, pour vivifier leurs sociétés secrètes au point de « fabriquer » et de mettre en place des « lois personnalisées ». Ces lois sur mesure permettent en réalité la consolidation de leur pouvoir illusoire sur le peuple avec l'appui de certains pays occidentaux. Cette dernière dimension mériterait d'être

[369] Pierre Ayaminé Anguilet (1980), op.cit. P.27.
[370] Au sens moderne du terme.

développée ; mais ce n'était pas l'objet de notre thèse et d'ailleurs, une seule thèse suffirait-elle ?

Plus déplorable encore, c'est le fait que ce sont, pour la plupart, des intellectuels, des hauts fonctionnaires, des responsables politiques, des élus locaux et experts métiers qui constituent « l'étoffe des héros » de cette « démocratie traditionnelle ». D'après nos informateurs anonymes, ces derniers gouvernent avec un mélange d'incompréhension liée à leur incompétence et à leur lâcheté. Ces constats sont liés, ici, au secret initiatique. Par exemple, cette dissimilation peut devenir une force pour renverser et réinventer la puissance de la religion locale dans son rapport au politique ou à l'Etat. En fait, c'est un calcul de rapports de forces liées à une violence imaginaire, voire sorcellaire. De ce fait, aucune réforme structurelle du système politique ne semble possible sans la prise en compte de certaines dimensions essentielles :

- la représentation de la population (les élus locaux) ;
- les médias qui doivent travailler sans contraintes et oppressions ;
- la prise de conscience de la population en tant que garant du pouvoir politique.

A ce sujet, nous dirons, d'une manière générale, qu'il est grand temps que la politique en Afrique francophone avec ses politiques locaux, en premier lieu les responsables politiques actuels, soit déconstruite. Ceci pourrait se faire avec la contribution des pays occidentaux, en tête desquels les pays membres de l'Union européenne en tant que pays colonisateurs et pays de droit. Tout ceci peut être fixé comme un objectif à long terme, sans naïveté aucune à propos des officines liées au réseau « *Franceafrique* ». Cette politique participative pourrait permettre à l'ensemble des pays africains d'entrer dans un nouveau cycle de développement économique et social comme à l'image de certains pays asiatiques.

Notre étude permet aussi de transmettre aux générations futures, en particulier gabonaises, l'héritage socioculturel d'un passé sacré et surtout riche en religion locale comme en secret politique. Si notre problématique du départ était de montrer le rapport entre la religion locale et le pouvoir politique, rapidement cette problématique nous a permis de comprendre et surtout d'analyser plusieurs aspects politiques propres aux sociétés africaines. A travers cette étude, nous avons pu constater, en partie, que le problème de la « science politique africaine », serait sa dépendance épistémologique. A cela s'ajoute l'ignorance, due au manque de perspective historique et surtout de connaissance suffisante, sur le passé des sociétés africaines qui est lié à l'histoire même de cette science politique africaine, depuis sa pensée

ancestrale et traditionnelle jusqu'à son interaction avec les autres sciences humaines ou sociales.

C'est en fait, une recherche sur la réalité socioreligieuse du pouvoir politique en Afrique et plus précisément en Afrique centrale. De nos jours, il est important de signaler que les rituels liés au rite *Ndjobi* sont de moins en moins vide d'efficacité. Ce constat amer menace en réalité l'homme *Mbede* dans sa relation avec son environnement immédiat. Mais, il n'en demeure pas moins que nous pouvons reconnaître le rôle et l'efficacité des pratiques initiatiques dans la régulation de la société traditionnelle et même étatique ainsi que leur participation aux jeux du pouvoir politique en Afrique noire.

En effet, les conclusions auxquelles nous sommes arrivées constituent un ensemble certes incomplet, mais déjà fort riche pour les sciences humaines et sociales. En outre, il est aussi judicieux de préciser ici que le phénomène sur lequel nous nous sommes focalisé reste fragmentaire à cause de notre statut d'*Ofumi* (non-initié) dans cette société initiatique typiquement *Mbede*, malgré une enquête de terrain avec les orientations de certains chercheurs locaux. Par ailleurs, l'absence d'une décision administrative sur les méfaits des rites initiatiques gabonais légitime une situation de fait; et ce malgré les considérations négatives des tenants d'une conception qui fait, par exemple, du rite *Ndjobi*, « *une association de gens dangereux* ». A ce sujet, Claude-Richard M'Bissa[371] estime que le *Ndjobi* serait une puissance mystique qui constituerait le fondement philosophique et la base de l'éthique sociale des *Mbéti* et des *Mbede*.

En définitive, au sortir de cette analyse sur la religion locale et le pouvoir politique au Gabon, peut-on admettre que la politique en Afrique noire ne serait qu'une question de génération ou celle d'une orientation politique? N'est-elle pas aussi liée au principe d'héritage social ou clanique? La société gabonaise actuelle exige t-elle la mise en scène des spectacles liés à la consommation du pouvoir politique ou de la « démocratie traditionnelle » ? Autrement dit, le cas de la situation politique actuelle au Gabon, peut-il être appréhendé comme un imaginaire politique de rupture dans la continuité pour une nouvelle forme de « démocratie tradimoderne » basée sur les crimes rituels et/ou les obédiences religieuses importées?

[371] Claude-Richard M'Bissa (2013), *Le Ndjobi au Congo et au gabon : Histoire et Fonction sociale.* Paris, Harmattan, 266 pages.

REFERENCES

QUELQUES SOURCES ORALES

1. Le corpus oral sur la contenance du serment *Okèlè é Ndjobi* recueilli en Lembàama auprès de Monsieur Anito Ngari, *Mbede* d'Okondja.
2. Le corpus oral en Français de Monsieur Ankana Jean Benoît sur *quelques fonctions du serment.*
3. Le corpus oral Ngouloumenlegue, 62 ans et Officier de gendarmerie à la retraite, *sur l'histoire du rite Ndjobi.*
4. Récit de vie en *Lembaâma* de Monsieur Fulbert Ntori en 2008 à *Okondja* portant sur *l'origine et la naissance du Ndjobi*.
5. Entretien de Monsieur Aimé Joseph Oyobo Onkassa, 50 ans et professeurs à l'Université de Masuku à Franceville sur *la tradition Ndjobi.*
6. Récit de vie en Français de Monsieur Joseph Oyobo-Okassa, Congolais et initié au *Ndjobi* porte sur *l'histoire du Ndjobi et son apport dans la vie en communauté*.
7. Récit de M. Sébastien Okwèlè, fils d'Okwèlè à Kwa, porte sur *les conséquences de la créolisation du rite Ndjobi.*
8. Récit de vie d'A. N. A sur *l'origine du rite du Ndjobi et ses biens faits*.
9. Récit de vie de Monsieur Alila (informateur anonyme) en 2012 sur *la volonté des colonisateurs de maîtriser l'environnement politico-religieux de populations locales*.
10. Récit de vie de Monsieur Ekori Mathieu, informateur Mbéti du Congo Brazzaville vivant à Francheville depuis plus de trois décennies, portant sur *le Ndjobi comme une école de la vie sociale*.
11. Récit de vie de Monsieur Lekumu Aurélien sur le rapport Religion locale et pouvoir politique.
12. Récit de vie de Monsieur Lendjinga Aristide sur *le sacrifice comme objet de maintien du pouvoir politique*.
13. Récit de vie de Monsieur Eyebe Bertrand sur *les fonctions et règles de la religion locale*.
14. Entretien avec Madame Léa Zame Avezo'o en 2011 sur *la tradition orale et son rapport au pouvoir politique*, Libreville, Université Omar Bongo.
15. Récit de vie de Monsieur Jean-Pierre Ebinga, informateur *Mbede* résidant à Franceville et fils d'un grand chef de village, portant sur *la parenté et le fondement du pouvoir traditionnel*.
16. Récit de vie de Monsieur Alain Nguimbi sur *les actes illusoires des politiques locaux*.

17. Corpus en Français de Monsieur Jean Daniel Mambocka sur *le serment du Ndjobi et ses vertus politico-religieuses.*
18. Récit de vie en langue *Lembaâma* de Paul Norbert Otounga en 2008, initié au *Ndjobi* et au *Ngo*, sur *le serment du Ndjobi et ses interdits*.
19. Récit de vie en *Lembaâma* de Monsieur Gervais Ongala en 2008 sur *les étapes de l'initiation et quelques paroles proférées*.
20. Récit de vie de Monsieur Tanguy Mbami en 2011, 45ans et initié au *Ndjobi*, portant sur *les principes de certaines religions locales au Gabon*.
21. Récit de vie en Français de Guillaume Ombele, marié et *Mvandi é Ndjobi*, portant sur *le les engagements liés au serment et la sacralité du lien social.*
22. Récit de vie en Français de Stéphane Nkori, *Kota d'Okondja*, portant sur *le rôle socio-politique du Ndjobi.*
23. Récit de vie en Français de Monsieur Lendoye Paul sur *la possession matérielle des certaines initiés et/ou politiques locaux*.
24. Récit en Français de Monsieur Didier Mbouma en 2011, non initié et Kota d'origine, portant sur *la situation politique actuelle avec la course à la possession matérielle*.
25. Récit en Français de Monsieur Ndongo Bertrand sur *la parenté et la possession matérielle comme source de bien être pour toute la famille.*

SOURCES DOCUMENTAIRES

Ouvrages spécifiques

1. Alfred **Adler** (2006), *Roi sorcier, mère sorcière : Parenté, politique et sorcellerie en Afrique noire*, Le félin, les marches du temps, Paris, 245 pages.
2. Alfred **Adler** (2000), *Le pouvoir et l'interdit : Royauté et religion en Afrique noire*, Albin Michel, Paris, 330 pages.
3. Paul **Akakpo** (1984), *Pour une meilleure collecte de la tradition orale*, Afrique histoire, n°11, p.48.
4. Martin **Alihanga** (1976), *Structures communautaires traditionnelles et perspectives coopératives dans la société altogovéenne*, Thèse de Doctorat (1ère partie), Rome, 385 pages.
5. Louis **Althusser** (1972), *Idéologie et Appareil d'Etat*, Paris, Revue de la Pensée N°151 in son ouvrage intitulé Positions (1964-1975), pp.67-125.

6. Jean-Loup **Amselle** et **Elikia M'Bokolo** (1999), *Au cœur de l'ethnie : Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique.* Paris, La Découverte/Poche, 226 pages.

7. Arjun **Appadurai** (2001), *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation,* Paris, Payot, 322 pages.
8. John **Austin** (1962), « *How to do things with words* », traduit en 1970 par Gilles Lane sous le titre de « *Quand dire, c'est faire* », Editions du Seuil, Paris.
9. Daniel **Bach** et Anthony **Kirk-Greene** (1993), *Etats et Sociétés en Afrique francophone,* Economica, Collection Politique comparée, Paris, 306 pages.
10. Jean **Baechler** (2008) *Les matrices culturelles : Au foyer des cultures et des civilisations*, Hermann Editeurs, Paris, 366 pages.
11. Jean-Calvin **Bahoken** (1967), *Clairières métaphysiques africaines : Essai sur la philosophie et la religion chez les Bantu du Sud-Cameroun,* Paris, Présence africaine, 124 pages.
12. Georges **Balandier** (2006), *Le pouvoir sur Scènes*, Fayard, Paris, 250 pages.

13. Georges **Balandier** (1985), *Le Détour, pouvoir et modernité*. Paris, Librairie Arthème Fayard.

14. Georges **Balandier** (1955), *Sociologie actuelle de l'Afrique noire, changements sociaux au Gabon et au Congo,* Paris, PUF, 510 pages.

15. Georges **Balandier** (1967), *Anthropologie politique*, Paris, PUF.

16. **Balagamiré Basilasche** (2001), *Le sens du serment chez les behuvu (Zaïre) in Langue et Culture en Afrique*, Kinshasa, Nouvelle Rationalité africaine pp.101-121.

17. Jean-François **Bayart** (1993), *Religion et Modernité politique en Afrique noire : Dieu pour tous et chacun pour soi.* Paris, Editions Karthala, 310 pages.

18. Jean- François **Bayart,** Achille **Mbembe** et **Comi Toulabor** (2007), *Le politique par le bas en Afrique noire,* Paris, Karthala, 217 pages.

19. Jean- François **Bayart** (2006), *L'Etat en Afrique. Politique du ventre*. Paris, Fayard, 439 pages.

20. Florence **Bernault** (2009), *La chair et son secret : transfiguration du fétiche et incertitude symbolique au Sud Gabon*, in Politique africaine N°115 –Octobre 2009.
21. Florence **Bernault** et Joseph **Tonda** (2009), *Le Gabon : Une dystopie tropicale, Politique africaine*, Paris, Karthala, N°115-Oct. 2009, pp7-26.

22. Florence **Bernault** et de Joseph **Tonda** (2000), *Dynamiques de l'invisible en Afrique* dans *Pouvoirs sorciers* in *Politique africaine* N°79-Octobre

23. Julien **Bonhomme** (2006), *La feuille sur la langue,* Cahiers Gabonais d'Anthropologie N°17, Libreville, Université Omar Bongo, 120 pages.

24. Laurence **Caillet** et Raymond **Jamous**, *Religion et rituel in Ethnologie : Concepts et aires culturelles* de Martine Segalen (2001), Paris, Armand Colin, p.66

25. Fabrizio **Calvi** (1983), *La vie quotidienne de la Mafia de 1950 à nos jours,* Palerme, Hachette, 312 pages.

26. Mounira **Chati**, Nicola **Clinchamps** et Stéphanie **Vigier** (2007), *Pouvoir(s) et politique(s) en Océanie in Actes du XIXème colloque CORAIL*, Paris, L'Harmattan, 370 pages,

27. Gérard **Courtois** (1999), *Le serment, perspectives et recherches*, in « Droit et culture » n°18.

28. Yves **Déloye** (1997), *Sociologie historique du politique,* La Découverte, Paris, 224 pages.

29. Hubert **Deschamps** (1962) *Les institutions politiques de l'Afrique noire*, 5ème édition, « Que sais-je ? » n°549, Paris P.U.F.

30. Philippe **Descola** (2005), *Par-delà nature et culture,* Gallimard, Paris, 619 pages.

31. Jean Pierre **Dozon** (2008), *L'Afrique à Dieu et à Diable : Etats, ethnies et religions,* Ellipses, Paris, 138 pages.

32. Jean Pierre **Dozon** (2008), *Une anthropologie en mouvement : L'Afrique miroir du contemporain,* Editions Quae, Paris-Versailles, 272 pages.

33. Jean Pierre **Dozon** (1995), *La cause des prophètes : Politique et religion en Afrique contemporaine,* Editions le Seuil, 300 pages.

34. Diane **Ducret** (2011), *Femmes de dictateur,* Saint-Amand-Montrond, Perrin, 353 pages

35. Georges **Dupré** (1982), *Un ordre et sa destruction*, ORSTOM, Collection MEMOIRE N°93, Paris, 400 pages.

36. Emile **Durkheim** (1968), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF.
37. Emile **Durkheim**(1897) *Le Suicide*, Etude de sociologie, Paris, P.U.F.
38. Edward **Evans-Pritchard (1972)**, *Sorcellerie oracles et magie chez les Azandé*, Paris, Gallimard.
39. André **Even** (1937) *Les confréries secrètes chez les Bambamba et les Mindassa d'Okondja*, in Bulletin de la société des recherches congolaises, n°23, Brazzaville, pp.33-113.
40. Joseph H. **Fichter** (1961), *La Sociologie*, Paris, P.U.F., pp.182-193
41. Gheorghe **Fulga** (2005), *Connaissance sociale et pouvoir politique : Etudes de sociologie politique*, Paris, L'Harmattan, 233 pages.
42. Marie-Odile **Géraud**, Olivier **Leservoisier** et Richard **Pottier** (2002) *Les notions clés de l'ethnologie. Analyses et textes.* Paris, Armand Colin, 332pages.
43. Peter **Geschière**(2000), *Sorcellerie et modernité : Retour sur une étrange complicité* in Politique africaine, N°79 de Octobre
44. Peter **Geschiere** (1995), *Sorcellerie et politique en Afrique : La viande des autres*, Paris, Ed. Karthala, 300 pages.
45. Maurice **Godelier** (2007), *Au fondement des sociétés humaines : ce que nous apprend l'anthropologie*, Bibliothèque Albin Michel Idées, Paris, 292 pages.
46. Madeleine **Grawitz** (2001), *Méthodologie des Sciences sociales*, Edition Dalloz (11ème édition), Paris, 984 pages.
47. Georges **Gusdorf** (1986), *La parole*, Presse Universitaire de France, Paris.
48. Christine **Hamelin** et Eric **Wittersheim** (2002), *La tradition et l'Etat : Eglises, Pouvoirs, Politiques culturelles dans le pacifique*, Cahiers du Pacifique Sud contemporain, L'Harmattan, Paris, 250 Pages.
49. Ulf **Hannerz** (1987), *«The world in creolisation»*, Africa: journal of the international African institute, Sierra Leone, Vol.57, N°4, pp.546-559.
50. Xavier **Harel** et Thomas **Hofnung** (2011), *Le scandale des biens mal acquis*, Paris, Editions La Découverte, 237 pages.
51. Luc de **Heusch** (2000), *Le roi de Kongo et les monstres sacrés. Mythes et rites bantous*. III. Paris, Gallimard, 424 pages.

52. Daniel Franck **Idiata** (2005), *Francophonie et politique linguistique en Afrique noire*: *Essai sur le projet d'intégration des langues nationales dans le système scolaire*, Libreville, La Maison Gabonaise du Livre, 193 pages.

53. P. **Laburth-Tolra** et J.P. **Warnier** (1997*), Ethnologie, Anthropologie*, Paris, collection 1er cycle, 3e édition, PUF, 412pages.

54. François **Laplantine** (1995), *L'anthropologie*, Paris, Payot, p.139.

55. Vincent **Lemieux** (1967), *L'Anthropologie politique et l'étude des relations de pouvoir*, Paris, L'Homme, vol. VII, n°4, 180 pages.

56. Claude **Lévi-Strauss** (2002), *Les structures élémentaires de la parenté*, Editions Mouton de gruyter, 2ème édition, 579 pages.

57. Claude **Lévi-Strauss** (1958), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, p.53

58. Sophia **Mappa** (1998)*, Pouvoirs traditionnels et pouvoir d'Etat en Afrique.* Editions Karthala, Paris, 203 pages.

59. André **Mary** (2010), *Les anthropologues et la religion*, Paris, Presses Universitaires de France, 279 pages.

60. André **Mary** (2000), *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Editions du Cerf, 219 pages.

61. André **Mary** (1998), *Prophètes de paix et de guerre. Traditions prophétiques de l'Afrique de l'Est,* Archives de Sciences sociales des religions, N°104 Octobre-Décembre, pp.5-17.

62. Karl **Marx** (1867), *Le fétichisme de la marchandise* in *Le Capital*, Tome1.

63. Marcel **Mauss** (2001), *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* in *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadrige/PUF, 9ème Edition, 482 pages.

64. Raymond **Mayer** (2002), *Histoire de la famille gabonaise*, Libreville, Luto, p.14

65. Jean **Mbarga** (1977), *L'art oratoire et son pouvoir en Afrique : le cas des Béti du Cameroun*, Yaoundé, Saint-Paul, p.54

66. Claude-Richard **M'Bissa** (2013), *Le Ndjobi au Congo et au Gabon : Histoire et fonction sociale.* Paris, Harmattan, 266 pages.

67. Annie **Merlet** (1990), *Vers les plateaux de Masuku : Histoire des peuples du bassin de l'Ogooué, de Lambaréné au Congo, au temps de Brazza et des factoreries,* Centre Culturel Français, Saint Exupéry-SEPIA, Libreville et Paris, 487pages.

68. Nicolas **Metegue N'nah** (2006), *Histoire du Gabon : Des origines à l'aube du XXIième siècle,* Paris, L'harmattan.

69. Dr **Milletto** (1951), *Notes sur les ethnies de la région du Haut-Ogooué*, in Bulletin de l'Institut d'Études centrafricaines Brazzaville: I.E.C; Paris: O.R.S.T.O.M. pp.20-48.

70. Bernardin **Minko Mvé** et Stéphanie **Nkoghé** (2007), *Mondialisation et Sociétés orales secondaires gabonaises*, Paris, L'Harmattan, 139 pages.

71. Dominique **Moïsi** (2008), *La Géopolitique de l'émotion.* Flammarion, Paris, 267 pages.

72. **Mongo Beti** (1993), *La France contre l'Afrique : Retour au Cameroun,* Paris, La Découverte/Essais, 208 pages.

73. Richard **Moubouyi** (1986), *La voix des ancêtres*: *Proverbes, légendes et totems gabonais*, Multipress Gabon, Tome I, p.31

74. Fabrice **Nguiabama-Makaya** et **Als** (2007), *Colonisation et colonisés au Gabon*, Paris, L'Harmattan, 184 pages.

75. Pierre **Nzinzi** (2000), *La Démocratie en Afrique : L'ascendant platonicien* in Politique africaine N°77, Karthala, Paris, pp 72-89.

76. Lionel **Obadia** (2007), *L'anthropologie des religions,* Paris, la Découverte, « Repères ».

77. Théophile **Obenga** (1985), *Les peuples Bantu : migration, expansion et identité culturelle,* Tome1, Edition L'Harmattan, 292 pages.

78. Maurice **Okoumba Nkoghé** (2010), *Olendé, une Epopée du Gabon,* Paris, L'Harmattan, 128 pages.

79. Abdel Wedoud **Ould Cheikh** (2003), *La science au(x) miroir(s) du prince. Savoir et pouvoir dans l'espace arabo-musulman d'hier et d'aujourd'hui.* Université Marc-bloch, Strasbourg, p.134.

80. Bernard **Peret** (2003), *De la société comme monde commun,* Paris, Desclée de Brouwer, 224 pages.

81. Louis **Perrois** (1968), *La circoncision Bakota (Gabon)*, Paris, cahiers O.R.S.T.O.M-série : sciences humaines, vol., n°1, 109 pages.

82. T. **Phillips** (2010), *Nicolas Machiavel : leçon de réalisme pour devenir un fin stratège*, Maxima, 235 pages.

83. Pouvoirs sorciers in **Politique africaine** N°79-octobre 2000

84. André **Raponda Walker** et Roger **Sillans** (2005), *Rites et Croyances des Peuples du Gabon*, Ed. Raponda Walker, Libreville, 389pages.

85. **Revue gabonaise des Sciences de l'homme**, n°4 : *Méthodes de collectes des données*, Libreville, L.U.T.O. pp.71-76.

86. Marc Louis **Ropivia** et Jules **Ndjéki** (1995), *Atlas de la formation territoriale du Gabon*, Libreville, Cergep- UOB, 61 pages.

87. Guy **Rossatanga Rignault** (1993), *L'insoutenable condition du clerc gabonais* in *Politique africaine : Intellectuels africains*, Paris, Editions Karthala, N°51, pp48-60.

88. ***Ruptures post coloniales*** *: Les nouveaux visages de la société française*, Paris, La découverte, 539 pages.

89. ***Marie-Claude Smouth (2007),*** *La situation post-coloniale.Les post-colonial studies dans le débat français*, Paris, presses de sciences PO, 300 pages.

90. Michel G. **Schatzberg** (2000), *La sorcellerie comme mode de causalité politique* in *Politique africaine*, N°79-Octobre, pp.33-47.

91. Martine **Segalen** (2009), *Rites et Rituels contemporains*, Paris, Armand colin, 2ème édition, 127 pages.

92. Jacqueline **Sublet** (1991) *Le voile du nom : Essai sur le nom propre arabe*, Paris, Presse Universitaire de France, p.23.

93. Camille **Tarot** (2008), *Le symbolisme et le Sacré. Théories de la religion*, Paris, la Découverte, 912 pages.

94. Tzevan **Todorov** (1997), *Théories du symbole*, Paris, Seuil, 375 pages.

95. Joseph **Tonda** (2009), *Les 5 S du Système* in *Politique africaine*, Paris, Karthala, N°115 Octobre, pp.7-26

96. Joseph **Tonda** (2009), *Omar Bongo Ondimba, paradigme du pouvoir postcolonial* in Conjoncture de Politique africaine N° 114-Juin, Paris, pp126-137.

97. Joseph **Tonda** (2005), *Le Souverain moderne : Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala, 297 pages.

98. Joseph **Tonda** (2004), *La figure du souverain moderne*, in *Rites et dépossessions*, Paris, Karthala, coll. « Rupture-Solidarité » n°5, 2004, pp.181-216.

99. Joseph **Tonda** (2002), *la guérison divine en Afrique Centrale (Congo, Gabon*), Editions Karthala, collection « Hommes et Sociétés », Paris, 243 pages.

100. Joseph **Tonda** (1988), *Marx et l'ombre des fétiches, pouvoir local contre Ndjobi dans le Nord du Congo*, in politique africaine, N°31, Paris, pp.29-

101. A. **Van Gannep** (1909), *Les Rites de passage*, Paris, Emile Nourry, 288 pages.

102. Louis Vincent **Thomas** et réné Luneau (1992), *La terre africaine et ses religions : Tradition et changement*, Paris, l'Harmattan, 335 pages.

103. Constantin **Von Barloewen** (2003), *Anthropologie de la mondialisation*, Editions des Syrtes, Paris, 410 pages

104. Jean-Paul **Willaime** (1998), *Sociologie des religions in Que sais-je* ? Paris, PUF, 2ème édition, 128 pages.

105. Pour plus d'informations sur l'A.S.G., Cf. ***Revue Gabonaise des Sciences de l'homme*** n°2, Décembre 1990.

106. **La Loupe** 372 N°135 du Mardi 29 Octobre 2013 : *Forum national de l'emploi : Francs-maçons levez-vous !* Journal d'investigations et d'informations générales.

107. **Quotidien d'informations générales** « *L'Union* » du 24 Janvier 2014, journal gabonais, 24 pages.

108. Ministère de la Planification et Cours Constitutionnelle in ***Hebdo Information,*** N°505 du 16-30 juillet 2005, pp.126-127.

109. ***Les enfants sorciers in FAITS DIVERS*** : Hebdomadaire Gabonais d'information N°16 du vendredi 23 Mai 2014, 1ière Année.

372 Journal d'investigations et d'informations générales.

110. **Le journal gabonais *Gabaon*** : *Santé d'André Mba Obame et de Mike Jocktane : Et s'ils avaient été avalés par le Ndjobi ?* N°214 du Vendredi 30 Mai 2014, 8 pages.

Ouvrages complémentaires

1. **U. Beck (2003)**, *Pouvoir et contre-pouvoir à l'heure de la mondialisation*, Paris, Traduit de l'allemand par Aurélie Duthoo, Flammarion.

2. **O. Bongo** (1971), *Gouverner le Gabon*, Paris, Sociétés des Editions P. Bory.

3. **Danièle Carricaburu et Marie Ménoret** (2002), *Regards croisés sur la santé : itinéraire de recherche en anthropolgie et en sociologie*, Paris, L'harmattan, 188 pages.

4. **Daniel Céfaî** (2003)**,** *L'enquête de terrain,* Paris, Editions La découverte/M**.A.U.S.S**

5. **J. Copans** (2001), *La « situation coloniale » de Georges Balandier : notions conjoncturelle ou modèle sociologique et historique ?*, p.34. Relecture de l'article de Georges Balandier sur *La situation coloniale : approche théorique*, Paris, Centre d'Etudes africaines, p.34. Version numérique par Jean-Marie Tremblay, http://classiques.uqac.ca/

6. **F. Dépelteau** (2005), *La démarche d'une recherche en sciences humaines : de la question de départ à la communication des résultats*, De Boeck, Canada, 417 pages.
7. **R. Desanti** et P. **Cardon** (2007), *L'enquête qualitative en sociologie*, Pays Bas, Editions ASH, 99 pages.
8. **D. Fassin (1990)**, *Décrire. Entretiens et observations*, In sociétés, développement et santé, Paris, Ellipses/AUPELF.

9. **P. Guillaume** (1993), *Le monde colonial*, Paris, Armand Colin.

10. **D. Laveault** et J. **Grégoire** (1997), *Introduction aux théories de textes en sciences humaines*, Paris, De Boeck et Lacier, (Coll. « Méthodes en sciences humaines »).

11. **G.A. Nzenguet Iguemba** (2005), *Colonisation, fiscalité et mutations au Gabon, 1910-1947*, Paris, Editions L'Harmattan.

12. **R. Pourtier** (1989), *Le Gabon : Etat et Développement*, Paris, Editions l'Harmattan, Tome 2.

13. **R. Quivy** et L.V. **Campenhoudt** (1995), *Manuel de recherche en sciences sociales*, Paris, 2ème éd., DUNOD.
14. **A.D Robert** et A. **Bouillaguet** (2002), *L'analyse de contenu*, 2ème éd., Paris, PUF, (Coll. « QSJ ? », №49 251).

15. **A. Salmon** (2011), *Les nouveaux empires. Fin de la démocratie ?*, Paris, CNRS Editions.

16. **H. Sanni Yaya (2007)**, *Les privatisations en Afrique occidentale. Entre mythes et réalités, promesses et périls : l'administration publique africaine à la croisée des chemins*, PUL, Canada.
17. **R. Sennett (2008)**, *La culture du nouveau capitalisme*, traduit de l'anglais par Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Hachette Littérature.
18. **J. Suret-Canale** (1980), *Essais d'histoire africaine. De la traite des Noirs au néocolonialisme*, Editions sociales, Paris, 1980, p.233

Dictionnaires et Encyclopédies

1. Pierre **Bonte** et Michel **Izard** (1999), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris.

2. Jean **Dubois** (1994), *Dictionnaire de Linguistique et des sciences du langage*.

3. ***Dictionnaire** : Ndumu-Mbede-Français* (1999), 186pages.

4. ***Encyclopédie des Connaissances actuelles*** (2010), Edition Philippe Auzou, Paris, 255 pages.

Rapports, Mémoires et Thèses

1. Guy Donald ADJOÏ OBENGUI (2009), *Ndjobi et pouvoir politique chez les Mbede*, Mémoire de Master, Sociologie, UFR S.H.A – Université Paul Verlaine de Metz, 123 pages.

2. Pierre AYAMINE ANGUILET (1980), *Les Ngwemiène et la parole*, thèse pour le Doctorat de troisième cycle, Paris7.

3. Hubert BINGA (1998), *Chefferie et territoire dans le sud-est Gabon (Haut-Ogooué)*, thèse pour le Doctorat de troisième cycle en Géographie et Aménagement du territoire, Université de Pau et des pays de l'Adour.

4. Raoul GOYENDJI (2001), *La société initiatique Ndjobi: dynamique et impressions sociopolitiques au Congo (1972-1992*). *Étude effectuée dans la région de la cuvette*, thèse de troisième cycle, Lyon II, 375 pages.

5. Ludovic MBA NDZENG (2006) *Pouvoir politique et para-société chez les fang*, Thèse de doctorat, Paris V (Sorbonne) juin, in cahiers gabonais d'anthropologie, n°17 (Anthrologie religieuse), Libreville, UOB ; pp.2037-2038.
6. Charlemagne MOUANDJOURI (2005), *La symbolique et les fonctions d'Okèlè chez les Ampini du Gabon*, Rapport de licence, Anthropologie, U.O.B.

SOURCES ICONOGRAPHIQUES

1. Carte n°1 : Localisation du terrain d'étude et du rite *Ndjobi*.
2. Carte n°2 : Localisation du Gabon et du terrain d'étude.
3. Carte n°3 : Représentation du *Ndjobi* dans les villages *Mbede* du Haut-Ogooué.

4. Photographie sur une vue intérieure d'un *Olèbè* é *Ndjobi.*

5. Photographie sur une partie de danse *Ndjobi* à Okondja2. Cliché pris en 2008 lors de la veillée mortuaire d'un haut cadre *Mbede*.

6. Cliché de la danse *Ndjobi* lors d'une veillée mortuaire à Okondja en 2008.
7. Photographie d'un danseur sur échasses « *Mbawanda* » : C'est une vue partielle d'une partie ludique du *Ndjobi*. Image prise en 2008 pendant le retrait de deuil d'un *Nga é Ndjobi.*

8. Photographie d'une vue partielle de l'intérieur d'un «*Mfuyi é Ndjobi* » et quelques objets reliquaires du panier du *Ndjobi* (*Nkobè*). Photo prise lors d'une cérémonie initiatique par un *Mvandi é Ndjobi* (anonyme) en 1981 à Okondja.
9. Photographie sur les angles d'un *Mfuyi é Ndjobi*

10. Photographie partielle d'un *Olèbè é Ndjobi* dans un village *Mbede* en 2008.
11. Photographie d'un poteau servant de « miroir spirituel » pour les initiés en pleine initiation ou lors des grandes cérémonies.
12. Photographie sur les reliques issues d'une composition de plusieurs éléments naturels : de quelques feuilles de brousse, de quelques ossements et têtes d'animaux prédateurs, de quelques plumes d'oiseaux rares, quelques objets symboliques et quelques peaux d'animaux symboliques au rite *Ndjobi*.
13. Photographie d'un type d'habitation dans quelques villages *Mbede*.
14. Photographie d'une maison familiale au village Otala.
15. BOUKONZA : un village pratiquant le rite *Ndjobi* dans la province de l'Ogooué-Lolo en 2013.
16. Photographie d'un danseur de *Ndjobi* pendant une cérémonie mortuaire à Okondja.
17. Photographie de l'un de nos guides sur le terrain en entretien préalable avec la femme d'un Chef de village *Mbede*.
18. Photographie de l'un des Ankani é *Ndjobi* (Un de nos informateurs).
19. Photographie de quelques instruments de musique utilisés pendant les cérémonies.
20. Photographie de l'un des composantes de reliques du *Ndjobi*.
21. Photographie d'un *Olèbè é Ndjobi* en situation normale.

SOURCES SONORES

1. *Extrait du discours de fin d'Année 2013* du Président Ali Ben Bongo Ondimba au peuple gabonais (RTG 1 du 31 Décembre 2013) sur la situation politique actuelle.

2. *Extrait du discours du Roi Léopold II à l'arrivée des premiers missionnaires au Congo belge le 12 janvier 1883 à Léopoldville, actuelle ville de Kinshasa.*

SOURCES FILMOGRAPHIQUES

1. Film de Benquet sur ***La France-Afrique***, diffusé par France 2 en Septembre 2010.

2. Extrait de discours explicatif sur le fonctionnement du pouvoir politique en Afrique de Monsieur Pierre Péan, Journaliste français et auteur des livres : *La république des mallettes (2011), Affaires africaines (1983)* et bien d'autres.

3. Extrait du Film *Mbede* intitulé « *OBALI* » (Mariage traditionnel chez les *Mbede*), Libreville/ Gabon, 1993.

SOURCES SITOGRAPHIQUES

1. www.la voix du peuple gabonais, Samedi 06 Août 2011 à 23h58'. Site internet basé en France.
2. En savoir plus: http://www.bdpmodwoam.org/articles/2008/05/26/gabon-insolite-le-prefet-daboumi-menace-par-le-ndjobi-abandonne-son-poste-de-travail/ sur le rapport des populations locale propriétaire du Ndjobi et les autorités administratives locales.
3. Agence gabonaise de presse du 26 Mai 2008 sur le rapport des populations locale propriétaire du Ndjobi et les autorités administratives locales.
4. Agence de presse Syfia Grands Lacs/RdCongo/ du 28/10/2010.
5. Cf. Libreville, 9 avril 2013 (GABONEWS) - *Un pasteur d'une église éveillée a proclamé devant ses fidèles qu'il a décidé d'imposer à tous les chrétiens un 12ème commandement de Dieu afin d'adapter, plus de 2000 ans après Jésus Christ, les Saintes écritures.*
6. *Les Soufles* de Birago Diop, Conte publié sur http://neveu01.chez-alice.fr/birasouf.htm
7. *Les Soufles* de Birago Diop, Conte publié sur www.lekti-ecriture.Com en Avril 2003.

AUTRES SOURCES

Mysticisme : Un réseau d'enfant sorcier[373] démantelé en mai 2014 par le N*d*jobi à Moanda (ville de la province du Haut-Ogooué) selon Jonas Moulenda, journaliste gabonais.

Un réseau d'enfants sorciers dont les âges varient entre 7 et 17 ans, a été démantelé dernièrement à Moanda, le chef-lieu du département de la Lebombi-Leyou, dans la province du haut-Ogooué (Sud-est). Selon une source sûre, la nébuleuse était chapeautée par un notable de la localité, N.N., âgé de plus de 75 ans. Le réseau mystico-criminel a été mis à nu par ses propres membres dans une église du réveil de la ville, à la suite des crises constatées pendant les séances de prières.

D'après la source, des membres du réseau maléfique étaient soumis à une agitation suivie avant de faire des révélations sur l'existence de la nébuleuse. « Tout a commencé par une fille. Après les troubles, elle a indiqué faire partie d'un grand réseau de sorcellerie. Les jours suivants, d'autres filles sont passées aux aveux », a rapporté la source.

L'une des filles sorcières a déclaré qu'elle était sur le point de se marier avec le vieux N.N., qui venait de construire une nouvelle maison au quartier Rio-Téléphérique pour loger sa compagne et complice dans la sorcellerie. Vérification faite, la nouvelle maison dont a parlé la petite sorcière dans ses révélations existe bel et bien.

[373] ***Les enfants sorciers in FAITS DIVERS*** : Hebdomadaire Gabonais d'information N°16 du vendredi 23 Mai 2014, 1ière Année.

Dans leurs aveux, les acteurs de ceux-ci ont soutenu mordicus que leur réseau a envoûté et tué plusieurs personnes à Moanda. D'après leurs propres dires, elles accompagnaient les adultes dans les missions mystiques d'envoûtements de leurs cibles. Toutes les opérations maléfiques étaient cordonnées par le vieux N.N., ont précisé les enfants sorcières, précisant qu'elles jouaient aussi un rôle de premier plan.

Ordre de poursuite traditionnelle

Indexé, le chef de famille a bombé le torse, menaçant d'ester en justice contre les familles des enfants qui l'accusaient de parrainer la nébuleuse. Le notable, manifestement gêné aux entournures, a saisi le chef du quartier Rio-Téléphérique, Célestin Boumbanda, plus connu sous le pseudonyme de Ndomboula, du reste, maître spirituel du Ndjobi, un rite très réputé dans la région.

Le jour de la réunion de clarification avec les enfants sorcières, l'accusé ne s'est pas présenté chez le chef de quartier, arguant attendre l'arrivée de sa progéniture vivant à Libreville. Devant la réfutation des allégations des enfants par le septuagénaire, le chef du quartier a suggéré un rituel-test à ce dernier afin de démêler les fils de l'écheveau. Le rituel consistait à égorger des poules et à les lâcher au milieu d'une foule nombreuse dont faisait partie le suspect. Le cadavre agonisant du coq devait ensuite se diriger vers le coupable.

La première poule égorgée a finalement pris la direction du vieux N.N. l'aspergeant du sang sur tout son corps. Pour avoir la confirmation, d'autres poules ont été égorgées puis lâchées dans l'espace. Elles se sont toutes orientées vers le suspect, confirmant ainsi l'implication du notable dans le réseau mystico criminel. Non content des résultats du test, le notable initié au Ndjobi depuis des lustres a proposé une nouvelle initiation à ce rite. Toute chose que ses coreligionnaires ont acceptée. Dans la perspective de sa nouvelle initiation, des maîtres spirituelles ont emmené le septuagénaire dans un sanctuaire situé dans une forêt jouxtant la ville de Moanda. L'un des principes du rituel d'initiation voudrait que le candidat à l'initiation confesse tous ses péchés pour ne pas être rattrapé par l'ordre de poursuite traditionnelle du Ndjobi.

Le notable a juré la main sur le cœur qu'il était un saint et qu'il n'a jamais parrainé la nébuleuse qui a enrôlé les enfants ayant fait des révélations à l'église. Après les formalités d'initiations, les maîtres spirituels ont soumis N.N devant l'esprit du Ndjobi. Mais celui-ci l'a tenaillé au point que le suspect a déféqué sur-le-champ et perdu la parole.

D'après une autre source proche du dossier, c'est lorsqu'il a senti l'étau se serrer davantage qu'il a reconnu les faits qui lui sont reprochés, ne répondant aux questions de ses maîtres spirituels que par un hochement de la tête. Au lendemain du rituel, le vieux N.N., toute honte bue, est revenu sur ses déclarations, clamant à nouveau son innocence. Auréolé par la présence de toute sa progéniture, il a porté l'affaire devant le tribunal de première instance de Franceville pour que les enfants sorcières et leurs parents démentent leurs allégations.

Fondateur du rite *Ndjobi*

« Selon notre informateur A.N.A, *« Okwèlè a Nkwa(Nkogha) dit Ognio-Ongnia est le fondateur du Ndjobi initial. Son Ndjobi est né à la suite d'une révélation en songe faite par sa mère accompagnée des chansons pour garder le village et surtout la famille qui est menacée par les sorciers des villages voisins. Dans cette révélation, sa mère lui avait donné un panier « Onkusu » contenant des reliques, une pelote, des feuilles et surtout montré une feuille « Lékasa » de brousse qui exécute tout ce que la personne ordonne. Mais avant de prendre cette feuille, il déposait des pièces d'argent sous l'arbre qui porte ses feuilles en prononçant quelques paroles en langue Lembaâma. Pour que cette feuille exécute les consignes, il doit l'écraser avec les « fourmis magnans*[374]*» (fourmis rouges) de brousse. Ces fourmis étaient prises avec leur fourmilière toute entière dans la grande forêt d'Okondja. Cette fourmilière servait de protection en ce sens qu'il prenait les cheveux, les ongles, les poils et autres choses appartenant à la personne, pour servir de protection grâce à cette fourmilière appelée « kamuna ». C'est ainsi qu'il a eu peur de son frère aîné Okwèlè à Ntsana dit Alihingui à qui il expliqua la révélation. Ainsi, les deux vont s'associer pour travailler ensemble en ajoutant d'autres choses dans ce panier. Ils donnèrent le nom de « Ndzobi*[375]*» à ce nouveau antidote, sorte de protection de la société villageoise Mbede* ».

[374] Genre de fourmi très grosse et de couleur rouge dont la piqûre est très venimineuse et peut donner la fièvre à une personne.

[375] Signifie à la fois « *mauvaise maison », «maison dangereuse* », «*maison sacrée » ou «maison protégée ».*

GUIDE D'ENTRETIEN SEMI-DIRIGE

Salutation et définition du rite *Ndjobi*

- Notre présentation personnelle (Noms, Clan, Lignage, Village, Ethnie, Situation matrimoniale et professionnelle)
- Présentation à l'enquêté de notre étude et son objectif.
- Qu'est-ce que le *Ndjobi* ?
- Existe-t-il toujours chez les *Mbede* du Haut-Ogooué ?
- Quel est votre clan, lignage, ethnie, village ?
- Quelle est votre situation matrimoniale et sociale ?
- De quelle famille êtes-vous ? Quel village ou quelle ville locale ?
- Que veut dire le terme *Ndjobi* ? Pourquoi ?
- A quoi sert le rite *Ndjobi* ?
- Etes-vous initié à ce rite ? Pourquoi ?
- Etes-vous initié à d'autres rites aussi ? Pourquoi ?
- En quoi le rite *Ndjobi* est-il différent des autres rites ?
- Quel est l'apport du Rite *Ndjobi* dans la société *Mbede* ?
- Le *Ndjobi* est-il une religion ou secte? Groupe de sorciers ou Confrérie?

Communauté *Mbede* et Politique local

- Que veut dire *Mbede* ?
- De quel clan appartient les *Mbede ?*
- D'où viennent les *Mbede* ?
- Quel est leur village d'origine ?
- Quels sont les foyers de localisation des *Mbede* au Gabon ? Qu'en est au Congo et ailleurs?
- Quels sont les villages *Mbede* dans le Haut-Ogooué ?
- Existent-ils d'autres groupes linguistiques dans cette province?
- Tous les politique *Mbede* sont-ils initiés? Pourquoi ?
- Quelle est l'importance de ce groupe linguistique dans cette province?
- Quelle est la place des *Mbede* dans la gestion du Pouvoir politique ?
- Les *Mbede* ont-ils plus de considération envers ce rite que les autres groupes linguistiques? Pourquoi ?
- Existe-t-elle une chefferie dans l'ensemble des Villages *Mbede* ?
- Qu'entendez-vous par la politique locale ?
- Y'a-t-il un lien ajusté entre le politique local et le rite *Ndjobi* ?

Historique et organisation du rite *Ndjobi*

- Quelle est l'histoire du *Ndjobi*?
- Quel est son père fondateur ?

- Comment est organisée la cérémonie d'initiation au *Ndjobi* ?
- Quels en sont les éléments cultuels et culturels du rite *Ndjobi* ?
- A quoi servent-ils?
- Quelle est la force de chacun de ses objets pour chaque initié ?
- Quelles en sont les reliques éventuelles ?
- Quelle est la composition de chaque fétiche (corbeille contenant les reliques) du *Ndjobi* ?
- Où et comment se déroulent l'initiation au rite *Ndjobi* ?
- Quelles sont les lieux spécifiques de la pratique de ce rite ?
- Quels sont les personnes habilitées à l'initiation et surtout à faire initier ?
- Quand et comment on s'initié au rite *Ndjobi* ?
- Comment se passe cette initiation ?
    - Période (pourquoi cette période)
    - Lieu (pourquoi ce(s) lieu (eux) ?)
    - Durée (pourquoi cette durée ?)

***Ndjobi* et interdits**

- Existe-t-il un interdit lié au rite *Ndjobi*? Lequel ?
- Existe-t-il un interdit lié aux totems pour chaque initié? Lequel ?
- Pourquoi ses interdits ou ses protections?
- Y-a-t-il des conséquences si on ne les respecte pas ?
- Quelles sont les conséquences pour l'initié ?
- Est-ce la même chose que pour le non initié ? Pourquoi ?
- Comment se présente cet interdit de nos jours ?
- Qu'est-ce qui a favorisé cette situation ?
- Est-ce que les *Mbede* respectent toujours ce rite?
- Quelle est la sanction du rite *Ndjobi* ? Pourquoi ? Comment ?
- Qui sanction ? Quand ? Où ? et pourquoi lui ou eux qui sanctionne (nt) ?
- Les conséquences sont-elles les mêmes qu'avant?
- Que faut-il faire pour réparer la sanction ? Qui peut le faire ? Pourquoi lui ou eux?

Okèlè é Ndjobi

- Qu'est-ce que le serment ?
- A quoi sert l'*Okèlè é Ndjobi ?*
- Quel est son efficacité envers les initiés ?
- Quelle est sa forme énonciative ?
- Peut-il être à la base du pouvoir politique ?
- Comment se structure-t-il?
- Quel est son rapport au sacré et à la sacralité du rite *Ndjobi* pour les *Mbede* ?

Rapport entre tradition et modernité

- Qu'est-ce que la Tradition ?
- Qu'est-ce que la Modernité ?
- Est-ce que les deux peuvent coexister ensemble ?
- Qu'est-ce que la Modernité représente pour vous ?
- Quel est son impact sur la tradition *Mbede* ?
- Quel est son impact sur le rite *Ndjobi*?
- Le *Ndjobi* est-il une religion ou un simple rite initiatique ?
- Y'a-t-il un changement entre le N*d*jobi initial et l'actuel ?
- A partir de quelle période a eu lieu ce changement ?
- Que représente la province du Haut-Ogooué pour chaque gabonais ?

Religion traditionnelle et pouvoir politique

- Est-ce que certains politiques sont-ils initiés au rite *Ndjobi* ?
- Pourquoi certains politiques s'initient-ils ? Quand ? Comment? Où ? Par qui ?
- Quelle est la relation entre les politiques locaux et le *Ndjobi* actuel?
- Ce rite peut-il être le support du pouvoir politique ? Pourquoi ? Depuis quand ?
- Quelle image renvoie ce fait observé chez les *Mbede* ?
- Comment les *Mbede* conçoivent-ils l'appropriation du *Ndjobi* par certains politiques ?
- Qu'est devenu le rite *Ndjobi* actuellement ?
- la religion traditionnelle *Ndjobi* et le pouvoir politique local forment-ils une sorte d'exégèse fonctionnaliste de la sorcellerie gabonaise, voire africaine ?

ANNEXES

Table des matières

INTRODUCTION GENERALE 2
Pourquoi déconstruction et religion locale? 3
Problématisation de la recherche 4
Domaine d'étude 6
Objectif de la recherche 8
Carte n°1 : Localisation du rite *Ndjobi* sur notre terrain d'étude 12
Présentation des trois parties de la recherche 14
PREMIERE PARTIE : 16
PREALABLES EPISTEMOLOGIQUES POUR UNE ETHNOGRAPHIE DU POUVOIR POLITIQUE 16
Introduction de la première partie 17
Chapitre 1 : Construction de la problématique et cadre théorique 18
A. Construction de la problématique 19
1. Question de départ 19
2. Limite thématique 21
3. Intérêt scientifique 22
B. Cadre théorique 24
1. Auteurs sollicités 24
2. Concepts construits 36
Tableau N°1 : Vigueur de la parole proférée 37
Tableau N°2 : Sanction du *Ndjobi* 38
Tableau N°3 : Serment du *Ndjobi* 39
Tableau N°4 : Pouvoir Politique 40
3. Hypothèse de la recherche 42
Chapitre 2 : Cadre méthodologique 44
1. Présentation du milieu 44
Carte n°2 : Localisation du Gabon et du terrain d'étude 48
Photographie en lien avec les objets traditionnels de pouvoir 53
2. Méthode de recherche 60
3. Enquête de terrain et Méthode d'analyse. 63
Répartition des informateurs 2008 66
Digramme représentatif des informateurs de 2008 66

Tabulation des données de terrain de 2010 à 2013 67
Répartition des informateurs de 2010 à 2013 68
Chapitre 3 : Définition de la religion locale *Ndjobi* 73
1. Terminologie 73
2. Origine et Naissance du *Ndjobi* 76
3. Esquisse de déroulement de l'initiation et Objets cultuels 91
Conclusion de la première partie 121
DEUXIEME PARTIE : 122
ELEMENTS CONSTITUTIFS DE LA RELIGION LOCALE 122
Introduction de la deuxième partie 123
Chapitre 4 : Conceptualisation de la religion locale 125
1. Dialectique Tradition et Modernité dans le pouvoir politique local 125
2. Perception de la religion locale 128
3. Gestion du pouvoir politique local et créolisation 131
Chapitre 5 : Rapport au pouvoir politique local 134
1. Contexte colonial 134
2. Post-colonialisme et pouvoir politique local 138
3. Initiation à la science politique 145
Chapitre 6 : Sacrifice et sacralité du lien social 151
1. Ce que nous apprend le mythe *Olendé* chez les *Mbede* 151
2. Imaginaire contemporain de la reproduction sociale résultant de *l'Okwèlè é Ndjobi* sur la population locale. 156
3. Rite *Ndjobi* : une dérive socioreligieuse ? 160
Chapitre 7 : Contexte actuel du pouvoir politique local 166
1. Contexte sociopolitique 166
2. Contexte socioculturel 170
3. Convention sociale et politique 171
Conclusion de la deuxième partie 173
TROISIEME PARTIE : 176
REGARD SOCIOANTHROPOLOGIQUE SUR LE RITE *NDJOBI* COMME FONDEMENT DU POUVOIR POLITIQUE 176
Introduction de la troisième partie 177
Chapitre 8 : Symbolisme du serment 180
1. Symbolique du serment 180
Carte n°3 : Représentation du *Ndjobi* dans les villages *Mbede* du Haut-Ogooué. 186

2. Secret initiatique 187
3. Caractéristiques fondamentales du serment 190
Chapitre 9 : Coalition entre pouvoir politique et rite initiatique *Ndjobi* 203
1. Personnage du chef traditionnel 203
Tableau N°5: Quelques éléments liés au choix du chef traditionnel. 207
2. Exercice de la parole dans le pouvoir local 211
3. Manifestation de l'invisible dans la gestion traditionnelle du pouvoir. 218
Tableau N°6 : Synthèse des thèmes récurrents chez les victimes de la sexualité interdite 222
Chapitre 10 : Démocratie traditionnelle 228
1. Politique du ventre 228
2. Place des *Mbede* dans la gestion du pouvoir politique national 234
3. Formes de résistances locales 239
Chapitre 11: *Okwèlè é Ndjobi* comme un contrat politique 246
1. Contrats de fidélité et politique 246
2. Bienfaits du contrat 262
3. Situation politique actuelle et perspectives 267
Conclusion de la troisième partie 274
CONCLUSION GENERALE 278
REFERENCES 285
QUELQUES SOURCES ORALES 286
SOURCES DOCUMENTAIRES 287
SOURCES ICONOGRAPHIQUES 297
SOURCES SONORES 298
SOURCES FILMOGRAPHIQUES 298
SOURCES SITOGRAPHIQUES 299
AUTRES SOURCES 299
GUIDE D'ENTRETIEN SEMI-DIRIGE 302
ANNEXES 305

Quelques photographies de terrain

1. Quelques composantes des reliques du *Ndjobi*

2. *Olèbè é Ndjobi*

3. Vue intérieure de l'Olèbè é *Ndjobi* en situation normale

4. Quelques instruments de musique utilisés pendant les cérémonies

5. **Un Nkani é *Ndjobi* (Un de nos informateurs anonymes)**

6. **Notre guide sur le terrain en entretien préalable avec la femme d'un Chef de village *Mbede***

7. **Un danseur de *Ndjobi* pendant une cérémonie mortuaire à *Okondja***

8. ***BOUKONZA* : un village pratiquant le rite Ndjobi dans la province de l'Ogooué Lolo en 2013**

9. Maison familiale au village *Otala*

10. Type d'habitation dans quelques villages *Mbede*