

**UNIVERSITE LUMIERE LYON 2**  
**FACULTE D'ANTHROPOLOGIE ET DE SOCIOLOGIE**  
**DEPARTEMENT D'ANTHROPOLOGIE**

**DYNAMIQUE DES CLANS ET DES LIGNAGES  
CHEZ LES MAKINA DU GABON**

**Mémoire de Master recherche Anthropologie**

**Présenté par :**

**Fabrice AGYUNE-NDONE**

**Directeur de recherche :**

**Raymond MAYER**

**Septembre 2005**

# SOMMAIRE

REMERCIEMENTS .....	3
INTRODUCTION.....	4
PREMIERE PARTIE : GENERALITES .....	9
CHAPITRE 1 : METHODOLOGIE .....	10
1.1. Définition des concepts .....	10
1.2. Méthodologie et pratique du terrain .....	16
CHAPITRE 2 : GENERALITES SUR LES MAKINA.....	18
2.1. Géographie actuelle du « pays » makina.....	20
2.2. Description sommaire de la vie chez les Makina par les explorateurs.....	27
DEUXIEME PARTIE : CARACTERISTIQUES ACTUELLES ET ANALYSES .....	40
CHAPITRE 3 : ESSAI DE SYSTEMATISATION DES CARACTERISTIQUES CULTURELLES MAKINA : TOPONYMES, CLANYMES, ANTHROPONYMES .....	41
3.1. Inventaires des villages makina comparativement à ceux des villages fang et shaké répertoriés.....	41
3.2. Eléments caractéristiques des clans makina.....	47
3.3. Distribution et caractéristiques des anthroponymes makina .....	56
CHAPITRE 4 : CONDITIONS FAVORISANT LES AGREGATIONS ENTRE CLANS	62
4 1. Le mariage comme stratégie permettant l'accroissement « naturel » de la population du clan ou du lignage .....	62
4.2. Les autres formes d'accroissement de la population du lignage.....	68
CONCLUSION .....	74
REFERENCES DOCUMENTAIRES.....	79
Bibliographie.....	80
Autres documents.....	84
ANNEXES .....	85

## REMERCIEMENTS

Nous aimerions exprimer notre gratitude à toutes les personnes qui nous ont aidé à réaliser ce mémoire.

Nous remercions particulièrement le Professeur Raymond Mayer d'avoir accepté de diriger ce travail, lui qui nous a initié à l'anthropologie et ne cesse de consentir des efforts afin de nous offrir des conditions de travail optimales.

Nous avons également bénéficié des conseils et de l'expérience de Patrick Mougouama Daouda chercheur associé au Laboratoire Dynamique Du Langage (DDL, CNRS UMR 5596) et enseignant au département des Sciences du Langage de l'Université Lumière Lyon 2.

Grâce au projet « Langues Gènes et Cultures Bantoues », notamment à son responsable le Professeur Lolke Van der Veen (DDL), nous avons pu accéder à la base de données réalisée lors du dit projet. Par ailleurs sans ce projet, nos déplacements dans les différents villages makina auraient été matériellement compliqués.

Nous n'oublierons pas, les premiers concernés dans cette étude ; les informateurs consultés lors de nos différentes collectes d'informations, nous leur sommes gré pour tout.

Tous ceux que nous ne citons pas, mais qui ont d'une manière ou d'une autre participé à la réalisation de ce travail. Nous sommes de tout cœur avec eux.

## **INTRODUCTION**



Les Makina du Gabon, connus dans l'histoire de l'exploration de ce pays sous l'appellation d'« Ossyéba » ou « M'Fan-Makeys », mais qui se nomment eux-mêmes « Chiwa » (Puech 1989) ou « Mekè », ont été décrits pour la première fois par l'explorateur Paul Belloni Du Chaillu (au milieu du XIX<sup>ème</sup> siècle). Ils occupaient alors un espace compris entre l'extrême nord-est du Gabon, le Moyen-Ogooué et l'Ogooué-Ivindo. Depuis la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, leur territoire s'est réduit sous la poussée des Fang, en provenance du sud du Cameroun. Les historiens et anthropologues du Gabon admettent que cette réduction de l'espace initial s'est accompagnée d'une « pahouinisation »<sup>1</sup> des Makina. Ainsi la langue originale chiwa (Puech 1989) serait de plus en plus remplacée par celle des Fang ; les anthroponymes, les clans d'origine et les villages historiques auraient également disparu au profit de la même ethnie. De nombreuses productions artistiques, notamment les figures reliquaires et les masques, que l'on retrouve dans la littérature ethnographique sous le terme « fang » ou « pahouin », incluent, selon l'avis même des spécialistes (Perrois, 1997), des productions chiwa. Les contacts entre les deux ethnies, l'importance démographique des Fang sont des réalités que l'on ne saurait ignorer. Pour certains spécialistes, la substitution serait même totale, au point que l'inventaire des ethnies du Gabon confond dorénavant les deux ethnies (Mayer, 1992 : 248). Ce qui n'est pas le cas de l'inventaire linguistique qui distingue encore deux glossonymes pour des langues différentes fang (A75) (Guthrie, 1967-1971), chiwa (A80) (Puech, 1989).

Cependant, lors de notre terrain en « pays » chiwa, nous nous sommes rendu compte que la réalité est beaucoup plus complexe. Les Makina subissent certes la pression des Fang dont la culture est auréolée d'un certain prestige, depuis que le Père Trilles (cité par Merlet, 1990a : 118-123) leur a trouvé une ascendance égyptienne, et que les explorateurs les ont présentés comme « la race d'avenir » du Gabon. Mais ces derniers ne sont pas le seul groupe ethnolinguistique dans lequel les Chiwa semblent se « fondre » ; ils subissent tout autant la pression d'autres ethnies telles que les Okandé, les Simba, les Kota, les Shaké et les Ndambomo avec qui, ils échangent les marchandises et peuvent se marier. Nous-même, nous nous sommes aussi rendu compte que de nombreux « traits culturels makina » resurgissent dans cette mosaïque culturelle, dans des circonstances que l'étude voudrait identifier systématiquement.

Pourquoi Makina comme choix d'appellation du groupe ?

Il faudra noter que les Makina sont l'un des rares peuples du Gabon à avoir connu plusieurs appellations au cours de leur histoire. Dans la région de Medouneu, Du Chaillu

---

<sup>1</sup> De « pahouin », autre appellation des Fang. Laburthe Tolra en parle aussi puisqu'il a travaillé en 1981 sur la pahouinisation des ethnies du Sud du Cameroun.

(1856) les décrit sous l'ethnonyme Osheba. A Booué, ils s'y nomment Chiwa (Bichiwa au pluriel). Dans la même région, leurs voisins les appelaient Ossyéba, nom qui leur aurait été donné par les Okandé, c'est ce nom qui va surtout les caractériser dans l'histoire de l'exploration des peuples du bassin de l'Ogooué. Aujourd'hui, dans les régions de Makokou, Ndjolé, Lambaréné et de Libreville, ils sont devenus un sous-groupe fang connus sous le nom de Mekè ou Fang-makina. C'est dans ces régions, notamment dans les provinces de l'Estuaire (Kango) et du Woleu-Ntem (entre Medouneu-Mitzic) que le destin des Makina semble désormais se fondre dans celui des Fang, desquels ils furent rapprochés dès les premières heures dans les descriptions des explorateurs (Du Chaillu 1863).

Ces différentes appellations ont longtemps induit en erreur certains explorateurs et chercheurs, puisque l'unité culturelle des Makina a été occultée au profit de celle des Fang.

En effet, Galley disait déjà que les Mekè étaient «une branche importante du peuple [Fang], par opposition à *Betsi* » (Galley 1964). Paradoxalement il continua sa définition en affirmant qu'« ils [les Mekè] ont une langue à part. On les appelle aussi *Ossyéba* (ou *Oséba*). Au Cameroun : *Ngoumba* ou *Mekukh* ». Puis il esquissa une démonstration qui pour lui justifiait peut être l'appartenance des Mekè au groupe fang : « d'où viennent les *Mekè* ? Leurs tribus sont apparentées aux tribus *Betsi*, *Nzaman*, *Ntume* et *Bulu*. A l'origine, il n'y avait pas de *Mekè*. Des *Betsi*, *Bulu*, *Ntume* et *Nzaman* ont quitté leurs tribus pour aller se mêler à un autre peuple qui parlait la langue *Akè* (*Ngoumba*, *Ossyéba*, *Mekè*) ». Explications que l'auteur a certainement obtenues d'un récit de vie et qui, pour nous, justifient amplement déjà à son époque l'hétérogénéité culturelle entre les deux peuples qui, il faut le reconnaître, étaient déjà en plein processus d'agrégation.

Il n'en demeure pas moins qu'avec Merlet (1990b), la relation entre Chiwa, Mekè et Fang-makina, est réanalysée. C'est pourquoi, dans le cadre de cette étude, nous avons choisi l'endonyme *Makina* comme terme générique de l'ethnie, car nous pensons qu'il est celui qui nous permet de mieux circonscrire toute la complexité et la réalité de ce groupe. *Makina*, en langue chiwa, signifie « je dis que », certains linguistes (Kwenzi Mikala, 1987) considère cet *item* comme nom de la langue. Par ailleurs, ce terme permettrait aussi de faire le lien avec les origines maka, qui serait l'explication du maintien de ce nom chez les Mekè (Merlet, 1990b : 94). Il est aussi celui qui permet (cela n'engage que moi) de rentrer dans les différents sous-groupes de l'ethnie, même si les populations elles-mêmes ne le considèrent pas comme ethnonyme. Autrement dit, nous considérerons le terme *Makina* comme le nom de l'ethnie quand nous parlerons du groupe de manière générale. Cependant, nous conserverons les termes par lesquels, les populations elles-mêmes s'identifient régionalement. Ainsi nous utiliserons les termes « Chiwa » pour les Makina de Booué et ses environs, et « Mekè » pour les Makina de Ndjolé, Lambaréné, Kango et Makokou.

Après une mise au point des différents *items* qui permettent de désigner ce peuple, nous proposons à partir des cinquante-six (56) généalogies à G-3 que nous avons collectées dans le cadre d'une étude systématique sur les composants culturels et génétiques du Gabon<sup>2</sup>, de faire une étude systématique des noms de clans, des anthroponymes, des villages (localisation et toponymes) et des langues parlées chez les Makina. Nous procéderons ensuite à une étude comparée de ces généalogies avec ceux des ethnies voisines (toujours à partir des mêmes critères) pour distinguer ce qui serait hérité des traditions makina de ce qui serait fang ou autre. Comme nous travaillons sur deux groupes localisés sur des territoires séparés par deux cents kilomètres et entourés d'ethnies différentes, nous pourrions évaluer la dynamique des traits culturels en fonction de la configuration géographique et de l'environnement ethnolinguistique.

Nous inscrivons notre travail dans le cadre d'une anthropologie dynamique. Les concepts d'« ethnie », de « clan », de « lignage », chers à l'anthropologie classique seront interrogés dans le contexte spécifique du Gabon. Les traits culturels seront donc étudiés dans une perspective qui prend en compte les variations synchroniques, diatopiques et diachroniques, puisque nous voyons la situation des Makina comme un laboratoire où nous observons les phénomènes de substitution ethnique et les circonstances dans lesquelles ils se produisent. Certains repères historiques (par exemple, la description de quelques éléments de la vie chez les Makina par les explorateurs) nous permettront de suggérer une échelle temporelle et les facteurs favorisant le changement culturel ou, au contraire, le maintien dans un contexte de pression extérieure.

Des études analogues ont été faites dans l'aire qui nous intéresse ; elles portent notamment sur les conditions de changement ou de maintien des traits culturels des Pygmées, sous la pression des Grands Noirs, Bantu et Oubangiens principalement. On sait, par exemple, depuis Serge Bahuchet (1989), que si les Pygmées ont adopté la langue des Grands Noirs, ils sont restés fondamentalement des « Hommes de la forêt » dont le mode de vie diffère de celui des villageois. Qu'est-ce qui a pu favoriser, à une certaine époque, le changement de langue et le maintien des autres traits culturels ?

On sait par ailleurs, d'après Mayer (1992 : 73-78) qui cite les observations ethnographiques faites par Eckendorf en 1946 au Gabon, qu'un groupe (i)kota aurait adopté non seulement la langue, mais également le système de filiation de ses nouveaux alliés (Apindji et Okandé), tout en conservant ses clanymes (o)kota. Quelles ont été les étapes de ce processus de changement et à partir de quel moment peut-on estimer que le changement culturel est irréversible ?

---

<sup>2</sup> « Langues, Gènes et Cultures bantoues » du laboratoire DDL Lyon 2 (CNRS, UMR 5596).

En fait, les modèles anthropologiques de description des changements culturels méritent d'être affinés. La question était déjà posée par les premiers anthropologues. Depuis lors, elle reste d'actualité. C'est pourquoi notre étude voudrait à partir de l'observation des changements en cours que nous répertorions, contribuer à mettre en évidence certaines phases transitoires telles que la perte de la langue, le changement de filiation, le remplacement des clans, etc. Il s'agira donc d'obtenir des données quantitatives dans le but de parvenir à des généralisations et modélisations pertinentes. Comme les Makina sont estimés à moins de 2000 individus au Gabon<sup>3</sup>, l'objectif est à partir des fiches d'enquêtes généalogiques classées par tranches d'âge : 20-40, 40-60, 60 et plus, d'observer la variation ou la stabilité des clans à ce premier niveau. C'est la variation interne (étude en temps apparent ou variation synchronique). La question que l'on peut se poser ici est de savoir si le maintien des clans makina est proportionnel à l'âge ou si les « bi-clans » augmentent chez les jeunes générations. On observera également la variation en montrant comment les caractéristiques des clans varient en fonction de l'environnement géographique (c'est la variation diatopique). On observera enfin la variation au niveau historique (étude de la variation diachronique) : la collecte des récits de vie (migrations, alliances, etc.) nous permettra de savoir le rôle qu'ont pu jouer les migrations par exemple dans la constitution d'une mémoire collective pour un lignage particulier.

De fait, on s'intéressera au degré de profondeur d'un changement clanique. Un aspect que l'ethnographie n'a pas encore étudié en profondeur et pour lequel on peut obtenir des données intéressantes. On sait par exemple qu'un clan se définit par rapport à un ancêtre mythique, un totem et des tabous qui lui sont reliés, un village historique, etc. L'hypothèse que l'on peut faire est la suivante : un changement clanique est avéré si les membres d'une ethnie revendiquent l'appartenance à un clan (*ce qu'ils disent*), alors même qu'ils n'observent pas toutes les pratiques relatives au dit clan (*ce qu'ils font*). Car on peut revendiquer l'appartenance à un clan et à ses interdits, alors qu'en réalité on ne les respecte pas. L'objectif étant à partir de la corrélation des informations obtenues par les fiches d'enquêtes, les notes d'observations et les récits de vie, de parvenir à établir une échelle pour les changements culturels et à définir un seuil d'irréversibilité.

Pour cela, notre travail s'articule en deux parties principales. Une partie de considérations générales, qui est consacrée non seulement à la méthodologie, mais aussi à l'histoire des Makina qu'on ne peut dissocier des migrations générales des peuples dit bantu. Une deuxième partie traite des caractéristiques actuelles et d'analyses où nous essaierons d'isoler les toponymes, les clans et les anthroponymes makina parmi les autres ethnies, tout en suggérant les conditions qui favorisent les changements de ces traits culturels et les étapes de cette dynamique chez les Makina.

---

<sup>3</sup> En tenant compte des Makina du Cameroun, il y en a beaucoup plus. Cette estimation devra être précisée ultérieurement.

## **PREMIERE PARTIE : GENERALITES**

## CHAPITRE 1 : METHODOLOGIE

### 1.1. Définition des concepts

Commençons par définir un certain nombre de notions clés de la parenté autour desquelles s'articule notre étude.

La distinction entre *acculturation* et *assimilation* pour déterminer l'état des Makina par rapport aux Fang.

Le Petit Robert (2003), définit acculturation comme un « processus par lequel un groupe humain assimile tout ou une partie des valeurs culturelles d'un autre groupe humain ».

Pour Panoff (1989), ce terme anglo-saxon fait son apparition au XIX<sup>ème</sup> siècle, et désigne « les phénomènes qui résultent de contacts directs et prolongés entre deux cultures différentes et qui sont caractérisés par la modification ou la transformation de l'un ou des types culturels en présence ».

Pour Bastide (1971 : cité par Duvillaret 2001 : 28), « l'acculturation est l'ensemble des phénomènes qui résultent de ce que des groupes d'individus de cultures différentes entre en contact continu et direct et des changements qui se produisent dans les patrons (pattern) culturels originaux de l'un ou des deux groupes ».

Le terme assimilation est utilisé pour désigner les disparitions des caractéristiques de certains groupes humains, par incorporation et absorption par certains autres. En ethnologie, c'est non seulement l'adoption, mais aussi la « fusion dans un tout culturel cohérent gardant les caractéristiques essentielles de la culture traditionnelle, d'éléments empruntés à une autre culture » (Panoff, 1989).

Pour mieux saisir les deux précédentes définitions, il est nécessaire de reconnaître qu'elles sont liées. Pendant que l'*Acculturation* définit le passage progressif d'une culture V à une culture W, l'*Assimilation* quant à elle, désigne l'état de disparition totale de la culture V dans sa voisine W. Quand une culture arrive à l'état d'assimilé, cela veut dire que le processus de perte de sa culture s'est achevé et est devenu irréversible on peut parler dès lors de changement culturel. Ce qui n'est pas le cas de l'*Acculturation* qui suggère certes, le processus qui conduit à l'*Assimilation*, mais ce dernier ne lui est pas fatal. C'est pourquoi, l'emprunt de certains éléments culturels entre peuples en contact, n'est pas toujours synonyme d'assimilation, même si, l'une des cultures en contact a adopté entre autres la

langue ou le système de parenté de sa voisine (le cas des Pygmées Baka : Bahuchet, 1989 et des Okota : Mayer, 1992).

Puisque nous proposons d'étudier les processus de changements culturels chez les Makina, changements qui ont conduit certains d'entre eux à adopter la langue fang, c'est le terme *Acculturation* auquel nous ferons référence (explicitement ou implicitement) tout au long de ce texte. Celui d'*Assimilation*, n'interviendra que si la démonstration de la fusion totale des Makina dans un groupe voisin est avérée.

Le concept clan mérite également d'être discuté et situé dans la perspective gabonaise.

« C'est un groupe formé d'un ou plusieurs lignages. Il peut être localisé ou non, exogame ou non, mais pour être considéré comme tel il doit être animé d'un esprit de corps bien marqué et il doit être le cadre d'une solidarité active entre ses membres [...] Les membres du clan sont généralement incapables d'établir leur lien généalogique avec l'ancêtre éponyme » (Panoff, 1989).

Dans son dictionnaire de l'ethnologie, Bonte (2000), fait l'historique du concept central de notre étude, le *clan*. C'est ainsi qu'il a longtemps été synonyme de filiation unilinéaire. La notion « était appliquée à tout groupe exogame dont les membres se réclament d'un ancêtre commun, en vertu d'un mode de filiation exclusif (en ligne paternelle ou en ligne maternelle). Les évolutionnistes, L.H.Morgan notamment, postulaient que [les clans] étaient à l'origine matrilineaire puis passaient à la patrilinearité en raison d'un changement du mode successoral. Par la suite, le mot *clan* est devenu d'un usage général pour définir ces groupes d'unifiliation qui furent associés par des auteurs comme E.B.Tylor et J.G.Frazer, au totémisme et à l'exogamie. Critiquant, à la suite de J.R.Swanton, les présupposés de l'évolutionnisme (l'antécédent de la filiation matrilineaire), R.H. Lowie proposa que le clan ne soit plus identifié par sa relation au totémisme mais par le fait de constituer une unité, exogame d'une part, dotée d'un territoire d'autre part, dont l'exploitation collective des ressources et la propriété commune servent de fondement à l'organisation clanique. Aujourd'hui, le critère territorial et l' [exogamie] ne sont plus considérés comme pertinents : ainsi de nombreuses sociétés ont des clans non localisés dont les membres dispersés peuvent se marier au sein de leur propre unité clanique. Le clan est défini [chez Bonte] de manière minimale comme un groupe d'unifiliation dont les membres ne peuvent établir les liens généalogiques réels qui les relient à un ancêtre commun souvent mythique ».

Après ces approches sur la notion de *clan*, à quelle réalité renvoie-t-elle, dans le contexte socioculturel gabonais ?

Dans le contexte gabonais, le concept renvoie à peu près à la même réalité quel que soit le groupe ethnique considéré. C'est ainsi qu'on l'utilise comme équivalent aux termes endogènes suivants : *ayong* (Fang et Mekè), *ibandu* (Punu), *ikaka* (Kota), *ébotà* (Tsogo), *mbuwè* (Myènè), *etc.* ; c'est un groupe de parents qui se rattachent à une généalogie d'ancêtres mythiques communs, parfois zoomorphes. Le clan peut être exogame ou endogame (Mayer 1992). A ce sujet, il faut signaler que les clans au Gabon se distribuent en deux groupes de filiation unilinéaire<sup>4</sup>. Les ethnies à filiation patrilinéaire ou agnatique se localisent surtout sur la rive droite de l'Ogooué ; sur la rive gauche on rencontre en majorité des ethnies qui ont des clans à filiation matrilinéaire. Les deux groupes favorisent des stratégies de recherche des conjoints en dehors (exogamie) du clan d'appartenance. Cependant, on note certains mariages au sein du groupe de parenté faisant penser à l'endogamie clanique ou lignagère. Et, comme le disent Elo Mintsa et Ngbwa Mintsa (2003) ; « le mariage endogamique est plutôt relatif. Chez les patrilinéaires, un homme peut, après tractations, épouser un membre du clan de sa mère, pourvu qu'ils n'aient pas de lien de sang ». Au Gabon, c'est surtout chez les matrilinéaires que l'on rencontre différents types de mariages endogames. Chez les Ambama et les Téké, entre époux, il peut y avoir des liens de parenté proche qui peuvent s'expliquer dans les formes d'alliances suivantes :

(i) « L'*obahayi* [qui] est un mariage négocié par les parents ou par les membres de deux familles amies. Dans le mariage négocié par les parents, il fallait être de la même ascendance en respectant bien les générations [...] Il fallait [donc que la parenté entre les conjoints remonte à] deux générations, [ainsi], les cousins et cousines de la troisième génération pouvaient se marier entre eux »<sup>5</sup> (Apolline Ndoumba cité par Elo Mintsa et Ngbwa Mintsa, 2003 : 14) ;

(ii) Dans le cas de l'*ondala* le mariage avait lieu entre « les grands-parents et les petits-enfants [...] On imposait à la jeune fille un vieux parent qu'elle n'acceptait pas facilement » (Apolline Ndoumba cité par Elo Mintsa et Ngbwa Mintsa, 2003 : 14) ;

(iii) Enfin il y avait l'*obali* (étudié par Mayer en 1986) qui se divisait en deux types ; l'*obali a nguwu* qui « est une alliance entre une fille et le frère de sa grand-mère ou de son grand-père, toujours du côté maternel. L'*obali a nguwu* est *oyisa'a*, car elle a été donnée aux beaux-parents en signe de reconnaissance : c'est une fille que son père géniteur, satisfait de son épouse, donne en cadeau aux parents de cette dernière » (Mayer, 1986 : 68); l'*obali a tata* quant à lui est un mariage prescrit entre un grand-père paternel et sa petite fille, il est dit « *oyiga*, [car il entre dans le cas ou] une fille est donnée [en mariage] en compensation d'un

<sup>4</sup> L'unilinéarité ici ne veut pas dire que l'autre branche ne joue aucun rôle, le clan des oncles chez les patrilinéaires et celui du père chez les matrilinéaires constituent le plus souvent des clans protecteurs pour ego.

<sup>5</sup> A confirmer en étudiant Alihanga.



crime ou d'une dette » (Mayer, 1986 : 69). Ces alliances, encore appelées mariages préférentiels, permettent certes l'union entre consanguins, mais elles respectent dans la majorité des cas la loi sociale de l'exogamie lignagère (Mayer, 1992 : 188).

Aujourd'hui, bien qu'ayant perdu certains de ses attributs (la fonction politique par exemple), la référence au clan pour certains gabonais reste un des moyens d'identification, sinon le groupe de référence identitaire pour des individus parlant la même langue et censés être de la même ethnie (Mayer, 1992 : 31-35). On y fait encore référence dans les étapes majeures de la vie d'un individu (mariage, décès, funérailles).

Dans le contexte précolonial, le clan constituait l'élément central de l'organisation à la fois sociale, politique (Metegue N' nah, 1979) voire religieuse de la vie de ses membres. C'est par exemple par lui qu'on définissait le statut et la personnalité juridique d'un membre. L'individu n'existait pas en tant que tel, mais par son rattachement au groupe. Par exemple, on était un homme libre, c'est-à-dire jouissant de tous ses droits civils au sein d'un clan donné, qu'en apportant la preuve de son rattachement à ce clan X ou à un lignage Z, lui-même lié à un territoire, par le biais d'une brève récitation de la généalogie de ses ancêtres à laquelle, on rattache automatiquement la terre ancestrale.

Comme dans toutes organisations sociales, ici aussi il existait une forme de flexibilité de la règle, qui permettait de gérer les cas « anormaux ». Il ne faut pas penser qu'il n'existait que de l'harmonie dans ces organisations humaines, au contraire, les tensions et les conflits étaient fréquents, entraînant parfois, des segmentations claniques ou lignagères. Chez les patrilinéaires où les cadets ne supportaient pas toujours le statut de subordination à des aînés trop zélés, ces derniers avaient la possibilité de partir avec les leurs (le plus souvent femmes et enfants) fonder un village ailleurs. C'est l'une des raisons qui expliquerait entre autres les nombreux déplacements des populations du Gabon et les quatre mille villages (Lissimba, 1997) de ce pays. Notons aussi comme exceptions que ceux des nombreux clans, durant la mise en place du peuplement progressif du Gabon, ayant vu leur territoire se réduire ou disparaître, ont été contraints de négocier une part de terre auprès de leur voisin. C'est pourquoi, quand plusieurs clans cohabitaient dans le même village, ils ne bénéficiaient pas des mêmes droits, surtout ceux liés au sol. Le clan fondateur du village avait un statut supérieur aux autres clans à qui, il avait offert l'« asile », car selon la règle du premier occupant, les membres de ce clan jouissaient d'un peu plus de droits, que les membres du village appartenant aux clans « sans terre ». Dans bon nombre d'ethnies, ces clans gardaient leur identité, mais lorsqu'il s'agissait des questions foncières, ils avaient un statut proche de

celui de l'esclave domestique. C'est à dire qu'il était difficile pour eux d'accéder par exemple à la chefferie<sup>6</sup>.

L'unité qui permet de subdiviser le clan est le *lignage*. Dans le contexte particulier de cette étude, il correspond aux termes endogènes : *mvok* (fang), *ifumba* (punu), *nzo* (nzèbi, duma, ambama). C'est un groupe de parents qui se rattachent à une généalogie ininterrompue d'ancêtres historiquement situables et anthropomorphes (Mayer : 1992).

Pour Perrot (2000 : 11) ; c'est « l'ensemble des descendants en ligne paternelle ou maternelle d'ancêtres communs auxquels ils estiment être rattachés par une chaîne généalogique sans lacune, [en Afrique subsaharienne] le lignage est présent aussi bien dans les royaumes, comme celui des Bamum [au Cameroun], que dans les sociétés dites *segmentaires* ou *sans Etat* comme les Nyaba de Côte d'Ivoire ou les Punu [mais aussi les Makina] du Gabon ».

C'est pourquoi nous pensons, à la suite de Geschiere (1981), que le lignage est le noyau de la structure traditionnelle, par lequel le clan tire sa vitalité et sa visibilité à l'intérieur du territoire lignager qu'est le village.

Nous allons également nous intéresser à l'ethnie sans revenir sur le débat général concernant cette notion qui a déjà fait l'objet de plusieurs déconstructions des présupposés évolutionnistes et colonialistes, auxquels elle se rattache, après son apparition à la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle (Amselle et Mbokolo, 1985 ; Segalen, 2001 : 14-30). Nous allons utiliser le terme *ethnie* tel que l'administration gabonaise et les populations locales se l'approprient aujourd'hui. L'ethnie comme référent linguistique et/ou régionale et/ou, dans une moindre mesure, construit autour d'un ensemble de clans se réclamant parents. A partir de cette approche, on peut déjà se rendre compte de la réalité ethnique au Gabon, qui dans certains cas, peut refléter la réalité culturelle locale, mais dans d'autres, peut la réduire en superposant des populations culturellement différentes. Contrairement aux clans et aux lignages qui constituent encore des références majeures pour nombres de Gabonais, l'ethnie comme référent linguistique ne remplissant certes pas toutes les fonctions classiques (de communauté de mémoire, de communauté de valeurs, de communauté de nom et de communauté d'aspirations) devient de plus en plus en milieu urbain voire en situation d'exil, une source d'identification héritée après la période coloniale.

---

<sup>6</sup> Nous en reparlerons dans la deuxième partie de ce travail, quand nous aborderons les stratégies compétitives entre clans.



## **1.2. Méthodologie et pratique du terrain**

Nous insisterons, notamment sur les lieux d'enquêtes, le déroulement de celles-ci et les techniques utilisées.

Nous avons effectué plusieurs séjours d'enquêtes pour collecter nos données. Dans un premier temps, à Booué et dans les villages alentours, à Lambaréné et les villages environnants, en juillet et août 2003. Puis, de nouveau à Booué et Libreville, en février 2004. Enfin, en août 2004, nous avons mené de nouveau à Libreville, un terrain supplémentaire auprès de populations makina résidant dans la capitale du Gabon.

Dans ces différents lieux, l'occasion nous a été offerte de nous familiariser non seulement avec des informateurs makina, mais aussi avec plusieurs autres informateurs des ethnies ; Fang, Shaké, Galwa, Akélé, Tsogho, Benga, Kota.

S'agissant du déroulement de l'enquête, il s'articule en deux principales phases. Dans la première phase, nous avons travaillé en collaboration avec des linguistes et des généticiens dans le cadre du projet LGCB (« Langues Gènes et cultures Bantoues » évoqué dans les pages précédentes). Informés de notre désir d'effectuer une étude sur les Makina, les responsables du projet nous insèrent dans l'équipe qui était chargée de collecter les données généalogiques, linguistiques et génétiques dans les villages makina.

Notre rôle dans cette équipe consistait non seulement au remplissage des fiches généalogiques selon la technique de l'entretien semi-directif, mais aussi et surtout, par notre formation d'ethnographe, de solliciter la participation des populations répertoriées pour le dit projet. Pendant cette étape, nous avons rencontré des difficultés liées au fait que, les informateurs retenus pour la collecte des généalogies devaient systématiquement faire un don de sang, s'était le mode de prélèvement génétique retenu. Or, pour ceux qui ne le savent pas, le sang constitue un tabou lié aux croyances et aux pratiques religieuses qui ont cours dans chaque groupe ethnique au Gabon.

Après le projet LGCB, vu que les données dont nous disposions étaient composées essentiellement par des généalogies d'informateurs de sexe masculin ayant de préférence leurs deux parents de la même ethnie, nous avons décidé d'élargir notre champ d'investigation aux femmes et aux individus issus des mariages mixtes ; dans le but d'obtenir les données les plus représentatives possibles du groupe ethnique étudié. Cette seconde phase s'est effectuée dans la solitude de l'ethnographe sur son terrain. Pour des raisons d'homogénéisation des informations collectées pendant les deux phases de l'enquête, nous avons utilisé dans ce second stade, le formulaire élaboré dans le cadre du projet LGCB (cf. Annexe 1). Ainsi, si le questionnaire permet de quantifier les informations, l'observation directe, notamment l'écoute et les témoignages nous ont permis d'obtenir des données plus fines.

D'une manière générale, par rapport au contexte général de l'étude, nous bénéficions de quelques avantages comparatifs dus à notre parcours.

En effet pour des raisons subjectives, nous sommes de nationalité gabonaise mais aussi du clan massaka de l'ethnie Akélé, donc imprégné plus ou moins de la réalité culturelle gabonaise. En outre, nous avons vécu de manière continue au Gabon jusqu'en 2004.

L'autre pan de ce parcours, c'est que depuis 1999, année de notre première inscription au département d'Anthropologie de l'Université Omar Bongo du Gabon (où nous avons passé le diplôme de maîtrise en anthropologie en 2004), nous tentons d'objectiver cette facilité « naturelle » à accéder par le biais des parlers fang et akélé à une connaissance plus approfondie, osons le dire, anthropologique de la diversité culturelle gabonaise.

Le fait de poursuivre des études en France, hors du contexte particulier de notre terrain, constitue un élément supplémentaire dans cette quête de l'objectivité à laquelle, sont généralement confrontés les anthropologues après une immersion dans leur objet d'étude.

Voilà brièvement présenté les conditions dans lesquelles, les données qui nous permettent de débiter cette étude ont été collectées.

## CHAPITRE 2 : GENERALITES SUR LES MAKINA



Carte n°1 : le GABON



Source : <http://www.populationdata.net/images/cartes/afrique/gabon.jpg>



Carte n°2 : répartition des groupes ethnolinguistiques au Gabon



A30	A80	B20	B40	B60	H12b
A70	B10	B30	B50	B70	Pygmy settlement

Source : Lolke Van der Veen, sur la base de données ethnolinguistiques des chercheurs du laboratoire Dynamique du Langage et de l'Université de Libreville.

## **2.1. Géographie actuelle du « pays » makina**

Les généalogies qui nous permettent de débiter cette étude sur les makina, ont été collectées auprès d'informateurs originaires de : Booué et sa région ; Lambaréné et Ndjolé. Ces régions sont localisées au Gabon (carte n°1) : pays situé sur la côte Ouest de l'Afrique, « entre 9° et 14° degrés de longitude est. Il s'inscrit entre 2°30 nord et 3°55 sud. [...] Sa superficie est de 267 667 Km<sup>2</sup>. » (Ratanga-Atoz, 1999). La population du Gabon est estimée en 2003 à 1 520 911 habitants<sup>7</sup>. Indépendant depuis le 17 août 1960, cet ancien pays de l'AEF (l'Afrique équatoriale française), se divise administrativement en neuf (9) provinces (régions). Notre zone d'étude couvre deux provinces (carte n°1) : la province du Moyen-Ogooué avec Lambaréné comme ville principale et Ndjolé comme deuxième ville, et la province de l'Ogooué-Ivindo où Booué est la deuxième ville après Makokou. Cette zone est ce qui reste du « pays » makina deux siècles après ses premières localisations.

Le Gabon est baigné par un réseau hydrographique dense dont le plus important est le fleuve Ogooué qui traverse le pays d'est en ouest sur 1200 Km avant de se jeter dans la mer sur la côte atlantique. Ce réseau hydrographique a permis à la fois le déplacement des populations (le long des cours d'eau) qui peuplent aujourd'hui le Gabon, et facilité les longues expéditions des explorateurs qui déferlent sur ses côtes à partir du XV<sup>ème</sup> siècle.

Les provinces frontalières du Moyen-Ogooué et de l'Ogooué-Ivindo, abritent un ensemble de villages makina (voir à la deuxième partie) disséminés autour des localités de Lambaréné et Ndjolé (Moyen-Ogooué), et Booué (Ogooué-Ivindo).

### **2.1.1. Eléments d'histoire makina**

Comme la majorité des peuples de l'Afrique subsaharienne et du Gabon en particulier, les Makina sont un peuple de tradition orale. C'est-à-dire que, c'est un peuple dont l'histoire précoloniale n'est quasiment pas connue parce qu'elle n'est pas écrite. Toutefois, nous en avons quelques échos, par sa transmission de génération en génération. Des échos contenus le plus souvent dans plusieurs genres de l'abondante littérature orale africaine, en particuliers dans les épopées qui entremêlent parfois mythes et faits historiques non négligeables, mais aussi dans les généalogies, etc.

Cependant, la tradition orale, à elle seule ne permet pas toujours de suggérer des hypothèses fiables (sauf si elle respecte les critères de son objectivité) pour une reconstitution

---

<sup>7</sup> Chiffre officiel du recensement général de la population 2003 publié cette année.



objective du passé des peuples sans écriture. L'histoire quant à elle, comme science et méthode d'investigation des peuples qui connaissent l'écriture, ne nous permet pas, pour ce qui concerne le contexte gabonais, d'avoir des données exhaustives sur le passé lointain de ses populations. Les traces écrites du passé du Gabon ne remontent qu'au XV<sup>ème</sup> siècle avec l'arrivée des premiers explorateurs qui ont consigné dans leurs carnets de voyages, des descriptions sur les peuples rencontrés (Du Chaillu, Compiègne, Marche, De Brazza, etc.). Même si certaines d'entre elles étaient très connotées péjorativement, elles ont le mérite de présenter les premières traces écrites des peuples du Gabon. Dans cette perspective, l'histoire des makina ne débiterait qu'au milieu du XIX<sup>ème</sup> siècle.

C'est pourquoi, la confrontation des données des sciences historiques est nécessaire : hypothèses de la linguistique historique, textes des explorateurs, récits oraux, fossiles exhumés, pour suggérer les hypothèses suivantes sur l'histoire ancienne des Makina.

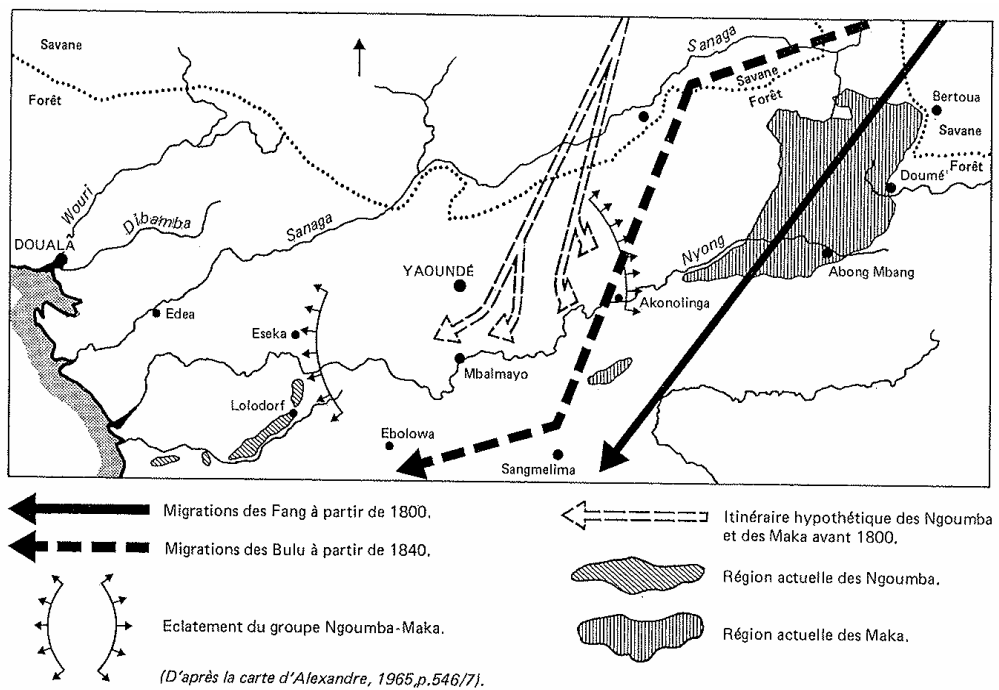
### **2.1.2. Les origines anciennes**

Les traces les plus anciennes sur les origines makina, sont déduites des hypothèses de la linguistique historique et comparative bantu. C'est ainsi qu'à la suite de Guthrie (1967-1971), Bastin et *al* (1999), Puech (1989) et récemment Mougouama-Daouda (2005), on sait que la langue makina (chiwa A83) se classe dans le groupe A80 (cf. carte n°2). Elle appartient aux langues du groupe *maka-njem-pomo-kweso*, car les données de la statistique lexicale établissent une ressemblance de 70% entre le chiwa et le maka du Cameroun. Or, comme toutes les autres langues de ce groupe, le foyer d'origine des langues A80 du Gabon se situe au Cameroun, avec son centre de gravité dans le Sud-est « dans un axe orienté vers la frontière sud du Cameroun et la [République Centrafricaine] » (Mougouama-Daouda, 2005). Le Cameroun se présente dès lors comme une étape essentielle dans les migrations des populations parlant le chiwa. On pourrait de ce fait, penser qu'avant l'arrivée des Makina au Gabon, leur destin était lié jusqu'au VI<sup>ème</sup> siècle à celui des autres membres du groupe ethnolinguistique *maka-njem-pomo-kweso*, puisque les hypothèses linguistiques datent les premières séparations du groupe à 1500 ans (Mougouama-Daouda 2005).

Par ailleurs, l'ethnohistoire nous apprend que le Cameroun regorge de plusieurs populations maka ou dites d'origine maka. Elles se localisent actuellement dans le département du Haut Nyong entre Akonolinga et Bertoua en passant par Abong Mbang et Doumé. Vers le sud ouest du Cameroun, les Ngoumba (aussi appelés Mvumbo) populations d'origines maka ont établies leur territoire autour de la région de Lolodorf (Geshiere, 1981).

Le foyer d'origine des migrations des «Proto-Maka» serait, selon Geshiere (1981), la Haute-Sanaga, qu'ils vont quitter pour s'établir sur le Nyong, la dislocation du groupe va se produire avec les invasions successives de populations parlant des langues du groupe A70, notamment les Fang et les Bulu. C'est ainsi que les Ngoumba vont se retrouver dans un espace qui part de la région de Lolodorf à la côte (Kribi), alors que leurs contemporains Maka vont aller un peu plus vers l'est, pour se retrouver dans la région du Haut Nyong (figure n°1).

**Figure n°1 : Localisation actuelle des Makina au Cameroun**  
 (Source : Geschiere. 1981)



Après cette étape du Cameroun, que nous retrouvons vaguement dans les témoignages de nos informateurs qui parlent de similarité linguistique et culturelle<sup>8</sup> entre les Ngoumba et les Chiwa, une similarité confirmée par plusieurs auteurs avant nous. C'est d'abord avec le père Trilles (cité par Merlet, 1990b : 87), qu'on apprend que les « Ossyéba de Booué, embauchés par Fourneau, ont eu l'air de retrouver des frères... » chez les Ngoumba de Kribi. Quelques années plus tard, Deschamps (1962) signale lui aussi que ses informateurs affirment que les Chiwa et les Ngoumba sont proches parents. Allégations contenues dans le récit de vie sur la migration chiwa collecté par Puech (1990 : 293) où l'auteur rapporte des propos qui disent que, les Chiwa « sont parents des Ngoumba du Cameroun (région de Kribi) avec lesquels ils disent se comprendre sans interprète » (Puech, 1989).

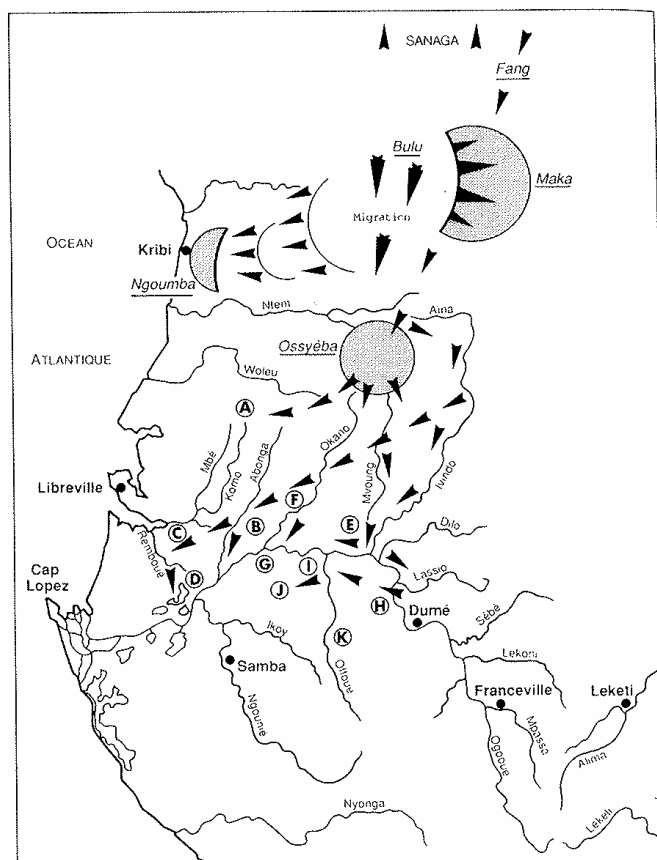
**Extrait du récit shiwa sur les migrations makina collecté à Booué et transcrit par Puech, puis traduit avec l'aide de Paul Ngali (Puech 1990 : 293)**

ʃíwá yá vâ´ mbyáh	Les Shiwa sont venus de là-haut
kándí ábúrí bábê bákándí à myâ´ nfâ´ néní	séparés les hommes se sont séparés au moment de la grande famine
nà nfí lǎ dzà mbù yá	pour venir passer arbre percé
yû myâriké, vèbâ kábálá mó nf`í	arrivés autre côté, alors ils se sont séparés de routes
mpá nǎ wè lí kò bíʃíwá báakê´ mógúmì	les Fangs et une partie des Shiwa sont allés à droite
é wè lí kò bíʃíwə épélí mógyálí	et une partie des Shiwa du côté gauche
mpá báakê´ mógúmí báadzîi bìʃíwá nǎa	les Fangs partis à droite ont demandé aux Shiwa :
ʃà yíní bĕkámé mógyálí ní byôo békápyà ?	« vos frères sont partis à gauche mais vous partir où ? »
vè bìʃíwá byâkínǎ	alors les Shiwa ont dit que
bvá kó kàgíyè ñgùmbá	« nous partons chercher une rivière »
má dzóné ñgùmbà látárèrè tsónówá	ainsi le nom Ngoumba a commencé en ce temps là.

<sup>8</sup> Il faudra aussi signaler que les Fang-Makina du Gabon se disent eux même meké, comme les Maka du Cameroun rencontré par Geshiere.

Après le Cameroun, les Makina seraient arrivés au Gabon (figure n°2), par plusieurs vagues qui se dispersèrent le long du Komo et de la Mbé. Puis, ils poursuivirent leurs migrations le long des affluents de l'Ogooué (l'Ivindo, la Mvoung, l'Okano, l'Abanga) dans un sens, nord-sud, avant l'occupation d'autres territoires en suivant l'Ogooué d'est en ouest. Un territoire qui s'étendait sur plusieurs provinces : dans le Woleu- Ntem, les Makina sont signalés dans un village situé entre Medouneu et Mitzié actuelles ; dans le Moyen-Ogooué plusieurs villages sont localisés dans les régions de Lambaréné et Ndjolé ; dans l'Estuaire l'épicentre du groupe se trouvait à Kango et la vallée du Remboué ; enfin dans l'Ogooué-Ivindo on notait plusieurs villages situés entre Booué et Makokou.

**Figure n°2 : Dispersion des Maka et des Ngoumba et Migration des Maké-Ossyéba au Gabon**



*Dispersion des Maka et des Ngoumba et migration des Maké-Ossyéba.*

Source : Merlet. 1990b

Cette figure réalisée par Merlet (1990b), résume assez bien les migrations et l'étendu du territoire makina depuis la poussée des Bulu et des Fang au Cameroun, à l'installation progressive de ces derniers au Gabon avant et pendant les explorations européennes. Ce peuplement progressif suivant les affluents de la rive droite de l'Ogooué depuis les sources de l'Aïna (Haut Ivindo) et du Woleu, aurait débuté avec des installations (A) en Guinée Equatoriale et dans la province du Woleu-Ntem jusqu'aux sources de l'Abanga, du Komo et de la Mbé. Puis, toujours selon une avancée clan par clan, ils déferlent dans les régions de Ndjolé (B et F), de Kango, de la Vallée du Remboué et de Lambaréné (C et D). De Makokou à Booué (E) ils longent l'Ivindo et la Mvoung en repoussant parfois devant eux d'autres peuples préalablement établis, les Pygmées notamment.

Après avoir fortifié des villages sur la rive droite de l'Ogooué, la rive gauche qui était préalablement occupée par les Okandé et les Apindji, ne résiste pas longtemps à cette «invasion» makina. Ainsi, les Makina s'installèrent de la région de la Lopé (G, I, J) à Zabouré (H) sur la rive droite vers la Lassio, en passant par Achouka dans le bas Offoué.

A partir de l'analyse de la carte (figure n°2) de Merlet sur les probables axes migratoires des Makina au Gabon, des récits d'explorateurs, des données linguistiques et des généalogies à G-3 que nous avons collectées, nous pensons que, lorsque les premiers explorateurs rencontrent les Makina au XIX<sup>ème</sup> siècle, ces derniers étaient déjà installés dans la majorité de ce vaste territoire, depuis plusieurs décennies, voire depuis plusieurs siècles. Même si quelques groupes achèvent leur mise en place pendant cette période très mouvementée des explorations.

## **2.2. Description sommaire de la vie chez les Makina par les explorateurs**

### **Le village makina**

A l'instar de la majorité des villages bantu d'aujourd'hui et d'époques anciennes, le village makina est constitué de deux rangées de cases qui laissent entre elles une large cour en forme de grande rue. Au XIX<sup>ème</sup> siècle, les cases fort basses et accolées les unes aux autres avaient un intérieur « généralement divisé en trois ou quatre [pièces], y compris le magasin et la cuisine » (De Brazza 1876 cité par Merlet, 1990b : 281-282). Aujourd'hui, on note une évolution du matériau de construction, les cases sont certes pour la majorité en bois, mais à la place des écorces et de la paille (cf. photo n°1), les planches servent à revêtir la maison, et la tôle sert de toit. Aux extrémités de chaque village se trouve une sorte de hangar encore appelé corps de garde qui est à la fois un lieu profane (pour palabrer) et un lieu de culte. Le plus souvent situé en hauteur non loin des rivières, la position de ses villages rendaient l'accès difficile à tous ceux qui voulaient s'y aventurer par mégarde.

On y accédait à pied pour les villages situés à l'intérieur des terres après plusieurs heures ou jours de marche dans la forêt. Les voies fluviales constituaient le moyen le plus rapide pour aller d'un village à un autre, mais encore fallait-il maîtriser la navigation sur l'eau ; ce qui n'était pas trop l'apanage des Makina qui préféraient longer les cours d'eau, contrairement aux Okandé qui maîtrisaient la navigation sur l'ogoué. C'est d'ailleurs par les voies fluviales que les explorateurs vont rentrer en contact avec les populations de l'intérieur du Gabon.

Nous ne terminerons pas cette évocation des anciens villages makina sans donner quelques noms de ceux visités. Ainsi, dans la vallée du Remboué, Braouezec (1861, cité par Merlet, 1990b : 76) donne en 1861, les toponymes de *Gambon*, *Shamkoïa*, *Bécho*, et *Billiki*. Le village de *Fernan-Vaz* situé entre Lambaréné et Ndjolé va lui être signalé vers 1880-1884.

Enfin, en 1962, Deschamps collecte des récits de vie chez les Chiwa des villages *Atsombiale, Linzé, Melare et Balem* dans la région de Booué.



**Photo n°1 : village traditionnel en écorce au sud du lac Ezanga (cliché Sautter 1966)**

La photo ci-dessus, résume assez bien les descriptions des villages gabonais des XIX<sup>ème</sup> et début XX<sup>ème</sup> siècle, avec sa cour principale, ses cases en écorce et ses toitures en paille. Derrière les cases, un environnement luxuriant laisse entrevoir des plans de bananiers.

L'environnement (forêt, fleuve, etc.) autour du village, suggère les bases de l'économie makina.

### **Les activités économiques**

Basée principalement sur le mode de production lignager, l'économie makina était une économie d'autoconsommation. Toutefois, le surplus était soit conservé, soit échangé avec les villages voisins. Les activités économiques pratiquées dépendaient à la fois de l'environnement alentour et des saisons. Ainsi, on sait que lorsque les explorateurs les ont rencontrés, les Makina pratiquaient l'agriculture. La culture du manioc et de la banane constituaient la principale base de l'alimentation : « [les Makina] cultivent de vastes



plantations [...] Je mourais de faim on m'apporta [...] une corbeille de bananes bouillies avec des morceaux de piment... » (Compiègne et Marche 1874, cité par Merlet, 1990b : 73, 230-231).

C'était une agriculture itinérante sur brûlis, qui peut ainsi être une des causes du déplacement des villages : « généralement les [Makina] ne s'attachent pas au sol. Les plantations sont-elles épuisées, la forêt est elle veuve de gibier, le chef de village va s'établir en camp volant [campement], sur des terrains vierges, [...] Les arbres abattus sur de grands espaces, sont incendiés à la fin de la saison sèche [entre août et septembre]. Les femmes se rendent alors sur les terrains brûlés pour faire les plantations de bananes, de maniocs, d'ignames, de patates et de maïs. Dès que la vie matérielle est assurée, le village entier se déplace et s'établit à côté des champs » (De Brazza 1875-1887, cité par Merlet, 1990b : 300). L'agriculture était une activité mixte qui associait les hommes et les femmes suivant une division sexuelle des tâches et une alternance<sup>9</sup> de celles-ci. Pendant que les hommes abattent les arbres avant de les brûler, les femmes sont « en repos », puis, une fois le travail des hommes terminé, les femmes sarclent et sèment les différentes plantes. Ce sont elles qui étaient aussi chargées de la récolte.

Les Makina pratiquaient également la chasse qui était une activité exclusivement masculine. Comme le note De Brazza en 1888 (De Brazza 1888, cité par Merlet, 1990b : 301) : « Le gibier est leur principale ressource ; ils chassent le bœuf sauvage [le buffle], l'antilope, l'éléphant même, et parmi les singes, le gorille... ». Propos que Deschamps confirme (1962 : 80) : « Les ancêtres chassaient les éléphants... ».

On sait dès 1874 par Marche et Compiègne (Marche et Compiègne 1874 cité par Merlet, 1990b : 241) que les Makina pratiquaient la pêche à la nasse, qu'ils coinçaient entre les rochers devant les trous où les poissons viennent se réfugier quand les eaux sont basses. Cette technique de pêche, De Brazza l'observa à son tour treize ans plus tard, chez les Makina de Booué. L'élevage de volailles (poules et canards), mais aussi de moutons (cabris) est avéré dans les descriptions des explorateurs. Le petit bétail servait non seulement à la consommation domestique, mais aussi comme présents à offrir aux hôtes de marque ou comme produits d'échanges entre les villages, notamment pendant les cérémonies nuptiales (la dot), etc., (Merlet.1990b : 230-231 ; 281).

---

<sup>9</sup> C'est ce que Jean Emile Mbot, anthropologue gabonais appelle le mode de production bantu, qui s'appuie sur le modèle de la jachère, pour expliquer les phases d'activités et de repos non seulement des sols, mais aussi des communautés humaines.

## Les techniques

La confrontation des synthèses des descriptions faites par les explorateurs sur les objets qu'utilisaient les Makina, les récits oraux traduits par Deschamps (1962) et les données de l'archéologie nous permettent de suggérer les techniques usitées.

Il y a comme objets, outils et armes confondus « sagaies, couteaux de jet [...], haches, houes, le tout en fer doux... » (Fourneau 1884-1886 et 1889, cité par Merlet, 1990b : 432), mais aussi bracelets de cuivre, et tous les objets en fer qui rentraient dans la constitution de la dot. La possession de ces objets en métal peut s'expliquer par le fait que les Makina connaissaient la métallurgie du fer et du cuivre. Mais, ils peuvent aussi provenir de leurs voisins métallurgistes. On envisage ici un processus de diffusion. A ce propos les récits collectés par Deschamps (1962) disent : « les forgerons tiraient le fer du sol et travaillaient le fer et le cuivre... ». Ce qui amène à penser que certains Makina étaient spécialisés dans la forge du fer et du cuivre.

Les femmes modelaient des vases, des marmites et des jarres en argile. Ce qui démontre que la poterie est l'une des techniques connues et constituait une activité essentiellement féminine.

En effet, les données de l'archéologie (Oslisly et Peyrot 1992 ; Clist 1995 cités par Mouguiama-Daouda, 2005), attestent des traces du travail du fer, de la céramique et des gravures rupestres dans la vallée de l'Ogooué, principalement entre Booué et Ndjolé. Cette culture matérielle localisée dans les sites des groupes d'*Okanda* et d'*Otoumbi*, est datée de 2500 à 1600 ans (à préciser). Rappelons que c'est aux environs de 1500 que les Makina se séparent des autres membres du groupe ethnolinguistique proto-maka au Cameroun. Ce qui suppose que, lorsque les Makina sont arrivés dans ces régions, la connaissance du travail du fer et de la céramique était une vieille tradition. Est-ce que ces derniers ont appris ces techniques auprès des descendants des ethnies préalablement installées dans la région ? Sachant qu'un âge du fer récent est lui aussi localisé dans la même région et daté entre les XIII<sup>ème</sup> et XIX<sup>ème</sup> siècles, ont-ils introduit cette tradition métallurgique postérieure ?

La question reste posée dans la mesure où les hypothèses de l'archéologie et celles de la linguistique se limitent encore sur le sens à donner à la pratique et à la diffusion de cette technique. La linguistique n'ayant pu reconstruire des termes en « proto-bantu » attestant de la connaissance du travail du fer, l'archéologie quant à elle, n'ayant trouvé aucune trace d'établissement humain dans la région pour les périodes les plus lointaines 2500 (à préciser) ans autour des industries du fer.

Comme autre technique, on peut citer, la sculpture du bois, pour la fabrication des masques (Deschamps, 1962 : 80), des statuettes pour les reliques ou encore des instruments de

musiques tels que tam-tams et harpes (Merlet, 1990b : 432). Mais, le témoignage de Deschamps laisse supposer une production endogène.

Le tissage des fibres végétales telles que palmier, bananier et surtout raphia, permettait de confectionner des nattes et certains pagnes pour se vêtir.

### **L'organisation sociale et politique**

Nous débutons cette partie de la description, toujours selon les informations contenues dans les textes des explorateurs, avec le portrait que tous font des Makina. Ce qu'il faudra retenir c'est que deux principales caractéristiques apparemment contradictoires s'en dégagent : le côté farouche et le côté hospitalier.

Les Makina étaient des guerriers belliqueux, farouches, habiles combattants, redoutés, semant l'effroi auprès des voyageurs et leurs voisins les plus proches. Ils vont d'ailleurs, en 1874, faire échouer l'expédition de Marche et Compiègne à l'embouchure de l'Ivindo (Marche et Compiègne 1874, cité par Merlet, 1990b : 242-243). Ces derniers les décrivent de la manière suivante « [les guerriers] avaient les dents limées en pointe, les cheveux tressés en petites nattes et entremêlés de fils de cuivre », le chef de guerre se distinguait le plus souvent de ses hommes par une coiffure de plumes rouges de perroquet. Paradoxalement, ils ont fui devant les Fang et les Bulu (figure n°2). Il faut peut-être relativiser cette vision guerrière que l'on retrouve surtout, dans les traditions orales, les récits de voyage du XIX<sup>ème</sup> siècles et dans les archives des administrateurs coloniaux. Perrot (2000) propose une lecture autre que celle des conflits dans les rapports entre ethnies, nous en reparlerons dans les chapitres qui suivent.

Les Makina sont aussi décrits comme étant des cannibales. Cette réputation va parvenir sur la côte, chez les Mpongwé qui fournissent aux explorateurs pour leurs expéditions les premiers guides, porteurs et interprètes. Les descriptions de Du Chaillu (1855-1859 : 165) n'échappent pas à cette catégorisation, elles la renforcent même lorsqu'elles disent « Ils [Les Fang] achetaient indistinctement tous les morts de la tribu des Oshebas [Makina] qui, en revanche, leur achetait tous les leurs ». Ce passage serait le témoignage de la pratique de la nécrophagie (est-ce que cette rumeur ne part pas de la côte ?).

Toutefois, agréablement surpris de n'avoir été mangé, ni d'avoir retrouvé dans son repas des morceaux d'êtres humains, Compiègne, lors d'une visite chez les Makina de la rive gauche de l'Ogooué non loin des villages Okandé, put se rendre compte de l'hospitalité de ces hommes qui lui offrirent logis et repas en 1874. Ils organisèrent aussi une fête en son honneur

et lui offrirent un présent à son départ. Ce côté hospitalier va être confirmé deux ans plus tard dans les descriptions de De Brazza (logis, repas, fête et présents).

Ces deux types de portraits nous conduisent à une description supposée de la société makina et de son organisation politique du XIX<sup>ème</sup> au début du XX<sup>ème</sup> siècles.

Les Makina comme la majorité des populations gabonaises de cette époque, s'organisaient en clans ou lignages dont l'unité politique se réalisait surtout dans les limites du territoire clanique qu'étaient le village et l'environnement alentour. Cette organisation qui s'appuyait sur des liens de parenté entre tous les membres de la société, constituait ce que Metegue N'nah (1979 : 17-18) appelle *le village Etat*. Celui-ci jouit d'une indépendance totale par rapport aux autres villages organisés sur la même base. Le chef de village qui était par la même occasion chef du lignage, n'était en réalité que le représentant du collège des chefs de familles. Il ne pouvait prendre une décision qui engageait tout le village sans se référer à ce collège. Cette organisation en *village Etat* indépendant, disposant de sa propre « armée »<sup>10</sup>, aura causé bien de problèmes aux explorateurs, qui devaient entreprendre des pourparlers avec chaque chef de village et son conseil. C'est ce qui explique que, malgré les accords conclus entre Compiègne et ces hôtes Makina de l'Okanda en février 1874, ces accords n'engageaient en rien les Makina vivant à l'embouchure de l'Ivindo qui firent échouer son expédition un mois plus tard. Toutefois, tous les villages n'étaient pas en conflit les uns avec les autres. Il existait des alliances surtout entre Fang et Makina, mais aussi entre Makina et Shaké.

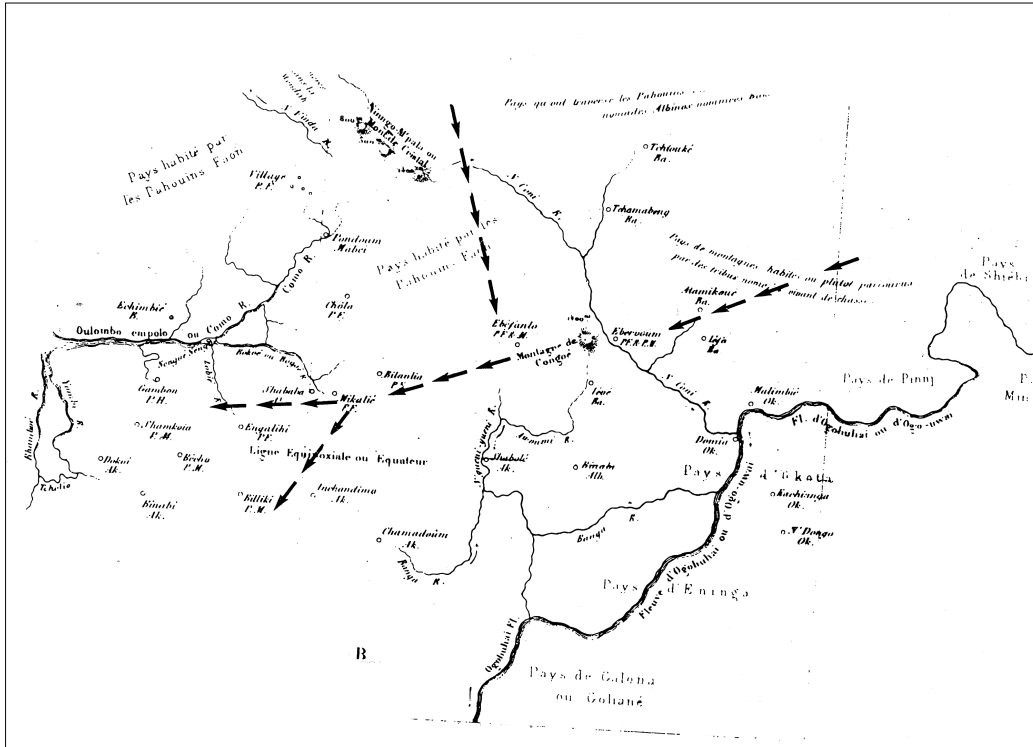
La carte de Braouezec de 1861 (figure n°3) permet de confirmer cette relation entre le village et les clans (ou des segments claniques)<sup>11</sup>. C'est pourquoi Merlet en 1990b conclut que les noms de villages figurant sur cette carte sont pour la majorité d'entre eux des noms de clans makina : *Ebefando, Ebervooum, Shamkoia, Bécho*, etc.

---

<sup>10</sup> Il s'agit ici des guerriers qui étaient chargés de protéger le village, ils constituaient aussi l'avant garde de la migration des Makina.

<sup>11</sup> Il faudra tout de même noter que des villages mixtes sont signalés ; Gambon village Fang et Makina, Zabouré village Makina et Shaké, etc.

Figure n°3 : l'arrivée des Makè-Ossyéba à l'Estuaire du Gabon par Braouezec en 1861



Source : Merlet, 1990b, p 72.

**Légende :**

**P M** : villages Pahouin Moké ou Makina ;

**P F** : villages Pahouin Faon ou Fang ;

**P F & P M** ou **P F & M** : villages mixtes Pahouin Faon et Pahouin Moké

Ce qui nous amène à faire un inventaire des principaux clans makina de la période qui nous intéresse.

**Tableau n°1 : Inventaire des clans historiques makina<sup>12</sup>**

Inventaires	Explorateurs du XIX <sup>ème</sup> siècle		Deschamps 1962
Localisation	Lambarené et Ndjolé	Vallée du Remboué	Booué
Noms de clans.	Bimvoul Ebifa Ebibouma Ebinvoul Ebinvil Ebikala Ebindoum Ebivegne	Ebefando Ebervooum Shamkoia Bécho Billiki	Bimbouma, Bira-ngouembi, Binéli, Shantoung, Shankié, Binshwo, Bishanga, Shashouo, Bimvé, Bikounda, Bion kouendi, Bintoubi, Biékoulembi, Binzimili, Binyambi, Shatshoun

On peut remarquer à partir de cet inventaire que la majorité des clans commencent par des préfixes en *Ebi*, *Ebe* et *Bi*, même si des 27 clans inventoriés, 4 d'entre eux sont préfixés en *Sha*. Ce constat, le Père Trilles (cité par Merlet, 1990b) l'avait déjà fait avant nous, lorsqu'il compara la structure nominale des clans makina à celle des Fang. Les conclusions de cette analyse systématisent la structure des noms de clans makina par des préfixes en *Ebi*, *Ebe* ou *Bi*.

Nous confirmons cette analyse judicieuse, car elle nous permettra dans la suite de ce travail de pouvoir déterminer l'héritage makina au milieu de la mosaïque culturelle qui l'entoure. Mais que dire des clans makina ayant des préfixes en *Sha*, qu'est ce que cela suggère ?

On remarquera aussi que des rapprochements peuvent être faits entre clans. Merlet (1990b : 27) ne voit d'ailleurs aucune différence entre les clans *Bimvoul* et *Ebinvoul*, ce qui est fort probable, la variation au niveau de la prononciation résultant peut être de l'environnement culturel. Nous reviendrons sur toutes ces questions dans la deuxième partie de notre étude.

Après cette énumération des clans, qu'en était-il du système de parenté ?

La société Makina s'organisait autour de la patrilinéarité et l'exogamie clanique était une règle sacrée. Cela explique peut être pourquoi, il existait des villages mixtes où vivaient des Makina et d'autres groupes ethniques. Car l'échange des femmes permettait non seulement d'assurer la pérennité de son groupe, mais favorisait aussi la pacification entre peuples. L'exemple de Mamiaca chef du village Makina près d'Achouka<sup>13</sup> qui avait une femme

<sup>12</sup> L'orthographe des noms de clans, est fidèle aux documents anciens.

<sup>13</sup> Certainement Mantouang actuelle, voir carte des villages makina dans les prochains chapitres.

Okandé, a favorisé l'établissement de la paix entre Chiwa et Okandé dans la région de l'Offoué à l'époque de De Brazza.

Nous ne terminerons pas cette brève approche sur la société makina sans faire allusion aux anthroponymes, qui, il faut le reconnaître n'apparaissent pas beaucoup dans le discours des explorateurs. Il existe tout de même des indications de noms de chefs de villages avec tous les problèmes de traduction et de transcription qu'ils posaient aux XIX<sup>ème</sup> siècle. Ainsi on peut retenir dans le tableau n°2 certains des anthroponymes makina répertoriés à cette époque.

**Tableau n° 2 : Inventaire des anthroponymes historiques makina<sup>14</sup>**

Inventaires	Explorateurs du XIX <sup>ème</sup> siècle		Deschamps 1962		
Localisations	Vallée du Remboué	Région de Booué		Booué	
		Noms	Villages	Noms	Villages
Anthroponymes	<i>Itchouki-Mandom</i>	<i>Gouai</i>	Offoué	<i>Wangi Bian</i>	Atsombiale
		<i>Madoumbo</i>		<i>Ekoa Obam</i>	
		<i>Mamiaca</i>	Mékok	<i>Manzozo</i>	
		<i>Naaman</i>	Booué	<i>Makokou</i>	Linzé
	<i>Zabouré</i>	Ivindo	<i>Mpouembi</i> <i>Zoué</i> <i>Biangami Pa</i> <i>Mpami Nanishi</i>		

Signalons qu'à l'inventaire des anthroponymes issus du décryptage des textes datant de deux siècles, nous avons ajouté ceux des informateurs de Deschamps au milieu du siècle dernier auxquels sont adjoints ceux recoupés à partir de leurs récits.

Enfin, au sujet des anthroponymes ci-dessus présentés, nous les avons transcrits tels qu'ils existaient dans les descriptions. Certains d'entre eux, notamment, *Mamiaca*, *Naaman* et *Zabouré* ont eu des tentatives d'explications faites par Raponda Walker et Sillans (cité par Merlet, 1990b : 284). Ainsi pour ces auteurs, « les noms de Mamiaca, Zabouré et Naaman seraient une transcription erronée de Mamiaga, Nzé-Aboghe et Nna-Emane ». Nous retrouvons effectivement dans notre corpus, les noms de *Memiaghe* ou *Memiagha*, *Nze* ou *Nzie* et celui d'Emane, renforçant par la même occasion l'hypothèse de Raponda Walker et de

<sup>14</sup> Les anthroponymes sont en italique.

Sillans. Quand bien cette hypothèse est plausible, il faut cependant se méfier des conclusions trop hâtives, le nom de *Mamiaca* (par exemple) existant toujours, surtout chez les Shaké. Nous reviendrons sur cette question dans la deuxième partie du texte avec la comparaison de la répartition des anthroponymes actuels.

### **Croyances et pratiques religieuses**

Les tas d'ossements humains que l'on trouvait en bordure de chaque case, adoration d'« idole colossale » qui avait son temple et qui était adorée par toute la famille (Du Chaillu 1856), les pratiques fétichistes de même que les fêtes nocturnes masculines relatées par certains auteurs (Compiègne 1874, De Brazza 1876), sont des indices des croyances et pratiques religieuses des Makina.

Il convient de revenir sur les incriminations dont Du Chaillu continua d'être l'objet du fait de certaines observations « supposées » faites pendant son premier voyage. L'explorateur parle dans ces récits « des pièces de venaison et de la chair humaine fumée [...] des tas d'ossements humains et d'autres abats des deux côtés de chaque maison » (Du Chaillu 1863 : 151). Nous convenons partiellement avec certaines de ces critiques, notamment celles qui voient Du Chaillu relayer la rumeur qui se répand dans tout le pays, selon laquelle les Pahouins (Makina et Fang) seraient des mangeurs de cadavres<sup>15</sup>. Nous pensons néanmoins que cette description corrélée à l'adoration d'idoles, porte les germes d'une autre pratique.

En effet, à partir de l'étude des hauts de reliquaires des peuples du Gabon (Falgayrettes, 1986) qui classe l'art makina dans le style fang (Louis Perrois, 1997) et des récits de vie collectés plusieurs années après Du Chaillu, on a appris que les Makina comme la majorité des peuples bantu et notamment ceux du bassin de l'Ogooué, conservaient les os de leurs ancêtres dans des paniers d'écorces sur lesquels était placée une statuette. La conservation des reliques (photo n°2) obéissait aux cultes des ancêtres dont l'un des plus connus chez les Fang et les Makina était le *byéri*.

« Les reliquaires suscitaient des pratiques rituelles complexes, qui nécessitaient offrandes funéraires et sacrifices. Ces cérémonies qui en appelaient à la force et à la sagesse immortelle des ascendants illustres [le plus souvent les chefs de lignages] devaient favoriser toute entreprise de quelque importance : campagnes de chasse, expéditions guerrières, engagement des activités agraires. [Cependant, la responsabilité des reliques et] l'accès à cet

---

<sup>15</sup> Voir la rumeur d'Arongo chez A. Merlet. 1990a, p.104-115.



univers des *ancêtres vivants*, garants de la cohésion des familles et de la pérennité des clans, [étaient réservés] aux hommes qui avaient au préalable subi les épreuves physiques et intellectuelles de l'initiation. Aussi, était-ce à ces derniers qu'il revenait de maintenir, par les cultes [*byéri*] qu'ils célébraient sur les autels des ancêtres, la présence bénéfique de l'esprit des défunts au sein de la communauté des vivants » (Falgayrettes, 1986 : 5).



(Vu de face et de dos.)  
Statuette du *byéri* sur sa boîte  
reliquaire

**Photo n°2 : statuette du *byéri* et sa boîte reliquaire (cliché catalogue la voie des ancêtres, 1986)**

On distingue un style fang à l'intérieur duquel se trouve le sous style ngoumba-makina. Comme on peut le voir dans la photo n°2, il y a une statuette de reliquaire et sa boîte cylindrique appelée « *nsekh ô byeri* » de calottes crâniennes.

« Dans ces [paniers] étaient déposés, autres des crânes, divers ossements humains et animaux, des cauris, des graines, des perles[...] Le *byéri*, était organisé autour de reliquaires, parfois de grande taille. Ces récipients pouvaient contenir, mais très rarement, jusqu'à quinze à vingt crânes. S'y trouvaient aussi mêlés des bijoux et des charmes magiques » (Falgayrettes, 1986 : 7), ce qui justifierait en partie les descriptions de Du Chaillu sur les tas d'ossements dans les villages pahouins.

Enfin, comme le dit Louis Perrois (1997) « l'image de bois [statuette] est un symbole et un message dont les formes caractéristiques sont autant d'éléments que les initiés comprennent parfaitement [...] cette sculpture, d'inspiration et d'utilisation intimistes, répond d'abord à un besoin cultuel, celui du lignage ou du village ».

Ces croyances non seulement aux esprits des ancêtres, mais aussi aux autres forces mystiques notamment ; aux esprits des défunts et aux forces surnaturelles, sont l'univers cosmogonique dans lequel vivaient les Makina. L'arrivée des explorateurs et l'avènement des missions d'évangélisation chrétienne qui vont exporter une bonne partie des reliques des peuples du Gabon, dont une bonne partie se retrouvent de nos jours dans plusieurs musées des anciennes puissances colonisatrices, vont mener une lutte contre ces pratiques jugées diaboliques.

## **DEUXIEME PARTIE : CARACTERISTIQUES ACTUELLES ET ANALYSES**

### **CHAPITRE 3 : ESSAI DE SYSTEMATISATION DES CARACTERISTIQUES CULTURELLES MAKINA : TOPONYMES, CLANYMES, ANTHROPONYMES**

Ce chapitre voudrait présenter certains traits culturels que nous qualifierons de makina. Traits culturels, qui permettront désormais (nous l'espérons), à chaque fois que nous les rencontrerons à la suite de cette étude, d'être plus vigilant sur l'identité ou l'origine identitaire des populations en présence.

En effet, le détail, et le détail du détail, est ce qui intéresse les anthropologues, dans leur quête de la compréhension de l'homme en général à partir de l'étude particulière des diversités et des dynamiques culturelles.

C'est dans cette perspective de la recherche du détail, que nous ne pouvons superposer les cultures aussi petites soient-elles, les unes aux autres, que nous justifions cette quête des traits culturels makina. Pour y arriver, nous partirons de la comparaison des synthèses des inventaires, toponymiques, des noms de clans et des anthroponymes (Annexe 2) des Makina et des populations qui investissent les mêmes espaces géographiques qu'eux et dans lesquelles ils semblent se fondre (Shaké et Fang). Cela permettra de déterminer ce qui serait hérité chez les Makina de ces populations ou le contraire.

#### **3.1. Inventaires des villages makina comparativement à ceux des villages fang et shaké répertoriés<sup>16</sup>**

Nous ne reviendrons jamais assez sur les questions d'espace et de territoire, car la question du territoire constitue un élément fondamental du point de vue de la construction des identités de plusieurs peuples dans le monde. En d'autres termes, la question de l'origine, du lieu, de la localisation d'un peuple à un moment donné de son histoire dans un espace physique culturellement marqué, permet aujourd'hui encore de construire les identités que nous revendiquons tous les jours. Un Français est encore français aujourd'hui, non seulement par rapport à la mémoire commune qu'il partagerait avec d'autres personnes, mais aussi par rapport à la mise en place de stratégies diverses à l'intérieur de l'espace territorial qu'est la France. On parle dès lors des identités nationales. Même si, on se rend compte de plus en plus avec les effets de la mondialisation (migrations des idées, de certaines mœurs, des hommes, etc.) que les identités sont de moins en moins figées. Néanmoins, elles se construisent toujours par référence à un espace physique ou imaginaire (Appadurai, 2001), en fonction du

---

<sup>16</sup> Nous tenons à rappeler que les inventaires partiels que nous présentons, sont déduits de nos données de terrain.

lieu où l'on se trouve. Au niveau local on parle des identités nationales, alors qu'au niveau mondial, c'est plutôt le concept d'identité transnationale que l'exemple des diasporas révèle de plus en plus.

La problématique du territoire apparaît donc, comme une caractéristique importante, voire indispensable pour interroger les dynamiques culturelles. *A fortiori*, quand on se trouve dans un contexte où le territoire physique ou imaginaire<sup>17</sup>, revêtait un caractère, disons-le, «primordial» dans la constitution des identités de groupes et du statut de ces membres à l'intérieur d'un village donné.

Cette question fortement marquée dans le contexte qui nous intéresse par, les déplacements de villages, les regroupements de ces derniers, les migrations de populations, constitue une piste de recherche pour comprendre la dynamique de l'évolution des clans chez les Makina.

C'est ainsi qu'il faudra retenir que, dans certains villages des provinces du Moyen-Ogooué et de l'Ogooué-Ivindo, les Makina cohabitent surtout avec les Fang et les Shaké.

Quels sont ces villages ? Existait-il aujourd'hui des villages exclusivement makina ?

---

<sup>17</sup> Ici la notion d'imaginaire du territoire est à rapprocher de la question des déplacements de villages, qui étaient très fréquents dans le contexte gabonais et qui sont la conséquence de la reterritorialisation de certains villages sur d'autres espaces physiques, l'analogie de certains noms de villages, nous en donne la preuve.

**Tableau n°3 : les villages makina aujourd'hui<sup>18</sup>**

Provinces	Villages	Fang	Makina	Shaké
Estuaire		Bikele, Kango, Ntoum, Cocobeach		
Moyen-Ogooué		Lambaréné	Fernan-Vaz, Makouké Junkeville, Bingoma, Lambaréne, Ndjolé, Meyene.	
Ogooué-Ivindo		Makokou	Makokou, Booué, Balem, Linzé, Loundi, Mantouang, Melare, N'sia, Tsombiale, Kankan, Inzanza, Ndjolé-Makina ou Njolé.	Balem, Booué, Djidji, Inzanza, Kandjama-Bika, Laboka, Lassio, Linzé, Lopé, Menga Makokou, Ndjolé-Makina, N'sia, Yene.
Woleu-Ntem		Bitam, Oyem, Ebeigne, Andok-Efak, Allen-Mbome, Abem, Mekak, Biyen, Medouneu, Fene-Nkodjüen, Mbomo, Mitzic, Minvoul, Mfoul, Medoumou, Akom-Essatouk, Komoville, Endama, Nkang, Mebang, Nkoum, Assok, Agbang, Mekok, Esseng-Okui, Bissok.		
Ogooué-Lolo				Lastoursville.

Le premier constat que l'on peut faire en observant le tableau ci-dessus, c'est qu'il n'existe apparemment aucun village makina dans les provinces de l'Estuaire, de l'Ogooué-Lolo et celle du Woleu-Ntem. Si pour la province de l'Ogooué-Lolo, ce constat ne suscite aucune interrogation (aucun village makina n'ayant été localisé dans la région), ce n'est pas le cas pour les provinces de l'Estuaire et du Woleu-Ntem, où étaient signalés des villages makina il y a deux siècles. Que sont devenus les villages historiques de Gambon, de Shamkoïa, de Bécho et de Billiki localisé par Braouezec en 1871, ceux signalés dans le Nord de la province de l'Estuaire par Bowdich en 1817 (Bowdich 1817 cité par Merlet, 1990b) et celui visité par Du Chaillu en 1856 (Du Chaillu, 1863) entre Medouneu et Mitzic actuels ?

<sup>18</sup> Ce tableau a été réalisé sur la base des informations collectées pendant nos différents terrains (LGCB et terrain sur les Makina).

Deux hypothèses peuvent être émises comme proposition de réponse à cette question :

Une hypothèse maximaliste suggérant la disparition des villages historiques en même temps que les populations qui y vivaient devant la poussée des Fang qui investissent désormais ces lieux. Toutefois, en l'état actuel de nos investigations, nous ne disposons pas d'assez d'éléments pour attester de manière absolue la disparition de ces villages historiques<sup>19</sup> ;

Une hypothèse minimaliste qui suggère que, les villages historiques existent toujours, mais ils auraient juste changé de toponyme en se regroupant avec les villages historiques fang localisés dans les mêmes régions par les explorateurs. On peut déduire de cette supposition que, les deux peuples partageraient dorénavant une destinée commune. Trois arguments permettent de penser que c'est l'hypothèse la plus plausible. D'abord, des établissements mixtes fang et makina y étaient déjà signalés au XIX<sup>ème</sup> siècle Gambon par exemple. En outre, les expériences de concentration de populations menées par l'administration de l'A.E.F<sup>20</sup> au sud de Medouneu et de Mitzic dans les années 1930 (Sautter, 1966) ne sont pas à exclure des causes probables du dépeuplement makina dans cette région. Enfin, des indices actuels tels que les déclarations des informateurs sur leur appartenance ethnique, la distribution des anthroponymes, etc., sont des traces d'une installation antérieure des Makina dans les provinces de l'Estuaire et du Woleu-Ntem. Nous y reviendrons dans les chapitres qui suivent.

L'examen du tableau n°3 révèle ensuite le voisinage et dans une large mesure la communauté de territoire entre Makina et Fang dans les régions de Lambaréné et Makokou. En effet, ces régions constituent des sortes de carrefours pour plusieurs groupes ethniques. Ainsi dans la région de Lambaréné, en dehors des Fang et des Makina, les Galwa ou Galoa et les Akélé sont deux peuples majeurs qui investissent ce territoire et qui partagent aussi le quotidien de nos hôtes. La région de Makokou n'est pas en reste, puisqu'on retrouve entre Ovan et Makokou, principalement dans le canton de la Mvoug, un « îlot » de villages makina entouré de ceux des Fang. N'oublions pas de signaler un ensemble de villages kota, non seulement dans la région de Makokou, mais aussi le long de la route Koumameyong-Lalara aux alentours des installations fang et makina.

La pluralité des peuples de ces régions explique en partie les nombreux brassages interethniques qu'on y retrouve.

---

<sup>19</sup> Nous comptons pallier cette insuffisance de données dans nos prochains terrains.

<sup>20</sup> Afrique Equatoriale Française.



La grande répartition des établissements makina dans les provinces du Moyen-Ogooué et de l'Ogooué-Ivindo, confirme un maintien voire une multiplication des anciens villages. Ainsi, nous sommes à peu près sûr à l'état actuel de notre étude que la ville de Ndjolé et les villages *Fernan-Vaz*, *Junkville*, *Bingoma* et plusieurs des supposés villages fang des lacs *Ezanga*, *Oguémoué*, *Onangué*<sup>21</sup>, seraient en réalité des villages hérités du territoire des Ossyéba du moyen et du bas Ogooué.

La région de Booué quant à elle et son ensemble linéaire de villages, réparti depuis l'embouchure Ivindo-Ogooué jusqu'à Booué (cf. figure n°4), constitue aujourd'hui la base de ce qui reste du pays makina. Elle mérite donc qu'on s'y attarde davantage. Tant dans cette région se sont fixés cette fois-ci les Shaké qui partagent plusieurs espaces avec les Chiwa.

Vu que les villages *Balem*, *Linzé*, *Inzanza*, *Njolé*<sup>22</sup> (*Ndjolé makina*) et *N'sia* sont des topiques des deux ethnies (Chiwa et Shaké), un calcul statistique simple de la répartition des informateurs des deux groupes dans les dites localisations, est un indicateur d'établissement plus ou moins majoritaire de l'une ou de l'autre ethnies dans ces espaces communs.

**Tableau n°4 : distribution des informateurs chiwa et shaké dans certains topiques de la région de Booué**<sup>23</sup>

Topiques	Informateurs chiwa		Informateurs shaké		Total	
	Effectifs	%	Effectifs	%	Effectifs	%
Balem	5	10,64	1	2,13	6	12,77
Booué	6	12,77	7	14,89	13	27,66
Inzanza	1	2,13	7	14,89	8	17,02
Linzé	3	6,38	2	4,25	5	10,64
Njolé makina	2	4,25	1	2,13	3	6,38
N'sia	5	10,64	7	14,89	12	25,53
Total	22	46,81	25	53,19	47	100

Les données du tableau n°4, les observations de terrains et les données historiques, nous permettent de déterminer le peuplement progressif de la région de Booué et l'origine ethnique des peuples qui y cohabitent.

<sup>21</sup> Depuis la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, plusieurs lignages Makina sont installés dans les lacs Ezanga, Oguémoué et Onangué, Sautter (Sautter, 1966 : 746-747) en dénombre seize en 1953.

<sup>22</sup> A distinguer de la ville de Ndjolé qui se trouve dans le Moyen-Ogooué (cf. carte n°1).

<sup>23</sup> Il faudra relativiser ces données vu qu'elles ne prennent pas en compte toute la population de ces villages et, elles ne concernent que nos informateurs.

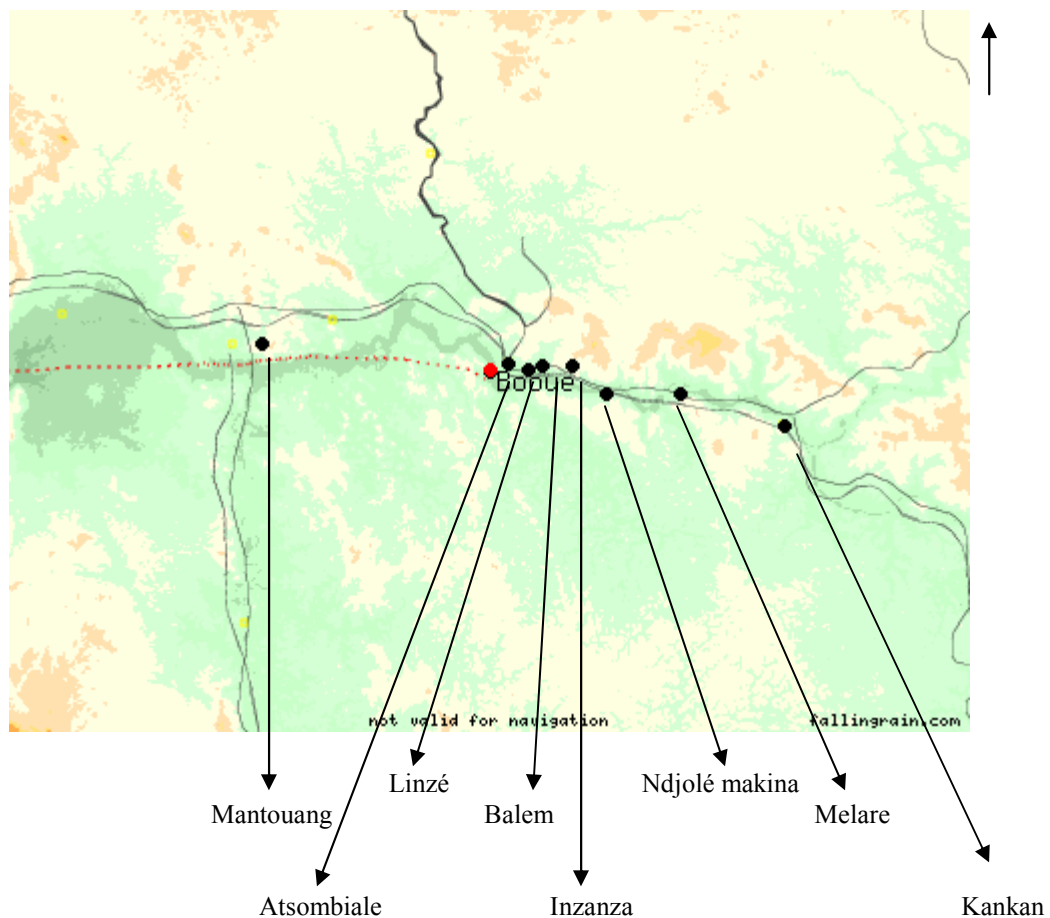
Selon Liwa (Liwa 1998 cité par Ngale Nang, 2000) ; la ville de Booué était un ancien village chiwa fondé par le clan Bimbouma, il s'appelait à l'origine « *Nanga-Chingui* » ou « *chur mbu* » à cause des chutes qu'il y a à cet endroit. « *Mobowè* », c'est le nom que lui donnaient les Okandé, avant de devenir Booué et poste de l'administration coloniale en 1883 avec De Brazza (1883, cité par Ngale Nang). Depuis lors sont arrivés d'autres peuples. C'est pourquoi, la préfecture de Booué réunit aujourd'hui à la fois des Ndambomo, des Kota, des Shaké (14,89% de nos informateurs) en plus des Chiwa t (12,77% de nos informateurs).

Le village *N'sia* devenu un des quartiers de Booué, avec respectivement 14,89% et 10,64 des effectifs shaké et chiwa interrogés, se présente aussi comme l'un des grands espaces communs de cette contrée.

S'agissant des villages *Balem*, *Linzé* et *Ndjolé makina*, ces derniers restent des territoires chiwa même si quelques familles shaké s'y sont installées de nos jours.

Par contre que *Inzanza* (14,89% shaké, 2,13% makina) situé entre trois villages makina (*Balem*, *Melare* et *Ndjolé makina*), est peuplé majoritairement par des Shaké.

**Figure 4 : localisation de quelques villages chiwa de la région de Booué**

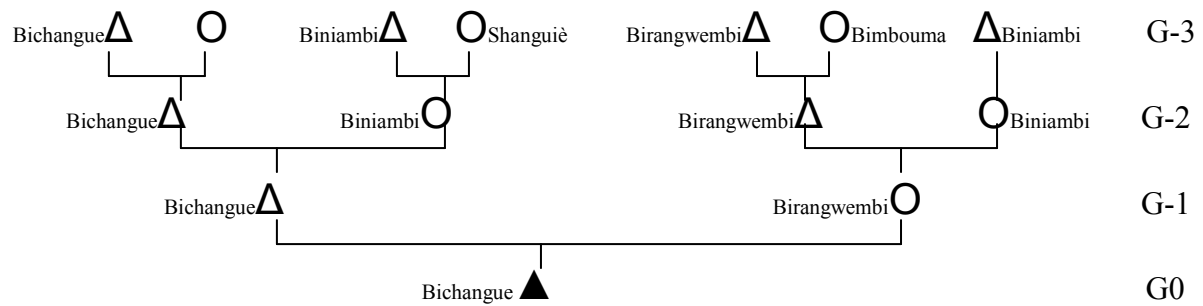


Source: Fabrice Agyune sur fond de carte du site <http://www.fallingrain.com>

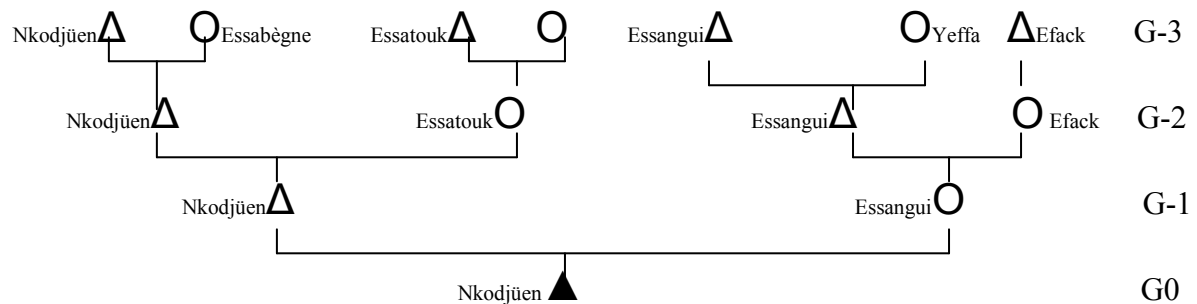
### 3.2. Eléments caractéristiques des clans makina

Exemples de généalogies à G-3 makina, fang, shaké collectées entre 2002 et 2004.

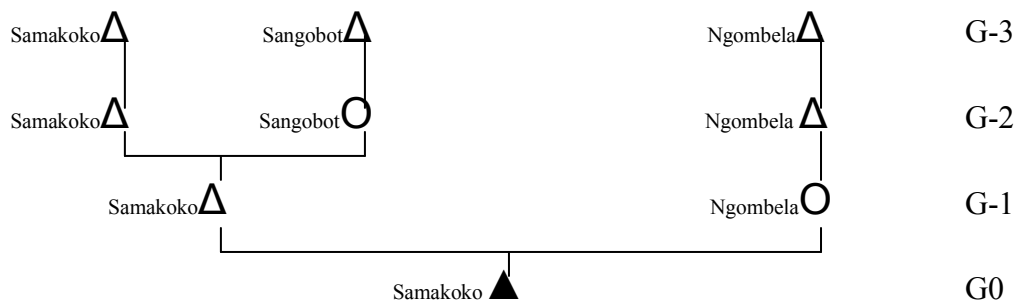
#### Généalogie makina à G-3 de Minkang Marc Paulin, (collecte Libreville 2004)



#### Généalogie fang à G-3 de Olo Medzegue Celestin, (collecte Libreville 2002)



## Généalogie shaké à G-3 de Mbela Joseph, (collecte Lopé 2003)



A partir des généalogies ci-dessus présentées, on peut faire plusieurs observations :

(i) Comme leurs ancêtres, les Makina obéissent toujours au principe de la filiation patrilinéaire. Principe qui, à l'exemple makina ci-dessus décrit, fait apparaître de père en fils (ou fille) une transmission systématique des patriclans, faisant du patriclan *Bichangue*, le clan de référence d'ego. De même, le clan de référence de la mère d'ego est le clan *Birangwembi*, qu'elle a hérité de son père qui l'a hérité de son père, ainsi de suite ;

(ii) On constate par ailleurs, une analogie entre le système de filiation des Makina et ceux de ses voisins et alliés Fang et Shaké. Autrement dit, les Fang et les Shaké appliquent eux aussi le principe de la filiation patrilinéaire. C'est pourquoi chez les Fang, on naît et on est *Nkodjüen* de père en fils ou encore *Essangui* de père en fille, même si la parenté se perpétue par les hommes<sup>24</sup>. L'exemple shaké confirme nos propos avec la transmission systématique des clans, *Samakoko*, *Sangobot* et *Ngombela* en ligne paternelle ;

(iii) Enfin, on peut déduire de ces généalogies que chez les Makina, les Fang et les Shaké, le mariage est toujours une occasion de nouer ou de réaffirmer des alliances avec des clans ou des lignages étrangers : on parle d'exogamie clanique.

Après cette présentation du type de filiation s'appliquant chez les Makina, qu'est ce qui nous permet de reconnaître les clans de ces derniers à ceux de leurs voisins traditionnels ?

Pour répondre à cette interrogation, faisons l'inventaire des clans collectés auprès de nos hôtes et ceux recueillis chez leurs voisins.

<sup>24</sup> Ce qui n'est pas toujours le cas, le clan des oncles jouant un rôle non négligeable.

**Tableau n°5: répartition géographique des clans fang, makina et shaké**

Clans	Provinces			
	Estuaire	Moyen-Ogooué	Ogooué-Ivindo	Woleu-Ntem
fang	Oyek, Essokè, Yemezime, Dong, Ntun	Yefa	Essimvou, Essokè Essansia, Eyubè, Ebifal, Ebiboum	Essatouk, Nkodjüen, Yefa, Efack, Mbone, Essabè, Bekwè, Essangui, Eba, Essadone, Nguegne, Odzip, Ndome, Yenze, Abê, Yendone, Essabedzang, Edzoma, Yengui, Essakora, Essademe, Essamegnung, Esseng, Essamekwas, Yebô, Obouk, Essabang, Essokè, Meboum, Ossessegne.
makina		Ebiwum, Ebito, Ebiviang, Essameyagha, Ebinël, Ebidzimili, Ebimane, Ebibiame, Essiwui	Bimbouma, Bimboukou, Bionkwendi, Bineli, Bimve, Bimvou, Bissimbe, Birangwembi, Bichangue, Binshuwé, Bissinguié, Biniambi, Bindzimili, Shanguié, Bissinguié	
shaké			Sandoudjou, Shaoukazo, Saokô, Ngombela, Samakoko, Sazoumba, Mbongo, Sambiri, Shakouari, Sakousong, Sakwaghi, Samwaniongwè, Samoumba, Shakossa, Sayumo, Minzambi, Shakiyo, Shaoukolo, Sanembo, Sambindi, Samèkoko, Nkogho, Ngomvou, Shangobo, Shamitone, Sangouyè, Méanza, Shazokou, Ykoyi.	



*Assakoro, Assamachok, Assambomo* etc., et chez les Ungom (Akélé de Makouké et de la Ngounié) des clans tels que ; *Shatok, Samboula, Shakobia* etc.

Ce qui témoigne en effet, que l'isolation des préfixes peut nous permettre de particulariser certains traits culturels et de déduire les distances culturelles qui existent entre peuples.

Il en résulte que les clans makina sont reconnaissables par les préfixes nominaux *Ebi* (*Ebito, Ebinël* ou *Ebineli*), *Ebe* (*Ebefando*), *Bi* (*Bissimbe, Bindzimili*) ; puisque 87% de ceux inventoriés chez eux ont cette forme, qui les caractérisent essentiellement. Un retour au tableau n°1 confirme le maintien des clans historiques et permet de nous appesantir davantage sur les particularismes internes de ces lignages.

Si les éléments que nous avons jusqu'à présent développé vont dans le sens de l'unité culturelle des Mekè et des Chiwa, il ne faut pas omettre qu'il existe entre eux des particularismes régionaux. Nous avons déjà signalé que les Mekè résidaient surtout dans les régions de Lambaréné, Ndjolé et de Makokou à côté des Fang. Les Chiwa quant à eux, ont des villages surtout dans la région de Booué. La répartition des clans à l'intérieur de ce découpage régional montre en effet que, depuis des siècles les clans mekè sont plutôt préfixés en *Ebi, Ebe* (77,77% des clans listés), alors que ceux de « leurs cousins » chiwa sont préférentiellement préfixés en *Bi* (93,33% des clans listés)<sup>25</sup>.

Toutefois, comme le pressentait déjà Merlet (1990b), il y a comme une correspondance systématique entre certains de ces lignages :

{*Ebinvoul* <=> *Binvoul*}, {*Ebibouma* <=> *Bimbouma*} ; {*Ebineli* <=> *Bineli*} ;

{*Ebindzimili* <=> *Bindzimili*}.

Sans être un spécialiste, nous pensons qu'une étude linguistique approfondie de ces relations confirmerait que ces noms sont des cognats et établirait une variance dialectale entre les deux groupes qui parlaient encore la même langue au XIX<sup>ème</sup> siècle.

On pourrait aussi se demander à la suite de ce travail si le *E* de *Ebi* n'est pas un début d'harmonisation avec les préfixes fang (*Ess*). La question reste ouverte.

Après avoir émis quelques pistes de traçabilité des lignages makina dans ce melting-pot culturel, revenons au tableau n°5 et à la question de la présence des clans préfixés en *Sha* chez les Chiwa (cf. commentaire tableau n°1).

---

<sup>25</sup> Cf. tableaux n°1 et n°5.

Dans le tableau n°5 nous constatons effectivement chez les Mekè, une minorité (22,23% des clans inventoriés) de clans ayant des préfixes en *Essa* (*Essameyagha*), *Essi* (*Essiwui*), or nous venons de dire que les clans ou les lignages qui débutent par ces préfixes sont systématiquement à lier aux Fang. Inversement on retrouve chez les Fang-Nzaman à peu près dans les mêmes proportions (33,33%), des lignages répondant aux critères meké. Ces phénomènes que nous qualifions d'influences réciproques, sont certainement à lier aux « incidences » d'un long voisinage voire de co-résidence entre les deux sous-groupes ethniques. Alors qu'avec les Fang-Ntumu du Woleu-Ntem les influences sont rares, ce qui rend suspect une origine commune des Mekè avec les autres sous-groupes fang. L'hypothèse de l'emprunt dû au partage des mêmes espaces se conforte. Mayer (1992 : 54) reconnaît implicitement que l'étude de certains mythes fang (ntumu), notamment celui du cycle d'Afiri-Kara remet en cause l'origine culturelle commune du groupe dit fang. C'est pourquoi nous le suivons lorsqu'il dit que « Fang pahouin et Fang Makè sont [...] deux groupes en flagrant délit d'agrégation [...] et sans doute doit-on en dire autant des Ntumu... » pour justifier le particularisme meké.

Par ailleurs chez les Chiwa, on note 6,67% de lignages en *Sha* (Shamkoia, Shantoung, Shatshoun, Shashouo, Shanguie) qui suggèrent une influence Shaké. Celle-ci peut se limiter à la prononciation ; elle peut même aller jusqu'à l'introduction de certains lignages shaké comme lignage à part entière chiwa. Cela est le résultat des mariages et de la co-résidence entraînant des correspondances interlignagères qui se jouent bien souvent des « frontières ethniques » (Mayer, 1992 : 55). A ce propos, les Shaké que nous avons rencontré au village Kandjama-Bika en 2003, déclarent que depuis des générations, ils prennent femmes chez les Chiwa. Ce qui témoigne (toujours en les paraphrasant) que plusieurs d'entre eux ont des mères chiwa.

Vu ce qui a été décrit jusqu'ici, on pourrait penser que ce qui lie aujourd'hui certains makina, en l'occurrence les Mekè aux Fang, n'est que l'usage de la langue des derniers cités par les premiers. Ce n'est pas tout à fait le cas, puisque nous pensons et nous essayerons d'en faire la démonstration plus loin, que d'autres rapprochements ont pu se former entre les deux groupes ethniques surtout dans les régions de Medouneu, Mitzic et Kango où les clans makina semblent s'être fondus dans ceux des Fang.

Quels sont ces rapprochements et, quelles sont les circonstances dans lesquelles ces agrégations se font ?

Nous le verrons dans le chapitre qui suit, mais pour l'instant, continuons notre prospection de la dynamique interne des lignages makina.



**Tableau n°6 : Variation ou stabilité des clans en fonction des tranches d'âge<sup>26</sup>**

Tranches d'âge	Variation ou stabilité globale		Variation régionale ou spécifique			
	Mono-clans	Bi-clans	Mekè		Chiwa	
			Mono-clans	Bi-clans	Mono-clans	Bi-clans
[20 ; 40[	10	13	1	3	9	10
[40 ; 60[	10	10	2	3	8	7
[60 ; +∞[	10	2	2	0	8	2
[20 ; +∞[	30	25	5	6	25	19
Effectif total	55		55			

Avant de débiter le commentaire des données du tableau ci-dessus, expliquons brièvement ce que nous entendons par « bi-clans » et « mono-clans » dans cette étude.

La notion de « bi-clans » intervient ici lorsque dans les généalogies des informateurs, nous observons des brassages entre des clans ou des lignages makina et ceux d'autres ethnies à cause le plus souvent des mariages mixtes, alors celle de « mono-clans » est utilisée pour conceptualiser les mariages entre informateurs de la même ethnie (cf. chapitre 4).

Revenons au commentaire du tableau n°6 pour signaler d'abord que sur 55 informateurs, les [20 ; 40[ ans sont 23 soit 41,82% des effectifs ; les [40 ; 60[ ans sont 20 et représentent 36,36% ; enfin les [60 ; +∞[ans sont 12 constituant 21,82% du nombre des informateurs.

Puis en fonction des tranches d'âge on constate que :

(i) Chez les [20 ; 40[ ans, il y a 43,48% de « mono-clans » pour 56,52% de « bi-clans ». Ce qui implique une tendance à la variation ;

(ii) Chez les [40 ; 60[ ans, nous obtenons 50% de « mono-clans » et 50% de « bi-clans ». Ici la tendance est à l'équilibre au niveau des variations ;

(iii) Chez les [60 ; +∞[ ans, 83,33% des clans makina se maintiennent, cependant on note 16,67% de brassage.

<sup>26</sup> Ces estimations ont été faites à partir de chaque fiche d'enquête et, en ne considérant que le clan d'ego et ceux de ses parents à G-1.

Ces estimations montrent que plus les générations se renouvellent, plus les brassages interethniques augmentent. Néanmoins, de manière globale sur les 55 informateurs on signale 54,55% de maintien pour 45,45% de « métissage ».

Les estimations globales reflètent-elles les particularismes régionaux ?

Pour répondre à cette question observons comment les données se présentent chez les Mekè et chez les Chiwa.

On obtient toujours à partir du commentaire du tableau n°6 les estimations suivantes chez les Mekè et chez les Chiwa :

Pour les [20 ; 40[ ans, on estime le taux de « bi-clans » ou de variation à 75% contre un taux de 25% de « mono-clans » ou de stabilité ethnique mekè. Alors que pour la même tranche d'âge on calcul approximativement les taux suivants chez les Chiwa, 52,63% d'augmentation de « bi-clans » et 47,37% de maintien des clans historiques.

On en déduit que le rythme d'introduction des « bi-clans » chez les [20 ; 40[ ans augmente plus vite chez les Mekè que chez leurs homologues chiwa.

Pour la génération [40 ; 60[ ans, nous obtenons les résultats suivants chez les Mekè ; nous avons un taux de brassage de 60% contre 40% de stabilité. Par contre que chez les Chiwa, le taux de stabilité clanique pour la dite génération est de 53,33% pour un taux de brassage ou de « bi-clans » de 47,67%.

La tendance ici est à peu près à l'équilibre entre les taux de stabilité et de brassage des clans, même si on observe que chez les Chiwa le maintien est légèrement supérieur à la moyenne, alors que chez les Mekè, c'est le brassage qui est supérieur à la moyenne.

La génération [60 ; +∞[ ans est la génération où nous notons le moins de brassage. Ainsi chez les Mekè, les deux (2) informateurs interrogés ont leurs deux parents d'origine mekè ce qui nous donne un taux de 100% de maintien. Chez les Chiwa la tendance est identique, autrement dit, sur dix (10) informateurs de cette tranche d'âge, nous obtenons 80% de maintien ou de stabilité des clans uniques.

En définitive, on peut dire que la dynamique interne des clans ou des lignages makina est proportionnelle à l'âge. En d'autres termes, plus les générations se renouvellent, plus elles sont exposées au brassage ethnique. C'est là une condition importante qui favorise l'acculturation des Makina (cf. chapitre 4). Toutefois, selon les régions et la particularité ethnique le rythme de brassage n'est pas identique. Les estimations du tableau n°6 montrent

que ce rythme est plus élevé chez les Mekè de Lambaréné, Ndjolé, Makokou, etc., que chez les Chiwa de Booué.

Ce qui n'est pas surprenant puisque la majorité des nouvelles générations meké, principalement les [20 ; 60[ ans ont le fang comme langue maternelle.

Qu'en est-il de la de la répartition des anthroponymes ?

### 3.3. Distribution et caractéristiques des anthroponymes makina

Les noms propres de personnes au même titre que les noms des lieux, des clans ou des lignages contiennent dans le contexte gabonais des indices qui permettent de particulariser tel groupe ethnique de tel autre. En effet, comme le dit Mayer (1992 : 143) « les noms traditionnels sont tellement spécifiques de chaque ethnie, qu'il est facile d'identifier la langue [voire la région d'origine] d'une personne, d'après le nom qu'elle porte », nous essayerons donc, dans cette perspective, d'isoler les noms propres makina de ceux des Fang et des Shaké.

De manière générale, à partir du model traditionnel d'attribution du nom qui veut que « dans une famille donnée, les noms de naissance circulent en circuit fermé, car chaque nom est celui d'un ascendant vivant ou décédé » (Mayer, 1992 : 143), nous espérons que la comparaison des noms de nos informateurs makina à ceux des Shaké et des Fang, nous permettra dans cette section de déceler les anthroponymes spécifiquement makina au milieu de la confusion actuelle.

Avant de présenter les noms collectés lors de nos enquêtes, précisons que l'attribution du nom « traditionnel » au Gabon obéit à un certain nombre de critères spécifiques.

Ainsi, il y a des noms qui sont attribués en fonction du sexe de l'individu. C'est ce qui fait que lorsqu'un enfant vient de naître, il se voit attribuer (dans la gamme de noms existant) un nom réservé spécifiquement aux hommes ou aux femmes. Chez les Fang les anthroponymes masculin sont par exemple ; *Adzo*, *Eya*, *Ekomi*, etc. Par ailleurs, les anthroponymes ; *Manomba*, *Massounga*, *Oulabou*, etc., sont des exemples de noms attribués aux individus de sexe féminin chez les Punu (Mayer, 1992).

En ce qui concerne le mariage, il faudra noter que dans bon nombre de traditions gabonaises, « les belles-mères n'appelaient jamais leurs brus par leur nom. Elles les rebaptisaient toujours d'un nom qui exprimait la perception qu'elles en avaient ou la fonction qu'elles attendaient d'elles. » (Elo Mintsa et Ngbwa Mintsa, 2003).

Il y a aussi des noms réservés essentiellement aux jumeaux ; l'exemple Myènè de *Wora* et *Yeno* en est une parfaite illustration (Mayer, 1992).

On peut ajouter à cette gamme le nom qu'une personne prend après une initiation ; les initiés au *bwiti* par exemple acquièrent des noms spécifiques (les *Koumbou*).

Nous présenterons donc dans cette partie un tableau global des anthroponymes makina, à charge pour nous dans les prochains travaux de les catégoriser en fonction des critères que nous venons de citer.

**Tableau n°7 : Inventaire comparé des noms propres makina, fang et shaké**

Anthroponymes		
fang	makina	shaké
Afane, Akwa, Akwe, Allogo, Asse, Assoumou, Bendele, Bengone, Bibang, Ebedeng, Edou, Edzang, Efoua, <b>Biyeghe</b> , <b>Endamane</b> , Ekankang, Ekoga, Ekome, Ekouma, Ekoume, Ella, Engone, Essono, Evie, Eyimi, <b>Mba</b> , Medjo, Megne, Megome, Mengwa, Meyo, Mezui, <b>Minko</b> , Mvé, Mvono, Ndema, <b>Ndong</b> , Ndoumou, Nguema, <b>Ngoua</b> , Nkoho, Nkouele, Ntougou, Ntoutoume, <b>Nze</b> , Nzue, <b>Obame</b> , Obiang, Obounou, Ollame, Olo, Ona, Ondo, Oyane, Sima, Tomo, Toug, Ze, Zeh, Zogo.	Adzo, Aboghe, Angoue, Bampoue, Bifane, Bekale, Bengang, Bingue, Biong, Bissabi, Bika, Bikè, Biya, <b>Biyeghe</b> , Biyene, Bougha, Commanda, Doumambi, Edang, <b>Endamne</b> , Emane, Etoughe, Gnamewy, Gnanang, Gnindong, Kanga, Kelemetchia, Kombang, Koundi, Koumoussa, Kourmekou, Lezinde, Liwa, Mabara, Mala, Mapouty, <b>Mba</b> , Mbamakoué, <b>Mbela</b> , Mbouembi, Mbome, Mbene, Mbeno, Mebiame, Mendome, Mefane, Meleiung, Memiagha, Messenegue, Metsinda, Meyong, Mezambe, Menzali, Mindoumbi, Minkang, <b>Minko</b> , Minkoue, Mpouele, Mpwama, Mvenga, Mveghe, Nang, <b>Ndong</b> , <b>Ngwa</b> , Nguiaki, Nkaïma, Nkouegne, Nkoug, Nlem, Nong, N'silia, Ntendi, Ntiga, Ntotome, Ntougou, Nyabiong, Nyankouandi, Nyare, <b>Nzambi</b> , <b>Nze</b> , Nzemba, Nzengone, Nzoghe, <b>Obame</b> , Ondoua, Ouma, Pabishebe Sapwa, Shantouï, Salizogou, Simaga, Souanguele, Tchiakele, Toule, Tsarabere, Tsougha.	Benga, Bithe, Bimambo, Bodjili, Bounhoutou, Bouyabe, Dikegue, Dibamanbou, Dimoto, Ingongui, Kele, Kumangwale, Koumouzokou, Kounene, Lely, Mabonga, Madeclany, Madiba, Mangouba, Makouala, Malata, Malomba, Mambako, Mangama Mbenguet, <b>Mbela</b> , Mbomè, Mbomo, Mekoghe, Mendende, Milère, Moimboye, Mombo, Mokoko, Mougoungou, Moutounene, Ndongangoye, <b>Ndong</b> , Ndongo, Ndjoulet, Ngadi Badi, Ngiuemindoungou, Ngogne, <b>Nzambi</b> , <b>Nzé</b> , Ogangue, Oulounga, Poundje, Sangoua, Tchicamongo, Yakoume, Yeba, Zambyon, Zokoué.

Les noms de famille circulant toujours en circuit fermé comme dans le modèle traditionnel (d'ascendant à descendant), on peut donc se permettre de dire que la liste des noms du tableau ci-dessus (même si elle n'est pas exhaustive) serait assez révélatrice de

l'origine ethnique supposée de plusieurs anthroponymes attribués aujourd'hui au Gabon. Aussi, comme on peut l'observer sur le tableau, contrairement à ce que l'on pourrait penser, il existe certes des noms communs entre les trois ethnies, mais cette similarité ne saurait éclipser le fait que chacune d'elle renferme une gamme de noms particuliers.

Quelle est cette gamme de noms et qu'est ce qui expliquerait la circulation entre plusieurs ethnies de certains autres ?

Apparemment, les noms qui ne sont ni en italique gras, ni en italique simple dans le tableau, feraient partie de cette gamme d'anthroponymes spécifiques à chaque groupe. Vu que sur 97 de noms répertoriés chez les Makina, environ 89% de ces derniers ne sont pas identiques à ceux de leurs voisins.

Ainsi, avec la récurrence chez les Makina des noms propres, *Aboghe*, *Mbene*, *Mendome*, *Emane*, *Mpwama*, *Mpouele*, *Mvenga* ou *Mvegaha*, *Nang*, *Simaga*, *Souanguele*, *Toule*, etc. (cf. tableau n°7), on est tenté de dire que, ce sont ceux-ci que l'on retrouve préférentiellement voire particulièrement chez ces derniers. Ce qui n'est pas tout à fait faux, car certains d'entre eux sont récurrents dans la majorité des textes des explorateurs mais aussi dans notre corpus (cf. tableau n°2 et Annexe 2). Toutefois, nous tenons au stade actuel de l'étude à rester prudent en évitant des conclusions définitives.

Les noms en italique gras (tableau n°7) permettent de visualiser les noms communs aux trois ethnies et ceux en italique simple permettent eux, d'identifier les similitudes entre Makina et Shaké.

Pour expliquer ces similitudes revenons aux anthroponymes historiques makina et à l'argumentation de Raponda Walker et Sillans au sujet de la transcription erronée (cf. tableau n°2 et commentaire) de certains d'entre eux. Défaut de transcription qui caractérise toujours les anthroponymes makina en particulier et ceux des autres ethnies gabonaises en général.

Il faudra en effet noter que, les explorateurs qui ont transcrit ces noms n'étaient pas des Makina, encore moins des linguistes. Ils étaient pour la majorité d'entre eux des Français (Alfred Marche, le Marquis de Compiègne, Fourneau etc.) ; certains travaillaient pour le compte de la France comme Pierre Savorgnan De Brazza, qui était lui d'origine italienne. Ils étaient imprégnés par les systèmes phonologiques et syntaxiques de leur langue d'origine, principalement la langue française.

C'est pourquoi il apparaît que, [nzə] et [aboʁə], quand ils sont associés se prononce [nzaboʁə] où on assiste à une élision du [ə] et à une contraction des deux noms, ce qui aurait été transcrit une première fois par Zabouré. Par ailleurs, les prénasalisés n'étant pas reconnues dans le système phonologique du français on a la chute du [n] de la consonne initiale (C1).

Puis, le français étant devenu la langue officielle au Gabon, une deuxième transcription de [nze] fils de [aboɕə] selon le principe du teknonyme<sup>27</sup> qui sied dans ce contexte d'étude (Mayer, 1992 : 143), a donné Nze Aboghe qui est l'orthographe retenue depuis des décennies. On pourrait donc représenter schématiquement ce processus comme suit :

[nzə] + [aboɕə] => [nzəaboɕə] => [nzaboɕə] => Zabouré => Nze Aboghe.  
 ↓  
 ∅

Il en est de même pour :

[nnã] + [eman] => [nnãeman] => [nnãman] => Naaman => Nna Emane;  
 ↓  
 ∅

[məmjaɕ] => Mamiaga => Memiaghe ou Memiagha.

Ce que nous voulons dire à partir de ces exemples, c'est que certains noms à l'origine dans certaines ethnies ont fini par être homogénéisés à d'autres lors de l'établissement des états civils. C'est ce qui serait à l'origine de la présence des même anthroponymes dans plusieurs ethnies différentes, hier comme aujourd'hui. C'est le cas d'ailleurs de *Ndong*, figurant dans les actes d'identités civils de plusieurs Chiwa. Plusieurs de nos informateurs n'ont cessé de nous répéter que leur nom est Toungou [túŋgù]. Et que *Ndong* n'existait chez eux que par un concours de circonstance due à l'administration qui l'aurait transcrit en lieu et place de *Toungou* qui lui est d'origine makina.

N'oublions pas non plus que d'autres hypothèses peuvent être émises, notamment celle de l'origine commune qui peut être révélé par une étude approfondie sur la distribution des anthroponymes communs. Il y a aussi l'hypothèse de l'emprunt favorisé par les contacts et les nombreux mariages qui s'en suivent.

Dans ce cas, on doit parvenir à des proto-formes reconstruites. Certes, pour l'instant, nous ne sommes pas en mesure de déterminer les noms qui ont une origine commune de ceux empruntés, nous signalons cependant les anthroponymes communs : *Biyeghe*, *Endamane*,

---

<sup>27</sup> Au Gabon le nom patronymique est quelque chose d'assez récent, car l'attribution traditionnelle du nom qui est encore très répandue, s'appuie plus sur le teknonyme qui est une marque de la filiation directe. Ainsi teknonyme ici signifie fils de ou fille de. Dans certains cas il est même accentué, chez les Fang on a par exemple ; Minko-*mi*-Bie, Minko *fils de* Bie ou Biloghe *b'*Obame, Biloghe *fil*e d'Obame. Chez les Punu on obtient ; Mabik *ma* Kombil, Mabika *fils de* Kombila, etc.

*Mba, Minko, Ndong, Ngoua* ou *Ngwa, Nze, Obame*, etc., chez les Fang et chez les Makina. Ajoutons que dans les fiches d'enquêtes de certains Shaké interrogés, on note la présence des noms tels que *Ndong* qui se rapproche plus de celui de *Ndongo* existant aussi chez les informateurs shaké et, celui de *Nzé* [nzɛ] qui est un endonyme désignant la panthère dans plusieurs ethnies gabonaises, notamment chez les Fang, les Chiwa, les Shaké, les Akélé, etc.

Entre Chiwa et Shaké, on note aussi des anthroponymes communs. On en a relevé deux dans le tableau n°7, *Mbela* et, *Nzambi* qui signifie « Dieu » dans les autres ethnies du Gabon ; ce terme a été reconstitué en proto-bantu par [\*jàmbé]. Mais en chiwa il se prononce [ʃãmbi] => *Chambi*. Là encore, sans exclure un probable emprunt, *Nzambi* se présente comme une transcription par défaut de *Chambi*.

Prospectons maintenant la distribution interne des anthroponymes makina

**Tableau n°8. Distribution interne des noms**

Noms	
Mekè	Chiwa
Adzo, Bikè, Biyeghe, Edang, Endamne, Emane, Etoughe, Mapouty, Mba, Mbamakoué, Mbene, Mendome, Mendene, Menzali, Minko, Mvenga, Mvague, Ndong, Nguie, Nlem, Ntotome, Nyare, Nze, Ondoua.	Aboghe, Angoue, Bampoue, Bifane, Bekale, Bengang, Bingue, Biong, Bissabi, Bika, Biya, Biyene, Bougha, Commanda, Doumambi, Emane, Etoughe, Gnamewy, Gnanang, Gnindong, Kanga, Kelemetchia, Kombang, Koundi, Koumoussa, Kourmekou, Lezinde, Liwa, Mabara, Mala, Mbelandong, Mbouembi, Mbome, Mbeno, Mebiame, Mendome, Mefane, Meleiung, Memiagha, Messenague, Metsinda, Meyong, Mezambe, Mindoumbi, Minkang, Minko, Minkoue, Mpouele, Mpwama, Nang, Ndong, Ngwa, Nguiaiki, Nkaïma, Nkouegne, Nkoug, Nong, N'sila, Ntendi, Ntiga, Nyabiong, Nyankouandi, Nzambi, Nze, Nzemba, Nzengone, Nzoghe, Obame, Ouma, Pabishebe, Sapwa, Shantouï, Salizogou, Simaga, Souanguelle, Tchiakele, Toungou, Toule, Tsarabere, Tsougha.

La répartition des noms selon que les informateurs sont Mekè ou Chiwa atteste que, plusieurs noms sont communs entre les deux sous-groupes makina : *Emane, Etoughe, Mba, Mbene, Mendome, Minko, Ndong, Nze*. Auxquels il faut ajouter les anthroponymes de



*Aboghe, Angoué Bekale, Bengang, Nang, Nzoghe*, qui ne figure pas dans la colonne Mekè du tableau ci-dessus, mais qui existent bien chez ces derniers.<sup>28</sup>

Ce qu'il va falloir surtout retenir et que nous émettons comme hypothèse, c'est qu'à part la similarité de certains « patronymes » qui peuvent s'expliquer par l'origine commune, comme pour le cas des villages et des clans, la tendance est plutôt à l'unité culturelle entre les Chiwa et les Mekè. Et, au-delà de la langue qui s'est diversifiée au contact des Fang, les autres traits culturels se seraient diffusés des Makina vers les Fang. En d'autres termes, nous pensons que si une partie des Makina a été assimilée linguistiquement comme l'a supposé Merlet (1990b), nombres de ceux qui se disent Fang aujourd'hui dans les provinces de l'Estuaire, du Moyen Ogooué, de l'Ogooué-Ivindo, des régions de Medouneu et de Mitzié dans la province du Woleu-Ntem sont en réalité les descendants des Ossyéba du XIX<sup>ème</sup> siècle.

D'ailleurs, on retrouve dans les témoignages de plusieurs de ces descendants, le maintien de cette mémoire identitaire. Une affirmation (certainement une revendication) d'une identité qui faisait déjà dire à Braouezec et Touchard (Braouezec 1861, Touchard 1861 cité par Voltz, 1990 : 146) que les « Makais ne se disent jamais fangs... leur langue présente de grandes différences... ils affirment être issus d'un métissage avec un peuple nommé Shiibi [Shiwa] ».

Comment l'histoire d'une ethnie si nombreuse a pu basculer au profit d'une autre ?

Quelles sont les circonstances qui ont amorcé et continuent de favoriser ces changements ?

---

<sup>28</sup> Vu que nous avons travaillé avec moins d'informateurs meké que chiwa, la liste des noms meké du tableau n°8 n'est pas exhaustive. Nous compléterons donc cette liste lors de nos prochains terrains pour confirmer nos allégations.

## CHAPITRE 4 : CONDITIONS FAVORISANT LES AGREGATIONS ENTRE CLANS

Généralement, le nœud central de toutes les agrégations entre les clans en Afrique et notamment au Gabon, s'avère être celui du sous-peuplement (Sautter, 1966) qui y règne depuis la période pré-coloniale. Un sous-peuplement lié en grande partie aux conditions difficiles de vie de cette période, dans des milieux où, des épidémies décimaient parfois des peuples entiers. A cela on peut ajouter la traite négrière qui déporta des milliers d'hommes (de la région du Gabon) d'abord dans les champs de canne à sucre de San Tomé et Príncipe puis vers les Amériques (Sautter, 1966). C'est pourquoi pour combler ce déficit démographique, Perrot (2000 : 5) dit qu'aux XVIII<sup>ème</sup> et XIX<sup>ème</sup> siècle, « les objectifs des lignages en Afrique [...] sont en premier lieu la capitalisation des hommes que les dirigeants s'efforcent d'attirer à eux de diverses manières ». Cette capitalisation des hommes, pour employer les termes de Perrot, passe par la mise en place de stratégies diverses, qui débouchent à une compétition fine dans les rapports entre lignages.

L'une des fonctions des pratiques religieuses, notamment du culte des ancêtres (*byéri*, *bwiti*, etc.), était d'invoquer les ancêtres pour la pérennisation du groupe. C'est ainsi que « le premier vœu, le premier souci qui s'exprime sans ambages dans toute libation, toute offrande *aux invisibles* [...], c'est l'accroissement en nombre : que notre lignage perdure, qu'il se renforce, que de nombreux enfants naissent » (Perrot, 2000 : 13). Ce vœu se réalise dans les stratégies d'alliances matrimoniales et dans d'autres formes d'accroissement de la population du lignage, qui seraient ainsi à l'origine de la modification des rapports de force entre les lignages fang, makina et shaké au cours du temps.

### **4 1. Le mariage comme stratégie permettant l'accroissement « naturel » de la population du clan ou du lignage**

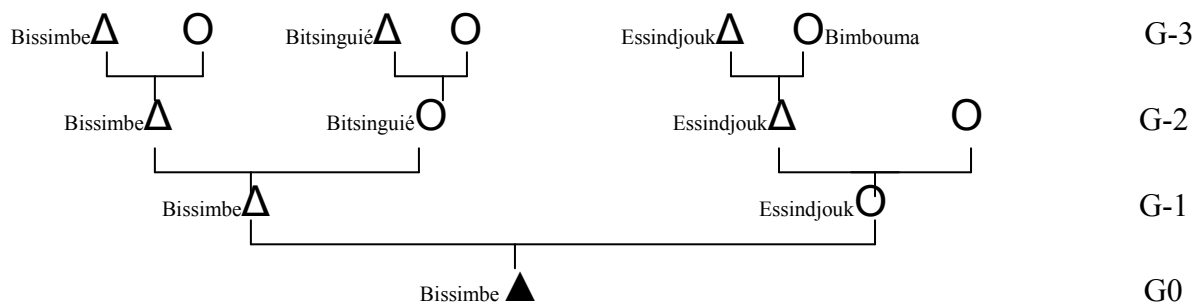
Le mariage est l'une des institutions majeures de la parenté dans la majorité des sociétés dites traditionnelles voire modernes, car c'est à partir d'elle que découlent toutes les autres règles de la parenté : la filiation, les appellations, la résidence, les attitudes, etc. Ainsi on pourrait dire que les alliances matrimoniales constituent la première arme politique du lignage dans la compétition pour les hommes.

En effet, pour plusieurs auteurs avant nous, le mariage est la cause principale évoquée dans le cadre des changements intervenus au Gabon. Ainsi, si les Okota ont changé de langue et de système de filiation (de patrilinéaire à matrilinéaire), c'est dans les alliances

matrimoniales qu'ils ont contracté avec les Apindji qu'il faut aller en chercher les causes. En d'autres termes, le changement du système de filiation doit être perçu dans le cas des Okota comme un choix voulu et non subi, une riposte stratégique mise en place par ces derniers pour faire face à la compétition pour les hommes et permettre la survie de leur lignage mise à mal par le système de filiation (matrilinéaire) des Apindji. C'est ce qui découle des explications d'Eckendorf, qui disait à ce propos qu'« il n'y a pas de doute possible : les Okota sont bien à filiation maternelle ; et de toute évidence il est nécessaire qu'il en soit ainsi, pour que les mariages puissent se faire avec les Apindji sur un même pied d'égalité [...] » (Eckendorf 1946 cité par Mayer 1992). De même, l'hypothèse qui est émise concernant un éventuel changement de filiation (de matrilinéaire à patrilinéaire) des Mpongwè dans les échanges matrimoniaux avec les Akélé, les Benga et les Sékiani, s'appuie sur le même argument que celui des Okota. Argument qu'utilise par ailleurs Bahuchet, mais *a contrario* pour justifier le particularisme des Pygmées. S'il n'y a pas de doute pour lui que les Pygmées ont été assimilés linguistiquement par les Grands Noirs, il précise cependant que « le groupe pygmée ne s'est pas fondu dans le groupe Grand Noir [du fait notamment d'une] fréquence très faible des intermariages... » (Bahuchet, 1989 : 536).

Dans le cas des Makina, la situation est différente puisque le problème de changement de système de filiation<sup>29</sup> ne se pose pas dans l'établissement des mariages mixtes avec leurs alliés. Quelles sont alors les stratégies mises en oeuvre par ces derniers dans la compétition pour les hommes, gage de pérennité pour chaque groupe ?

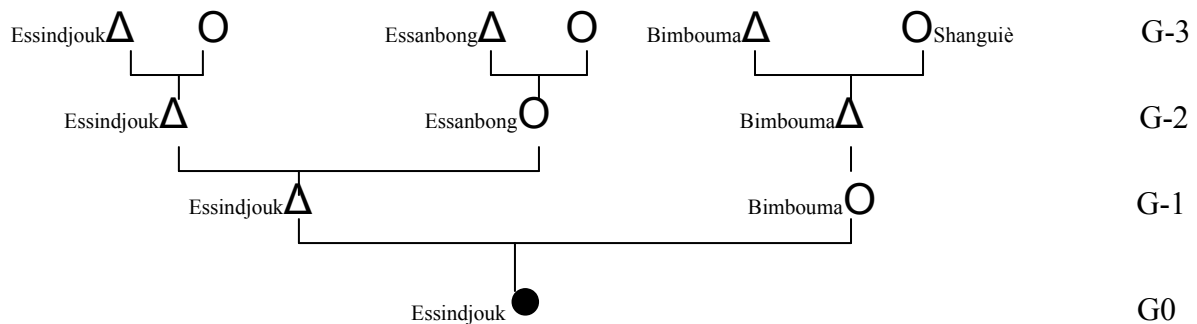
### Généalogie à G-3 de Emame Cyril avec mariage mixte makina / fang à G-3 et à G-1 (collecte Inzanza 2003)



<sup>29</sup> Nous avons vu dans les chapitres précédents que les Makina était depuis plusieurs décennies de filiation patrilinéaire comme les Fang et les Shaké avec qui la compétition pour les hommes est très engagée.

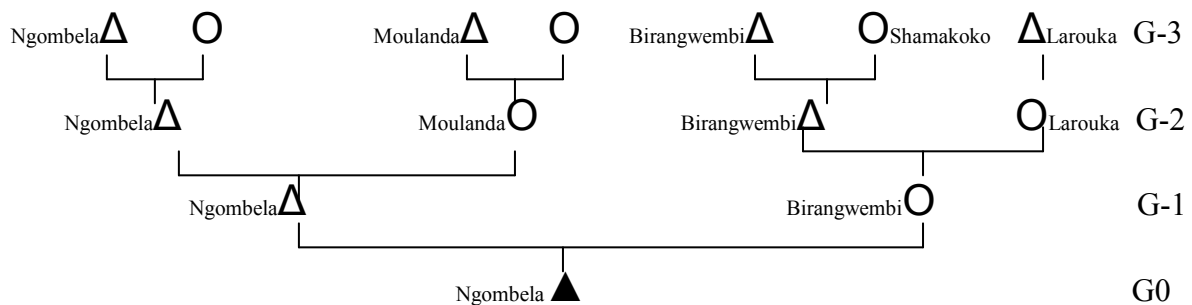
Cette généalogie est un cas de figure où ego est Makina du clan *Bissimbe* par l'application du principe de la filiation patrilinéaire. Alors que, sa mère est Fang du clan Essindjouk (G-1) tout en étant petite fille d'une grand-mère paternelle (G-3) Makina du clan Bimbouma.

**Généalogie de Bifane à G-3 avec une alliance fang / makina à G-1  
(collecte Libreville 2004)**



La généalogie ci-dessus quant à elle, présente cette fois une alliance fang/makina où le père d'ego est fang du clan *Essindjouk*. Toujours selon le principe de la patrilinéarité, ego ici hérite de l'identité fang (*Essindjouk*) au détriment de l'identité makina : *Bimbouma* de ses oncles maternels. Puisque ego est de sexe féminin, elle ne pourra pas transmettre cette identité à ses enfants si elle se marie.

**Généalogie de Mokoko Claude à G-3 avec mariages mixtes shaké / makina à G-3, G-2 et G-1 (collecte Libreville 2004)**



Il en est de même des intermariages makina/shaké avec l'exemple ci-dessus où on observe dans la branche maternelle d'ego que malgré des alliances mixtes à G-3 et G-2 avec des femmes shaké, l'identité makina des oncles maternels d'ego s'est maintenue. Ce qui n'est pas le cas au niveau d'ego qui se doit de pérenniser le clan *Ngombela* de l'ethnie shaké.

Les exemples généalogiques que nous venons de commenter constituent des indices pour suggérer les stratégies mises en place par les différents lignages, clans ou ethnies en vue de la survie de leur groupe.

Vu que chez les patrilinéaires, la pérennisation du groupe est garantie par la descendance masculine, la concurrence démographique entre lignages tournerait ici autour de la compétition pour les femmes. Une compétition qui se dissimule sous l'échange de femmes qui permet non seulement de taire les conflits ouverts entre clans rivaux (cf. le cas des clans chiwa et okandé à l'époque de De Brazza), mais aussi et surtout d'avoir des descendants.

Contrairement à l'échange direct des femmes tel qu'il se pratiquait chez les Baruya de Nouvelle-Guinée (Godelier, 2003) fondé sur le système de l'équivalence des femmes ; principe qui veut que seule une femme puisse compenser une autre femme donnée en mariage à un clan voisin, ici le mariage repose sur un système tout à fait différent. C'est ce qui implique que « l'échange de femme » nécessite au préalable d'avoir satisfait aux conditions du mariage traditionnel : la dot.

#### **4.1.1. La dot**

Dans l'ancien système des pays dits « civilisés » d'Europe, mais aussi en Asie (Ghasarian, 1996), la dot faisait référence aux « biens que la femme apporte en se mariant, en vue de participer à la subsistance du ménage et auxquels le contrat de mariage [donnait] un statut particulier » (le dictionnaire Larousse cité par Elo Mintsa et Ngbwa Mintsa, 2003). En Afrique, principalement au Gabon, la dot qui est cette fois-ci « versée par la famille du mari à la famille de l'épouse » revêt un sens qu'il faut lier aux logiques sous-jacentes des clans et des lignages.

C'est pourquoi la dot dans ce contexte culturel prend souvent le sens d'une compensation matrimoniale. Mais ce second sens ne fait pas toujours l'unanimité. En effet, pour Elo Mintsa et Ngbwa Mintsa (2003), le sens compensateur de la dot est inapproprié car pour eux « une compensation, en général, est un acte ou un objet qui consiste à contrebalancer la perte de quelque chose ou de quelqu'un. Ainsi, lorsqu'on donne sa fille en mariage, on reçoit quelque chose qui remplace l'enfant qui s'en va. Comme aucune valeur matérielle ne peut compenser la vie d'un être humain, la compensation matérielle ne peut être que

symbolique » (Elo Mintsas et Ngbwa Mintsas, 2003 : 24). Or, c'est là où se situe le nœud de la pratique de la compensation matrimoniale au Gabon.

Contrairement à cette assertion, nous ne pensons pas que tout le « protocole du mariage coutumier au Gabon » ne serait que symbolique. Ce serait nier la capacité des peuples du Gabon traditionnel à mettre en place des stratégies leur permettant de faire face aux difficultés rencontrées.

En d'autres termes, dans un contexte de sous-peuplement où la capitalisation des hommes est l'objectif à atteindre, la dot apparaît alors comme une solution palliative pour nombres de clans demandeurs de femmes et, comme une forme de protectionnisme pour ceux qui en disposaient. Le mariage avec dot permettait aussi la « production de certaines richesses matérielles et la reproduction des rapports de parenté et des groupes locaux » (Godelier, 2003 : 53).

C'est pourquoi, nous pensons que dans les logiques sous-jacentes des lignages, la dot que le père de la fille qui allait en mariage recevait (ou reçoit) venait non pas compenser la perte d'une fille qui continue à entretenir des rapports étroits avec ses parents, mais la perte du pouvoir fécondant de cette dernière au profit du lignage de l'époux (cf. généalogies ci-dessus). Pour Ghasarian (1996), la compensation matrimoniale est opposée à la dot et c'est elle qu'on observe en Afrique où « du fait du mariage, le groupe de la mariée perd en effet une *ouvrière* et une femme qui pouvait lui donner des enfants. La compensation matrimoniale veut compenser cette perte » (Ghasarian, 1996 : 118). Par ailleurs, la dot reçue servait, elle aussi, à épouser une autre femme (Ebang-Essono 1999). C'est ainsi qu'à part les produits périssables qui étaient consommés, le reste du contenu de la dot circulait de lignage à lignage.

D'ailleurs, on retrouve aujourd'hui dans le jeu subtil d'échange verbal encore appelé « palabre », qui s'engage entre les deux familles (lignages) lors des cérémonies du mariage traditionnel au Gabon, cette logique concurrentielle qui rappelle que pour prendre femme dans un lignage voisin, il fallait en être digne. Autrement dit, il fallait relever le défi de la dot fixée par le père ou l'oncle de la fille, le plus souvent en fonction de son projet d'aller épouser une ou des femmes ailleurs.

Le coût élevé de la dot, chez les Fang-Ntumu par exemple, s'expliquerait dès lors comme une stratégie mise en place depuis des siècles pour se prévenir de la perte du pouvoir fécondant des femmes. En effet, épouser une femme chez les Ntumu n'est pas donné à tout le monde tant la dot est élevée chez eux. Sachant qu'en donnant leur fille en mariage, ils perdent automatiquement la descendance de cette dernière et ne pouvant refuser de participer à ces échanges de femmes, ils la fixent à un coût qui dissuade encore aujourd'hui plus d'un à

épouser une de leurs filles. Par contre, les Fang (Ntumu) épousent plus facilement des femmes d'autres ethnies, assurant par la même occasion la pérennité de leur groupe.

Ainsi, à partir du versement de la dot qui est la dernière étape du processus du mariage « coutumier », l'union entre un homme et une femme (entre deux lignages) revêtait un caractère légal, produisant des effets juridiques, tel que celui qui garantit la filiation, donc la capitalisation des hommes et la survie du groupe. Il en résulte qu'« un enfant conçu par l'épouse hors du couple légal est l'enfant [du lignage] de son mari, car il est né après le versement de la dot. Inversement, nul ne peut prétendre à la paternité ou à quelque droit que ce soit sur un enfant qu'il aurait conçu hors mariage » (Elo Mintsä et Ngbwa Mintsä, 2003 : 36).

C'est cette recherche de la filiation, de « la procréation d'enfants légitimes » (Ghasarian, 1996) dans les intermariages qui aurait poussé les lignages à se mobiliser pour réunir les *bium*<sup>30</sup> (comme on le dit en fang) pour prétendre épouser les femmes chez leurs voisins. C'est ce qui explique entre autres que dans un contexte de pression extérieure, les clans qui avaient une grande capacité à réunir les plus grandes dots relevaient le défi lancé par le clan donneur de femmes en obtenant celles qui allaient leur permettre d'accroître leur démographie (Cela se passait par exemple dans les cas où plusieurs lignages désiraient épouser les mêmes femmes).

Cette pratique porte en elle les germes d'une autre stratégie matrimoniale visant à augmenter le nombre des membres du clan, la polygynie.

#### **4.1.2. La polygynie et l'émergence de la figure du *Bigman***

La polygynie est une des formes du mariage polygamique, elle consacre l'union d'un seul homme avec plusieurs femmes. Il faudra noter que cette forme du mariage traditionnel est légale au Gabon depuis 1972 (Mayer, 1992). Mais la polygynie suppose, ainsi que nous l'avons expliqué plus haut, de disposer de moyens économiques non seulement pour la dot, mais également pour organiser son foyer. De Brazza note, fort à propos, dans la région de l'Ogooué en 1877 (De Brazza 1877 cité par Mayer, 1992 : 180) que « les riches ont jusqu'à huit femmes ; mais le commun des mortels n'en a généralement qu'une ou deux. Ceux qui en possèdent trois sont dans une véritable aisance ».

La pratique de la polygynie est très courante chez les patrilinéaires du Gabon (Fang, Makina, Shaké, Akélé, Kota, etc.), car elle donne la possibilité aux hommes du lignage « de plus facilement combler » l'accroissement en nombre du groupe (Perrot, 2000). Mais elle

---

<sup>30</sup> Des richesses ou des biens de prestige.

nécessite au préalable de disposer de « richesses ». Ce qui signifie que se sont les riches, les hommes puissants qui pouvaient être plus facilement polygames. Plus un homme avait de femmes, plus son autorité et par ricochet celui de son lignage augmentait. La polygynie se présente alors ici comme un signe de prospérité dans un contexte concurrentiel. Analyse qui s'applique aussi à d'autres sociétés traditionnelles notamment « dans le Rif marocain, [où] la polygynie indique également la force et la puissance. Prendre plusieurs femmes, c'est priver d'autres hommes de ces femmes. Avoir plusieurs épouses est donc un signe honorifique pour un homme car cela témoigne d'un train de vie supérieur » (Ghasarian, 1996 : 129).

Revenons à notre contexte d'étude pour ajouter que le prestige obtenu par la pratique de la polygynie, le dynamisme qu'en tire le lignage dans sa capacité à s'enrichir en hommes va attirer d'autres lignages à s'associer au lignage prestigieux : « plus un chef a de femmes, plus il est puissant ; la quantité des épouses n'est pas sans avoir une influence sur le nombre des guerriers, heureux d'associer leur fortune à la sienne » (De Brazza 1877, cité par Mayer, 1992 : 180).

Cette pratique qui permet l'accumulation des biens pour acquérir un grand nombre de femmes et inversement, constitue alors une des conditions idéales pour l'émergence de la figure du *Big-man* dans les rapports de production et de reproduction entre lignages alliés (Godelier, 2003 : 53). Dans le contexte qui nous intéresse, cette figure du *Big-man* est représentée comme décrit plus haut, par un chef de village puissant et riche mais aussi par de riches négociants. Nous évoquerons ce dernier aspect dans les pages qui suivent.

Cet afflux d'hommes s'associant à un chef ou à un lignage puissant rappelle que la fécondité des femmes ne suffit pas toujours à combler les déficits démographiques. Avec l'émergence des *Big-men*, apparaissent d'autres moyens pour faire face au sous-peuplement.

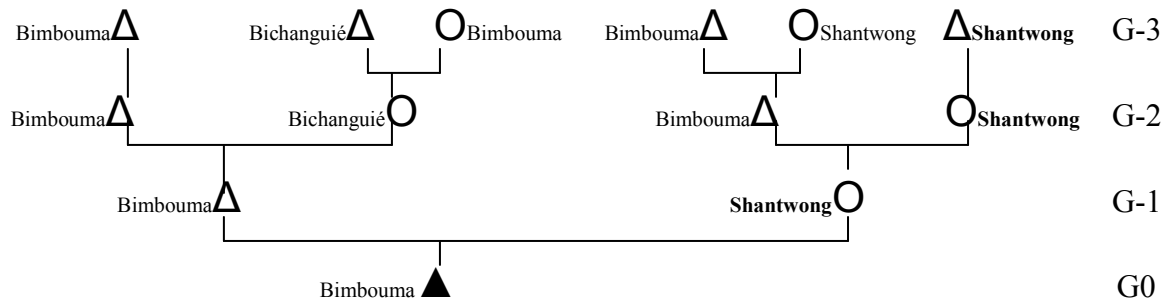
#### **4.2. Les autres formes d'accroissement de la population du lignage**

« Au-delà de l'accroissement naturel, qui a ses limites biologiques, c'est à la captation de descendance qu'on s'emploie, en attirant à soi et en s'efforçant de retenir des individus qui ne sont pas des parents. » (Perrot, 2000 : 14). Cette assertion résume assez bien les objectifs de la mise en place des stratégies que nous allons essayer d'interpréter maintenant.

Mais avant de suggérer ces stratégies, examinons de nouveau quelques séquences d'arbres généalogiques collectés.



### Généalogie makina à G-3 de Mbéla Ndong Aristide (collecte Libreville 2004)

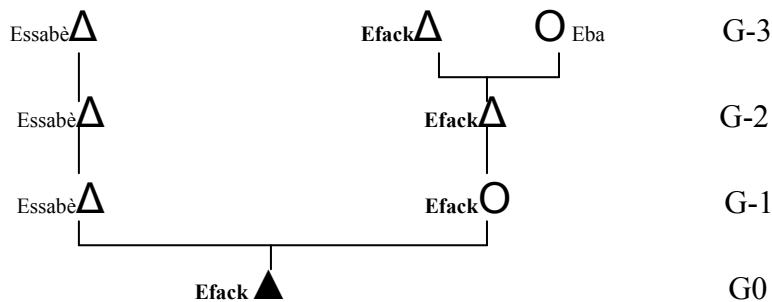


Ce qui nous intéresse dans cette généalogie, c'est le clan *Shantwong* (G-1, en gras sur l'arbre généalogique) de la mère d'ego. On constate en effet que la mère d'ego n'a pas hérité du clan *Bimbouma* de « son père » comme c'est la règle chez les patrilinéaire, mais de celui de son grand-père paternel *Shantwong* (G-3).

Qu'est ce que cela signifie ?

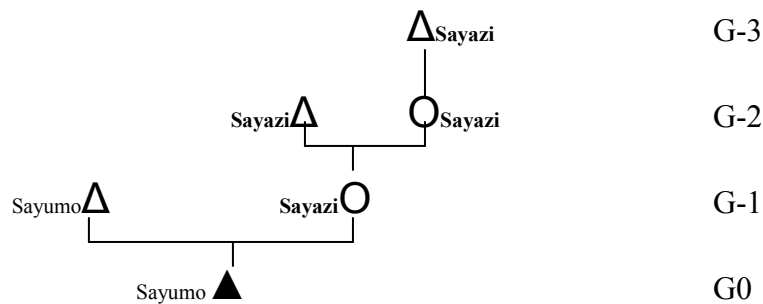
Avant de répondre à cette question, continuons notre examen avec les généalogies fang et shaké.

### Généalogie fang à G-3 de Mvono Mendou Josué (collecte Libreville 2002)



Là aussi on constate une irrégularité dans la transmission de la parenté des parents d'ego à G-1 à ego, car si le principe avait été respecté, ego aurait dû hériter du clan *Essabè* et non du clan *Efack* que sa mère a reçu de ses parents paternels.

### Généalogie shaké à G-3 de Dibamambou Pascal (collecte Booué 2004)



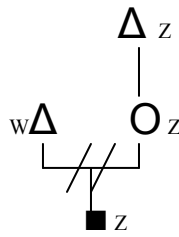
Les branches qui nous intriguent dans cette généalogie shaké, sont celles des différentes ramifications du clan *Sayazi*. De G-3 à G-2, le principe de la transmission en ligne paternelle de la parenté est appliqué. Mais de G-2 à G-1, on a l'impression que l'on se retrouve subitement dans un système de filiation matrilineaire avec un cas de mariage endogamique à G-2 puisque les deux époux sont du même clan.

Que suggèrent toutes ces « irrégularités » ?

En examinant les généalogies ci-dessus, nous sommes effectivement amené à penser qu'elles sont irrégulières par rapport au modèle anthropologique d'analyse de la transmission de la filiation auquel nous nous référons. Mais dans les logiques internes des populations étudiées est-il judicieux de parler d'entorses à la règle ou bien de dispositions spéciales de la loi ?

Nous penchons plutôt pour la deuxième manière de poser la question, car plusieurs hypothèses peuvent expliquer ces « irrégularités ».

La première hypothèse que nous suggérons concernant la référence à la filiation matrilineaire des ces arbres généalogiques, repose sur le fait que les descendants qui bénéficient de cette dernière, dans un contexte patrilinéaire, sont ceux qui sont le plus souvent nés ou conçus hors mariage. Car comme nous l'avons déjà dit, le mariage est la première forme de garantie de la filiation lignagère chez les patrilinéaires. De ce principe découle alors celui qui permet le maintien du lignage de la mère (celui de son père) quand le mariage coutumier (comme on dit aujourd'hui au Gabon) n'a pas eu lieu. On peut schématiser cette relation sous la forme suivante :



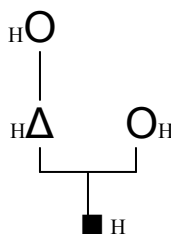
Ce schéma, applicable à d'autres groupes patrilineaires du Gabon, signifie que si dans une relation hors mariage deux conjoints ont des enfants, la descendance revient automatiquement au lignage Z qui est transmis du grand-père d'ego à ego par le biais de sa mère.

On comprend dès lors que dans un contexte de compétition pour les hommes que les lignages aient favorisé ce genre d'union permettant leur maintien. Concrètement, quand dans un lignage (une famille) il naissait plus de filles que de garçons ou quand d'autres raisons l'exigeaient, le chef de famille choisissait parmi ces filles, parfois dès la naissance, celles qui devaient aller en mariage et celles qui devaient rester dans le village pour permettre à ce dernier de s'accroître en nombre. Chez les Fang cette pratique était très courante au point que la fille qui avait été désignée pour ce rôle portait le plus souvent un nom spécifique : *Ngone-Ayong* qui signifie littéralement la « fille du clan ».

Par ailleurs, comme dans la généalogie shaké de Dibamambou l'adoption d'individus venus d'ailleurs, notamment les captifs à qui l'on donnait l'identité du clan d'accueil peut expliquer que l'on retrouve dans certaines branches des arbres généalogiques des patrilineaires des « pseudo » mariages endogamiques. C'est la deuxième hypothèse.

Ce cas de figure est signalé aussi chez les matrilineaires du Gabon notamment chez les Punu. Selon Koumba-Manfoumbi (Koumba-Manfoumbi dans Perrot, 2003 : 57-72) aux XVII<sup>ème</sup> et XIX<sup>ème</sup> siècle, certains lignages punu (*Bumuéli*, *Bujula*, etc.) afin d'occuper les terres qu'ils avaient au préalable conquis « avec leurs richesses, [...] achetaient des captifs. Mais surtout des captives. L'arrivée de celles-ci, leur intégration dans les lignages et les clans de leurs maîtres étaient des facteurs déterminants dans cette société matrilineaire où la descendance se transmet par la femme et où la survie du lignage est conditionnée par la capacité de reproduction de celle-ci. Un segment de lignage, un lignage dont la survie repose sur un nombre restreint de femmes est vulnérable. La matrilinearité fait du renforcement des effectifs des lignages par des femmes venant d'ailleurs une impérieuse nécessité. [Il fallait donc que le lignage acquière] pour ses membres masculins, des épouses captives, dont la descendance privée de tout lien lignager du côté maternel était rattachée au lignage du maître qui était souvent le père ».

Ce témoignage est une variante matrilineaire de la stratégie évoquée dans la deuxième hypothèse. Cette variante peut se schématiser comme suit :



On remarque que l'adoption à G-1 d'une femme venue d'ailleurs, confère à cette dernière le clan H de son maître ; dès lors, on est dans la configuration d'un mariage endogamique, puisqu'on se retrouve avec un couple monoclanique. Puis, le principe de la matrilinearité peut se rétablir puisque ego bénéficie du clan H de sa mère qui est en fait celui de son père.

Il existe un aspect non moins important, que nous avons effleuré, mais sur lequel il nous faut revenir pour une meilleure compréhension de la fusion de certains lignages dans d'autres, aussi bien chez les patrilineaires que les matrilineaires : la mise en place de stratégies de correspondances interlignagères, fondées le plus souvent sur des interdits liés au même totem et sur un récit mythique et fondateur identique. C'est ce qui a fait dire à Dupré (Dupré 1982 cité par Mayer, 1992 : 67) qui a étudié les Nzèbi que les correspondances entre clans ne reposent pas seulement sur « le nom du clan qui servait à fonder en général le rapport d'identité puisque les clans correspondants pouvaient avoir le même nom, mais aussi des noms différents. Il semble, par contre, que ce qui permettait aux hommes d'ethnies différentes de se reconnaître une communauté clanique était la même interdiction [...] de consommer l'animal attaché à leur clan ».

En effet, comment interpréter pour l'instant, le fait que certains de nos informateurs déclarent qu'ils sont (ou que leurs parents étaient) de la branches meké de l'ethnie fang alors que l'étude de leur généalogie nous raconte un parcours contraire, si ce n'est par le jeu des correspondances interlignagères ?

Revenons à notre corpus (Annexe 2), principalement sur la synthèse des fiches fang.

On y constate en effet que tous ceux qui se disent Fang-Mekè ou ceux dont au moins un des parents revendique l'appartenance à ce groupe, sont originaires des régions de Cocobeach, Kango, Makokou, Medouneu, Mfoulezème, Mitzic, Ntoum. Or nous l'avons déjà dit, le territoire historique makina couvrait ces régions. Par ailleurs, ces informateurs sont

membres des clans *Abê, Essakora, Essizek, Essokè, Dong, Nguègne, Ntun, Oyek, Yemezime* (cf. tableau n°5). Quel lien ces clans fang peuvent-ils avoir avec certains clans makina ? Sont-ils correspondants ?

Ces questions méritent que nous nous y attardions davantage dans nos prochaines investigations. D'autant plus que un de nos informateurs, Biyeghe Hermenegilde (interrogé en 2002), Fang-Nzaman de Makokou du clan *Ebinel* fait de ce dernier le correspondant du clan *Essokè*.

Il faudra enfin noter qu'à partir de la seconde moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle, l'apparition de nouveaux modes de production (commerce de l'ivoire, exploitation forestière, culture du cacao et de l'hévéa, etc.) et l'émergence d'une nouvelle organisation politique (l'Etat qui a dépossédé le clan de toutes ses prérogatives politiques et économiques), vont accentuer la mise en place des stratégies d'instrumentalisation de la parenté au profit des clans et des lignages qui sauront s'y adapter.

Voilà brièvement suggérée certaines des conditions qui ont permis suite aux contacts prolongés, les agrégations entre les clans d'une part fang et makina et d'autre part makina et shaké. Homogénéisation qui se poursuit et qui serait à l'origine des difficultés rencontrées dans la traçabilité des clans et des lignages makina surtout dans le territoire historique des provinces de l'Estuaire et du Woleu-Ntem.

D'une manière générale, la mise en place de stratégies d'intégration des hommes appartenant à des lignages allogènes dans les clans et les lignages les plus dynamiques pendant la période du peuplement progressif du Gabon, soulève de nouveau la problématique de la formation des ethnies dans ce contexte. C'est une question que nous aborderons dans nos prochains travaux.

## **CONCLUSION**

Nous allons inférer, à partir des résultats obtenus, des hypothèses sur les étapes des processus des changements culturels observés.

Les données obtenues dans la mise évidence de ces changements culturels, lors des affiliations entre ethnies, révèlent trois cas de figures dans le processus d'acculturation étudié. Ces cas de figures sont à lier aux particularismes régionaux et peuvent être présentés sous la forme de trois schémas.

*(i) Dynamique des Makina des régions de l'Estuaire et du Woleu-Ntem où le processus semble le plus avancé.*

Dans ce contexte la situation apparente est que les Mekè qui sont en contact prolongé et contigu avec les Fang, au gré des intermariages et des correspondances interlignagères, paraissent avoir fondu dans ces derniers. En effet, le parler mekè ou fang-makina qui « fait désormais partie intégrante du système dialectal fang » (Medjo Mvé, 1997), comme les autres parlers fang du Gabon tels que le mvε, l'atsi et le nzaman, témoigne de la réalité du changement linguistique.

Par ailleurs l'absence des clans et des lignages historiques makina dans ces régions suppose que des permutations ou des rapprochements se seraient fait au profit des Fang. Mais peut-on au stade actuel de nos investigations parler de transformation clanique alors que nous savons depuis Dupré (1982 Mayer, 1992 : 67) que, les équivalences claniques se font le plus souvent sur la base des mêmes interdits totémiques ? Il faut rester prudent, car « une équivalence des clans, établie sur la base d'un même totem peut être tout à fait accidentelle » (Mouguiama Daouda, 1999 : 253) et ne signifie pas toujours que tous les clans qui ont un même totem ont la même origine ; même si nous l'avons suggéré dans les stratégies mises en place par les lignages pour s'accroître en nombre. Il nous faudra donc faire un examen du degré de profondeur des changements inférés pour éprouver leur effectivité en nous intéressant aux pratiques quotidiennes des membres des lignages qui disent se correspondre.

Enfin, s'agissant de la distribution des anthroponymes (dans cette région), nous émettons là aussi des réserves quant à un éventuel emprunt, puisque si certains correspondent effectivement aux anthroponymes historiques, d'autres se retrouvent non seulement chez les Mekè du Moyen-Ogooué et de l'Ogooué-Ivindo, mais aussi chez les Chiwa. Ce qui fait penser à un maintien de ce trait culturel (cf. tableau n°7). On peut dire la même chose pour l'ethnonyme mekè dans ces régions fortement pahouinisées.

Cette dynamique se résume finalement par un changement linguistique avéré, un changement clanique apparent, un maintien des noms de personnes et par un maintien

vraisemblable du nom se référant à la communauté d'origine avec les autres sous-groupes makina.

*(ii) Dynamique observé chez les Mekè du Moyen-Ogooué et de l'Ogooué-Ivindo.*

Chez ces derniers (comme dans le premier exemple), le changement linguistique est un fait qui n'est plus à démontrer, car le parler fang-mekè s'est généralisé. Exception faite de quelques membres les plus âgés de ces communautés pouvant encore sinon pratiquer au moins revendiquer la langue de leurs ancêtres (cf. synthèse des formulaires d'enquête makina en annexes). Cependant, à l'inverse du schéma 1, ici le maintien des clans, des anthroponymes, du nom du groupe et des villages historiques est encore bien présent dans les récits de vie.

*(iii) Maintien des traits culturels chiwa*

Le dernier schéma fait référence aux Chiwa qui arrivent tant bien que mal depuis plusieurs siècles à maintenir leurs particularismes au milieu des Kota, des Shaké et des Fang.

On constate en effet que, même si les Chiwa favorisent les mariages interethniques qui ont produit entre autres de nombreux « bi-clans » (surtout chez les jeunes générations cf. tableau n°6) et des performances linguistiques de la part de ces derniers<sup>31</sup>, ils ont su tirer profit de ces interrelations, puisque leur langue s'est maintenue en même tant que les clans, les noms et les villages historiques. Ici, il y a certes introduction d'éléments culturels allogènes mais contrairement aux deux précédents schémas, ces emprunts culturels n'ont sans doute pas remplacé ceux qui y préexistaient. Néanmoins, la question qu'on peut maintenant se poser, vu que le nombre de locuteurs chiwa est de moins en moins important, est de savoir si ce parler ne va pas lui aussi se faire remplacer dans un proche avenir par l'une des langues concurrentes (shaké, kota, fang) ? Car, pour paraphraser Bahuchet (1989), un changement linguistique est toujours précédé par une situation de bilinguisme. C'est la situation dans laquelle les Chiwa se trouvent aujourd'hui.

D'une manière générale, si les processus de changements culturels sont avérés chez les Makina, rien ne nous permet aujourd'hui de témoigner de la fusion totale de ce peuple, dans le groupe dit fang ou dans tout autre groupe ethnique.

---

<sup>31</sup> Il faudra noter qu'un Chiwa parle au moins une autre langue en plus de la sienne (cf. synthèse des fiches d'enquête makina en annexes).



Si on compare ces dynamiques à celles des Pygmées (Bahuchet, 1989), des Okota (Eckendorf, 1946, Mayer, 1992) et à celle souvent évoquée concernant la patrilinéarité des Mpongwè (Mayer, 1992), quelques similitudes se dégagent. Ces analogies nous permettent de faire des inférences sous la forme d'hypothèses générales ayant entraîné des modifications au niveau des clans et des lignages dans les étapes conduisant à des agrégations, voire à la formation des ethnies étudiées.

Dans la majeure partie des cas, le changement linguistique a été observé entre peuples d'origines différentes, le groupe minoritaire en nombre adoptant le plus souvent la langue des plus nombreux. Ce changement s'opère dans des relations contiguës, lors des échanges commerciaux, de la conquête guerrière, mais surtout en temps de paix par le jeu subtil des intermariages.

Le changement de système de filiation quant à lui, interviendrait presque toujours lorsque deux lignages, quelles que soient les ethnies, obéissant à des principes différents dans la transmission de la parenté, établissent des alliances matrimoniales. C'est ce qui a fait dire à Mayer (1992 : 81-82), au sujet des exemples okota et mpongwè, que « les régimes de filiation s'adaptent toujours à l'environnement matrimonial dominant », entraînant des modifications dans les deux sens. Autrement dit dans ce cas de figure, les patrilinéaires peuvent devenir matrilineaires et inversement. C'est pourquoi cet auteur renchérit en disant que « le régime de filiation constitue un dénominateur commun incontournable, dans les limites d'une sphère d'alliance donnée, c'est à dire zone de *circulation* des épouses potentielles » (Mayer, 1992 : 81-82).

Il apparaît, enfin, que les mutations par correspondances interlignagères seraient plus manifestes entre clans ou lignages qui obéissent au même système de filiation. C'est ce qui expliquerait qu'il est plus difficile de décrypter ce type de transformation, tant les différences dans les pratiques sont parfois infimes. Au-delà donc des frontières ethniques ; par exemple, il n'est pas rare qu'un Akélé du clan *Massaka* (village Lékita dans la Ngounié) dise que dans les récits de vie de son clan, une allusion est faite aux Ngamou : « nous sommes les *Ongamè*, nous agissons toujours du même côté que les nôtres »<sup>32</sup>. C'est un fait qui suggère la correspondance au clan *Ngamou* des Fang-Mekè.

Si un tel rapprochement est possible entre clans de deux ethnies apparemment éloignées géographiquement, qu'en est-il lorsque celles-ci partagent les mêmes espaces et surtout une même langue ? Mais comme nous l'avons déjà dit, il nous faudra à terme élargir notre champ d'investigation non seulement à d'autres traits culturels, mais aussi à d'autres ethnies. Une démarche qui nous permettra peut être, de contribuer à la compréhension générale de l'histoire de la formation des ethnies au Gabon.

---

<sup>32</sup> Explications obtenues au près de Ndonemegwè Adrien en 2002.

Au terme de ce travail, nous nous rendons compte que c'est maintenant que l'étude sur la dynamique des clans et des lignages makina va commencer, autant par les informations apportées que par les questions soulevées dans le texte.

En effet, la comparaison des anthroponymes, des clanymes et des villages historiques des Makina avec ceux des Fang et des Shaké a révélé qu'il existe certes des similitudes entre certains de ces critères culturels mais elles ne doivent pas faire oublier que ces caractères s'ancrent distinctivement dans chacune des ethnies. Ce qui indirectement suscite la question du sens à donner à la propagation des traits culturels partagés. En d'autres termes, le sens de la transmission de la langue est établi avec certitude des Fang vers les Makina. Par ailleurs, nous avons inféré celui des clans et des lignages à partir de l'examen de la distribution des caractéristiques claniques dévoilées. Il reste cependant plusieurs zones d'ombre à élucider pour ce qui concerne la diffusion des noms et de certains autres traits culturels partagés avec d'autres peuples du bassin de l'Ogooué (Kota, Kélé, Galwa en plus des Fang et des Shaké). Ce qui suggère, en perspective, un examen approfondi des relations que les Makina entretiennent avec tous ces peuples.

## **REFERENCES DOCUMENTAIRES**

## BIBLIOGRAPHIE

- Abou S.1981. *L'identité culturelle, relations interethniques et problème d'acculturation*. Paris, Anthropos.
- Augé M. (sous la dir.).1975. *Les domaines de la parenté : filiation, alliance, résidence*. Paris, Maspéro.
- Amselle J.-L., Elikia M'bokolo (sous la dir.).1985. *Au cœur de l'ethnie : ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*. Paris, la Découverte.
- Appadurai A., 2001. *Après le colonialisme : les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris, Payot.
- Bahuchet S.1989. *Les Pygmées Aka et Baka : Contribution de l'ethnolinguistique à l'étude des populations forestières d'Afrique centrale*. Paris, Université René Descartes (Paris V), Thèse de Doctorat d'Etat.
- Balandier G.1971. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*. Paris, PUF.
- Bastide R. 1970. *Le proche et le lointain*. Paris, éd. Cujas.
- Bastin Y., Coupez A. et Mann M. 1999. *Continuity and divergence in the Bantu language : perspectives from a lexicostatistic study*. Annales Sciences Humaines du Musée royal de l'Afrique Centrale de Tervuren. Vol. 162. Tervuren, MRAC.
- Benedict R. 1934. *Patterns of culture*. New-York.
- Boas F.1940. *Race language and culture*. New-York
- Bonte I. 2000. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, Quadrige / Presse Universitaire de France.
- Plon.
- Chrétien J.P., Prunier G.(sous la dir.).1989. *Les ethnies ont une histoire*. Paris, Karthala-ACCT.
- CICIBA.1989. *Les peuples bantu : migrations, expansion et identité culturelle*. Paris, l'Harmattan.
- Clist B. 1995. *Gabon : 100000 ans d'Histoire*. Libreville, CCF-Sépie.
- Compiègne (Marquis de).1876. *L'Afrique Equatoriale. Gabonais, Pahouins, Gallois*, Paris, Plon.
- Cresswell R.1975. *Eléments d'ethnologie 2 : six approches*. Paris, Armand Colin.
- Cuche D. 1998. *La notion de culture dans les sciences sociales*. Paris, La Découverte.
- Deschamps H. 1962. *Traditions orales et archives du Gabon : Contribution à l'ethnohistoire*. Paris, Berger-Levrault.
- Du Chaillu P.B. 1996 (1863). *Voyages et aventures en Afrique Equatoriale*. Paris-Libreville, Sépie-Centre Culturel Français Saint-exupéry.

- Du Chaillu P. B. 1868. *L'Afrique sauvage. Nouvelles excursions au pays des Ashangos*. Paris, Lévy, éd. française, revue et augmentée.
- Du Chaillu P. B. 1876. *L'Afrique Equatoriale. Okanda, Bangouens, Osyéba*. Paris, Lévy.
- Duvillaret T. 2001. *Lorsque l'oubli fait mémoire : la représentation de la mort au travers des caveaux chez les Manouches de Haute-Savoie dans les arrondissements de Saint Julien en Genevois et de Thonon Les Bains en 2001*. Université Lumière Lyon 2, Faculté d'Anthropologie et de Sociologie, mémoire de D.E.A.
- Ebang-Essono J. 1999. *Une théorie de la circulation de la dot chez les Fang de l'Estuaire du Gabon*. Libreville, Université Omar Bongo, mémoire de maîtrise d'Anthropologie.
- Elo Mintsa J., Ngbwa Mintsa G. 2003. *Protocole du mariage coutumier au Gabon*. Libreville, Polypress.
- Falgayrettes C. (sous la dir.). 1986. *La voie des ancêtres*. Paris, éditions Dapper.
- Galley S. 1964. *Dictionnaire fang-français et français-fang*. Neuchâtel éditions Henri Messeiller.
- Geschiere P.L. 1981. « Remarques sur l'histoire des Maka » in : *Contribution de la recherche ethnologique à l'histoire des civilisations du Cameroun*. Vol.2. Paris, éditions du CNRS.
- Ghasarian C. 1996. *Introduction à l'étude de la parenté*. Paris, éditions du Seuil.
- Godelier M. 2003. *La production des grands hommes : pouvoirs et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*. Manchecourt, Flammarion.
- Godelier M. 2004. *Métamorphose de la parenté*. Paris, Fayard.
- Guthrie M. 1967-1971. *Comparative Bantu*. 4 volumes. Farnborough, Gregg Publishers.
- Herskovits M. J. 1952. *Les bases de l'anthropologie culturelle*. Paris, Payot.
- Kwenzi Mikala J. T. 1987. « Contribution à l'inventaire des parlers bantu du Gabon » in : *Pholia 2*. CLRS, Université Lumière Lyon 2.
- Laburthe-Tolra P. 1981. *Les seigneurs de la forêt : essai sur le passé historique, l'organisation sociale et les normes éthiques des anciens Beti du Cameroun*. Paris, publications de la Sorbonne.
- Laplantine F. 1998 (1987). *Clefs pour L'Anthropologie*. Mesnil-sur-L'Estrée, éditions Seghers.
- Le Guennec-Coppens F. 1983. *Femmes voilées de Lamu (Kenya) : variations culturelles et dynamiques sociales*. Paris, recherche sur les civilisations.
- Levi-Strauss C. 1967. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris, Mouton.
- Linton R. 1977. *Le fondement culturel de la personnalité*. Paris, Bordas.
- Lissimba M. 1997. *Les noms de villages dans la tradition gabonaise*. Libreville-Paris, Sépia.
- LUTO. 1990. *Alphabet Scientifique des Langues du Gabon*. Libreville, Revue gabonaise des Sciences de l'Homme n°2.
- Malinowski B. 1989 (1922). *Les argonautes du pacifique occidental : introduction de Michel Panoff*. Paris, Gallimard.

- Mauss M. 2002 (1967). *Manuel d'ethnographie*. Paris, Payot.
- Mayer R. 1986. « Mariages préférentiels dans les sociétés matrilineaires du Gabon » in *Annales de l'Université Nationale du Gabon* 5, pp. 67-72.
- Mayer R. 1987. « Langues des groupes pygmées au Gabon : un état des lieux » in *Pholia* 2. CRLS, Université Lumière Lyon 2, pp. 111-124.
- Mayer R. 1989. « Inventaire et recension de 130 récits migratoires originaux du Gabon » in *Pholia* 4. CRLS, Université Lumière Lyon 2, pp. 171-216.
- Mayer R. 1998. « Le clan selon l'entendement bantou » in *M'Bolo* 43. Libreville, Revue internationale d'Air Gabon, pp. 62-65.
- Mayer R. 2002 (1992). *Histoire de la famille gabonaise*. Libreville, éditions du LUTO.
- Mayer R. et Voltz M. 1990. « Dénomination ethnoscientifique des langues et des ethnies du Gabon » in *Revue gabonaise des sciences de l'homme* 2. Libreville, LUTO, pp. 43-53.
- Medjo Mvé P. 1997. *Essai sur la phonologie panchronique des parlers fang du Gabon et ses implications historiques*. Université Lumière Lyon 2, Thèse de Doctorat (Nouveau Régime) en Sciences du Langage.
- Merlet A. 1990a. *Le pays des trois estuaires (1471-1900)*. Libreville, Centre Culturel Français Saint- Exupery -Sépie.
- Merlet A. 1990b. *Vers les plateaux de Massuku (1886-1890). Histoire des peuples du bassin de l'Ogooué, de Lambaréné au Congo, au temps de Brazza et des factoreries*. Libreville, Centre Culturel Français Saint-Exupery -Sépie.
- Metegue N'nah N. 1979. *Economies et sociétés au Gabon dans la première moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle*. Paris L'Harmattan.
- Minko Mvé B. 2003. *Gabon entre tradition et post-modernité : dynamique des structures d'accueil Fang*. Paris, L'Harmattan.
- Morgan L. 1970. *La société archaïque*. Paris, Anthropos.
- Mouguiama Daouda P. 1999. « La recherche ethnolinguistique au Gabon » in *Les ethnosciences (II) Cahier d'Anthropologie* 3. Libreville, Université Omar Bongo.
- Mouguiama Daouda P. 2005. *Contribution de la Linguistique à l'histoire des peuples du Gabon : émergence et constitution des langues bantoues*. Paris, éditions du CNRS.
- Musée d'Ethnographie Genève. 2003. *Le Gabon de Ferdinand Grébert 1913-1932*. Genève, Editions D.
- Ngale Nang L. 2000. *Histoire de Booué de 1883 à 1958*. Libreville, Université Omar Bongo, mémoire de maîtrise Histoire et civilisations africaines.
- Oslisly R., Peyrot B. 1992. *L'arrivée des premiers métallurgistes sur l'Ogooué (Gabon)*. African Archeological Review. 10, pp.129-138.
- Oslisly R., Fontugne M. 1993. *La fin du stade néolithique et le début de l'âge du fer dans la moyenne vallée de l'Ogooué au Gabon*. Comptes rendus de l'Académie des Sciences de Paris. Série III. 997-1003.

- Panoff M., Perrin M. 1979. *Dictionnaire de l'ethnologie*. Paris, Petite Bibliothèque Payot.
- Perrois L. 1997. *Patrimoines du Sud Collections du Nord. Trente ans de recherche à propos de la sculpture africaine*. Paris, ORSTOM.
- Perrois L. 2003. « Les Fang du Gabon vus par les missionnaires dans le premier quart du XX<sup>ème</sup> siècle : L'apport *ethnographique* comparé du Père Henri Trilles (1866-1949) et du Pasteur Fernand Grébert (1886-1956), missionnaires au Gabon. » in *Le Gabon de Ferdinand Grébert*. Genève, éditions D.
- Perrot C. H. (sous la dir.). 2000. *Lignages et territoire en Afrique aux XVIII<sup>ème</sup> et XIX<sup>ème</sup> siècles : stratégies, compétitions, intégration*. Paris, Karthala.
- Puech. G. 1989. « Les constituants suprasylallabiques en chiwa (Bantu A-80) » in *Pholia 4*. CLRS, Université Lumière Lyon 2.
- Puech. G. 1990. « Jiwa » in *Revue gabonaise des sciences de l'Homme : alphabet scientifique des langues du Gabon*. Libreville, LUTO.
- Raponda-Walker A. 1960. *Notes d'histoire du Gabon*. Mémoires de l'Institut d'Études centrafricaines 9. Brazzaville.
- Raponda-Walker A. 1998. *Les langues du Gabon*. Libreville, éditions Raponda-Walker. (Réédition d'articles parus dans les années mille neuf cent soixante.)
- Ratanga-Atoz A. F. 1999. Les peuples du Gabon Occidental, Ng'omyènè, Shékiani, Bakèlè, Benga, Ngubi, Gisire, Varama, Lumbu, Vili et Fang pendant la première période coloniale (1839-1914), Le Cadre Traditionnel. Tome 1. Libreville, éditions Raponda-Walker. Louvain/Paris, Peeters Publishers.
- Rivière C. 2004 (éd. n° 5). *Introduction à l'Anthropologie*. Paris, Hachette.
- Robert P. 2003. *Le Petit Robert*. Paris, Dictionnaire Le Robert
- Sapir E. 1949. The « unconscious of behavior in society ». *Selected writing of Edward Sapir, in language, culture and personality*. Berkley, University of California Press, éditions. Mandelbaum.
- Sauter G. 1966. *De l'Atlantique au fleuve Congo : une géographie du sous-peuplement, république du Congo, république du Gabon*. Paris, Mouton.
- Segalen M. (sous la dir.). 2001. *Ethnologie : concepts et aires culturelles*. Paris, Armand Colin.
- Tylor E.B. 1871. *Primitive culture (la civilisation primitive)*. 1876. Paris).
- Van der Veen, Lolke J. 2001. *Contribution à l'étude des langues bantoues et des peuples bantouophones : approche linguistique, approche génétique*. *Revue gabonaise des Sciences du Langage (GRELACO)* 2. 79-94.
- Vansina J. 1990. *Paths in the Rainforests. Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*. Winconsin, The University of Wisconsin Press.
- Voltz M. 1990. « Faŋ (Ntumu) » in *Revue gabonaise des sciences de l'Homme : alphabet scientifique des langues du Gabon*. Libreville, LUTO.

## AUTRES DOCUMENTS

### Cartographies et figures

Carte n°1. 2005. *Gabon*, <http://www.populationdata.net/images/cartes/afrique/gabon.jpg>

Carte n°2. *Carte ethnolinguistique du Gabon*, carte établie par Van Der Veen. L.

Figure n°1. 1981. *Les migrations des Maka et des Ngoumba*, carte établie par Geschiere P. L.

Figure n°2. 1990b. *Dispersion des Maka et des Ngoumba et migration des Maké-Ossyéba*, carte établie par Merlet A.

Figure n°3. 1861. *Arrivée des Fang et des Moké-Ossyéba sur l'Estuaire*, carte établie par Braouezec.

Figure n° 4. 2005. *Localisation de quelques villages chiwa de la région de Booué*, carte établie par Agyune Ndone F., à partir du site <http://www.fallingrain.com>

### Iconographies

Photo n°1. 1966. *Dans la forêt, au sud du lac Ezanga : cases d'écorce des travailleurs du chantier Louvet-Jardin*, Sautter G.

Photo n°2. 1986. *Statuette du byéri et sa boîte de calottes crâniennes*, Falgayrettes.

### Sources orales

Source généalogique, confères la liste des informateurs rencontrés entre 2002 et 2004 en Annexes.

Ndonemegwè A. 57 ans informateur kélé du clan *Massaka* du village Lékita dans la Ngounié.



## **ANNEXES**

**Annexe 1**  
**Formulaires d'enquête**









**Annexe 2**  
**Synthèses des fiches d'enquêtes makina, shaké et fang**