

UNIVERSITE LUMIERE LYON 2
Département de Sciences du Langage

**Les Okandé du Gabon, locuteurs d'une langue en danger
(langue bantoue du groupe B 30) - Langue et culture**

Mémoire présenté par
Rébecca GROLLEMUND
pour l'obtention d'un MASTER 2 de Sciences du Langage
Sous la direction du Professeur **Lolke VAN DER VEEN**

Année 2006

SOMMAIRE

Introduction..... 1

CHAPITRE PREMIER

ÉTAT DE LA RECHERCHE

I- PROTOCOLE DE RECHERCHE 8

 1.1- Terrain de juillet 2005 8

 1.2- Séances de travail 9

 1.3- Types de corpus obtenus 10

 1.4- Les informateurs okande de Libreville 11

 1.5- Pistes de recherche pour de futurs terrains 12

II- ETAT DE LA RECHERCHE SUR LES LANGUES BANTOUES 13

 2.1- Historique du groupe B 30 13

 2.2- Principales productions scientifiques concernant le groupe B 30 17

 2.3- Différents ouvrages et travaux sur l'okande 18

III- DEMARCHE 20

 3.1- Travail préparatoire 20

 3.2- Modèle retenu pour l'analyse 21

SECOND CHAPITRE

ÉLÉMENTS SOCIOLINGUISTIQUES ET ETHNOLOGIQUES

SUR LA COMMUNAUTE OKANDE

**I- SITUATION SOCIOLINGUISTIQUE DE L'OKANDE,
LANGUE EN VOIE DE DISPARITION** 25

 1.1- Le phénomène de la mort des langues 25

 1.2- Causes de l'extinction de l'okande 26

 1.3- « Santé » de l'okande selon les critères définis par l'UNESCO 27

 1.4- Les conséquences de la mort des langues 33

II-	PRESENTATION DE LA COMMUNAUTE OKANDE	36
2.1-	Première description des Okande selon les récits d'Hubert Deschamps	36
2.2-	Généralités concernant le peuple okande	37
2.3-	Les arts et métiers	37
2.4	Le mariage chez les Okande	38
2.5-	La maternité chez les Okande	40
2.6-	Les systèmes des « sobriquets » chez les Okande	40
2.7-	Les Okandé, leur rôle durant la colonisation (1886-1960)	41
III-	LES OKANDE ET LES PRINCIPES DE FILIATION	43
3.1-	Les Okande, régime matrilineaire	43
3.2-	Exemple de la généalogie d'une famille Okande	44
3.3-	Observations et remarques sur ces arbres généalogiques	46
IV-	TRADITION ORALE : MIGRATION DU PEUPLE MEMBE	49
V-	RITES ET COUTUMES CHEZ LE PEUPLE OKANDE	55
5.1-	Rites et croyances okande	55
5.2-	Les cérémonies célébrées chez les Okande	56
5.3-	Les réjouissances célébrées par les Okande	57
5.4-	La pêche et la chasse	58
5.5-	La médecine traditionnelle	60
5.6-	L'intronisation d'un chef coutumier chez les Okande de la province de l'Ogooué-Ivindo	62

TROISIÈME CHAPITRE

CORPUS OKANDE

I-	LISTE GREENBERG	65
II-	TEXTE D'ADIEU D'OKA	80

CONCLUSION	81
BIBLIOGRAPHIE	83

CHAPITRE II
ÉLÉMENTS SOCIOLINGUISTIQUES ET ETHNOLINGUISTIQUES
SUR LA COMMUNAUTÉ OKANDE

Ce chapitre étudiera dans un premier temps la situation sociolinguistique de l'okande. L'okande étant menacé de disparition, nous tenterons d'éclairer les causes à l'origine de son déclin progressif. Dans un second temps, nous nous attacherons à évaluer la santé de l'okande, selon les critères définis par l'UNESCO. Enfin, nous tenterons de mesurer les conséquences générées par la mort des langues.

Une seconde partie s'attachera à présenter la communauté Okande à travers un regard ethnolinguistique. Les récits d'Hubert Deschamps⁴², qui fut le premier à décrire cette communauté, constituent à cet égard un apport précieux. Les pratiques culturelles des Okande, et plus particulièrement de ceux qui sont restés dans les villages, seront évoqués à travers les arts et métiers qu'ils pratiquent, leur régime matrimonial et leur conception de la maternité.

Les principes de filiation seront l'objet d'une troisième partie, dans laquelle nous verrons que, les Okande vivent en effet sous un régime dit « matrilineaire ». Afin d'illustrer ce régime de parenté, nous présenterons l'arbre généalogique d'une famille Okande vivant à Libreville.

Dans une quatrième partie, nous évoquerons la tradition orale des Okande, par laquelle ils racontent leur origine et leur histoire sous forme de contes, et équivaut pour nous à la Bible.

⁴² DESCHAMPS H., *Traditions orales et archives au Gabon*, Berger-Levrault, Paris, 1962.

Enfin, dans une dernière partie, nous nous intéresserons à leurs rites, à leurs coutumes et à leur médecine traditionnelle. Nos informateurs nous ont permis de mieux comprendre ces pratiques culturelles, mais cette partie doit aussi beaucoup à Jean-Paul Olonga, qui a bien voulu nous raconter l'histoire du peuple okande, dans un but commun au nôtre : la documentation et la sauvegarde de la langue et de l'histoire de cette communauté.

I- SITUATION SOCIOLINGUISTIQUE DE L'OKANDE, LANGUE EN VOIE DE DISPARITION**1.1- Phénomène de la mort des langues**

La diversité linguistique, qui constitue l'une des principales richesses des cultures humaines, tend à s'appauvrir, voire à s'anéantir. De tout temps, les langues ont disparues, au même titre que les hommes. Autrefois, une langue disparaissait car ses locuteurs mourraient. Aujourd'hui, les causes de ce phénomène sont essentiellement dues à des décisions et des choix humains. De nombreux facteurs, externes (politiques du gouvernement) ou internes (refus des populations de transmettre leur langue maternelle aux jeunes générations), sont à l'origine de la mort d'une langue. Cependant, ce sont les conquêtes colonialistes européennes qui ont précipité le déclin de la diversité linguistique, éliminant au moins 15 pourcents des langues parlées à l'époque. Ainsi, la colonisation a causé la disparition de nombreuses langues à travers le monde, essentiellement sur le continent américain (Etats-Unis et Amérique Latine), en Afrique ou en Océanie.

Le Gabon, comme tous les états africains ayant été colonisés, n'est pas épargné par ce phénomène et a vu sa diversité linguistique considérablement réduite. Les langues minoritaires, telles celles parlées dans les forêts ou dans les régions les plus reculées ont payé un lourd tribut. Le Gabon fut d'abord une colonie portugaise en 1472. Puis ce fut en 1886 que le Gabon devint une colonie française, faisant partie intégrante du Congo Français. Les autorités politiques mis en place par le pouvoir colonial exercèrent une pression directe afin d'obliger les populations à parler le français, car les langues gabonaises constituaient un obstacle à l'unité de l'état. Malgré la décolonisation et la souveraineté nationale retrouvée en 1960, le français est aujourd'hui encore la langue officielle du Gabon.

L'Etat gabonais avait en effet tout intérêt à conserver le français puisqu'il est utilisé pour tout ce qui concerne l'administration, les débats parlementaires, la justice, les services publics, l'éducation ou la presse. Même s'il ne l'a pas interdit, L'Etat n'a pas encouragé l'utilisation des langues nationales dans les écoles. Si bien que ces langues ne furent désormais utilisées que dans les communications informelles. Toutefois, une prise de conscience s'opère depuis les années 1980 et le Gabon s'est engagé à mener une nouvelle politique pour promouvoir ses langues nationales. Cependant, cet effort reste limité et ne produit malheureusement pas de résultats très probants, comme en témoigne l'extrême précarité de l'okande.

1.2- Causes de l'extinction de l'okande

Durant la colonisation, l'Etat Français a contraint le Gabon à adopter le français comme langue officielle, si bien que la langue française s'est imposée dans tous les domaines de la vie économique, politique et sociale du pays. L'idée première était de faire du français la langue de l'unité nationale et de promouvoir la culture française. Le départ des Français en 1960 n'a pas remis en cause les mutations profondes que la colonisation a générées dans la société gabonaise, tant au niveau culturel que linguistique. L'administration d'abord, est similaire à l'administration française, puisque tous les formulaires sont en français. A l'école, les cours sont dispensés en français. Le domaine des médias ne déroge pas à la règle : la télévision, la radio et la presse s'expriment en français. Cet état de fait contraint les personnes issues des ethnies minoritaires, en particulier les jeunes, à adopter le français dans la vie quotidienne, au détriment de leur langue maternelle.

En effet, les Okande que nous avons rencontrés et qui vivent à Libreville reconnaissent que, s'ils parlent parfois okande, c'est le français qu'ils pratiquent au quotidien. Seuls les anciens, comme Jean-Paul Olonga, Madeleine Mbasia Andjaï et son mari, parlent réellement l'okande.

L'exode rural, qui contraint les ethnies minoritaires et plus particulièrement les jeunes en recherche de travail, à gagner la ville, joue un rôle de premier ordre dans la mort des langues. En effet, loin des villages, ces nouveaux urbains ont rarement l'occasion de pratiquer leur langue maternelle et perdent ainsi progressivement leurs habitudes et leurs traditions. De plus, ils pensent que parler la langue majoritaire facilitera leur adaptation, leur intégration et par conséquent, la recherche d'emploi. Le français apparaît alors comme la langue qui donne du travail, ouvre des perspectives meilleures et éclaircit l'avenir. A l'inverse, la langue maternelle est oubliée et n'est plus transmise aux jeunes générations, car ce n'est pas elle qui leur offrira une vie meilleure. Les jeunes okande que nous avons rencontrés, tels les enfants, neveux, nièces et petits-enfants de la famille Olonga, ne parlent que le français. Les causes de cette distance vis-à-vis de l'okande sont à rechercher, pour une large part, dans le contexte économique et social gabonais.

1.3- « Santé » de l'okande selon les critères définis par l'UNESCO⁴³

Depuis 2001, l'UNESCO a décidé de protéger les langues en voie de disparition et leur confère un statut d'œuvres du patrimoine « oral et immatériel » mondial. En 2003, un groupe international de linguistes a dressé un état des lieux à l'échelle mondiale et dégagé neuf critères permettant de déterminer le degré de vitalité d'une langue. Ces critères servent de base de réflexion pour déterminer si une langue est menacée de disparition et attestent de l'état de santé d'une langue.

⁴³ Site internet de l'UNESCO : <http://portal.unesco.org> et pour plus de détail sur les langues en danger, http://portal.unesco.org/culture/fr/ev.php-URL_ID=8270&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

Ainsi, selon cette classification, l'okande se présente comme une langue moribonde, parlée par une génération âgée et comptant un nombre de locuteurs peu élevé. Ces critères conduisent évidemment l'UNESCO, à répertorié⁴⁴ l'okande comme langue en danger.

L'un des critères les plus significatifs ne concerne pas le nombre de locuteurs d'une langue, mais mesure le degré de **transmission d'une langue d'une génération à l'autre**. Ce critère est évalué sur une échelle de 1 à 5. Le niveau 5 correspond au niveau le plus élevé, signifiant que la langue ne court aucun risque. Si toutes les générations parlent la langue, la langue atteint ce niveau 5. Si certains jeunes s'expriment dans une autre langue que leur langue maternelle dans des domaines particuliers (enseignement, commerce...), la langue sera alors estimée au niveau 4, ce qui signifie qu'elle est menacée. De même, si la majorité des locuteurs les plus jeunes parlant encore quotidiennement la langue ont l'âge d'être parents, alors la langue sera de niveau 3, ce qui la catégorise comme langue en danger. En revanche, si la langue n'est plus parlée que par la génération des grands-parents, elle sera évaluée au niveau 2, ce qui signifie que la langue est gravement menacée. Si seuls quelques locuteurs de la génération des grands-parents se souviennent encore de la langue, elle sera évaluée au niveau 1 et par conséquent considérée en danger critique. Enfin, le niveau 0 signifie que la langue est morte.

Sur cette échelle d'évaluation, l'okande se situerait entre les niveaux 2 et 3, car la majorité des locuteurs les plus jeunes parlant encore la langue est âgée de 25 ans environ. Cette génération des 20-25 ans transmet de moins en moins la langue à ses enfants, voire plus du tout.

⁴⁴ URL se référant à l'okande :

http://portal.unesco.org/ci/en/ev.php-URL_ID=10101&URL_DO=DO_TOPIC&URL_SECTION=201.html

Cette carence de transmission trouve aussi son origine dans les métissages, c'est-à-dire les mariages interethniques, qui conduisent à un abandon progressif des langues maternelles au profit de la langue paternelle ou du français.

Seuls les anciens qui sont restés dans les villages parlent encore couramment et quotidiennement okande. En effet, les Okande résidants en ville parlent essentiellement français. L'exemple de Jean-Paul Olonga et Madeleine Mbasá Andjaï est, à cet égard, significatif. Bien que de mère et de père okande, il leur arrive parfois d'avoir des trous de mémoire lorsque l'on aborde des points de morphosyntaxe un peu complexes. Ce phénomène prouve que dans les villes, les anciennes générations, à force de pratiquer le français quotidiennement et à force de l'entendre dans les différents médias, perdent malgré eux et, à leur grand désespoir, les automatismes qu'ils devraient avoir vis-à-vis de leur langue maternelle.

Concernant la transmission de la langue, Jean-Paul Olonga et Madeleine Mbasá Andjaï ont enseigné l'okande en tant que langue maternelle à leurs enfants. Cependant, même si cette génération la pratique de moins en moins, la chaîne de transmission n'est pas encore rompue. Lorsque les enfants de Jean-Paul Olonga et Madeleine Mbasá Andjaï ont eu à leur tour des enfants, certains ont transmis la langue maternelle tandis que d'autres ne le font pas.

En effet, si les femmes se marient avec un homme d'une autre ethnie, le mari peut être favorable ou non à l'enseignement de la langue maternelle. Celui-ci peut ainsi préférer que l'enfant apprenne sa langue. L'enfant apprendra par exemple le fang au détriment de l'okande. En revanche, si les époux s'entendent sur ce point, l'okande sera transmis. A ce niveau, la transmission peut dépendre des mariages interethniques et être rompue ou non. Par conséquent, certains petits-enfants de Jean-Paul Olonga et Madeleine Mbasá Andjaï comprendront mieux d'autres l'okande. Cela dépendra du choix éducatif privilégié par les parents. En revanche, c'est à ce stade qu'apparaît véritablement le danger pour la langue.

Ce sont ces petits-enfants, cette génération, qui vont rompre la chaîne de transmission, car ils ont fait le choix de ne pas l'enseigner à leurs propres enfants. Plusieurs exemples dans la famille d'Oka montrent que ces petits-enfants, une fois parents, rompent la transmission de la langue. En effet, une des petites-filles de Jean-Paul Olonga, mariée à un français, n'enseigne que le français à ses enfants. Ceux-ci ne pourront donc jamais communiquer en okande avec les anciens, mais ils se comprendront grâce au français. Sur la base de ces exemples et selon le critère de transmission, l'okande apparaît comme une langue réellement en danger. Ces différents facteurs contribuent à la disparition progressive et inexorable de l'okande.

Un des autres critères établis par l'UNESCO est **le nombre absolu de locuteurs**. L'okande connaît à ce sujet des chiffres inquiétants, d'autant plus que le nombre de locuteurs ne cesse de diminuer ces dernières années. On estime son nombre actuel de locuteurs à une centaine tout au plus. Selon certains experts, une langue ne peut survivre que si elle compte au moins 100 000 locuteurs. Autant dire que, selon ces chiffres, l'okande est condamné à disparaître à plus ou moins courte échéance.

Dans la liste des critères définis par l'UNESCO, figure aussi **celui de la proportion de locuteurs dans la population de référence**. Les okande étant une ethnie minoritaire, elle n'est par conséquent très faible.

Le critère de **la présence de la langue dans différents domaines linguistiques** (administration, commerce, justice...) n'incite pas non plus à l'optimisme. Il n'y a en effet aucun document officiel en okande. L'okande est une langue qui n'est présente ni dans l'administration, ni dans les écoles ou les médias. En revanche, l'okande se véhicule encore à travers des contes ou des récits, qui ne concernent cependant qu'une faible audience.

L'existence de **supports pédagogiques destinés à l'enseignement de la langue** constitue un autre critère pertinent pour les chercheurs de l'UNESCO. L'okande étant une langue à tradition orale, il n'existe aucun support de ce type. De même, aucun linguiste n'a encore créé de supports destinés à l'enseignement de l'okande.

De même, il faut examiner si **des politiques linguistiques gouvernementales** sont mises en œuvre afin de promouvoir les langues minoritaires. Le Gabon a opéré une prise de conscience vers les années 1980. Ainsi, de nombreux projets linguistiques ont été menés par le gouvernement. Le Gabon s'est en effet engagé à promouvoir ses langues nationales en honorant les cinq projets qui constituent le support de sa politique linguistique⁴⁵ : l'Atlas Linguistique du Gabon (projet ALGAB, sous la conduite d'un groupe de chercheurs du laboratoire phonétique et linguistique africaine de l'université Lumière Lyon II), le projet « langues Gabonaises et média » (qui vise la promotion des langues nationales), les projets « description des langues Gabonaises » et « esquisses linguistiques » (qui s'attachent à découvrir les structures des langues gabonaises) et le projet « lexiques spécialisés ».

Le but de cette politique est de promouvoir et d'intégrer les langues gabonaises dans le système éducatif. Déjà, grâce au projet ALGAB, la majorité des parlers gabonais sont répertoriés. De même, de nombreuses descriptions de langues sont menées au Gabon. Cependant, ces mesures demeurent insuffisantes et paraissent difficile à appliquer, car le Gabon compte une cinquantaine de langues nationales. Comment, par exemple, intégrer toutes ces langues dans les médias ? Comment assurer leur enseignement à l'école ? Une telle ambition nécessite non seulement une volonté politique forte, mais aussi des crédits.

⁴⁵ Interview d'Eric Dodo Bounguendza, Conseiller technique du Ministre de l'Education Nationale chargé de la promotion et l'intégration des langues nationales dans le système éducatif.
Source : <http://www.natcomreport.com/gabon/livre/langue.html>

Un autre critère paraît essentiel pour définir la santé d'une langue. Il s'agit d'observer **les attitudes des locuteurs envers leur propre langue**, ce qui permet d'en mesurer la vitalité. Au Gabon, les locuteurs de langues minoritaires ont une mauvaise opinion de leur langue. Le travail du chercheur consiste ici à revaloriser la langue et à en démontrer toutes les richesses qui y sont encodées, mais que le locuteur ne soupçonne pas.

Etudier **la réaction de la langue aux domaines émergents et aux médias**, permet d'observer si celle-ci s'adapte aux nouveaux médias tels l'Internet ou la télévision. Les efforts du gouvernement gabonais pour promouvoir ses langues nationales dans le domaine de la communication, c'est-à-dire la radio et la télévision, demeurent limités. En effet, sur six chaînes de radio émettant au Gabon, seule la moitié présentent une émission hebdomadaire consacrée à la promotion des langues nationales. De plus, seules les langues majoritaires sont valorisées par la radio et la télévision (par exemple le punu, le fang, le nzebi, l'ikota, le mpongwé, le téké et le lembama). Il est encore loin, le jour où la radio diffusera une émission en okande... Il y a même fort à parier que ce jour n'arrivera jamais.

Enfin, le dernier critère défini par l'UNESCO est celui de la **quantité et la qualité de la documentation**. L'okande étant une langue à tradition orale, il n'existe aucun document écrit. Les seules informations écrites que l'on peut trouver sont des documents rédigés par les chercheurs ayant travaillé sur l'okande (Lolke Van der Veen et Jean-Marie Hombert) et la liste ALGAB, qui constitue l'un des rares lexiques okande.

Au vu de ces neuf critères, on peut observer que l'okande est une langue en mauvaise santé. La langue se transmet en effet de moins en moins, voire plus du tout pour la génération des 20-25 ans.

Il existe aussi très peu de documentation, peu de documents écrits ou de documents à usage pédagogique. Elle est enfin inexistante dans les médias, dans l'Internet et dans les écoles.

Les efforts réalisés par le gouvernement gabonais pour mettre en œuvre une politique linguistique sont louables, mais demeurent limités et sans résultats probants. Les langues minoritaires sont en effet négligées par le programme de promotion des langues gabonaises, tandis qu'elles devraient être prioritaires. Concernant notre objet d'étude, l'okande apparaît comme le parent pauvre des politiques gouvernementales, qui semblent l'avoir déjà enterré.

Cependant, cette prise de conscience est nécessaire et montre que le pays est soucieux de son patrimoine culturel, ce qui n'est pas toujours le cas dans d'autres états. Le gouvernement a toutefois l'honnêteté de reconnaître que jusqu'en 1997, les dirigeants ont toujours pensé que le fait de promouvoir les langues gabonaises aurait constitué un obstacle à « l'unité nationale ». Cependant, ils ont fini par comprendre qu'une telle politique n'entraînerait pas de conflit. Ainsi, le Conseiller technique du Ministre de l'Education Nationale chargé de la promotion et l'intégration des langues nationales dans le système éducatif, M. Eric Dodo Bounguendza, souligne que « l'enseignement de nos langues est le seul facteur de consolidation de la relation identité culturelle et identité nationale »⁴⁶.

1.4- Conséquences de la mort des langues

Un grand nombre de parlers gabonais, et plus particulièrement les moins documentés, sont des « espèces » en voie de disparition, qu'il faut à tout prix sauvegarder.

⁴⁶ Interview d'Eric Dodo Bounguendza, Conseiller technique du Ministre de l'Education Nationale chargé de la promotion et l'intégration des langues nationales dans le système éducatif.
Source : <http://www.natcomreport.com/gabon/livre/langue.html>

En effet, tout comme les espèces végétales et animales, les langues en péril sont souvent confinées à une région exiguë, on les dit alors « endémiques ». En effet, plus de 80 pourcents des pays où il existe une biodiversité biologique des espèces animales et végétales importante font partie des pays qui abritent le plus grand nombre de langues endémiques. Cette corrélation entre biodiversité biologique et linguistique s'explique par le fait que les groupes humains, en s'adaptant à l'environnement dans lequel ils évoluent, acquièrent une connaissance particulière de leur milieu. Cette connaissance est alors encodée dans leur langue (à tradition orale). Ces populations ont ainsi développé des lexiques spécialisés sur les différentes plantes, les arbres et les animaux. Ces langues présentent une réelle richesse lexicale, car elles intègrent de nombreuses connaissances relatives à cette biodiversité. Ainsi, une grande partie des espèces végétales ou animales en péril ne sont connues que par certains peuples, dont les langues tendent à disparaître. Dès lors, elles emporteront avec elles tout un ensemble de savoirs traditionnels sur l'environnement, qui serait utiles à l'humanité, notamment au plan de la pharmacopée.

En tant que chercheurs, il est essentiel d'essayer de remédier à ce problème. Le linguiste est comme un médecin qui doit soigner des vies, des personnes, pour qu'elles ne meurent pas. Les langues sont un patrimoine culturel et un trésor qu'il faut préserver. Elles témoignent de la richesse de l'humanité et de la pensée humaine. Elles montrent que partout dans le monde, chaque être humain possède un système de pensée original, véhiculé par la langue. La langue est l'expression de l'identité d'un groupe.

Le peuple okande par exemple, vit dans un environnement particulier, car ses principaux villages se trouvent près du fleuve Ivindo. Les Okande ont ainsi développé tout un lexique très riche concernant la pêche et les poissons.

De même, une de leur spécialité est la fabrication de pirogues superbement décorées, connues pour leur solidité et permettant de remonter le fleuve Ivindo. La mort des langues, c'est aussi la disparition programmée de connaissances multiples, sur des environnements méconnus.

II- PRESENTATION DE LA COMMUNAUTE OKANDE

La plupart des informations recueillies sur les traditions orales, les rites et les coutumes qui seront présentées dans cette partie proviennent des écrits que nous avait précieusement confiés notre informateur, Jean-Paul Olonga, dit « Oka ». Cette partie relate, par écrit, les traditions orales du peuple okande, dans un souci de documentation et de sauvegarde de la culture okande. Cette partie doit ainsi beaucoup à Jean-Paul Olonga, nous la lui dédions.

Il faut préciser cependant que tout ce qui est relaté dans ces différentes parties concerne essentiellement les Okande vivant dans les villages, à Booué, et non les Okande « urbains ».

2.1- Première description des Okande selon les récits d'H. Deschamps⁴⁷

Hubert Deschamps fut l'un des premiers à décrire le peuple okande. Selon ses récits, ce peuple aurait occupé autrefois un grand nombre de villages sur le Moyen-Ogooué. Cependant, d'après les recherches plus récentes de Lolke Van der Veen⁴⁸, les trois derniers villages okande recensés sont Boleko, Kongo Mboumba et Aschouka. Il serait donc nécessaire, lors d'un prochain terrain, de recenser le nombre exact de villages restants.

Les Okande furent réputés, jusqu'à une date récente, pour leur talent dans la fabrication de pirogues ([embongo] 9/10), ornées de magnifiques décorations.

⁴⁷ DESCHAMPS H., *Traditions orales et archives au Gabon*, Berger-Levrault, Paris, 1962.

⁴⁸ VAN DER VEEN L.J., *Etude comparée des parlers du groupe Okani – B 30 (Gabon)*, Thèse de Doctorat en Sciences du Langage, Université Lumière-Lyon 2, 1991.

Les Okande pratiquent plus la pêche que la chasse et sont d'excellents pêcheurs. Ils ont ainsi pu instaurer un commerce de poissons séchés.

2.2- Généralités concernant le peuple okande

Le groupe okande, depuis son origine, ne connaît pas de royauté. Cependant, chaque clan ([m̄bota] 5/6) avait à sa tête un chef qui était l'oncle ([embalo] 9/10) le plus âgé du clan et qui le représentait partout où le besoin se faisait sentir. Ce chef ([ekumu] 9/10), était le porte-parole du groupe et répondait de tous les actes commis par son lignage, dont il avait la pleine charge. Il y avait donc autant de chefs que de lignages par rapport aux treize clans qui composaient l'ethnie.

Les Okande sont matrilineaires⁴⁹ et les enfants issus des mariages vivent dans le village maternel : ils sont chargés de la bonne marche du village, à savoir la discipline, l'animation, la défense du clan contre les autres clans, l'enterrement des morts, etc. Toutefois, en cas de défaut de dirigeant dans le lignage maternel, les oncles pouvaient solliciter le détachement du plus âgé de leurs neveux pour pallier la carence.

2.3- Les arts et métiers

L'homme okande possède un vaste domaine de qualifications, parmi lesquelles un don certain pour travailler le bois. En effet, la fabrication de pirogues ([emboŋgo] 9/10 « *pirogue pour une personne* » et [enyanda] 9/10 « *pirogue pour 3 à 4 personnes* »), de pagaies ([nokaβi] 11/10), de masques, de mortiers, de pilons et de toutes sortes d'objets en bois est une de ses compétences premières.

⁴⁹ Nous reviendrons plus en détail dans la section suivante concernant le régime matrilineaire des Okande.

Aussi, l'homme okande est aussi habile dans le travail du fer ([mosayu] 3/4), car il sait forger une sagaie ([ŋŋgoŋga] 5/6), une houe, une lance, une broche, une binette, une enclume et toute une panoplie d'objets en fer forgé. L'homme okande est enfin talentueux dans la fabrication de tout le nécessaire utile à la chasser ([ombena] « *chasseur* » 3/4) et à la pêche, car il excelle dans le tressage de filets, de trémails et de tous les matériaux nécessaires à la pêche et la chasse.

La femme okande possède elle aussi de nombreuses compétences, et en particulier un savoir-faire certain pour le tissage ([mósalayà] « *tisser* »). En effet, elle tresse des paniers, des nattes, des corbeilles, des nasses ([yeyedi] 7/8) pour la pêche des femmes et tous les autres objets de vannerie. De même, elle manie aussi très bien la terre cuite, élément incontournable pour la poterie. Talent grâce auquel elle fabrique les canaris, les gargoulettes et toutes sortes d'ustensiles fait de terre cuite.

2.4 Le mariage chez les Okande

Quatre types différents de mariages ([em-bala] 9/10) existent chez les Okande, quatre façons de prendre une femme ([omwato] 1/2) pour épouse. Cependant, quelque que soit le type de mariage célébré, la famille du futur époux ([monome] 1/2) doit toujours s'acquitter d'une dot envers la famille de la future épouse. Cette tradition s'applique toujours, avec quelques modifications, même chez les jeunes générations okande vivant en ville. En effet, l'une des petites-filles de Jean-Paul Olonga, mariée à un français et vivant en France, son époux a dû verser une dot à la famille okande.

Le premier type de mariage consiste à emmener, au besoin par la force, une femme déjà mariée. Ce genre de mariage provoquait souvent des guerres tribales, où les hommes s'entretuaient entre clans. Quand un Okande apprenait qu'un homme était venu arracher l'épouse d'un autre homme du village, les membres du clan de l'ancien mari se lançaient à la poursuite de l'indélicat. S'ils avaient la chance de le rattraper, ils ramenaient l'épouse et le « voleur » au village. Dès lors, une guerre débutait entre les deux clans, parfois même entre tous les habitants du village. En revanche, s'ils ne les attrapaient pas, ils attendaient pendant un ou deux mois en espérant que la femme reviendrait sur sa décision pour rejoindre le foyer conjugal. Dans le cas contraire, si la femme ne revenait pas, ils faisaient venir le nouveau mari et sa famille pour que ceux-ci remboursent la dot dont ils étaient redevables à l'ancien mari. La famille de la femme et celle de l'ancien mari devaient d'abord s'entendre sur le montant de la dot à rembourser. Une fois qu'ils étaient d'accord, les oncles et les fils de la famille de la femme mettaient le nouveau mari au courant du montant à rembourser à l'ex mari. Une fois le remboursement de la dot effectué, le nouveau mari et sa famille pouvaient emmener la nouvelle épouse chez eux. Concernant la dot, si l'homme avait répudié la femme (lorsque celle-ci avait été volée), le remboursement de la dot se faisait tardivement et en plusieurs échéances. En revanche, si la femme (après avoir été volée) avait décidé d'abandonner le foyer conjugal, la dot devait alors être remboursée immédiatement et intégralement.

Le second type de mariage consiste à épouser une femme célibataire. Ce type de mariage engendre moins de problèmes et de conflits. En effet, comme la future épouse n'est liée par aucun engagement, aucune difficulté ne fait obstacle à ce mariage, dès lors qu'il y a consentement entre les futurs époux. Ceux-ci doivent annoncer leurs intentions de mariage à leurs familles respectives, qui fixeront la date du mariage.

Le jour venu, les deux familles du mari (paternelle et maternelle) viennent trouver celles de la femme afin de discuter du montant de la dot (que doit verser la famille de l'époux). La dot, qui doit être constituée d'articles en nombre pair, sera présentée aux familles de l'épouse, afin de faciliter le partage entre ses parents paternels et maternels. Une fois la dot versée aux parents, les mariés peuvent regagner leur village. Cependant, l'épouse ne rejoindra le foyer conjugal qu'après un ou deux mois, accompagnée de ses parents et tout un chargement de poules, de canards, de paniers d'arachides...

Le troisième type de mariage okande consiste à réserver une jeune fille ou une future née. Il arrive parfois, chez les Okande, que l'homme puisse réserver sa future épouse, soit pendant la grossesse de sa future belle mère, soit pendant l'enfance de sa future épouse. Le futur marié doit ainsi venir s'occuper de sa future épouse. Il est considéré comme un beau fils ([monomyaomwana] « gendre » 1/2) à part entière par la famille de la fillette et il se trouve donc impliqué dans tous les problèmes concernant sa belle famille ([oyoi] 3a/4). Il doit aussi verser à sa belle famille la dot, à mesure que grandit la fillette. Puis, à partir de onze voire douze ans, le futur époux peut vivre avec la jeune fille, afin de l'élever lui-même et de la préparer à devenir son épouse.

Le quatrième type de mariage consiste à hériter d'une veuve ([motʃikomwato] 3/4). En effet, si le neveu ([omwekadi] 1/2), le petit frère ([omodj] 1/2) ou le fils ([omwanamomeneto] 1/2) hérite de la veuve de l'un de ses parents, il se trouve dans l'obligation de la prendre pour épouse.

2.5- La maternité chez les Okande

Le traitement concernant le temps de la grossesse ([ɲnyeme] 5/6) et les soins prodigués par la mère ([eiyɛ] 9/10) dépendent du statut de son enfant ([omwana] 1/2).

Pour le premier né, la période de la maternité se déroule chez les parents de la mère. En revanche, pour les enfants suivants, la phase de maternité se fera chez les parents du père ([etɛtɛ] 9/10), les beaux-parents ([oɣoi] 3a/4). Enfin, si la mère accouche de jumeaux ([m̄bàsà] 5/6), la durée de la maternité et des soins prodigués par la mère envers ses bébés doit obligatoirement se dérouler chez les oncles maternels (du côté de la mère).

Ces différences de traitement relatifs au statut du nouveau né ([omwananakelele] « bébé » 1/2) se réalisent dans le respect des rituels traditionnels okande. Ils sont donc obligatoires, toutes les familles doivent s’y conformer.

2.6- Les systèmes de « sobriquets » chez les Okande

Une tradition okande interdit aux jeunes générations d’appeler leurs aînés par leur véritable nom ([ɲna] 5/6) okande (tel que Olonga).

C’est pourquoi tous les anciens ([molombe] 1/2) ou les personnes plus âgées se voient attribué une sorte de surnom en okande, qui constitue un diminutif de leur nom de naissance. Ce sobriquet prend sa source dans le langage enfantin. En effet, lorsque l’enfant apprend à parler, il ne prononcera pas « Olonga », car ce mot serait trop compliqué à prononcer, mais le simplifiera par « Oka ». C’est ainsi que ce choisissent les surnoms, sortes de diminutifs du véritable nom.

Ce « sobriquet » demeure et doit être adopté par les plus jeunes, pour témoigner du respect qu'ils ont envers cette personne. Ce diminutif devient alors une marque de respect. Tous les jeunes doivent ainsi appeler Jean-Paul Olonga « Oka ». Pour Madeleine Mbasu, ce sera « Pasa », tandis qu'Isabelle Ditongui se verra nommée « Itoki ».

Cette tradition est toujours respectée, même à Libreville. Elle constitue l'une des étapes de l'initiation des jeunes, en leur enseignant le respect dû à leurs aînés. Une formule okande énonce ainsi que, « si l'on naît après, on doit savoir respecter ceux qui sont nés avant ».

III- LES OKANDE ET LES PRINCIPES DE FILIATION

3.1- Les Okande, régime matrilineaire⁵⁰

Les principes de la parenté et de la filiation structurants la société gabonaise sont totalement différents de ceux connus en France et en Europe. Comme dans la plupart des pays africains, une grande diversité en matière de filiation existe au Gabon. On parle soit de régime patrilinéaire, soit de régime matrilineaire. Cependant, des régimes bilinéaires sont aussi pratiqués, car à une fusion des deux systèmes s'est opérée au cours de l'histoire.

La notion de patrilinéarité signifie que, dans un régime patrilinéaire, c'est la lignée paternelle qui détermine la filiation. A l'inverse, la parenté est structurée par la lignée maternelle dans un régime matrilineaire. Pour déterminer si une communauté vit sous un régime patrilinéaire ou matrilineaire, il faut s'intéresser à sa généalogie : si celle-ci repose sur une succession d'homme, nous sommes en présence d'un régime patrilinéaire. En revanche, si elle repose sur une succession de femme, il s'agit d'un régime matrilineaire.

Les Okande s'inscrivent dans un régime matrilineaire, se traduisant par le fait que les enfants appartiennent à leur mère et doivent en porter le nom. Le régime matrilineaire implique aussi que l'oncle maternel ([embalweiyε] 9/10) occupe une position de première importance dans la famille, où il est considéré comme le chef de la famille de référence. Cette position de l'oncle ([embalo] 9/10) est matérialisée dans la nomenclature, par l'attribution d'un terme spécifique.

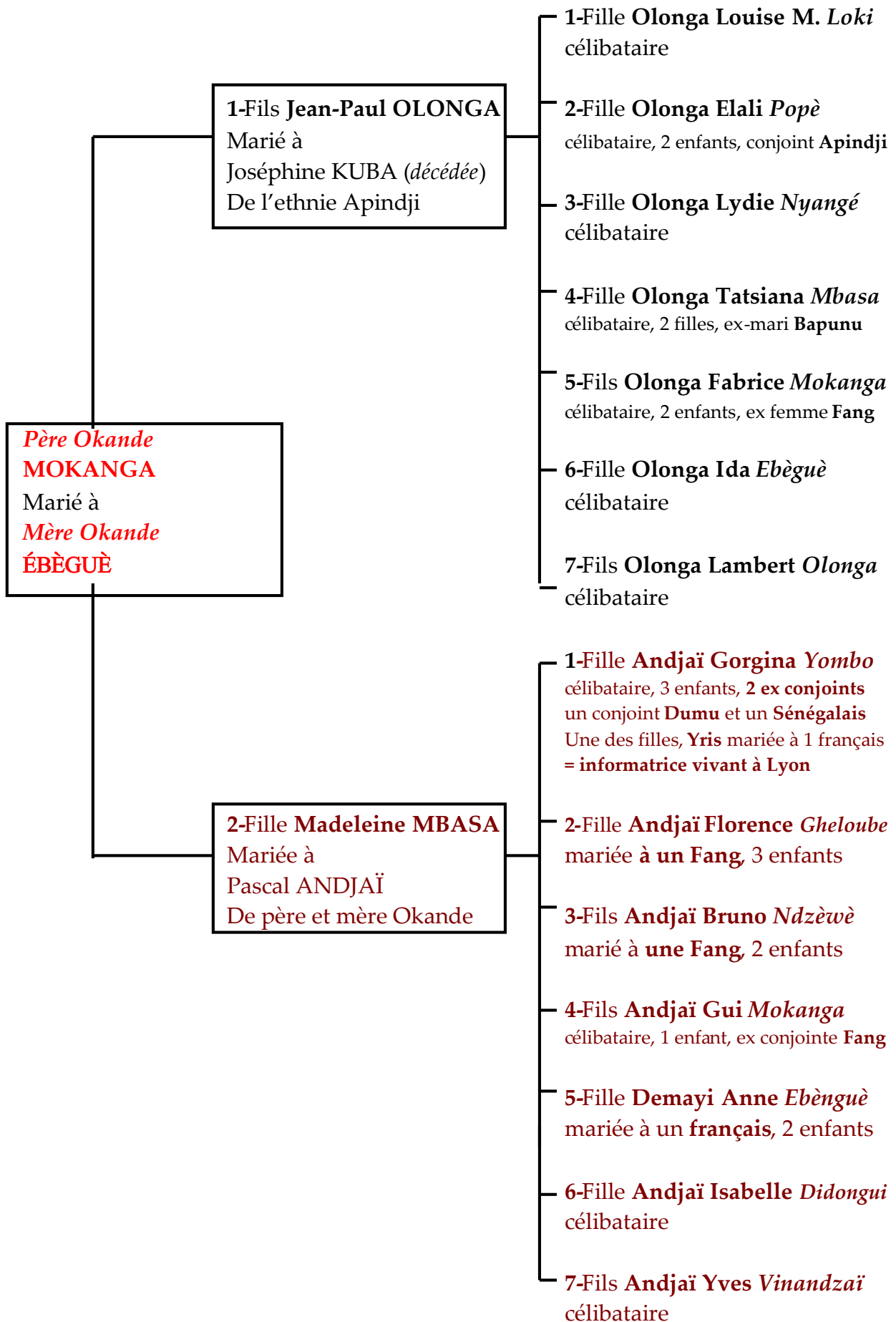
⁵⁰ Pour plus d'information, consulter l'ouvrage de MAYER R., *Histoire de la famille gabonaise*, Éditions du LUTO, Libreville, Gabon, 2002.

D'autre part, la relation de père à fils est très libre, voire libertaire, dans le régime matrilineaire okande. Elle se fonde sur la plaisanterie, tant dans le ton que dans les attitudes.

En revanche, dans un régime patrilinéaire, la relation père-fils est basée sur le respect. La relation neveu-oncle est très importante et se fonde, elle aussi, sur le respect. L'oncle doit toujours être informé des décisions importantes concernant la famille (particulièrement ses neveux et nièces), auxquelles il prend part. La relation père-fils chez les patrilinéaires correspond, chez les matrilineaires, à la relation neveu-oncle.

3.2- Exemple de la généalogie d'une famille Okande

Cette partie illustre et représente la généalogie de la famille de notre informateur, Jean-Paul Olonga. Il serait intéressant, pour une recherche ultérieure, d'obtenir des renseignements plus précis, tels les dates et lieux de naissance. De même, il serait primordial d'établir ce type d'arbre pour les familles okande vivant encore dans les villages à Bououé.



L'observation de cet arbre nous apprend que, lorsque les Okande se présentent, ils donnent en premier lieu leur nom de famille, puis leur prénom français et enfin leur prénom okande. Les Okande vivant dans un régime matrilineaire, les enfants de parents devraient porter le nom de famille de la mère ou de l'oncle maternel. Cependant, cet arbre généalogique montre que cette tradition tend à disparaître, du moins chez les Okande vivant en ville. En effet, les pères préfèrent désormais que leurs enfants portent leur nom de famille. Les enfants de Madeleine Mbasà Andjaï par exemple, portent le nom d'Andjaï (nom du mari), au détriment du nom de leur mère qui est Mbasà. Les enfants de Jean-Paul Olonga portent également son nom : l'origine ethnique de la mère, qui est Apindji, a pu motiver cette décision.

Afin de mieux appréhender le fonctionnement du régime matrilineaire, il faudra vérifier, dans une étude ultérieure, si les enfants portent le nom de leur mère ou de leur père dans les villages okande. Cette enquête permettrait de vérifier si les Okande vivent toujours sous un régime de type matrilineaire et permettrait aussi de mesurer les éventuelles évolutions de leur système de filiation. On peut en effet formuler une hypothèse selon laquelle les structures de la parenté okande muteraient vers un système de type bilinéaire.

3.3- Observations et remarques sur les arbres généalogiques

Lorsque l'on observe cet arbre généalogique dans le détail, on remarque que de nombreuses femmes (celles de la génération des filles de Jean-Paul Olonga ou de Madeleine Mbasà) ne sont pas mariées. En effet, elles ont eu plusieurs conjoints et des enfants de ces différents conjoints, parfois sans être mariées. L'une des petites filles de Madeleine Mbasà, Yris Labourot (une des filles d'Andjaï Gorgina Yombo) par exemple, a eu un premier enfant avec un Fang (sans être mariée), puis elle a fait un second enfant avec un français, qui l'a ensuite épousée. Il existe de nombreux cas similaires.

Avec notre regard européen, nous sommes d'abord étonnés. Si bien que, afin de mieux comprendre ce phénomène, nous avons questionné la petite-fille de Madeleine Mbasu sur ce sujet.

Selon elle, chez les Okande, les femmes peuvent avoir plusieurs conjoints et ont le droit d'avoir plusieurs enfants avec des hommes différents. Le mariage ne revêt pas le même sens que celui que nous lui attribuons en Europe. Cette pratique est courante chez les femmes okande et totalement acceptée dans les mœurs.

Il existe une explication, plus ou moins consciente, relative à ce phénomène chez les femmes okande. Le fait de ne pas se marier et d'avoir plusieurs conjoints ainsi que plusieurs enfants avec différents hommes, serait le résultat d'une « stratégie de survie » du groupe.

En effet, afin de perpétuer la communauté et dans le but d'être plus nombreux, les femmes des groupes minoritaires ne se marient pas pour avoir un maximum d'enfants. Comme les Okande vivent dans un régime matrilineaire, les enfants appartiendront à la femme et l'enfant portera son nom, appartenant ainsi à la communauté. Cette stratégie permet d'accroître le groupe okande.

Dans cette optique, le mariage peut être perçu comme une contrainte car, si la femme se marie avec un homme d'une autre ethnie, elle devra vivre dans une autre communauté au sein de laquelle le mari aura plus de droit et l'enfant ne sera donc plus comptabilisé chez les Okande. En revanche, si la femme n'est pas mariée, l'homme ne pourra pas revendiquer le droit de donner son nom à l'enfant et ne pourra donc pas l'emporter pour l'élever si le couple se sépare.

De même, il faut tenir compte du problème de la résidence, le lieu où vont s'établir de futurs époux. Au Gabon, qu'elles soient matrilineaires ou patrilinéaires, les ethnies partagent le même système traditionnel de résidence. Ce système de résidence est la patrilocalité ou la virilocalité. Cela signifie que, lorsqu'une femme se marie, elle sera obligatoirement arrachée à son village d'origine pour partir dans le village de ses beaux-parents. En effet, même dans un régime de type matrilineaire, l'épouse devra quitter son village d'origine. Cependant, ses enfants appartiendront toujours au matrilignage de leur mère. Ces « histoires de familles », qui ont longtemps été étudiées par Raymond Mayer⁵¹, permettent de mieux appréhender la culture des communautés gabonaises. On peut ainsi élaborer quelques hypothèses concernant le rapport des femmes okande avec le mariage. Pour les ethnies minoritaires, se marier provoque parfois « un manque à gagner », ils ont besoin des enfants pour survivre.

Ce phénomène de refus du mariage s'apparente à une politique de survie chez les Okande, qui peut parfois contraindre les femmes à ne jamais se marier, afin d'avoir plusieurs enfants qui reviendront au lignage de la famille maternelle. Il s'agit donc d'une stratégie de survie, d'une politique au bénéfice du groupe, pour permettre de maintenir, voir d'agrandir le groupe. Cette stratégie de survie est consciente chez les femmes d'un certains âges, telle la génération des filles de Madeleine Mbasia et Jean-Paul Olonga. En revanche, elle opère de façon inconsciente chez les plus jeunes, c'est-à-dire dans la génération des petits-enfants de Madeleine Mbasia et Jean-Paul Olonga. Chez Yris Labourot (3^{ème} génération) par exemple, cette stratégie de survie est inconsciente, car elle est désormais encrée dans les mœurs et il paraît donc normal d'agir ainsi.

⁵¹ MAYER R., *Histoire de la famille gabonaise*, Éditions du LUTO, Libreville, Gabon, 2002.

IV- TRADITION ORALE : MIGRATION DU PEUPLE MEMBE⁵²

Selon la tradition orale (racontée aux enfants par leurs parents et qui se transmet de génération en génération), dans les temps anciens, deux peuples sont sortis de Loghonwè Gho Ghonwaghi Bohoma Na Bognama [loyonwε γo γonwayibooma na bojama] (endroit imaginaire d'où les hommes et les animaux sont sortis) et partirent s'installer dans un village appelé N'tamba ([ɲtamba]).

Ces deux peuples étaient les Mèmbè [mɛmbɛ] (B30) et les Miènè⁵³ [myɛnɛ] (B10). Chaque peuple avait à sa tête un « patriarche » ([ekumwekala] « chef du village » 9/10). Celui des Mèmbè s'appelait « Ambégwè » et celui des Miènè se nommait « Anguillè » [aŋgile]. Ces deux peuples passèrent quelques années de plaisir ensemble à Ntamba. Mais pour des raisons que nous ignorons, ils décidèrent de quitter le village ([ekala] 9/10 pour des destinations inconnues.

Durant leur cohabitation, ces deux peuples parlaient une langue similaire et leurs danses se ressemblaient fortement. Aussi, les Mèmbè et les Miènè partageaient plusieurs noms propres en commun tels qu'Aleka, Kombé, Ambégwè, Animbogho, Anguillè, Adumagha, Bessou, Bongoulou, Makagha, Tséngani, Ngowè, Opassi, Odendo, Evendo, etc. De même, ils avaient en commun certains mots de la langue courante comme « noka » (mensonge), « gnawè » [ɲawɛ] (non), « mènè » [mɛnɛ] (demain), « oka » (allons) et mwana [omwana] (enfant).

⁵² Le peuple Mèmbè est l'une des nombreuses appellations du groupe B30, comme groupe « Okani ».

⁵³ On remarque que, dans la tradition orale, il existait déjà un lien entre le groupe B30 et B10. Ce lien se vérifie dans des études linguistiques historiques et comparatives.

Avant de quitter le village N'tamba, Ambégwè, le patriarche de Mèmbè réunit son peuple et lui prodigua de sages conseils en lui disant « *SIMBIANI* » ce qui signifie « *tenez bon* ». Désormais, son peuple s'appellera Simbiani (B 30). Ambégwè divisa alors les Simbiani en sept groupes, dont les noms seront donnés tout au long de leur long voyage. « Anguillè », le guide des Miènè, accompagné de « Ambégwè » commencèrent leur long voyage vers une destination inconnue.

Au cours de cette longue et mémorable marche, après avoir traversé plaines et rivières, le peuple Mèmbè (Simbiani) pénétra dans une forêt dense ([epindzi] 9/10) où l'un des sept groupes Simbiani fit escale. C'est alors qu'Ambégwè lui donna le nom de Ghapinzi, qui devint l'ethnie **Apinji** (B3). Puis, dans la même forêt, après un parcours de quelques kilomètres, un deuxième groupe s'arrêta devant une étendue d'asperges sauvages ([mokaŋgue] 3/4), le « patriarche » donna alors à ce groupe le nom **Mokandé** (B32) qui devint l'ethnie okande. Un peu plus loin, ce fut le tour d'un troisième groupe de faire une halte autour d'un champ ([etɟaya] 9/10) planté de boutures de cannes à sucre ([ekona] 9/10 ou [mokuku] 3/4). Le « patriarche » donna à ce groupe le nom de **Kona**⁵⁴. Poursuivant la route ([epɔnɔ] 9/10) vers leur destin, le quatrième groupe se reposa sous l'ombre d'un arbuste très feuillu qui pousse souvent au bord des rivières ([ɣefuku] 7/8), le « patriarche » nomma ce groupe Ghefouma, qui devint l'ethnie **Ghefouma**⁵⁵. Après quelques heures de marche, un cinquième groupe entra dans une palmeraie et contempla les jeunes bourgeons, avec les rameaux qui poussaient à la tête de chaque palmier ([ɲkadi] 5/6) et se mit à admirer la beauté des futures branches. Ce groupe rêvait déjà de la danse que tout le peuple Mèmbè exécuterait à l'avenir : « obwete » [obwete] ou « missoko » [misɔkɔ] et comment ils seraient vêtus de rameaux « missogho ».

⁵⁴ A notre connaissance, il n'existe aucune langue ou aucun groupe nommé kona chez les Bantous.

⁵⁵ De même pour les Ghefouma, aucune langue et aucune ethnie ne porte ce nom chez les Bantous.

Ainsi, le « patriarche » appela ce groupe Mitsogho qui devint l'ethnie **Mitsogho** (B 30). Traversant la forêt, le peuple se trouvait au bord d'une grande rivière ([etambwe] 9/10), le sixième groupe s'arrêta au bas d'une cascade ([epoβa] 9/10). Alors le « patriarche » décida de donner à ce groupe le nom de Pove qui devint l'ethnie **Pouvi** (B 30). Après une longue séparation dans leur périple, les deux peuples Miènè et Mèmbè arrivèrent au fleuve ([embeni] 9/10) Divindè (fleuve de l'Ivindo). Comme le septième et dernier groupe des Mèmbè ne s'était pas encore arrêté en chemin, le « patriarche » les nomma **Simba** (qui devint l'ethnie des himba) en se rapportant au conseil donné auparavant « *Simbiani : Tenez bon* » qu'il avait prodigué à tout le peuple Mèmbè. Sauf s'il s'agissait des Kona ou des Ghefouma, le récit de cette tradition orale ne nomme pas l'existence du groupe Evéïa, appartenant pourtant au groupe B 30. Cette communauté Eviya est très discrète et peu connue des autres ethnies, ce qui explique leur absence dans ce récit.

Après une longue halte à Divindè, le « patriarche » « Anguilè » (Miènè), au cours d'une causerie avec le « patriarche » « Ambégwè », lui dit en pointant du doigt vers la direction de la mer ([etambwepolo] 9/10) : « *il paraît que là-bas où se couche le soleil, il y a une grande étendue d'eau salée qui s'étend à perte de vue* ». Et, « Ambégwè » répondit : « *Ah oui, c'est ce que nous appelons Etambwa Migheba* ». Ainsi, « Anguilè » proposa à l'autre « patriarche » d'aller voir si, là-bas, leurs deux peuples pouvaient habiter sur la côte. Le lendemain, les deux peuples se dirigèrent vers la grande étendue d'eau salée, la mer, c'est-à-dire « Etambwa Migheba » [etombo a miyeba], qui n'est autre que l'actuel emplacement de la capitale, Libreville.

Quelques années passèrent et le peuple Mèmbè perdit son aïeul nommé « Opongo ». Après l'avoir enterré, la vie devint impossible. Le peuple Mèmbè quitta la côte et s'avança vers la terre promise.

Après la diaspora du village : « *Gho ghe diambe na gho ghepatsi, na gho mangapadima, na gho ghe dzemba ghe ghughaghi n'kossi, omomba olobe* » où les sept groupes du peuple Mèmbè s'étaient séparés, chacun poursuivit son aventure. C'est à cet endroit que le « patriarche » « Ambégwè » disparut mystérieusement. On n'ignore aujourd'hui la cause exacte de cette disparition, même si beaucoup pensent qu'il s'agissait d'un meurtre.

Le peuple Okandé prit alors sa destinée en main en désignant un guide appelé « Mobalia-Mbomba », du clan Potè, qui conduira le peuple okandé vers sa terre promise. « Mobalia-Mbomba » prit donc la tête des Okandé et se dirigea en amont de l'Ogooué. Après quelques jours de marche, le groupe rencontra une difficulté : traverser l'Ogooué, afin d'atteindre la rive gauche. Les okandé firent alors appelle à « Nzonga Na Beba Na Mayembe Ma Tsununu » du clan Moghamè, qui par sa puissance, permis la traversée du fleuve au peuple Mokandé. La caravane marcha jusqu'à une petite île rocheuse, située à proximité de l'actuelle ville de Ndjole, où le groupe fit escale quelques temps.

Durant son trajet, le peuple okande se nourrit uniquement de bananes plantains ([m̥tɔtɔ] 5/6), fournies par le clan Bidi. Ce régime de bananes présentait la particularité de na jamais s'épuiser. En effet, il suffisait de se servir en épluchant la banane sans la détacher du régime. Celui-ci se remplissait de bananes à mesure que les Okande se servaient.

Pendant leur séjour sur une petite île rocheuse, le taux de mortalité augmenta, si bien que les Mokandé abandonnèrent ce lieu et le nommèrent « *N'tale gna maghugha* » ([ntale na mayuɣa]), ce qui signifie « *le rocher des malheurs* », appelé aujourd'hui « *Talaghugha* » ([talayuɣa]) dans cette contrée.

Le groupe continua alors son chemin vers la terre promise et s'installa sur une île plus grande que la précédente : « *Endobi mighuma ghedepu na minaga ghe didzoma netondo neikiya nembonda* ».

Sur cette île, la population s'accrût, devenant de plus en plus nombreuse, si bien qu'il y eut des querelles entre familles et entre clans. Comme personne n'était habilité à juger ces litiges, les vieux sages ([molombe] 1/2) de chaque clan se réunirent en vue de désigner un homme capable de devenir leur juge. Ils quittèrent alors l'île et se rendirent dans une plaine spéciale, appelée « Bolo Ghassanga », tandis qu'une femme au nom de Makela, de la tribu Ghassanga, sacrifia sa vie pour permettre au peuple okande de trouver un juge digne d'eux. Arrivés au lieu souhaité, tous les sages s'assirent en formant un cercle. Au centre duquel était placée une queue de buffle ([mokondomyendzoma], [mokondo] 3/4 « *queue* » et [endzoma] 9/10 « *buffle* »). Ils entonnèrent un chant ([edyombo] 9/10) qui fit tourner la queue de buffle et celle-ci alla s'arrêter devant « Mbela Mikumu » du clan Mbobo. C'est ainsi qu'il fût reconnu comme étant le juge supérieur ayant la parole devant les assemblées, tant sur le plan familial que sur le plan des rites traditionnels. Ce juge porta ensuite le nom de « Missambo Mi Etsengue ».

Le nouveau juge « Missambo Mi Etsengue » se dressa alors et saisit la queue du buffle, afin de commencer à nommer ses représentants, par clan et par village. Ensuite, il divisa l'ethnie Mokandé en quatre sous-groupes et répartit leur territoire en quatre parties. Le premier territoire, destiné au sous-groupe « Gnamba », allait de la rivière Bingolo (frontière du Moyen Ogooué) et la rive gauche de l'Ogooué de Gningoué (Bissouma) jusqu'à la rivière Ghetande, à quelques kilomètres du mont Brazza.

Puis, la partie d'en face, située sur la rive droite de l'Ogooué, fût attribuée au deuxième sous-groupe nommé « Gnamba Na Maghota ». De la limite avec la partie attribuée au sous-groupe « Gnamba », jusqu'à la chute Paghè sur les deux rives de l'Ogooué, à quelques kilomètres avant l'embouchure de l'Offoué, cette partie fut donnée au troisième sous-groupe nommé « Ghendamba ». Puis, de la limite avec « Ghendamba sa molinga na gwamba na mwatoosso » jusqu'à l'embouchure de l'Ivindo sur les deux rives de l'Ogooué, cette dernière partie revint au sous-groupe « Suka Makombé » (Aschouka).

Après ce partage, chaque sous-groupe occupait son territoire, où l'homme okandé habite actuellement en partie.

Ces trois sous-groupes parlent la même langue. Cependant, ils se distinguent dans le langage par l'accent, l'intonation, le comportement, la fougue des uns et l'indolence des autres. Le peuple Okande se compose de treize clans, qui sont répartis en quatre sous-groupes qui sont :

- les Bidi, les Moghene, les Massoto et le Bokwadi -ou les Bota Mbolo- dont la particularité est l'interdiction formelle de se marier entre eux, ni même d'avoir des rapports sexuels sous peine de mort,
- les Pote, le Moyivo et le Ghassaga,
- les Mokoto, les Dzobe et les Mbobo,
- et enfin les Ghambe, les Moghame et les Divanga.

Il serait intéressant d'obtenir, pour de futures recherches, la version de cette tradition orale en okande.

V- RITES ET COUTUMES CHEZ LE PEUPLE OKANDE

5.1- Rites et croyances okande

Le rite Molombè ([molombe] « *vieux sage* » 1/2) est pratiqué par tout le peuple Mokandé. Cependant, il existe d'autres rites tels que le Molindi, l'Eduwa, le Diyandzi, le Ghetole, l'Obwete (pour les hommes) et le Miyèndzi, le Mimianga (pour les femmes).

Ces rites étaient très puissants et conféraient un pouvoir surhumain à l'homme okande, lui permettant ainsi de réaliser des exploits extraordinaires. Ces rites conféraient par exemple à l'homme okande un pouvoir permettant de maîtriser le feu ([βiβoni] 19/13). Il pouvait ainsi se saisir d'une marmite en ébullition et la poser sur sa tête, s'asseoir dans le feu ou croquer des tisons enflammés sans jamais se brûler.

De même, ces rites permettaient d'accroître l'endurance et la force physique, car il pouvait poursuivre une antilope dans la plaine et l'attraper vivante, ou traverser l'Ogooué à la nage, aller arracher un arbuste ([βitete] diminutif de [yetete] 7/8) sur l'autre rive ([moʔoʔu] 3/4) et revenir sans qu'aucune force maléfique ne l'en empêche.

Le pouvoir contrôler les éléments de la nature était également conféré par ces rites. Ainsi, l'homme okande pouvait empêcher la pluie ([eɲiŋgu] 9/10) de tomber pendant un certain temps, provoquer des averses inopinées pendant plusieurs jours, obtenir des récoltes abondantes, provoquer la famine ou ne jamais rentrer bredouille de la pêche ou de la chasse.

Ces rites permettaient aussi à l'homme okande de posséder un pouvoir magique obscur, qui permet de soigner ou de se protéger des ennemis. Il pouvait par exemple soigner la stérilité, faire égarer une personne dans la forêt sans que celle-ci ne sache d'où elle venait, provoquer un incendie dans une maison ou rendre une personne invisible, si bien qu'elle pouvait dérober un objet devant quelqu'un sans que celui-ci ne s'en aperçoive. Aussi, l'homme okande pouvait anéantir un adversaire ou attirer la chance, la fortune, la réussite, les hommes et les femmes, ou par exemple, changer la décision d'un juge.

D'autres rites, tels que les rites Ghetole [yeto] et Mimianga [mimyanga] permettent de prédire l'avenir ou de dévoiler le passé et le présent. De même, le rite Obwete prédit également l'avenir.

5.2- Les cérémonies célébrées chez les Okande

L'homme okande n'organise pas de cérémonies lors d'une circoncision, comme le font les ethnies voisines. Les jeunes garçons ([m̄wandzi] 5/6) sont circoncis très jeunes, entre 2 et 5 ans.

En revanche, la circoncision se déroule de manière différente pour les jumeaux ([m̄bàsà] 5/6). Ceux-ci doivent en effet attendre l'âge de 15-16 ans. Une fois circoncis, ils sont isolés dans une pièce où ils ne sont visités que par les initiés et la mère des jumeaux. Ils sont surveillés par un interprète du rite Molombè, avant de pouvoir se mêler aux autres jeunes et mener une vie normale. Pendant leur initiation, les jumeaux sont traités avec beaucoup d'égard par les adeptes. A la fin de cette initiation, les jumeaux en ressortent gradés.

Les jumelles se font initier au rite Mimianga entre 15 et 18 ans. Elles sont également traitées avec beaucoup d'égard. Elles sortent elles aussi gradées de cette initiation.

Les jumeaux des deux sexes ont droit, chez les Okande, à une part des dons reçus au cours des rites Molombé [molombe] ou Mimianga [mimyaŋga]. Leur gémellité leur confère le statut de connaisseurs des secrets des rites.

5.3- Les réjouissances célébrées par les Okande

Les Okande célèbres essentiellement leurs réjouissances par des danses. L'homme okande n'a pour réjouissance que le M'pa [mpa] (danse Mokuku [mokuku]) tandis que pour la femme okande, c'est le Manguinda [maŋinda] (danse Mimianga).

Le M'pa présente des caractéristiques similaires à une armée où le propriétaire du Mokuku est appelé « général ». Ses frères et ses amis sont nommés « colonel », « commandant », « capitaine » et « lieutenant ». Tous les autres jeunes sont les hommes de troupe, du soldat à l'adjudant chef. Le plus souvent, les propriétaires de Mokuku sont les personnes âgées du village.

Les festivités se déroulent souvent pendant la saison sèche où le M'pa du village voisin peut venir se réjouir avec les autres. Pendant la semaine de préparatifs, on envoie les soldats à la chasse et à la pêche. A la veille de l'arrivée du M'pa du village voisin, les femmes vont chercher les provisions dans les plantations : des bananes, des tubercules, des tarots et des ignames. Le jour de l'arrivée du Mokuku du village voisin, le Mokuku du village hôte va à sa rencontre. Dès qu'ils arrivent ensemble au village, les festivités commencent.

Généralement, la danse se déroule de 8 heures à 18 heures, avec une pause de midi à 14 heures. Aux environs de 21 heures, les jeunes et les femmes reprennent la danse, cette fois sans le Mokuku. Cette phase du M'pa est appelée « Mobole ». Les réjouissances peuvent durer une semaine, à l'issue de laquelle chacun regagne son village.

La réjouissance appelée « Manguinda » se pratique le plus souvent au moment de l'initiation des jeunes filles, qui a lieu entre 15 et 18 ans. Les initiées et les futures initiées dansent dans une pièce jusqu'à ce que la nuit tombe. Les initiées, les non initiées et les hommes dansent dans une pièce pendant le jour, puis s'en vont danser dans la cour la nuit. Cette réjouissance peut durer entre quatre et cinq jours.

5.4- La pêche et la chasse

L'homme okande est un excellent nageur piroguier et un très bon pêcheur. Etant riverain de l'Ogooué, il pratique beaucoup plus la pêche que la chasse.

Diverses techniques sont utilisées pour la pêche, telles la ligne de fond ([moʎalasa] 3/4), le trémail, l'épervier ([mβusa] 5/6), le flotteur ([olowa] 3a/4) et l'hameçon ([ŋlɔbɔ] 5/6). Afin de protéger les hommes ayant choisi de pratiquer la pêche, leurs pères ([etɛtɛ] 9/10) ou leurs oncles ([embalo] 3/4) leur ont transmis (conférés) certains pouvoirs magiques. Si ces pêcheurs se trouvent menacés ou poursuivis par un monstre vivant dans l'eau ou un gros animal ([ɛɲama eβolo] « *un gros animal* ») tels les hippopotames ([ɛŋgubu] 9/10), les crocodiles ([moŋgombe] 3/4), les gros poissons ([dintʃɛ diβolo] « *des gros poissons* »), les gros serpents ([dɪŋɔʎɔ diβolo] « *des gros serpents* ») ou les sirènes, ils seront protégés grâce au pouvoir. S'ils étaient avalés par le monstre, les pêcheurs se transformeraient en poissons électriques. Ainsi, le monstre les vomirait aussitôt. Aussi, en cas de menace, ils pourront se transformer en poisson ([ɛntʃɛ] 9/10), tels le poisson chat, le brochet, etc.

Les hommes okande connaissent et pratiquent diverses méthodes de pêche. La première consiste à pêcher à la nasse, avec le « le mossonga » ([mosoŋga] 3/4), instrument fabriqué en bambou ayant une forme d'entonnoir. Cet instrument se place au milieu de la rivière ([embeni] 9/10), afin de la barrer et est maintenu par deux lianes attachées aux arbustes ([βitete] diminutif de [ɣetete]) qui se trouvent en bordure de la rivière. Ainsi, même en cas d'inondation ([ɣefuba] 7/8), la nasse ne se détache pas. Le second procédé consiste à récupérer dans la rivière des fruits ([modyale] 3/4), des feuilles ([nodyabi] 11/10) ou des écorces ([nodyeko] 11/10). Une fois ces matériaux de base rassemblés, les hommes les pilent pour obtenir une texture qui sera déversée dans la rivière afin d'endormir les poissons « n'gongué » ([ŋŋgoŋge] 5/6). Ainsi, ils peuvent recueillir les poissons sans difficulté dans la rivière. Une autre technique consiste à dresser dans la rivière une énorme nasse « ghelambe » ([ɣelambe] 7/8). Ainsi, cette nasse bloquera le trajet des poissons, permettant aux hommes de les récupérer sans trop d'effort.

Malgré la proximité de l'Ogooué, certains préfèrent pratiquer la chasse. Les hommes okande chassent soit à la sagaie ([ŋŋgoŋga] 5/6), en poursuivant le sanglier dans les plaines, soit en organisant une grande chasse aux gros animaux ([dijama di βolo]), comme les éléphants ([endzoŋu] 9/10) ou les buffles ([endzoma] 9/10). S'il se trouve poursuivi par un animal ([eɲama] 9/10), le chasseur ([ombena] 3/4) se transformera grâce aux pouvoirs magiques qui lui ont été conférés, l'animal le traversant car il ne le voit plus. Afin de faciliter la chasse et de ne pas courir de risque, le chasseur peut se rendre invisible ou se transformer en palmier à huile, en chauve-souris ([ekondzo] 9/10), en arbre géant ou en asperge sauvage.

La femme okande pratique aussi la pêche, mais sa technique diffère de celle de l'homme. Pour capturer des poissons, elle construit un barrage ([mókélà] 3/4) dans les rivières. Elle ne part jamais seule à la pêche, mais accompagnée de ses sœurs ([ekadi] 9/10), de ses amies ([mpali] 5/6), de ses belles sœurs et de ses belles mères. Le fait d'être nombreux rend la tâche plus facile/ *facilite le travail*. Une fois le barrage installé, les femmes vident l'eau avec des cuvettes et d'autres instruments en bois de fabrication artisanale, tel « le makana » ([makana] 6). Chaque femme attrape alors les poissons avec une petite nasse en forme de calot, « le ghe ghedi » ([ɣeyedi] 7/8). Il leur arrive de capturer de gros poissons comme la raie, le poisson chat, la tortue ([ɣesomba] 7/8) ou des reptiles comme le crocodile ([moŋgombe] 3/4) et le serpent ([eɾɔɣɔ] 7/8). Une fois la pêche terminée, elles s'en partagent le produit puis chacune emmène sa part.

5.5- La médecine traditionnelle

Lorsqu'un homme okande tombe malade, il doit d'abord faire appel aux rites Mimianga [mimyaŋga] ou Ghétolé [ɣetole], rites qui permettent de prédire le passé, le présent et l'avenir. Ainsi, lorsque les femmes du rite Mimianga vont consulter le malade, elles peuvent lui dire de quel mal ([mbɛla] 5/6) il souffre. Les femmes Mimianga effectuent alors des danses pour appeler les esprits forts. Cette première étape est capitale, puisqu'elle permet de déterminer les causes de la maladie.

Si le malade est frappé par une malédiction du rite Molombé (maladie de la vieillesse, en okande [molombe] signifie « *vieux sage* »), les parents du souffrant réunissent les adeptes du rite Molombé et leur demandent de fixer une date afin de le soigner selon ce rite.

Le jour venu, les adeptes demandent aux parents du malade de fournir de la nourriture [yeɲaya] 7/8 (bananes [nokɔndɔ] 11/10, manioc [ɲlɔti] 5/6, arachides [ependa] 9/10 et moutons) ainsi que de l'argent en liquide. Une fois ces formalités accomplies, le malade est placé dans une cour afin de lui prodiguer les premiers soins en présence de tout le village ([ekala] 9/10). Même s'il est resté longtemps alité, le malade se lève après avoir reçu ces soins. Guéri, il regagne son domicile ([endako] 9/10) seul, à pied. Après deux à trois jours de traitement, il reprend progressivement des forces.

Si le malade est victime d'un acte de sorcellerie, il maigrira progressivement (symptôme des victimes de sorcellerie). Les parents du malade font alors appel au rite Mimianga, pour savoir pourquoi il a été envoûté. Lorsque le rite Mimianga découvre que le malade a été envoûté, généralement car celui-ci a été égoïste ou qu'il a eu un mauvais comportement dans le village, ils essayent de le soigner. Ainsi, le matin [makedya], tous les habitants du village se réunissent en cercle devant la maison de la personne souffrante. Chaque villageois tient une flûte spéciale « m'boeloe » [ɲbwelwe] ou quelques lambeaux de feuilles fraîches de bananiers. L'oncle ou le père du malade se met alors au centre du cercle, avec l'envoûté, et prononce des mots de bénédictions, auxquels toute l'assistance va répondre en agitant des plantes, des feuilles de bananiers et des pagens tenus à la main. Après la bénédiction, le malade ramasse les plantes et les feuilles, puis va se laver avec dans la rivière. Au bout de quelques jours, le malade recouvre progressivement ses facultés.

Quand les causes d'une maladie ne concernent ni le rite Molombé, ni l'envoûtement, après avoir consulté les rites Mimianga ou Ghetole, les parents du malade s'adressent alors à un guérisseur ([enganga] 9/10). Celui-ci va loger le malade chez lui. Ainsi, dès le lever du jour, le guérisseur part en brousse afin de chercher les plantes et les écorces nécessaires aux soins du malade.

Avant de débiter les soins, il va cependant faire un test en jetant des feuilles dans une rivière. Le guérisseur observe alors si les feuilles remontent ou descendent la rivière. Les résultats de ce test déterminent s'il pourra ou non guérir le malade. Si le test est positif, il le soignera ; dans le cas contraire, le guérisseur dira aux parents du malade de le ramener chez eux.

Concernant les fractures des membres inférieurs ([opende] « *jambe* » 3a/4), le guérisseur va briser les pattes d'une poule ([esoso] 9/10), qu'il soignera en même temps que le membre cassé de l'homme. Lorsque la poule se dressera de nouveau sur ses deux pattes, l'homme sera guéri et pourra également se dresser sur ses deux pieds. Si la poule marche normalement, l'homme devrait aussi marcher normalement.

5.6- L'intronisation d'un chef coutumier chez les Okande de la province de l'Ogooué-Ivindo

Pendant deux lunes, le préposé Chef Coutumier sillonne les alentours, à la recherche de produits divers : moutons, cabris ([etabe] 9/10), cochon, poules, canards ([m̄balango] 5/6), paquets d'arachides ([lependa] 9/10), paquets de concombres et du chocolat, qu'il proposera en guise d'accueil, aux personnes qui vont assister à son investiture. Au terme des préparatifs, il envoie ses émissaires de villages en villages, afin d'annoncer la nouvelle et de fixer le jour d'installation du futur Grand Chef.

Le moment venu, au lever du soleil, tous les vieux sages ([molombe] 1/2) et les initiés du village se réunissent dans une maison, destinée à cette cérémonie. Ne peuvent assister à cette cérémonie les non initiés, les femmes et les enfants.

Quand ses homologues arrivent des villages voisins, ils se dirigent tout droit vers la maison où sont rassemblés les autres. Quelques minutes plus tard, deux hommes aux visages noircis par le charbon de bois, coiffés chacun de deux plumes ([ditʃwala dibale] « deux plumes ») blanches ([-pumwa]) et noires ([-llalla]), sortent de la maison et se placent dans la cour du village. Puis, ils évoquent le Dragon appelé « Moueli » [mweli]. Ces deux hommes sont les interprètes du Dragon appelés couramment « Mindonga » [mindonga]. Le Dragon émet d'abord des cris gutturaux, puis il entonne des chants ([edyombo] 9/10) lugubres et mélancoliques, auxquels les sages et les initiés répondent en chœur.

Pendant ce temps, le futur Chef est encore au bout du village, dans la maison où il est gardé par deux femmes âgées qui font sa toilette. Cette toilette spéciale consiste à maquiller tout le corps d'une espèce de matière rougeâtre appelée « Ditsingo » [ditʃingo], puis il est coiffé d'un bonnet rouge, orné de deux plumes, l'une blanche et l'autre rouge ([-tomba]), provenant de perroquets. Il est vêtu d'un pagne à la manière des guerriers, tient à sa main droite une canne et la queue d'un buffle dans sa main gauche. Sous son aisselle, il porte une sorte de tabouret rond.

Après une heure d'animation, le Dragon demande aux interprètes d'aller chercher le Chef. Celui-ci se place alors derrière les deux interprètes et s'avance fièrement à la rencontre du Dragon. Arrivés devant la porte, les deux hommes reculent et laissent le passage à celui qui doit affronter le Dragon. A ce moment, les chants se font de plus en plus bruyants. Puis, le Chef entre, dépose sa canne et la queue de buffle ([mokondomyendzoma], [mokondo] 3/4 « queue » et [endzoma] 9/10 « buffle ») devant l'assemblée, puis il s'assoit sur son tabouret en attendant la bénédiction.

Durant un quart d'heure de silence, l'assistance entoure le Chef et débute la cérémonie de bénédiction, en lui confiant le pouvoir de juger les litiges concernant l'ethnie. Le Dragon demande ensuite à ses interprètes de placer le Chef devant la cour du village.

La ferveur de la cérémonie diminue. Le Chef demande alors aux initiés d'apporter les produits qu'il avait prévus pour la réjouissance et la réussite des festivités. Chaque vieux sage, après un repas copieusement arrosé de vin de palmes, emporte sa part de restes. La fête se termine par des adieux de joie.

BIBLIOGRAPHIE

BLANCHON J.-A. (1987), « Les classes nominales 9, 10 et 11 dans le groupe bantou B 40 », *Pholia*, Volume 2, Laboratoire de phonétique et linguistique africaine, CRLS, Université Lumière-Lyon 2, pp. 5-22.

BLANCHON J.-A. (1988), « Tonalité des nominaux à thème dissyllabique dans le groupe bantou B 20 », *Pholia*, Volume 3, Laboratoire de phonétique et linguistique africaine, CRLS, Université Lumière-Lyon 2, pp. 37-51.

BLANCHON J.-A. (1991), « Le pounou (B 43), le mpongwè (B 11a) et l'hypothèse fortis/lenis », *Pholia*, Volume 6, Laboratoire de phonétique et linguistique africaine, CRLS, Université Lumière-Lyon 2, pp. 49-83.

BLANCHON J.-A. et MABIALA J.-N. (1993), « Défini, référentiel et générique en Kiyoombi (H 12b): étude synchronique », *Pholia*, Volume 8, Laboratoire de phonétique et linguistique africaine, CRLS, Université Lumière-Lyon 2, pp. 7-26.

BONTE P. et IZARD M. (dir.) (2000), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Quadrige/PUF, Paris.

CREISSELS D. (1995), *Éléments de syntaxe générale*, PUF, Paris.

DESCHAMPS H. (1962), *Traditions orales et archives au Gabon*, Berger-Levrault, Paris.

GROLLEMUND R. (2005), *Esquisse de description de l'okande - Langue Bantoue du groupe B 30*, Mémoire de Master 1 en Sciences du Langage, Université Lumière-Lyon 2.

GUTHRIE M. (1969-1971), *Comparative Bantu*, 4 volumes, Gregg, Farnborough.

HAGEGE C. (2000), *Halte à la mort des langues*, Editions Odile Jacob, Paris.

HOMBERT J.-M. et A. MORTIER (1984), « Bibliographie des langues du Gabon », *Pholia*, 1, Laboratoire de phonétique et linguistique africaine, CRLS, Université Lumière-Lyon 2, pp. 165-187.

HOMBERT J.-M., NSUKA F. et PUECH G. (1987), « Quelques perspectives pour la Linguistique historique bantu », *Pholia*, Volume 2, Laboratoire de phonétique et linguistique africaine, CRLS, Université Lumière-Lyon 2, pp. 99-101.

HOMBERT J.-M. (1988), « TONPER, un test de perception pour les langues tonales. Application au bulu (Sud-Cameroun), *Pholia*, Volume 3, Laboratoire de phonétique et linguistique africaine, CRLS, Université Lumière-Lyon 2, pp. 464-472.

HOMBERT J.-M., MAMFOUMBI M. et MBONGO J.-L. (1989), « Notes sur la phonologie diachronique du sake », *Pholia*, Volume 4, Laboratoire de phonétique et linguistique africaine, CRLS, Université Lumière-Lyon 2, pp. 149-156.

HOMBERT J.-M., MEDJO P. et NGUEMA R. (1989), « Les Fangs sont-ils bantu ? », *Pholia*, Volume 4, Laboratoire de phonétique et linguistique africaine, CRLS, Université Lumière-Lyon 2, pp. 133-147.

JACQUOT A. (1978), « Le Gabon », *Inventaire des études linguistiques sur les pays d'Afrique Noire d'expression française et sur Madagascar*, Barreteau (éd.), CILF, Paris.

JACQUOT, André (1988), « Langue nationale et langues nationales : commentaires sur un projet de langue commune au Gabon », *Cahiers des sciences humaines* (ORSTOM, Paris), 24 (3), pp. 403-416.

KWENZI-MIKALA J.T. (1987), « Contribution à l'inventaire des parlers bantu du Gabon », *Pholia*, Volume 2, Laboratoire de phonétique et linguistique africaine, CRLS, Université Lumière-Lyon 2, pp. 103-110.

LEVI-STRAUSS C. (1967), *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton & Co and Maison des Sciences de l'Homme, La Haye.

MAYER R. (1989), « Inventaire et recension de 130 récits migratoires originaux du Gabon », *Pholia*, Volume 4, Laboratoire de phonétique et linguistique africaine, CRLS, Université Lumière-Lyon 2, pp. 171-216.

MAYER R. (2002), *Histoire de la famille gabonaise*, Éditions du LUTO, Libreville, Gabon.

MBOT J.-E. (1977), *Un siècle de l'Histoire du Gabon racontée par l'iconographie*.

MEDJO MVÉ P. et BOUASSA S., *Bibliographie des langues du Gabon revisitée*.

MIKALA MANFOUMBI R. (2006), *Essai de grammaire pove – Langue bantoue du groupe B 30*, Editions Raponda-Walker, Libreville, Gabon.

MIKALA MANFOUMBI R. (2004), *Lexique pove-français/français-pove*, Éditions Raponda-Walker, Libreville, Gabon.

MOUGUIAMA-DAOUDA P. (1990), « Esquisse d'une phonologie diachronique du mpongwè (B 10) », *Pholia*, Volume 5, Laboratoire de phonétique et linguistique africaine, CRLS, Université Lumière-Lyon 2, pp. 121-146.

MOUGUIAMA-DAOUDA P. (2005), *Phonological irregularities, reconstruction and cultural vocabulary. The names of fish in the Bantu languages of the Northwest (Gabon)*, *Diachronica*, 22 : 1 (2005), 111-159.

MOUGUIAMA-DAOUDA P. (2005), *Contribution de la linguistique à l'histoire des peuples du Gabon*, Paris, CNRS Editions.

PHILIPPSON G. et NURSE D. (2003), *The Bantu Languages*, London, Routledge Press.

PHILIPPSON G. et PUECH G. (non publié), *Tonal Domains in Galwa (Bantu, B 11C)*.

PUECH G. (1988), « Argument et préfixe nominal en ngubi », *Pholia*, Volume 3, Laboratoire de phonétique et linguistique africaine, CRLS, Université Lumière-Lyon 2, pp. 247-256.

RAPONDA-WALKER A. (1937), « Initiation à l'Ebongwè, langage des Négrilles du Gabon », *Bulletin SRC*, 23, pp. 129-155.

RAPONDA-WALKER A. (1950), « Essai de grammaire Tsogo », *Bulletin de l'Institut d'Etudes Centrafricaines*, n°1, ORSOM, Paris, pp. 5-69.

RAPONDA-WALKER A. (1960), *Notes d'histoire du Gabon ; avec une introduction, des cartes et des notes de Marcel Soret*, Mémoire de l'IEC, Brazzaville.

REKANGA J-P (2001), *Essai de grammaire Himba (langue bantoue du Gabon, B36)*, Tomes 1 et 2, Thèse de Doctorat en Philosophie et Lettres, Université Libre de Bruxelles.

RUHLEN M. (1997), *L'origine des langues*, Éditions Belin, Paris.

VAN DER VEEN L. J. (1988), « Caractéristiques principales du groupe B 30 (Gabon) », *Pholia*, Volume 3, Laboratoire de phonétique et linguistique africaine, CRLS, Université Lumière-Lyon 2, pp. 271-290.

VAN DER VEEN L. J. (1989), « Doubles réflexes dans quelques langues du groupe okani (Gabon) », *Pholia*, Volume 4, Laboratoire de phonétique et linguistique africaine, CRLS, Université Lumière-Lyon 2, pp. 229-243.

VAN DER VEEN L. J. (1991), *Etude comparée des parlers du groupe okani – B 30 (Gabon)*, Thèse de Doctorat en Sciences du Langage, Université Lumière-Lyon 2.

VAN DER VEEN L. J. (1991), « Etude dialectométrique et lexicostatistique du groupe B 30 (Gabon) », *Pholia*, Volume 6, Laboratoire de phonétique et linguistique africaine, CRLS, Université Lumière-Lyon 2, pp. 191-217.

VAN DER VEEN L. J. (1999), *Les Bantous eviya (Gabon-B30): langue et société traditionnelle*, Note de synthèse en vue de l'obtention de l'Habilitation à Diriger des Recherches en Sciences du Langage, Université Lumière-Lyon 2.

VAN DER VEEN L. J. et BODINGA-BWA-BODINGA S. (2002), *Gedandedi sa Geviya. Dictionnaire Geviya-Français*, Langues et Littératures de l'Afrique Noire (XII), Édition Peeters, Leuven-Paris-Sterling, Virginia.

VAN DER VEEN L. J. (non publié), « Lexique gevove-français », *Pholia*, Laboratoire de phonétique et linguistique africaine, CRLS, Université Lumière-Lyon 2, (version provisoire).
