

Yves Romuald DISSY-DISSY  
Professeur  
Université Omar Bongo  
Libreville, Gabon

## **Tentation «ethno-graphique» et vertige du territoire dans *La Légende de Ngniamoto* d'Eric Joël Bekale**

**Résumé:** Cet article ambitionne de questionner une pratique d'écriture observée chez certains écrivains gabonais comme Maurice Okoumba-Nkoghe (*Olende, Nzèbi*), Nza-Mateki (*Contes autour du feu, Échos du chemin*) et Éric Joël Bekale (*Le voleur de rêves, Le mystère de Nguema*) qui vont puiser l'essence de leur inspiration dans leur patrimoine culturel. Cette manière de faire, qui rappelle l'émergence des littératures nationales des pays anciennement colonisés et en quête d'authenticité, donne à lire une littérature à caractère «ethno-graphique». Pourtant, cette tendance, dont la naissance dans le roman gabonais semble tardive, notamment dans *La Légende de Ngniamoto* d'Eric-Joël Bekale, ne fait pas la promotion d'une vision ethno-culturelle. Bien au contraire, elle fait du roman le théâtre de la déterritorialisation, sinon le lieu où se négocie et s'actualise le vertige de la littérature nationale.

**Mots clés:** ethno-graphique, ethos culturel, territoire, déterritorialisation, littérature nationale

**Abstract:** This article to question aims to question a practice or writing observed among some Gabonese authors such as Maurice Okoumba-Nkoghe (*Olende, Nzèbi*), Nza-Mateki (*Contes autour du feu, Echos du chemin*) and Eric Joel Bekale (*Le voleur de rêves, Le mystère de Nguema*) who draw the essence of their inspiration from Gabonese cultural heritage. This process, which reminds us of how national literatures emerged in former colonies and in search of authenticity, offers texts that bear an «ethno-graphic» character. Yet, with a belated birth in the Gabonese novel, this trend is not

promoting an ethno-cultural vision. On the contrary, it makes the novel the scene of deterritorialization, if not the space where the spin/vertigo of national literature is negotiated and actualized.

**Keywords:** ethno-graphic, cultural ethos, territory, deterritorialization, national literature

## Introduction

Les écrivains gabonais ont manifesté assez tardivement un intérêt pour le patrimoine culturel de leur pays, pour leur histoire. Si la littérature africaine d'expression française a commencé à s'affirmer par un retour aux références culturelles endogènes, c'est parce que le besoin d'exister ontologiquement et anthropologiquement était prégnant en période coloniale – marquée par la négritude – et après les indépendances. C'est pourquoi, des auteurs comme Djibril Tamsir Niane (*Soudjata keita ou l'épopée mandingue*), Thomas Mofolo (*Chaka. Une épopée bantoue*) et bien d'autres ont donné un cachet national à leur littérature pour constituer leur mémoire collective. Au Gabon, C'est Tsira Ndong Ndoutoume (*Mvett*) qui marque d'un sceau local la littérature gabonaise; Jean-Paul Leyimangoye (*Olende ou le chant du monde*) emboîte le pas, ensuite Vincent de Paul Nyonda (*Epopée Mulombi*), puis Maurice Okoumba-Nkoghe avec deux épopées (*Olende: une épopée du Gabon* et *Nzébi, une épopée de l'Afrique centrale*) et enfin Rigobert N'Zenguet-Lola (*Bitola, épopée bantu*) qui ferme la boucle de ces récits cosmogoniques, lesquels constituent un patrimoine culturel, une identité esthétique locale. La réflexion que nous allons mener s'inscrit dans une perspective comparatiste, car il s'agit de faire dialoguer sciences sociales et littérature. L'intitulé de cet article laisse déjà soupçonner un détournement de l'entreprise ethnographique initiale de l'écrivain, ce qui fait penser à un cheminement esthétique au rebours d'une spécificité culturelle et esthétique. Aussi, l'analyse de *La légende de Ngiamoto* d'Éric Joël Bekale va-t-elle consister à examiner le traitement des marqueurs culturels censés valoriser la littérature gabonaise et à questionner son rapport avec d'autres cultures, en l'occurrence la culture française, tout cela en vue de poser le problème de la survie des littératures nationales dans un marché littéraire global.

## I. Un récit ethnographique

Le roman d'Eric Joël Bekale renferme bon nombre d'éléments qui lui confèrent le statut d'une monographie, d'un document ethnographique, ce d'autant plus qu'il décrit les formes de la vie sociale dans la société fang, du moins dans le pays imaginaire de Mbandong. Nous empruntons de ce fait à Marcel Mauss le concept de «morphologie sociale» (*Manuel d'ethnographie* 29, 41)<sup>1</sup> pour rendre compte des différents aspects de l'organisation de la communauté fang, telle qu'elle est décrite dans le roman. Il s'agit donc de considérer la société du point de vue de l'agir de ses différents acteurs, tant dans leur rapport à la norme que dans leur volonté de faire communauté. Sur ce point, l'éclairage d'Habermas est bien utile: «Le concept de l'agir régulé par des normes (*normenreguliert*) n'a pas trait au comportement d'un acteur principalement solitaire, [...] il concerne au contraire les membres du groupe social qui orientent leur action selon les valeurs communes» (*Théorie de l'agir communicationnel. Tome 1. Rationalité de l'agir et rationalisation de la société* 101). Réfléchir sur la morphologie sociale, c'est questionner les mécanismes du lien social, c'est s'appesantir sur les modes de structuration de la société dans sa globalité, tant sur le plan social (organisation économique, structure familiale) que sur le plan politico-religieux.

### 1.1 Morphologie sociale: organisation socio-économique

Il est question de mettre en lumière l'organisation de la vie sociale, des modes de production économique dans *La légende de Ngniamoto*. Ce roman donne à lire un management du travail basé sur une participation collective et une répartition des tâches socialement normées. La description faite par le narrateur révèle le rôle et l'importance des différents acteurs dans le maintien socio-économique du village d'Alène-Nkoma:

Le village, comme toujours, vaquait à ses occupations. Les hommes, lorsqu'ils n'étaient pas à la chasse ou à la pêche, fumaient paisiblement leurs pipes au corps de garde. Ils se racontaient des histoires amusantes. Les femmes, moins paresseuses que les hommes, étaient constamment occupées. Tôt le matin, elles s'affairaient dans les cuisines où elles nettoyaient, balayaient et rangeaient, avant de cuire ce qui servait de petit déjeuner à leurs maris et à leurs enfants: la bouillie de manioc ou de maïs. Mais, très souvent, les restes du dîner de la veille. Après tout cela, paniers

---

1. Pour Mauss, la «morphologie sociale» étudie la société en tant qu'organisation humaine ou groupe social.

au dos et machettes en main, elles se rendaient aux plantations. (Bekale, *La légende de Ngniamoto* 49)

De manière globale, cette description donne à lire l'organisation du travail social (Durkheim, *De la division du travail social* 238). Dans le pays de Mbandong, le narrateur-descripteur du roman d'Éric Joël Bekale nous informe sur la division du travail social. Les hommes sont présentés comme des êtres paresseux, très peu affairés au fonctionnement socio-économique de la société: leur contribution se réduit à deux secteurs d'activités jugées moins prenants. En effet, leurs tâches se résument à ce que Mauss appelle «industries d'acquisition» (*Manuel d'ethnographie* 85): la chasse et l'activité halieutique. L'extrait cité ci-dessus révèle donc que le fonctionnement économique de la société fang repose sur un système phallocratique, au vu des charges importantes dévolues à la femme. Celle-ci a la charge des «industries de production» (93), car elle s'occupe de l'agriculture; elle détient les «industries de la protection et du confort» (100), l'assainissement de la maison et l'hygiène de ses enfants et de son époux; enfin, elle est au cœur des «industries de consommation»: elle apprête les repas pour toute la maisonnée. Productrice principale de l'économie familiale dans le roman, la femme<sup>2</sup> est donc le socle de la société fang; elle est l'experte en management de l'entreprise familiale dans le pays imaginaire de Mbandong.

## 1. 2 La structure familiale: l'institution du mariage

Au sujet de l'institution matrimoniale, Mauss postule que «les prestations que l'homme doit fournir à ses futurs beaux-parents constituent l'essentiel du mariage dans toutes les sociétés qui relèvent de l'ethnographie» (247). Ces prestations constituent la dot, comme l'illustre *La légende de Ngniamoto*. En effet, le récit met en relief le caractère fastueux du mariage en pays fang, celui de Ngniamoto et d'Angone:

Pour cela, le grand homme avait déposé une dot sans pareil, de mémoire de villageois: un troupeau de dix têtes de bœufs, des centaines de moutons, une enclume et son marteau, des haches et des *nzockbams*, les plus beaux pagnes de raphia, du vin de palm et bien d'autres choses qui rendirent jalouses toutes les autres femmes dont les maris n'avaient pas été aussi prévenants ni généreux. (20)

---

2. Le récit indique que chez les pygmées, la construction des huttes, appelées *Bokos*, est une spécialité des femmes: «Chez les pygmées, ce sont les femmes qui ont l'exclusivité de la construction de boko» (91-92)

Plus qu'une «compensation»<sup>3</sup> matrimoniale, ou une démonstration de puissance économique, ce que l'on appelle la «dot» est d'abord le témoignage de l'affection que l'homme éprouve pour sa future épouse; c'est ensuite un acte politique, car le personnage affiche son positionnement en tant qu'homme de pouvoir dans la société, en prenant une autre femme; c'est, en outre, un acte de respect non seulement à l'endroit de la belle famille, mais également de l'institution traditionnelle. Pour Marie Zoé Mfoumou, «le mariage traditionnel, chez les Fang-Ntumu<sup>4</sup>, est une succession de conduites rituelles fondées sur les notions de respect [...] dont le but est d'entretenir ou d'affermir les croyances et les sentiments au sein d'une communauté donnée» (*Le statut communicationnel du respect dans l'institution du mariage chez les fang du Nord-Gabon* 211). Le mariage, acte expliquant l'institution sociale par le rituel de la «dot», est moins une compensation qu'un échange d'amabilités une dramaturgie du lien social dictée par un imaginaire collectif (Assoumou, *Le Mariage à la dot chez les fang* 211)<sup>5</sup>. À travers la dot, il s'opère symboliquement un transfert de statut juridique: la femme échangée contre la dot acquiert juridiquement le statut de femme mariée et intègre un nouveau lignage, celui de sa belle-famille.

---

3. Le vocable «compensation» est discutable lorsqu'on parle du mariage traditionnel. Il est recevable, selon une version du mythe sur la «dot» appelée «*nsua*», en l'occurrence dans le récit du *mvèt* de Tsira Ndong Ndoutoume (*Le Mvét*, 38). Il y est question d'une réparation que Mve Fang, fils de Fang Afri, paie à son oncle, Ntumu Afri, pour qu'on lui permette d'épouser sa cousine Angono Ntumu, avec laquelle il a commis l'inceste. Ce concept juridique suppose que l'on donne des présents aux futurs beaux-parents en guise de dédommagements pour la fille qu'ils ont élevée et dont ils vont être privés.

4. Les fang sont un grand groupe linguistique présent dans cinq provinces du Gabon, en Guinée Équatoriale et au Cameroun. La légende du *mvèt*, reprise par Éric Joël Bekale, est partagée par toute la communauté fang. C'est donc volontairement que nous ne faisons donc aucune distinction, sur la question de la dot, malgré quelques différences que l'on peut observer dans les usages du rite matrimonial chez les fang du Gabon.

5. Alfred Assoumou, faisant la revue des récits étiologiques de la dot chez les fangs, présente deux origines de la dot qui confortent notre réserve quant à l'usage de la «compensation» comme terme permettant d'expliquer le rite matrimonial. Il parle de l'échange mutuel entre les deux familles des protagonistes, et de la «récompense pour bonne conduite» aux jeunes hommes qui se distinguaient par leur serviabilité.

### 1. 3 L'adultère

Dans *La légende de Ngniamoto*, la sanction pénale n'est pas aussi explicite que chez Chinua Achebe (*Le monde s'effondre*)<sup>6</sup>. Dans le roman d'Eric Joël Bekale, la sanction est allégorique. C'est en effet à travers les inconstances d'Angone avec, respectivement, Ebaya et Allogho que l'on peut identifier la sanction infligée aux coupables d'adultère. Les paroles d'Allogho sont assez révélatrices du risque pénal encouru par l'auteur d'un adultère: «'On ne touche pas impunément au bien d'un homme aussi puissant que Ngniamoto!', pensa-t-il. 'Peut-être qu'à l'heure qu'il est, il est déjà au courant. Sa magie est tellement sans limites'» (*La légende de Ngniamoto* 43). Cette conscience de la règle révèle la consubstantialité des consciences, c'est-à-dire la solidarité ou les interférences entre la conscience individuelle et la conscience collective. Cela suppose que toute conscience qui s'illustre par ses indécidables à l'égard du système des valeurs communes souffre d'une inaptitude d'objectivation du lien social. À ce titre, l'infidélité, expression d'un écart préjudiciable par rapport à une norme instituant le respect de la femme de l'autre, est considérée comme un acte d'égoïsme de sorte que les sujets contrevenants se voient durement sanctionnés: Angone est retrouvée morte pour avoir fait des infidélités à son époux Ngniamoto, avec Ebaya et Allogho. La mort atroce de ces derniers résonne comme une sanction punitive de leurs égarements.

### I. 4 La «table» et structuration du lien social en pays fang

L'emploi de la «table» est résolument métaphorique: elle se rapporte aux pratiques alimentaires, dans le roman d'Éric Joël Bekale. L'extrait ci-dessous est à ce titre éclairant:

Angone intervint. Elle déposa entre les jambes des deux hommes le produit de sa cuisine: jambe de sanglier rôtie, gazelle au concombre cuite à l'étouffée, bouillon de trompe d'éléphant et brochettes de boa. Le tout accompagné de manioc, d'igname et de banane, en morceaux ou pilé. (25)

---

6. Dans ce classique de la littérature africaine, dont les relents ethnographiques sont visibles, le narrateur montre une société Igbo précoloniale bien structurée, notamment sur le plan juridique. D'ailleurs, il y a un système pénal impitoyable qui ramène à l'ordre tout contrevenant aux règles établies par les anciens. Le personnage influent et chef de clan Okonkwo, malgré l'admiration collective dont il fait l'objet, est condamné à l'exil, à Mbanta, avec sa famille pour avoir tué accidentellement le fils d'Ezeudu.

Le rapport à l'alimentation révèle les facettes de la normalisation des modes d'être des individus dans la société: ici, il y a la fonction domestique que la société assigne à la femme, par la réalisation des mets. D'ailleurs, l'hypotypose (Bacry, *Les Figures de style* 246) fait la démonstration que son savoir-faire culinaire est un facteur de sa socialisation.

Sur un tout autre plan, la scène décrite par le narrateur donne un éclairage sur l'entretien du lien social, sur fond d'amicalité, entre Ngniamoto et Ebaya. En effet, le caractère cossu de la table dressée est à la fois le témoignage de l'importance que Ngniamoto accorde à son ami et l'expression du rituel de convivialité dans la société fang. Cette délicate attention s'explique par la situation moins formelle de la vie familiale qui envisage le repas comme un «sacrement naturel», pour reprendre l'expression de A. Shuman, R. Browning et L. E. Arnold (*Parents, Children, and Change* 110)<sup>7</sup>. L'hypotypose, signalée plus haut, dévoile tant le faste de l'art culinaire fang que, selon Claudine Marengo, «l'occasion pour l'hôte de rivaliser avec ses pairs sous l'angle de la distinction, à tout le moins de signifier son appartenance au cercle des 'gens de qualité'» (*Manières de table, modèles de mœurs: 17<sup>e</sup>-20<sup>e</sup> siècles* 20). Marengo met en évidence l'impact de l'alimentation sur la modélisation du lien social. Il s'agit effectivement de l'habitus alimentaire des fang que le narrateur d'Éric Joël Bekale décrit. En fait, il y a une mise en scène de la distinction sociale, ce d'autant plus que Ngniamoto jouit d'un «capital symbolique» (Bourdieu, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action* 116)<sup>8</sup>: ce personnage qui se distingue aussi bien par sa force inégalable, ses talents extraordinaires de joueur de Mvett que par ses qualités de chasseur hors-pair, marque la «distinction» entre son ami Ebaya, maladroit comme chasseur, même avec son javelot (21) et lui, qui est né préparé. La fortune de la table conforte bien la position sociale et politique de Ngniamoto.

---

7. Il dit précisément ceci: «A meal is still a rite – the last 'natural sacrament' of family. [...] To eat is still something more than to maintain bodily functions». (Un repas demeure un rite – le dernier «sacrement naturel» de la famille [...] Manger est encore quelque chose de plus que maintenir des fonctions corporelles). [C'est nous qui traduisons].

8. La considération, la reconnaissance de Ngniamoto par ses concitoyens constituent ce que Bourdieu nomme un «capital symbolique», ce qui lui donne un gage de légitimité sur le plan social.

## 2. Morphologie politico-religieuse

L'organisation politique dans la société traditionnelle africaine se lit à travers le symbolisme du pouvoir que confère la maîtrise d'un savoir secret, lequel n'est accessible que par un voyage initiatique. L'odyssée de Ngniamoto est à ce titre révélatrice de la formation, sinon l'accomplissement de l'homme sur tous les plans, dans la société fang.

### 2.1 L'ordre politique

L'ordre politique pointe essentiellement l'idée que chaque membre de l'organisation est un acteur, un agent dont l'action contribue au respect d'un pacte social, à l'entretien d'un idéal du vivre ensemble intelligemment structuré. C'est donc dans l'agir des personnages que l'on doit pouvoir évaluer l'intelligence politique du pays de Mbandong, dans le roman d'Éric Joël Bekale. «Le concept de l'agir régulé par des normes (*normenreguliert*) n'a pas trait au comportement d'un acteur principalement solitaire [...]m il concerne au contraire les membres d'un groupe social qui orientent leur action selon des valeurs communes» (Habermas, *op. cit.* 101). Le pays de Mbandong, tel qu'il nous apparaît dans le récit, nous révèle une institution politique tricéphale: dans le roman, l'ordre politique ne se limite pas à la simple gestion de la cité; arc-bouté à la rationalité religieuse, qui lui insuffle son être à la manière d'une loi fondamentale, l'exercice du pouvoir politique implique aussi bien le chef du village, Mvomo-Etoudi, Ngniamoto, l'homme le plus fort et le plus craint du village Alène-Nkoma, au pays de Mbandong, et des notables tels que l'oncle de Ngniamoto, l'ancien Ondo Akwe et Effayong.

Mvomo-Etoudi est le chef du village, le garant de l'ordre et de la cohésion socio-politique du pays de Mbandong. Il est l'autorité politique légitime, car il est, comme le dit le narrateur, issu d'une lignée de chefs. Autrement dit, la légitimité politique dans ce village est le fait d'une logique lignagère; elle est, en effet, conférée par le clan, en l'occurrence celui du père. L'exercice de son autorité se conjugue, à certaines circonstances, avec le pouvoir religieux. C'est ce que l'on observe dans les cérémonies mortuaires.

Quant à Ngniamoto, le récit le désigne comme «un homme préparé», c'est la fierté guerrière du village Alène-Nkoma. Ce personnage joue un rôle hautement politique, de par sa maîtrise de l'art de la guerre et sa virtuosité dans le maniement des instruments. Sur ce point précis, son talent côtoie la démesure, s'il n'égalé pas celui des ancêtres qui l'ont préparé: il joue, comme

le dit le narrateur, de tous les instruments dont «de la cithare, du *mvett*, de la *sanza* et du tam-tam» (Bekale, *La légende de Ngniamoto* 10)

Les notables ne sont pas en reste dans la gestion de la chose politique. Placés au-dessus de la chaîne de commandement, Ondo-Akwe, Effayong et leurs congénères sont des personnalités politiques influentes, des chefs émérites, du fait de leurs âges. La participation d'Ondo-Akwe, d'Effayong et de Ngniamoto dans la recherche d'Ebaya, disparu en forêt (57), atteste bien le rôle politique des notables dans la vie politique du village. Ce trio, comme le dit le narrateur, est mobilisé pour ses «compétences dans le domaine de la chasse.» Cela sous-entend que leur non-implication vouerait à l'échec la recherche d'Ebaya dont la disparition ameute le village.

## 2.2 Infrastructure du pouvoir politique

*Labaa* est la symbolique infrastructurelle de l'exercice de l'autorité politique. Dans la terminologie fang, *labaa* fait symbole, car il renvoie à des cadres d'expression et d'exercice du pouvoir, sous ses diverses formes. Il jouit de ce fait d'une polysémie dans le récit: «Il prenait alors place dans *labaa*, le corps de garde, qui faisait aussi office de temple, à côté de Mvomo-Etoudi, le chef de village» (10). *Labaa* est le corps de garde, il est le temple parce qu'il abrite l'âme du politique et du sacré. De celui-ci, il tient toute sa force et sa cohérence. Le chef du village, le garant de la cohésion de la communauté, exerce un pouvoir qu'il tient des Anciens, par ses ascendants qui avaient été tous des chefs. *Labaa* est donc le lieu où s'exerce la souveraineté politique telle que dictée par les ancêtres.

Sous un tout autre angle, *labaa* est présenté comme un édifice imposant par son architecture figurative et riche en symboles:

Continuant son rituel, il versa quelques gouttes de *malamba* sous les poutres sculptées, deux piliers verticaux en bois précieux, qui soutenaient la voûte du corps de garde. Ces deux piliers symbolisaient le parcours de l'Homme sur terre: de la naissance à la mort. Ces derniers constituaient, en même temps, le cordon ombilical qui relie l'homme à sa divinité. (11)

Son architecture obéit à des lois spirituelles, dictées par l'Au-delà, les ancêtres et les esprits de la forêt qu'ils ont rejoints. C'est le lieu où l'on fait des libations, en signe d'allégeance aux divinités, ce qui montre que le sacré est résolument inscrit dans la vie quotidienne de l'homme fang. Nous ne sommes pas loin de la conception goffmannienne du rituel comme acte institutionnel: «Le rituel est un acte formel et conventionnalisé par lequel

un individu manifeste son respect et sa considération envers un objet de valeur absolue, à cet objet ou à son représentant» (Goffmann, *La mise en scène de la vie quotidienne 2. Les relations en public* 73). L'accomplissement du rituel, par Ngniamoto avant de jouer du *mvett*<sup>9</sup>, est à regarder non seulement comme un acte intégrateur de l'individu au groupe, un sentiment d'affirmation à l'utilité de la vie collective – c'est donc un acte qui institue une essence sociale (autorité), une légitimité reconnue par le groupe, en l'occurrence celui de l'élite –, mais également comme une marque de déférence ou un «serment d'allégeance», comme l'aurait dit Bourdieu (*Les rites comme actes d'institution* 63), à un être supérieur. Se vérifie ici l'idée anthropologique de «l'intrication du politique et du rituel dans les sociétés où le pouvoir est inséparable du sacré et comporte une dimension surnaturelle» (Abélès, *Rituels et communication politique moderne* 128). L'acte de Ngniamoto est donc un acte qui met en scène son statut socio-politique, et même religieux. L'architecture de l'*abaa* est tout un système sémiotique qui rend compte d'une scénographie philosophico-religieuse qui structure de bout en bout l'ontologie fang, dont le héros du pays de Mbandong déploie la grammaire.

«Le corps de garde est un haut lieu réservé aux hommes», dit le narrateur de *La légende de Ngniamoto* (15); il est le cadre réservé aux hommes, c'est non seulement l'observatoire de la vie politique du village, mais également et surtout le lieu où s'énonce la superpuissance du patriarcat: «À tous ces tièdes, ces bâtards culturels, Pierre-Claver Zeng oppose donc la parole de «ceux qui savent», et il les invite à rejoindre «l'abâ» ou maison des hommes, véritable centre géographique et symbolique du village, d'où s'origine toute la culture fang» (Mvé Bekale, *Pierre Claver et l'art poétique fang* 152-153). Les femmes en sont exclues, seuls les mâles, les initiés et le chef y sont maîtres de céans.

### 2.3 L'ordre religieux

L'ordre religieux est l'une des facettes, sinon la plus importante, de la société traditionnelle que dépeint Éric Joël Bekale. Il est l'*organon*, au sens aristotélicien du terme, qui permet de comprendre non seulement le sens

---

9. Le *mvett* (*mvèt*) désigne à la fois un instrument de musique sacré et la légende que le joueur de cet instrument raconte devant une assistance imprégnée de la culture fang et des contraintes liées à sa profération. D'ailleurs, celui qui dit le *mvett* (*mbom mvett*, du verbe fang *abom* «jouer, frapper», celui qui joue le *mvett*), c'est-à-dire le récit généalogique du peuple fang, doit être un initié.

caché des actions des membres de la communauté, mais également la raison de leur attachement au modèle de société institué par les ancêtres. L'étude de l'institution religieuse dans *La légende de Ngniamoto* implique le fait qu'au pays de Mbandong l'intelligence du social est conditionnée par le respect d'un ensemble de rites qui ponctuent et justifient la vie des individus dans le groupe social. Mauss ne dit pas autre chose lorsqu'il soutient qu'«il y a toujours une représentation religieuse derrière un acte religieux, c'est-à-dire derrière un rite» (*Op. cit.* 330). Ces propos rendent plausible l'idée que la compréhension d'une société nécessite la connaissance de son système religieux, par conséquent, de ses rites. La figure ci-dessous en est une illustration.

Figure1: Écosystème politico-religieux de la société fang dans *La légende de Ngniamoto* d'Éric Joël Bekale



Cette pyramide permet de faire une lecture ethnoscientifique de la société fang dans le roman d'Éric Joël Bekale. À la tête de la pyramide sont situés les Ancêtres et les esprits, ainsi que les pygmées. Ils constituent l'ordre religieux: ce sont les garants de l'univers du sacré, géographiquement localisable dans la forêt, qui est le siège des mânes (Bahuchet, *Les Pygmées*

*Aka et la forêt centrafricaine* 79)<sup>10</sup>. L'organisation sociale, comme c'est le cas en général, s'accommode d'un chef, *Mbaï*, qui joue un rôle politique. Il est, dans le récit de la légende de Ngniamoto, assisté de deux autres pygmées, Anka et Bayaka<sup>11</sup>: ces deux personnages jouent un rôle éminemment religieux. C'est Nze-Meye, qui est à un niveau supérieur de la pyramide, juste au-dessous des Pygmées, qui nous révèle leur importance. C'est lors de son expédition dans la forêt, en pays pygmées, pour l'initiation de son neveu Ngniamoto, qu'il adresse au chef des pygmées des salutations d'usage ressemblant bien à une allégeance:

Les gens de ma tribu sont ingrats. C'est vous qui nous avez donné l'*iboga*, plante sacrée, sans laquelle nulle connaissance du monde d'en-bas et du monde d'en-haut n'est possible. C'est grâce à votre science que nous pouvons communiquer avec l'*Autre-côté*. En ce qui me concerne, ainsi que pour les miens, vous êtes le peuple élu par les puissances cosmiques. (Bekale, *La légende de Ngniamoto* 89)

Nze-Meye ne cache pas son admiration pour les pygmées. Ses propos sont un véritable témoignage de leur compétence dans les sciences cachées et de leur maîtrise de la forêt. D'ailleurs, le langage hautement bienveillant qu'il tient à l'égard du chef pygmée, le *mbai*, est révélateur du rapport hiérarchique qui s'établit entre le grand Nze-Meye et le pygmée. Lorsque ce dernier déclare à sa sœur Egnegue, mère de Ngniamoto, que les «pygmées sont les Maîtres. Je tiens mon expertise d'eux» (5), il reconnaît son infériorité par rapport aux pygmées et conforte leur position au sommet de la pyramide de la science du sacré. En effet, le récit donne à lire un Anka «prêtre-initiateur et guérisseur», qui tire «tous ses remèdes de la forêt. Mais il était aussi médium et dépositaire des savoirs occulte et mystique de son groupe» (89-90). Il a une expertise dans plusieurs domaines: sa maîtrise des «savoirs occultes» en fait un prêtre redoutable, sa connaissance de la flore lui donne un savoir-faire en «ethnobotanique», son aptitude à faire des remèdes fait de lui un expert en «enthnopharmacologie», et sa capacité à guérir lui

---

10. Reprenant un mythe cosmogonique *Pygmée chez les Aka*, Serge Bahuchet nous apprend que Dieu créa le monde et un couple, lequel engendra l'humanité. Lorsqu'advient la mort, les esprits des hommes vont rejoindre ceux de leurs Mânes, qui hantent la forêt.

11. L'écrivain semble ruser avec l'orthographe des mots Anka et Bayaka, qui renvoient à une seule et même ethnie pygmée – Aka dont le pluriel donne Baka – à laquelle Serge Bahuchet consacre plusieurs études.

confère des compétences en «ethnothérapie»<sup>12</sup>. Bayaka est, quant à lui, «le Maître de la chasse. On l'appelait aussi *Tuma*. C'était lui qui préparait les chasseurs, ainsi que les fétiches, avant chaque partie de chasse. Il détenait un grand pouvoir» (90). À la pointe de la pyramide, comme nous venons de le voir, règne le sacré, le religieux. C'est le cœur de tout le pouvoir, quel qu'en soit la sphère d'action.

Au second palier de la pyramide, se trouvent les initiés, les hommes préparés: Nze-Meye, le tradipraticien, et Ngniamoto, son neveu qu'il conduira chez les pygmées pour qu'ils le «travaillent». Ces deux personnages symbolisent le mode de socialisation du mâle chez les fang:

En effet, Nze-Meye avait hérité de *ses pères* la connaissance et la maîtrise de la science des herbes et de leurs vertus thérapeutiques et curatives sur les hommes. Ni la forêt ni les animaux qui la peuplaient n'avaient de secrets pour lui. Il vivait en permanence parmi ces éléments et, très souvent, il leur parlait. (67)

La présence de ce personnage au second niveau supérieur de la pyramide n'est donc pas anodine: il est, à l'instar des pygmées, un homme capable de dialoguer avec les esprits. Son neveu, Ngniamoto, n'est pas en reste.

En effet, dans le récit, le personnage éponyme apparaît comme «un homme préparé». À l'instar des héros de la mythologie gréco-romaine, Hercule, Persée, pour ne citer que ces deux personnages, Ngniamoto est un être exceptionnel. Pour en saisir l'intelligence, il importe d'interroger l'étymologie de son nom. Celui-ci est une altération, par la langue française, du vocable fang *Mot*, qui lui-même est dérivé du bantou, *Mutu*, et signifie «homme». Alors, Ngniamoto, dont l'autre orthographe est *Nya moto* ou *Nya mor*, signifierait, l'homme véritable ou l'homme accompli. À l'opposé de l'homme simple, qui est sans talent et manque d'éclat parce qu'il n'est pas «préparé», sa socialisation est parfaitement achevée. Le philosophe Bonaventure Mvé Ondo donne un éclairage intéressant sur le sens symbolique du nom du héros du roman d'Éric Joël Bekale; pour lui, l'homme véritable c'est un «homme au bon evus, c'est celui qui accède à la vérité, c'est celui qui a atteint sa maturité, le *nya mot*. Il est parfait parce qu'il est à la fois ciel et terre, source et embouchure, esprit et nature, parce qu'il est initié» (*Sagesse et initiation à travers les contes, mythes et légendes fang* 75). Cette explication du terme «Ngniamoto» par Bonaventure Mvé Ondo entre en résonance avec la stature que le récit consacre au personnage

---

12. Nous empruntons ces terminologies à André G. Haudricourt, dans sa préface (À propos de l'«ethnoscience», 7) à l'œuvre de Serge Bahuchet sur Les Aka.

éponyme: il est un homme préparé par les maîtres des sciences ancestrales, les pygmées Anka et Bayaka, tel qu'on peut le lire au second chapitre du roman, «L'initiation de Ngniamoto chez les pygmées» (63-105). Ngniamoto, plus que son oncle Nze-Meye, est à l'interface des mondes religieux et politique. D'où sa présence parmi les notables et les dignitaires du village qui figurent au troisième palier de la pyramide sociale.

Essentiellement constitué des personnalités dotés de qualités spécifiques – Mvomo-Etoudi hérite son titre de son lignage; Ngniamoto, le héros du village et homme en relation avec le monde des esprits; Effayong et Ondo-Akwe sont d'habiles chasseurs; Bekalle-B'Akwe et Sima-Akwe, les anciens, des personnes âgées et expérimentées – ce palier de la pyramide met en relief la nomenclature politique de la société d'Alène-Nkoma. Tous ces personnages veillent à la cohésion de la communauté.

À la base de la pyramide, se situent les *etema*, les non-initiés: ces personnages ont des difficultés à respecter les règles censées normaliser leur conduite. D'ailleurs, la mort d'Ebaya et d'Allogho dans le récit est à lire comme une sanction pour leur transgression.

### 2.3.1 Le rite des funérailles

Le rite des funérailles constitue un aspect important de l'organisation religieuse, une illustration poignante du geste ethnographique de l'écrivain dans le roman:

Le cortège funéraire s'éloigna en chantant. [...] Arrivés au bord de la rivière, ils déposèrent le corps d'Oye-Ntoutoume sur une pierre polie de forme rectangulaire. Autour de lui, ils formèrent un cercle et se mirent à invoquer les esprits. Pendant que Mvomo-Etoudi, Sima-Akwe et les autres priaient pour que les forces mystiques, diffuses dans la nature, viennent participer à la réunion, Ngniamoto s'approcha de la dépouille. Il le débarrassa de ses guenilles. Puis il alla puiser de l'eau dans la rivière. Le toilettage du défunt se déroula dans un rituel précis. Ngniamoto commença par les pieds, puis les bras, le buste et, enfin, la tête. Il sortit du sel de son sac en peau de mouton. Il en étala sur le corps du mort. De même, il en sortit du tabac écrasé. Il en prit des pincées qu'il mit dans la bouche, les narines, les oreilles et l'anus du cadavre. (*La légende de Ngniamoto* 127)

Cet extrait constitue une véritable archive, une fortune non négligeable en termes d'informations ethnographiques. En effet, le narrateur, à la manière de l'ethnologue, libelle l'acte liturgique des funérailles chez les fang. Tout le protocole de l'accomplissement du cérémonial des funérailles

d'Oye-Ntoutoume se déroule dans l'hypotypose ci-dessus. Celle-ci révèle non seulement les étapes rythmées par les chants, l'invocation des «forces mystiques», mais également le respect quasi-procédural du «toiletage» de la dépouille du défunt. Les actes réglés de Ngniamoto, les ingrédients que celui-ci utilise pour le traitement du corps de ce dernier avant son enterrement, témoignent du caractère solennel, sinon religieux que les mortels entretiennent avec les morts. La présence du chef, Mvomo-Etoudi, de Sima-Akwe et de Ngniamoto montre l'imbrication du politique dans le religieux. Si le chef et le notable jouent un rôle politique important, Ngniamoto, quant à lui, a une dimension politico-religieuse. L'extrait qui vient d'être analysé nous apprend que la liturgie des funérailles dans la société fang permet de resserrer les liens entre les vivants et les défunts qui appartiennent désormais au monde des esprits. C'est du reste ce que dit un ethnologue ci-dessous :

D'après les croyances fang, les morts ont besoin des vivants non seulement pour régler leurs affaires en ce monde-ci, mais aussi pour avoir une existence normale dans l'au-delà. Tout dans la cérémonie de retrait de deuil: les danses, les chants, les gestes, les formules incantatoires se réfèrent à un état passager durant lequel les morts vivent une existence misérable et diminuée dont les délivre la liturgie du retrait de deuil. [...] Ils sont désormais intégrés dans la communauté des morts agissants, ceux qui interviennent dans la vie des mortels. (Nguema-Obam, *Mythes et légendes fang* 80)

L'ethnologue Nguema-Obam éclaire bien la lecture que nous faisons du rituel funéraire chez les fang, du moins tel qu'il est décrit dans l'œuvre d'Éric Joël Bekale. En cela, il conforte aisément l'hypothèse du caractère ethnographique de ce récit, vu l'homologie entre les structures fictionnelles et les structures anthropologiques de la société fang. En effet, le récit de fiction de l'écrivain gabonais, au même titre que les monographies ou les documents dits ethnographiques, rendent compte de la religiosité fang, de l'importance du deuil, et même de la mort dans la vie des mortels. La liturgie du deuil prépare l'acheminement des défunts vers un au-delà différent des limbes catholiques, pour être les médiateurs entre le monde des vivants et l'univers des esprits où règnent les mânes. Comme l'aurait dit Birago Diop, «les morts ne sont donc pas morts» (*Les contes d'Amadou Koumba* 173-175). Dans la religion fang, comme dans bien des croyances africaines, les morts et les esprits sont omniprésents dans la vie quotidienne.

### 3. La «romantisation» d'un ethos culturel

La romantisation, au sens de Novalis, renvoie au processus de poétisation de la réalité. L'ethos culturel, que nous désignons plus bas sous l'expression de «trame culturelle», constitue l'ensemble des éléments réels ou fictifs qui font aussi bien l'autorité d'un groupe social que son identité.

#### 3.1 Dynamique de la trame culturelle: du palimpseste au syncrétisme

Nous empruntons le vocable «trame» au métier à tisser et à l'univers musical. Par analogie aux métiers à tisser, la trame renvoie à un entrelacs de fils liés les uns aux autres pour former un tout harmonieux, un tissu, du latin *textum*. Dans le domaine de la musique, la trame renvoie à la syntaxe sonore, un ensemble de sons indistincts et continus qui vont former un tout cohérent, une idée musicale mélodieuse, une histoire. Dans les deux cas, il s'agit d'une structure, d'une fabrication ou d'une composition. Parler donc de «trame culturelle» fang, c'est questionner son système de valeurs, c'est-à-dire son habitus, que l'on peut considérer avec Bourdieu comme capital culturel (*Les règles de l'art* 294). Autrement dit, perçue comme une construction sujette à des mutations socio-historiques, la trame culturelle apparaît ici comme l'ensemble des intertextes culturels.

*La légende de Ngniamoto* d'Éric Joël Bekale laisse transparaître sa dette au récit à caractère ethnographique, le *Mvett*. Il y a manifestement une relation intertextuelle, voire hypertextuelle (Genette, *Palimpsestes* 209) avec les versions de Tsira Ndong Ndoutoume et celle de son maître Nzwe Nguema (Pepper, *Un mvett de Nzwe Nguema. Récit fang du Gabon*). En effet, lorsque le narrateur dit: «Il en était ainsi chaque soir de réjouissances. Ngniamoto ravissait la vedette à Tsira Ndong<sup>13</sup>, le conteur de mvett du village» (19), cette référence explicite à Tsira Ndong Ntoutoume résonne comme une revendication de l'appartenance à une tradition des diseurs du Mvett, ce qui produit un «effet de champ» (Bourdieu, *Questions de sociologie* 117), une sorte d'effet de levier patrimonial, en ce qu'il y a une valorisation de l'imaginaire collectif fang, d'un patrimoine culturel national. C'est là une stratégie de positionnement dans le champ littéraire gabonais. Pourtant, comme nous le verrons, ce projet va être ruiné par l'auteur même.

---

13. Cette allusion à Tsira Ndong Ntoutoume, auteur de trois tomes sur le Mvett, et implicitement à Nzwe Nguema, maître de ce dernier, a une valeur testimoniale, ce qui permet d'identifier la tradition ou l'école de mvett auquel le lecteur doit se référer.

En effet, soumis aux impératifs d'un contexte à la morphologie socioculturelle complexe, Éric Joël Bekale plonge le récit épique de la communauté fang dans ce que Gilbert Durant désigne «le trajet anthropologique». En fait, celui-ci implique un «incessant échange qui existe au niveau de l'imaginaire entre les pulsions subjectives et assimilatrices et les intimations objectives émanant du milieu cosmique et social» (*Les structures anthropologiques de l'imaginaire* 44-45). Les interactions avec les récits ethnoculturels (les épopées du mvett) fang et les emprunts aux ethnonymes et vocables appartenant à d'autres ethnies (Nbandja, Nganga, Ndjimba, rugue, etc.)<sup>14</sup>, permettent de comprendre les mutations de l'ethos culturel fang. Ces emprunts au groupe sogo révèlent déjà une interaction culturelle au sein d'un même territoire. De ce fait, l'imaginaire fang s'enrichit au contact des autres ethnies. Godelier dit ce qui suit au sujet de l'ethnie:

Une ethnie est un ensemble de groupes locaux qui se prétendent issus, réellement ou fictivement, d'un même groupe d'ancêtres ayant vécu dans un passé plus ou moins lointain, parlent des langues appartenant à une même famille linguistique, et partagent un certain nombre de principes d'organisation de la société et de représentations de l'ordre social et cosmique, ainsi que certaines valeurs et normes qui règlent ou modèlent la conduite des individus ou des groupes. (*Les tribus dans l'histoire et face aux États* 23-24)

La notion d'ethnie telle que définie par Godelier éclaire davantage sur la dynamique de l'ethos culturel fang. En effet, on peut lire dans le roman d'Éric Joël Bekale l'assimilation d'une pratique religieuse fang (le *Biéri*) au *bwiti*, dont l'origine est *Tsogo* ou *apindji*. En atteste l'éclectisme religieux de Nze-Meye: «Il avait été initié à tous les rites et cultes que le pays de Mbandong pouvait avoir: Bieri, Ombwiri, Melane, Okukwe, etc. Il n'y avait aucune science que Nze-Meye ne maîtrisât. Les autres grands initiés disaient qu'il avait atteint le treizième palier de la pyramide. Au-delà de ce grade, il n'y avait plus rien» (67-68). Cet extrait montre l'éclectisme spirituel de Nze-Meye, un fang qui a brassé plusieurs rites. En effet, en dehors du

---

14. Ces termes sont des emprunts aux langues tsogo et punu. Un *Nbandja*, c'est un temple d'initiation chez les tsogo; le *nganga* est un mot tsogo qui signifie «sorcier ou guérisseur». Ce mot est passé dans la langue courante et fait désormais partie d'une réalité commune à toutes les communautés linguistiques gabonaises. *Ndjimba* est désigné en langue tsogo comme une antichambre, un lieu de concertation, de préparation à la cérémonie du *bwiti*. Quant à *rugue*, c'est un emprunt à *lypunu*, une langue du sud du Gabon. Ce mot signifie «viens (ici)».

*Bieri et le Melane*, qui sont des rites résolument fang, l'Ombwiri, Okukwe appartiennent à d'autres ethnies du pays de Mbandong, et même du Gabon.

Cette perception syncrétiste de la culture fang fait de cette communauté une figure de l'imaginaire social d'un Gabon contemporain. Qu'est-ce donc que l'imaginaire social? Pour Pierre Popovic l'«imaginaire social est composé d'ensembles interactifs de représentations corrélées, organisées en fictions latentes, sans cesse recomposées par des propos, des textes, des chromos et des images, des discours ou des œuvres d'art» (*Imaginaire social et folie littéraire* 24). Nous pouvons, à ce titre, comprendre que le roman de Bekale reconfigure la trame culturelle de la communauté fang et montre son caractère dynamique, sinon créolisé. Mais à quel limite la production de l'hypertexte, et même du texte hyperculturel (Diop, *Archéologie du roman sénégalais* 79)<sup>15</sup> devient-elle, esthétiquement parlant, préjudiciable à l'identité d'une littérature?

### 3.2 Déterritorialisation des imaginaires et créolisation des pratiques culturelles

La «déterritorialisation» (Deleuze et Guattari, *Mille plateaux* 635.) semble être le paradigme qui justifie un certain état de la littérature gabonaise contemporaine qui opère, bien sûr timidement, de modifications dans son champ. Il y a effectivement un déplacement, sinon une dé-localisation des imaginaires sociaux fang par le truchement des interactions culturelles. La créolisation des pratiques culturelles et, par ricochet, imaginatives pose la problématique d'une véritable littérature nationale. Est-il encore possible d'en identifier la grammaire, lorsque les territoires dont émane sa gestation altèrent son authenticité? Il est possible d'identifier deux éléments de réponses à travers la fiction d'Éric Joël Bekale.

La scénographie, qui est une «mise en scène particulière du langage» (Maingueneau, *Discours et analyse du discours* 129), participe de la fêlure de la trame culturelle. On passe, en effet, d'une scénographie de l'épopée à une scénographie du roman. Cette transposition générique fait la promotion d'un imaginaire social en rupture avec celui offert par le texte initial, le

---

15. Nous empruntons le concept à Papa Samba Diop. Il distingue deux types de rapport à la culture: l'hypoculture qui est la culture de référence, vue dans son milieu profond et intime (intrinsèque), et l'hyperculture qui renvoie à la culture vue dans son extension (extrinsèque); celle-ci, qui est la parodie de l'hypoculture, a tendance à la travestir, si elle ne la dénature pas.

*mvett* de Nzwe Nguema et de Tsira Ndong Ndoutoume. Autre exemple plus plausible sur la fragilisation de la trame culturelle de l'ethnie fang, c'est la question de l'initiation. Voici ce qu'en dit l'ethnologue Paulin Nguema-Obam: «La décision que l'enfant doit posséder l'Évus fort et bon est prise par le père, le grand-père, ou par le frère du père. S'ils ne sont pas eux-mêmes maîtres dans l'art de l'initiation, ils font appel à un Maître initiateur de leur parenté ou de leurs amis» (*Op. cit.* 93). L'initiation du jeune garçon relève de la décision paternelle, du lignage du père. Or, Éric Joël Bekale assigne ce rôle régalien au lignage de la mère, ce qui est tout à fait contraire à la culture fang. En effet, l'initiation du jeune garçon acte le processus de sa déféminisation; et la mère, encore moins l'oncle maternel, n'est pas la personne la mieux indiquée pour le faire passer du stade de l'adolescence, androgynie symbolique, au stade de l'homme véritable, le *nya moto*.

La fin de l'œuvre d'Éric Joël Bekale marque une véritable rupture avec le bassin culturel fang, par une assimilation quasi-excessive avec la religion chrétienne, ce qui donne, du reste, lire une sorte de recolonisation de l'imaginaire social de l'ethnie fang. En nous référant encore à l'ethnologue Paulin Nguema-Obam, nous apprenons que le «Dieu» fang s'appelle «Eyo». C'est un Dieu performatif, le Dieu créateur, dont le verbe donne forme et vie. Il est le lointain. Pour l'ethnologue,

C'est pourquoi, dans la plupart des récits, la généalogie humaine débute avec Nkom et Mebeghe. Mebeghe est le premier des ancêtres à avoir engendré un homme tout à fait semblable à nous. Le récit rejoint sur ce point la tradition selon laquelle Mebeghe est le véritable ancêtre-fondateur de la race humaine. [...] Seuls les ancêtres dont on connaît l'histoire et dont on possède les reliques ont une place dans le culte fang. (29-30)

Le «Dieu» décrit ici n'est nullement comparable à celui des chrétiens, comme le postule Éric Joël Bekale: son *Nzame Ye Mebegue* est un «Dieu» chrétien, le «Dieu tout-puissant» dont il faut écouter la voix. D'ailleurs, Ngniamoto le désigne, comme le Dieu hébreux se révélant à Moïse, par «celui qui est» (162). Pourtant, d'après la cosmogonie fang, *Nzame ye Mebeghe*, patriarche des ancêtres humains, vit dans la forêt avec les ancêtres, que les hommes invoquent pour résoudre leurs problèmes. Le Dieu des fang est donc un Dieu immanent, chtonien, car il vit sur terre avec les hommes et les esprits des défunts. Son assimilation avec le Dieu chrétien jette le flou sur la culture fang et sur l'identité même de la littérature qui en est la médiation. La vraie religion fang est le culte Melan, qui donne la «primauté aux anciens en tant que patriarches, seuls habilités à présider la

prière faite aux mânes des ancêtres à l'occasion de diverses circonstances de la vie» (Aubame, *Les Bêti du Gabon et d'ailleurs. Tome II. Croyances, us et coutumes* 25). Ce brouillage culturel, qui dessert l'ethos culturel fang, entre en résonance avec l'exigence de mondialisation des imaginaires, qui œuvre insidieusement pour le vertige des territoires et des imaginaires locaux.

## Conclusion

Les pratiques de l'imaginaire, dans une Afrique contemporaine, prises d'assaut par les exigences d'un marché culturel où prospèrent des imaginaires sociaux supranationaux, courent le risque d'une assimilation esthétique si dans le jeu, quelquefois dangereux, de la négociation culturelle, ils n'ont plus rien à offrir. Au même titre que les écrivains sud-américains ou les écrivains du Maghreb, l'écrivain gabonais doit se nourrir de son écosystème culturel pour mieux dialoguer avec le reste du monde. La littérisation du patrimoine culturelle est louable, mais si elle doit procéder du délitement du fonds culturel censé promouvoir l'identité esthétique nationale, elle est périlleuse. Le travail du comparatiste, à l'instar du «passeur» ou de ce qu'Henri-Pageaux appelle l'«homme-pont» (*L'œil en main. Pour une poétique de la médiation* 50), n'a d'intérêt que si les littératures nationales, tout en gardant leur particularité, ne se ferment ni au dialogue avec les autres arts, ni au dialogue avec d'autres disciplines.

## Bibliographie

- Abélès, Marc, «Rituels et communication politique moderne», in *Hermès* n° 4, Paris, Éd. du CNRS, 1989, p. 127-141.
- Achebe, Chinua, *Le monde s'effondre*, Paris, Présence africaine, 2000.
- Assa Assa, Syntyche et al., «Littérature gabonaise de langue française», in Mzago Dokhtourichvili et Atinati Mamatsashvili (dir.), *Anthologie des littératures de langue française*, Tbilissi, Ilia State University Press, 2022, p. 225-286.
- Assoumou, Alfred, *Le Mariage à la dot chez les fang*, Thèse de doctorat de sociologie présentée et soutenue à la Faculté des Études Supérieures de l'Université de Laval, en avril 1998, sous la direction de M. Olivier Clain.
- Aubame, Jean-Marie, *Les Bêti du Gabon et d'ailleurs. Tome II. Croyances, us et coutumes*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- Bahuchet, Serge, *Les Pygmées Aka et la forêt centrafricaine*, Paris, Sela, Collection «Ethnoscience», 1985.
- Bacry, Patrick, *Les Figures de style*, Paris, Belin, Collection «Sujets», 1992.
- Bekale, Éric Joël, *La Légende de Ngniamoto*, Lomé, Graines de Pensées, 2019.

## Littératures de langue française

- Bourdieu, Pierre, «Les rites comme actes d'institution», in *Actes de recherche en sciences sociales*, Juin 1982, vol. 43, *Rites et fétiches*, 1982, p. 58-63.
- Bourdieu, Pierre, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1998.
- Bourdieu, Pierre, *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 2002.
- Bourdieu, Pierre, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994.
- Deleuze, Gilles et Félix Guattari, *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Paris, Minuit, 1980.
- Diop, Birago, *Les Contes d'Amadou Koumba*, Paris, Présence Africaine, 1961.
- Diop, Papa Samba, *Archéologie du roman sénégalais*, Paris, L'Harmattan, 2010.
- Durand, Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1993.
- Durkheim, Émile, *De la division du travail social*, Paris, Presses Universitaires de France, Collection «Quadrage», 2013.
- Genette, Gérard, *Palimpsestes. La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1992.
- Godelier, Maurice, *Les tribus dans l'histoire et face aux États*, Paris, CNRS Édition, 2010.
- Goffmann, Erwin, *La mise en scène de la vie quotidienne, 2. Les relations en public*, trad. fr. par A. Khim, Paris, Minuit, 1973.
- Habermas, Jürgen, *Théorie de l'agir communicationnel. Tome 1. Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1987.
- Leyimangoye, Jean-Paul, *Olende ou le chant du monde*, Libreville, IPN, 1975.
- Maingueneau, Dominique, *Discours et analyse du discours*, Paris, Armand Colin, 2014.
- Marenco, Claudine, *Manières de table, modèles de mœurs: 17<sup>e</sup> -20<sup>e</sup> siècles*, Éditions de l'E.N.S.-Cachan, 1992.
- Mauss, Marcel, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, 2002.
- Mfoumou, Marie Zoé, «Le statut communicationnel du respect dans l'institution du mariage chez les fang du Nord-Gabon», in Akofena, *Revue scientifique des Sciences du langage, des Lettres, Langues et Communication*, Abidjan, L3DL-CI, Université Houfouët-Boigny, n° 04, vol.1, septembre 2021, p. 209-224
- Mofolo, Thomas, *Chaka. Une épopée bantoue*, traduction du souto au français par Victor Ellenberger, Paris, Gallimard, 1940.
- Moreno, Claudine, *Manières de table. Modèle de mœurs: 17<sup>ème</sup> et 20<sup>ème</sup> siècle*, Cachan, Éditions de l'ENS Cachan, 1992.
- Mve Bekale, Marc, *Pierre Claver Zeng et l'art poétique fang, esquisse d'une herméneutique*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- Mvé Ondo, Bonaventure, *Sagesse et initiation à travers les contes, mythes et légendes fang*, Paris, L'Harmattan, 2007.
- Ndong Ndoutoume, Tsira, *Le Mvett épopée fang*, Paris, Présence Africaine, 1970.
- Nguema-Obam, Paulin, *Mythes et légendes fang*, Paris, L'Harmattan, 2009.

- Okoumba-Nkoghe, Maurice, *Nzèbi. Une épopée d'Afrique centrale*, Libreville, Raponda, 2011.
- Pageaux, Daniel-Henri, *L'œil en main. Pour une poétique de la médiation*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Asie, 2009.
- Pepper, Herbert, *Un mvet de Nzwè Nguema. Récit fang du Gabon*, Libreville, ORSTOM, 1965.
- Popovic, Pierre, *Imaginaire social et folie littéraire. Le second empire de Paulin Gagne*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, Collection «Socius», 2008.
- Shuman, Amy et al., «Nutrition, Nurture and Changing Family Rituals», in L. E. Arnold (ed.), *Parents, Children and Change*, Toronto, Lexington, 1985, p. 95-113.
- Tamsir, Niane, Djibril, *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Paris, Présence Africaine, 1960.