

REVUE HYBRIDES (RALSH)

e-ISSN 2959-8079 / ISSN-L 2959-8060

NUMÉRO SPÉCIAL 5, AOÛT 2026



MUTATIONS SOCIO-ENVIRONNEMENTALES ET POLITIQUES DANS LES SOCIÉTÉS AFRICAINES CONTEMPORAINES (TOME 3)

Khadija SABIR, Jamila BELLAMQADDAM, Mas-oudou HOUDHAYFAH, Katiénéffooua Adama OUATTARA, Sinaly SOUMAHORO, Kossia Annick Patricia BOA, Wendgoudi Appolinaire BEYL, Rodolphe MENZAN KOUAKOU, Josephine KOUADIO N'GUESSAN Épse OGOFFOU, Tanoh-kouame N'DIAMOI, Adjé Blaise N'TAYE, Sionfounon Kassoum COULIBALY, Somabe Kokou KOUZOUAHIN, Tièrowè Nadine SOMDA, Irissa YAMEOGO & Toussaint TIEMTORE, Ekoe MIDOHUIN, Marodéguéba BARMA, Nahoua Daouda SEKONGO, N'guessan Julien KOUAMÉ & Niali Armand-Privat PILLAH, Tchao TATANGUE, Antoine-Beauvard ZANGA, Amélie MOGOA BOUSSENGUI, Célestine KOUMBA, Krou Achille Marcel TANO, Zoumana COULIBALY & Doreen Christelle ESSOH NDOBO



© REVUE HYBRIDES (RALSH), AOUT 2026

COUVERTURE : © Revue Hybrides (RALSH)

MISE EN PAGE ET MAQUETTAGE : Revue Hybrides (RALSH)

NUMERO SPECIAL 5, AOUT 2026

PUBLIE LE : 31/08/2026

URL site web: <https://revuehybrides.org/num-special-5-aout-2026/>

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.22239628>

TRADUCTIONS : Joël ÉCHITCHI TEKA (Université de Maroua, Cameroun) & Christian TIAKO
YOUADJEU (MINESEC, Cameroun)

INDEXATION



Licence d'utilisation : Creative Commons Attribution CC-BY

Les publications peuvent être copiées, diffusées, transmises et affichées sur n'importe quel support ou format, à condition de citer l'auteur (BY) et les références de la revue. Cette licence autorise aussi l'utilisation commerciale.

e-ISSN 2959-8079 / ISSN-L 2959-8060

<https://revuehybrides.org/>

infos@revuehybrides.org / revuehybrides@gmail.com

impact factor : 4.002

TIRÉ À PART [TAP]

Revue des Arts, Lettres et Sciences de l'Homme

eISSN: 2959-8079/ISSN-L: 2959-8060

revuehybrides.org / revuehybrides@gmail.com

REVUE HYBRIDES

Version imprimée en France & Cameroun

Printed in France & Cameroon

Impreso en Francia & Camerún

ÉQUIPE ÉDITORIALE

Directeur de publication : Gislain ESSOME, Diplômé de l'Université Jean-Monnet Saint-Étienne, UR ECLLA, France

Rédacteur en chef : Joël ÉCHITCHI TEKA, Université de Maroua, Cameroun

SECRÉTARIAT TECHNIQUE ET DE RÉDACTION

Dr. Alain DJARSOUMNA, M. ARAFAT ABAKAR, M. Bachir Tamsir NIANE, M. Cédric TEGUEDONG NGUEKEU, M. Christian TIAKO YOUADJEU, M. Eugène SAKAME, Dr. Paul BINI KOFFI MOUROUFIE & Dr Simpson Dorothy MBADINGA MBADINGA

COMITÉ SCIENTIFIQUE ET DE LECTURE

Frédéric SPAGNOLI (Professeur des universités, HDR, Université Marie & Louis Pasteur, France), **Georges MOUKOUTI ONGUEDOU** (Professeur Titulaire, Université de Bertoua, Cameroun), **Zacharie HATOLONG BOHO** (Professeur Titulaire, Université de Maroua, Cameroun), **Stéphane KALUDI NDONDJI** (Professeur Associé, Université de Lubumbashi, RD Congo), **Abdelouahid TIOUIDIOUINE** (Maître de conférences, Université de Relizane, Algérie), **Ahlem ROUABHIA** (Maître de conférences, Université de Tebessa, Algérie), **Aimé BANZA ILUNGA** (Maître de conférences, Université de Lubumbashi, RD Congo), **Amos KAMUSU SOUOPTETCHA** (Maître de conférences, Université de Maroua, Cameroun), **Arsène ELONGO** (Maître de conférences, Université Marien Ngouabi, Congo), **Assia MARFOUQ** (Maître de conférences Habileté, Université Hassan Premier de Settat, Maroc), **Brice Arsène MANKOU** (Maître de Conférences, Reims DYSOLAB, Université de Rouen, Normandie, France), **Djedou Martin AMALAMAN** (Maître de conférences CAMES, UPGC de Korhogo, Côte d'Ivoire), **Drissa KONE** (Maître de conférences, Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire), **Gilbert ATINDOGBE** (Maître de conférences, Université d'Abomey-Calavi, Bénin), **Ibrahim MALAM MAMANE SANI** (Maître de conférences CAMES, Université Abdou Moumouni, Niger), **Landry Yves FALLE** (Maître de conférences, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire), **Kouakou Laurent ASSOUGA** (Maître de conférences, Université Houphouët-Boigny de Cocody, Côte d'Ivoire), **Patrick TOUMBA HAMAN** (Maître de conférences, Université de Maroua, Cameroun), **Raymond-Bernard AHOUDJINOU** (Maître de conférences, Université d'Abomey-Calavi, Bénin), **Robert MAMADI** (Maître de conférences CAMES, Université Adam Barka d'Abéché, Tchad), **Abraham DAOKA** (Université de Maroua, Cameroun), **Adje Séverin ANGOUA** (Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan, Côte d'Ivoire), **André Bienvenu MFO** (Université de Yaoundé 1, Cameroun), **Amel FTITA** (Université virtuelle de Tunis, Tunisie), **Anicet DONFACK SOUNNA** (Université d'Alcalá, Espagne), **Appolinaire LOUMGUE** (Université de Maroua, Cameroun), **Arnaud Romaric TENKIEU TENKIEU** (Université de Douala, Cameroun), **Bassirima KONÉ** (Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire), **Bertin NGUEFACK** (Université de Yaoundé, Cameroun), **BIRWE GODWE** (ENS, Université de Maroua, Cameroun), **Bougadari DOUMBIA** (Institut Universitaire de Développement Territorial / Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako, Mali), **Destin FEUTSEU DASSI** (Université de Dschang, Cameroun), **Fabrice ONANA NTSA** (Université de Yaoundé 1, Cameroun), **Floribert NOMO FOUA** (Université de Yaoundé 1, Cameroun), **Franck AMOUSSOU** (Université André Salifou (UAS) de Zinder, Niger), **Franck Rostov TSAMO DONGMO** (Université de Dschang, Cameroun), **Fridolin OMGBA OWONO** (Université de Yaoundé 1, Cameroun), **Gabin KENKO DJOMENI** (Institut Universitaire de la Côte, Cameroun), **Harold Gael NJOUNANG DJOMO** (Laboratoire GREVA, Cameroun), **HASSANA** (DGSN, Cameroun), **Issa AHAMADOU HAMAGE** (Université Abdou Moumouni, Niger), **Joseph Yannick MBATCHOU** (Université de Yaoundé 1, Cameroun), **José Alejandro MORALES SOTO** (Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México),

Karima ZEROUALI (Université de Biskra, Algérie), **Liliane KOUASSI AMOIN** (Institut National Supérieur des Arts et de l'action Culturelle, Côte d'Ivoire), **Magloire NISSIMAISSOU** (Université de Maroua, Cameroun), **Malek KHALDI** (Chercheuse indépendante, Tunisie), **MFOUAPON ALASSA** (Université de Yaoundé 1, Cameroun), **Oscar KEM-MEKAH KADZUE** (Escuela Normal Superior de Yaoundé 1, Cameroun), **Pierre Ledoux NDII** (Université de Yaoundé 1, Cameroun), **Régine Mireille ESSAMA** (Université de Bertoua, Cameroun), **Rodrigue WOUASSI LADJINO** (Université de Yaoundé 1, Cameroun), **Saidi HICHAM** (Université Moulay Ismail, Maroc), **Samira BERDJI BESSEGHIR MUSTAPHA** (Université de Relizane, Algérie), **Sidbéné-Wendé Brigitte SAWADOGO/ZONGO** (Université Norbert ZONGO, Burkina Faso), **Tamboura AMADOU** (ENS Burkina Faso), **Thierry Martin FOUTEM** (Université de Dschang, Cameroun), **Thierry Benoît BIDIAS** (Chercheur indépendant, Cameroun), **Thomas FONE** (Université de Douala, Cameroun), **Wendnonga Gilbert KAFANDO** (Université Joseph Kizerbo (UJKZ), Burkina Faso), **Winnie NYANGON** (Université de Ngaoundéré, Cameroun), **Yacouba TENGUERI** (Université Daniel Ouezzin Coulibaly, Burkina Faso), **Yao Saturnin Davy AKAFFOU** (Université Félix Houphouët Boigny, Côte d'Ivoire) & **Zoulkoufoulou OURO-GBELE** (Université de Lomé, Togo).

SOMMAIRE

{SECTION 1}	1
SCIENCES DU LANGAGE & LITTÉRATURE	1
<i>Éthique de la transposition algorithmique des œuvres patrimoniales : une analyse sémiotique des vidéos générées par PixVerse à partir de Candide ou l'Optimisme de Voltaire</i>	2
<i>The Ethics of Algorithmic Adaptations of Cultural Heritage Works: A Semiotic Analysis of Videos Generated by PixVerse Based on Chapter VI of Voltaire's Candide or Optimism</i>	2
Khadija SABIR	2
Jamila BELLAMQADDAM	2
<i>Crise sécuritaire au Burkina Faso : La musique comme outil de résilience et de souveraineté</i>	16
<i>Security Crisis in Burkina Faso : Music as a Tool for Resilience and Sovereignty</i>	16
Tièrowè Nadine SOMDA	16
Irissa YAMEOGO	16
Toussaint TIEMTORE	16
<i>Jalons pour une théorie de la grammaire discursive de l'indéfinition</i>	34
<i>Milestones towards a theory of the discursive grammar of indefiniteness</i>	34
Antoine-Beauvard ZANGA	34
<i>Construction de stimuli pour l'évaluation des troubles des sons de la parole en contexte multilingue camerounais : un cadre méthodologique fondé sur l'Alphabet Général des Langues Camerounaises</i> 50	
<i>Development of stimuli for the assessment of speech sound disorders in a multilingual Cameroonian context: a methodological framework based on the General Alphabet of Cameroonian Languages ...</i> 50	
Doreen Christelle ESSOH NDOBO	50
{SECTION 2}	68
SCIENCES HUMAINES	68
<i>Crise énergétique et identité énergétique urbaine à Maroua : sociostyles, habitus et fonctions sociales de la consommation d'énergie domestique</i>	69
<i>Energy Crisis and Urban Energy Identity in Maroua : Sociostyles, Habitus and Social Functions of Domestic Energy Consumption</i>	69
Mas-oudou HOUDHAYFAH	69
<i>La contribution de l'Union Européenne au processus de démocratisation en Côte d'Ivoire entre 1999 et 2010</i>	85
<i>The European Union's contribution to the democratisation process in Côte d'Ivoire between 1999 and 2010</i>	85
Katiénéffooua Adama OUATTARA	85
Sinaly SOUMAHORO	85

<i>Représentations religieuses de la sexualité et recours aux services de santé sexuelle et reproductive chez les jeunes à Bouaké : une analyse genrée</i>	99
<i>Religious Views on Sexuality and Using Sexual and Reproductive Health Services Among Youth in Bouaké: A Gendered Analysis</i>	99
Nochiami Affou KONÉ	99
Drissa KONÉ	99
<i>Adoption de la Couverture Maladie Universelle dans les pratiques des entrepreneurs du secteur informel à Abidjan, Côte d'Ivoire</i>	112
<i>Adoption of Universal Health Coverage among entrepreneurs in the informal sector in Abidjan, Côte d'Ivoire</i>	112
Kossia Annick Patricia BOA	112
<i>La crise des valeurs contretemps et la résilience au Burkina Faso</i>	127
<i>The Crisis of Values in Times of Adversity and Resilience in Burkina Faso</i>	127
Wendgoudi Appolinaire BEYI	127
<i>Coopération internationale environnementale et conflits d'intérêt : enjeux éthiques d'une justice environnementale post-souverainiste</i>	143
<i>International Environmental Cooperation and Conflicts of Interest: Ethical Challenges of a Post-Sovereignist Environmental Justice</i>	143
Sionfoungon Kassoum COULIBALY	143
Somabe Kokou KOUZOUAHIN	143
<i>Traumatisme psychique et troubles anxieux chez les enfants déplacés internes au nord du Togo</i> ...	159
<i>Psychological trauma and anxiety disorders among internally displaced children in northern Togo</i>	159
Ekoe MIDOHUIN	159
Marodéguéba BARMA	159
<i>John Locke et la question de la justice sociale : repenser l'État libéral à l'ère des inégalités</i>	174
<i>John Locke and the question of social justice: rethinking the liberal state in the age of inequality</i> ...	174
Nahoua Daouda SEKONGO	174
N'guessan Julien KOUAMÉ	174
Niali Armand-Privat PILLAH	174
<i>Stabilité électorale de la région de la Kara : facteurs explicatifs du fait et perspectives pour un renforcement de la cohésion nationale</i>	190
<i>Electoral Stability in the Kara Region: Factors Explaining This Phenomenon and Prospects for Strengthening National Cohesion</i>	190
Tchao TATANGUE	190
<i>Pemba-a-motètè : le fétiche de la richesse, et de la prospérité et du pouvoir de la femme chez les Mitsogho</i>	208

<i>Pemba-a-motètè: the fetish of wealth, prosperity, and women's power among the Mitsogho</i>	208
Amélie MOGOA BOUSSENGUI	208
Célestine KOUMBA	208
<i>Pratiques alimentaires et malnutrition : l'agropastoralisme dans la lutte contre la malnutrition infantile dans le département de Ferkessédougou, région du Tchologo (Côte d'Ivoire).....</i>	226
<i>Dietary practices and malnutrition : agro-pastoralism in the fight against child malnutrition in the Ferkessédougou departement, Tchologo region (Ivory Coast)</i>	226
Krou Achille Marcel TANO.....	226
Zoumana COULIBALY	226
{SECTION 3}	241
SCIENCES DE L'ÉDUCATION	241
<i>Projet scolaire en classe de troisième au lycée municipal de Brobo : collaboration entre inspecteurs d'orientation et parents</i>	242
<i>School project in the third year of high school at Brobo municipal high school: collaboration between guidance advisors and parents.....</i>	242
Rodolphe MENZAN KOUAKOU	242
Josephine KOUADIO N'GUESSAN Épse OGOFPOU	242
Tanoh-kouame N'DIAMOI	242
{SECTION 4}	255
ARTS	255
<i>Promotion du métavers en Côte d'Ivoire : freins et leviers de son adoption dans le milieu de l'infographie 3D.....</i>	256
<i>Promotion of the metaverse in ivory coast: barriers and levers of its adoption in the field of 3d graphic design.....</i>	256
Adjé Blaise N'TAYE	256



Pemba-a-motètè : le fétiche de la richesse, et de la prospérité et du pouvoir de la femme chez les Mitsogho

Pemba-a-motètè: the fetish of wealth, prosperity, and women's power among the Mitsogho

Amélie MOGOA BOUSSENGUI

Institut de Recherche en Sciences Humaines (IRSH)/Gabon

Email: boussengamel@gmail.com

Célestine KOUMBA

Université Omar Bongo, Gabon

Email : celestineboupo2@yahoo.fr

Résumé : Le *Pemba-a-motètè* est une forme de consécration rituelle des Mitsogho qui joue un rôle essentiel dans la construction du pouvoir féminin, bien qu'il demeure peu étudié dans la littérature scientifique. Les transformations sociales, économiques et culturelles que connaît la société gabonaise justifient une réinterprétation de ce rituel afin de comprendre les mutations des rapports de genre, de la sacralité et des formes de pouvoir associées au corps féminin. Cet article vise à analyser la fonction symbolique, sociale et économique du *Pemba-a-motètè* dans la société lignagère mitsogho, en montrant comment il participe à la construction du pouvoir féminin à travers le corps-sexe, tout en examinant les transformations contemporaines de ses significations et de ses usages dans un contexte de modernisation et de recomposition des rapports sociaux de genre. L'étude adopte une approche qualitative fondée sur les enquêtes empiriques et l'interprétation de données ethnographiques relatives aux pratiques et aux discours associés au *Pemba-a-motètè*. Les résultats montrent que le *Pemba-a-motètè* constitue un dispositif rituel de légitimation du pouvoir féminin, dans lequel le corps de la femme est investi d'une valeur sacrée, économique et reproductrice, garante de la richesse, de la prospérité familiale. Toutefois, les mutations sociales contemporaines modifient profondément cette conception : le corps féminin tend à devenir un espace d'affirmation individuelle et de négociation du pouvoir, au-delà de sa seule fonction lignagère. Le *Pemba-a-motètè* demeure un référent culturel majeur, mais ses significations évoluent désormais entre héritage traditionnel, autonomie féminine et recomposition des rapports de genre dans la société gabonaise contemporaine.

Mots-clé : *Pemba-a-motètè*, Corps-sexe, Fétiche, Consécration, Pouvoir.

Abstract: The *Pemba-a-motètè* is a form of ritual consecration among the Mitsogho people that plays an essential role in the construction of female power, although it remains understudied in the scholarly literature. The social, economic, and cultural transformations currently taking place in Gabonese society necessitate a reinterpretation of this ritual in order to understand the shifting dynamics of gender relations, sacredness, and forms of power associated with the female body. This article aims to analyze the symbolic, social, and economic function of *Pemba-a-motètè* in Mitsogho lineage-based society, demonstrating how it contributes to the construction of female power through the body and gender, while examining the contemporary transformations of its meanings and practices in a context of modernization and the restructuring of gender relations. The study adopts a qualitative approach based on empirical research, a literature review, and the interpretation of ethnographic data relating to the practices and discourses associated with *Pemba-a-motètè*. The results show that the *Pemba-a-motètè* is a ritual mechanism for legitimizing female power, in which a woman's body is imbued with sacred, economic, and reproductive value, serving as a guarantor of wealth and family prosperity. However, contemporary social changes are profoundly altering this conception: the female body is increasingly becoming a space for individual self-assertion and the negotiation of power, beyond its sole lineage-based function. *Pemba-a-motètè* remains a major cultural reference point, but its meanings are now evolving between traditional heritage, female autonomy, and the reshaping of gender relations in contemporary Gabonese society.

Keywords: *Pemba-a-motètè*, Body-Sex, Fetish, Consecration, Power.

Reçu le : 01/07/2026 • Publié le : 31/08/2026

Introduction

Dans plusieurs sociétés bantu d'Afrique centrale, les recherches anthropologiques montrent que les représentations du pouvoir sont historiquement liées au principe féminin, avant d'être progressivement réorganisées au profit des hommes à travers les institutions religieuses, initiatiques et politiques. Au Gabon, cette dynamique est perceptible dans plusieurs traditions rituelles dont l'origine est attribuée aux femmes mais dont l'exercice a été progressivement masculinisé. Le rite Mweyi en constitue une illustration significative : bien qu'il célèbre symboliquement des femmes d'exception, son contrôle est aujourd'hui essentiellement exercé par les hommes, témoignant d'une recomposition des rapports de pouvoir entre les sexes.

Chez les Mitsogho, cette redistribution du pouvoir ne signifie toutefois pas la disparition des formes d'autorité féminine. Certaines familles continuent de désigner des femmes appelées à assurer la continuité économique, spirituelle et symbolique du lignage. Dès leur enfance, ces dernières sont soumises à une éducation spécifique, à des rites de consécration et à une initiation au Gnèmbè, destinés à les préparer à exercer des fonctions particulières au sein de leur communauté. Cette construction sociale du féminin participe de la production d'un pouvoir d'attraction et de prestige, que Mbeng Ndemezogo (2022, p. 341) analyse comme une forme de « luminosité » conférée rituellement au corps féminin. Cette perspective rejoint les analyses de Tonda (2016, p. 113-136) sur le « corps-sexe », entendu comme un corps investi d'une puissance symbolique, économique et politique.

C'est dans ce contexte qu'intervient le *Pemba-a-motètè*, objet rituel fabriqué à partir du *Pemba-a-mavasa*, le kaolin rituel associé à la naissance des jumeaux, auquel sont incorporés diverses plantes thérapeutiques ainsi que certains éléments symboliques, notamment le placenta. Initialement destiné à des fonctions thérapeutiques et protectrices, ce kaolin fait l'objet d'une consécration supplémentaire qui lui confère une fonction d'attraction de la richesse, de la prospérité et de la séduction. Dans certaines familles mitsogho, le *Pemba-a-motètè* est associé au serpent, tandis que dans d'autres il renvoie à la genette *pionna* (*kènga* en ghètsogho). Il constitue ainsi un dispositif rituel transformant le corps féminin en médiateur entre désir, richesse, pouvoir et reproduction lignagère.

Le terme *Pemba-a-motètè* lui-même traduit cette ambivalence symbolique. Composé de *pemba*, renvoyant à la blancheur, à l'éclat et à la pureté, et de *motètè*, signifiant à la fois « gain » et « dette », il exprime simultanément l'idée d'enrichissement, d'obligation et d'engagement envers le lignage. Le *Pemba-a-motètè* apparaît ainsi comme un mécanisme de production du pouvoir féminin autant qu'un instrument de régulation des relations sociales, économiques et symboliques. Cette question du *Pemba-a-motètè*, relevant du domaine du sacré et des secrets de famille, n'apparaît pas nécessairement aux yeux du chercheur, ce qui justifie la rareté de la littérature consacrée à ce sujet.

Dans cette perspective, la présente recherche s'interroge sur les fonctions sociales, symboliques, économiques et politiques du *Pemba-a-motètè* dans la société mitsogho. Plus précisément, elle cherche à répondre à la question suivante : comment le *Pemba-a-motètè* participe-t-il à la construction du pouvoir féminin et à la régulation des rapports de pouvoir, de désir et d'accumulation économique au sein du lignage mitsogho ? Cette interrogation conduit également à examiner la manière dont cet objet rituel transforme le corps féminin en support d'une puissance symbolique, tout en inscrivant la femme dans un système d'obligations réciproques envers son groupe de parenté.

L'objectif général de cette étude est d'analyser le *Pemba-a-motètè* comme un dispositif rituel de construction du pouvoir féminin et de reproduction économique et symbolique du lignage mitsogho. Plus spécifiquement, il s'agit d'identifier ses fonctions sociales et religieuses, de comprendre les mécanismes de son efficacité symbolique, d'examiner son rôle dans les

stratégies d'accumulation des ressources et d'analyser les transformations de ce rituel dans un contexte contemporaine gabonais.

Le corpus mobilisé repose principalement sur des données ethnographiques recueillies auprès de membres des communautés mitsogho, notamment des détentrices du *Pemba-a-motètè*, des initiés au Gnèmbè, des responsables lignagers et des personnes reconnues comme dépositaires des savoirs rituels. Ce corpus est complété par une revue critique de la littérature anthropologique consacrée aux systèmes initiatiques gabonais, aux objets-fétiches, au pouvoir féminin ainsi qu'aux théories du corps symbolique. Le recours à ce double corpus permet de confronter les discours locaux aux analyses scientifiques existantes et d'appréhender le phénomène dans sa complexité historique et sociale.

La recherche adopte une démarche qualitative fondée sur l'anthropologie interprétative. Ce choix se justifie par la dimension culturelle, spirituelle et sociale du *Pemba-a-motètè*. Les données ont été recueillies au moyen d'entretiens semi-directifs, de récits et d'observations participantes lorsque les conditions d'accès aux pratiques rituelles le permettaient. L'analyse mobilise une approche croisée entre anthropologie symbolique, anthropologie politique et anthropologie du corps afin de mettre en évidence les significations sociales, religieuses et économiques attribuées au *Pemba-a-motètè* par les acteurs eux-mêmes.

1. Méthodes

Cette recherche porte sur *Pemba-a-motètè*, le fétiche de la richesse, de la prospérité et du pouvoir de la femme chez les Mitsogho. Elle s'inscrit dans la continuité des travaux consacrés à cette communauté, principalement connue pour sa contribution au développement du Bwété (Bwiti), tradition spirituelle et initiatique majeure du Gabon. Les traditions orales présentent les Mitsogho comme l'un des peuples fondateurs de cette pratique religieuse et culturelle. Plusieurs travaux, parmi lesquels ceux de Paul du Chaillu, de Raponda-Walker, d'Otto Gollnhofer et, plus récemment, ceux de Julien Bonhomme, sont consacrés au Bwété.

En revanche, *Pemba-a-motètè*, qui relève des savoirs familiaux et des pratiques ésotériques féminines, demeure très peu documenté dans la littérature scientifique. Cette étude adopte ainsi une démarche qualitative de nature ethnographique visant à comprendre les significations, les fonctions sociales et les modalités de transmission de cette consécration féminine. Elle s'intéresse également au Gnèmbè, rite initiatique féminin qui participe à la socialisation des femmes mitsogho et au sein duquel s'inscrivent certaines pratiques de consécration du corps féminin considéré comme un corps sacré.

Le corpus est constitué de données recueillies auprès de 35 informateurs âgés de 28 à 75 ans, appartenant à la communauté mitsogho. L'échantillon comprend : deux *nganga*¹, trois chefs coutumiers, six personnes initiées et reconnues au sein de la communauté, huit femmes consacrées, seize autres femmes ayant une expérience des pratiques de consécration. Au total, 11 hommes et 24 femmes ont participé à l'enquête. La sélection des participants reposait sur un échantillonnage raisonné, fondé sur leur expérience, leur statut initiatique et leur connaissance de *Pemba-a-motètè*. Une partie des enquêtés a été identifiée grâce à la technique dite de la « boule de neige », certains informateurs ayant orienté le chercheur vers d'autres personnes susceptibles d'apporter des informations pertinentes. Le choix d'identifier les informateurs par leurs noms résultait de leur propre volonté.

Les enquêtes de terrain ont été réalisées entre 2016 et 2023 dans plusieurs quartiers de Libreville : Bas-de-Gué-Gué, Beau-Séjour, Belle-Peinture, PK9, PK12, Bambou-Chine, Kinguéle et Plein-Ciel. La collecte des données repose principalement sur des entretiens semi-directifs réalisés auprès des membres de la communauté mitsogho ; des observations

¹ *Nganga* : nom générique donné aux devins-guérisseurs

ethnographiques effectuées au cours des enquêtes de terrain ; les notes de terrain et les expériences du chercheur acquises au fil de plusieurs années d'immersion. Les entretiens ont permis de recueillir les récits de vie, les représentations symboliques ainsi que les connaissances relatives aux pratiques de consécration féminine. Les femmes se sont montrées particulièrement disponibles pour participer aux entretiens, les questions abordées touchant directement à leur expérience personnelle et à leur statut social.

Les données recueillies ont fait l'objet d'une analyse qualitative de contenu. L'analyse du *Pemba-a-motètè* s'est déroulée en plusieurs étapes : la constitution d'un corpus, la contextualisation des récits, l'identification des thèmes récurrents — les fonctions de *Pemba-a-motètè*, les modalités de consécration, les représentations du corps féminin, la richesse, le pouvoir, la prospérité et la transmission des savoir — l'analyse comparative et la confrontation avec les travaux scientifiques anciens. L'interprétation, fondée sur une approche anthropologique, a porté sur la dimension spirituelle, sociale, familiale, économique et symbolique de cette pratique. Elle repose sur plusieurs critères : fidélité aux témoignages, contextualisation culturelle, comparaison des expériences et réflexivité du chercheur. Étant donné la dimension spirituelle du *Pemba-a-motètè*, l'objectif est de comprendre et interpréter rigoureusement la manière dont les acteurs le vivent, le représente et lui attribue un sens.

Cette recherche présente certaines limites. D'une part, le caractère secret de *Pemba-a-motètè* restreint l'accès à certaines informations, plusieurs pratiques relevant exclusivement des savoirs familiaux ou initiatiques. D'autre part, les enquêtés n'ont pas toujours accepté d'aborder certains aspects considérés comme confidentiels. En outre, l'étude a été réalisée principalement auprès des Mitsogho résidant à Libreville. Bien que ces derniers entretiennent des liens étroits avec leurs villages d'origine, leurs discours peuvent être influencés par le contexte urbain. Enfin, la faible documentation scientifique disponible sur *Pemba-a-motètè* limite les possibilités de comparaison avec des recherches antérieures, ce qui confère à cette étude un caractère essentiellement exploratoire.

2. Résultats

2.1. Les différents types de pouvoir chez les Mitsogho

Nous n'allons pas présenter ici l'ensemble des formes de pouvoir existant chez les Mitsogho, mais seulement celles qui demeurent particulièrement importantes en raison de leur persistance actuelle. Cette observation conduit à s'interroger sur comment les Mitsogho conçoivent-ils le pouvoir et quels sont les principaux types de pouvoirs observés dans cette société.

En langue ghètsogho, le mot « pouvoir » renvoie à deux notions distinctes : *egnanga* et *ekambo*. Le premier terme, *egnanga*, est lié au trône (*kuanga*) ou à une fonction de nomination dans un contexte moderne. Les Mitsogho disent ainsi : *a peki va kuanganè*, c'est-à-dire « il a pris le trône ». Le second terme, *ekambo*, est davantage associé à l'héritage ou au legs. C'est ce sens qui convient dans le cas du *Pemba-a-motètè*. L'*ekambo* désigne un pouvoir matérialisé par des objets rituels — crâne humain, canne, chasse-mouche, machette, pièce d'argent, kaolin, etc. — transmis sous forme de don et auxquels sont attribuées des capacités surnaturelles. Les Mitsogho déclarent alors : *ama dèkèdu èkambo*, « on lui a légué un pouvoir ». Dans cette perspective, le pouvoir renvoie aux forces liées aux morts, aux génies, aux nains de la forêt, mais aussi à ceux qui possèdent des capacités de clairvoyance ou de guérison, pour reprendre les termes de Augé (1975, p.22). Cette définition permet de mieux comprendre les formes de pouvoir traditionnel chez les Mitsogho et, en particulier, le cas du *Pemba-a-motètè*.

2.1.1. Les pouvoirs masculins

Chez les Mitsogho, notamment dans le cadre lignager, certains pouvoirs étaient considérés comme une prérogative masculine. Cette distinction s'explique en partie par la séparation sexuelle des rites initiatiques. Les pouvoirs liés à l'organisation du village, à la gestion du lignage ou du clan relevaient essentiellement des hommes et concernaient le domaine politico-religieux.

2.1.1.1. L'art oratoire, *ovovi*

L'un des principaux pouvoirs masculins est celui d'*ovovi*, « l'art oratoire ». Ce pouvoir s'acquiert à travers un rituel de consécration appelé *nokéo*. Au cours de cette cérémonie, la personne choisie doit consommer un mets rituel nommé *ghedika*. Par ce procédé, elle reçoit des capacités oratoires ainsi qu'un pouvoir de gestion des conflits et d'administration du lignage.

Dans les sociétés matrilineaires comme celle des Mitsogho, cette responsabilité revenait principalement à l'oncle maternel. Celui-ci, chargé de porter le destin du lignage, héritait également des objets de pouvoir appartenant aux ancêtres prestigieux — notamment des crânes de guerriers ou d'anciens chefs de village. Cette transmission lui conférait un droit de domination et de contrôle sur son groupe parental, mais aussi la responsabilité de protéger le lignage contre la sorcellerie, les mauvais sorts ou les agressions spirituelles provenant d'autres lignages.

Comme le souligne Comi Toulabor :

Dans la lutte du pouvoir (politique en l'occurrence) entre les chefs de clans et des villages, il apparaît clair que les crânes humains détenus par ces « grands hommes » structurent les rapports sociaux voire les rapports sociaux de force et suscitent les interprétations magico-religieuses de la longévité des chefs, leurs façons de gérer les affaires quotidiennes incluant leurs prises de décisions. (Toulabor, 2000, p. 208)

2.1.2. Les femmes et les pouvoirs politico-religieux

Le pouvoir n'est cependant pas exclusivement masculin. Dans la gestion du village et la préservation de l'ordre social, certaines femmes dotées d'un grand charisme peuvent être associées aux activités politico-religieuses.

Selon Georges Monanga², les hommes initiés confiaient parfois certains secrets du village à des femmes âgées et respectées. Ces femmes étaient chargées de conserver secrètement les objets de pouvoir tout en restant sous le contrôle des anciens.

La femme choisie devait être ménopausée, ne plus avoir de rapports sexuels et respecter divers interdits. Elle pouvait participer à certaines réunions secrètes organisées au corps de garde (*ebandja*). En devenant gardienne des objets rituels, elle acquérait un statut particulier et était considérée comme une femme puissante dans le monde invisible, puisqu'elle détenait symboliquement la destinée du village. La mère de jumeaux constitue également une figure féminine de pouvoir. Dans la société mitsogho, comme dans plusieurs sociétés gabonaises, la naissance de jumeaux est entourée de représentations symboliques et de rituels spécifiques. De Heusch rappelle d'ailleurs que « les jumeaux sont des créatures appartenant au surnaturel » (2000, p.145). Le statut de mère de jumeaux est marqué par un rituel appelé *ghéombo*. Celui-ci comprend des éléments distinctifs tels que le maquillage rituel, les peaux de mangouste et de genette, les plumes de perroquet et de pintade, le kaolin, les roseaux ou encore la poudre de

²Agé d'environ 55 ans, Georges Monanga est initié au *Mweyi* et au *Bweté*. Il est *nganga* et chef de quartier Odéka. Entretien du 26 août 2016 au PK9 à Libreville concernant les objets rituels et le pouvoir.

padouk (*mongonda*). À travers cette cérémonie, la femme reçoit notamment des pouvoirs thérapeutiques, particulièrement dans le traitement des fractures (*ghegnambé*).

Elle peut également participer à certaines étapes du rite masculin *Mweyi*. Les initiés la convoquent lors de rituels importants tels que : *tsambo*³, *eagho*⁴. Toutefois, elle ne peut réintégrer le cercle des femmes qu'après avoir versé une amende symbolique aux hommes. Ce nouveau statut lui confère ainsi des droits et des privilèges particuliers.

2.1.3. Les pouvoirs spécifiquement féminins

Au-delà des pouvoirs partagés avec les hommes, il existe des pouvoirs exclusivement féminins. C'est le cas de la prêtresse du *Gnèmbè* (*kumu a ebenga*). La prêtresse du *Gnèmbè* fait également partie des figures féminines reconnues pour leurs pouvoirs spirituels. Elle hérite d'un objet rituel appelé *ébenga*, transmis par la lignée féminine. Les initiées décrivent cet objet comme un crabe muni d'une clochette produisant un son particulier. Seule la détentrice de ce pouvoir possède l'autorité nécessaire pour organiser les cérémonies d'initiation au *Gnèmbè* dans le village et pour désigner son héritière. Les familles détentrices de ce pouvoir jouissent généralement d'une grande notoriété au sein de la communauté. L'ensemble de ces pouvoirs peut être considéré comme un véritable « capital mystique » (Missié, 2007, pp.63-88), fondé sur la possession supposée de forces spirituelles, de capacités surnaturelles ou d'une relation privilégiée avec les ancêtres, les esprits et les divinités. Dans ce contexte, une interrogation demeure : le *Pemba-a-motètè* relève-t-il de cette même logique de pouvoir mystique ? Et quelle est sa particularité en tant qu'objet de pouvoir institué dans les sociétés lignagères pour posséder les corps des femmes ?

2.2. Le pouvoir du *pemba-a-motètè*

2.2.1. Analyse des récits

Pour comprendre les modalités d'instauration du pouvoir du *Pemba-a-motètè*, nous nous appuyons sur plusieurs récits de vie recueillis lors de notre enquête de terrain, notamment ceux d'Henriette Dissonga⁵ et de Suzanne Minanga⁶. Toutes deux déclarent avoir été consacrées au *Pemba-a-motètè*, mais leurs parcours et leurs expériences présentent des nuances significatives. En acceptant de partager leur histoire, elles offrent un éclairage précieux sur les logiques sociales, familiales et symboliques qui entourent cette pratique. Dissonga témoigne :

J'ai été consacrée au *Pemba-a-motètè* par mes parents depuis mon enfance afin d'apporter l'argent, les biens matériels et de prendre en charge ma famille. J'étais devenue la banque familiale. Je faisais le bonheur de mes parents et tous mes frères et sœurs m'appelaient "maman". On me considérait comme la mère de la famille. Je m'habillais dans les prêt-à-porter, je louais une belle maison et j'ai acheté un terrain avec l'argent que mes copains me donnaient. Au début, cette situation ne me dérangeait pas. Me maquiller, être belle, recevoir des compliments et fréquenter des hommes riches qui me donnaient beaucoup d'argent me

³*Tsambo* est un rituel de purification qui consiste à délivrer une malade victime du *bondo* dans un temple initiatique après des aveux publics. Et le *bondo* est une pratique ordalique mise en place pour sanctionner ceux qui violent les interdits, les coupables de vol, de crime.

⁴*Eagho* est un rituel qui consiste à demander les bénédictions aux ancêtres face à la maladie, à la famine ou encoure à la violation d'un interdit.

⁵ Henriette Dissonga est originaire de Mimongo, elle a été initiée au *Gnèmbè* à l'âge de 12 ans. Célibataire et sans enfants, elle réside actuellement au village Masika situé à une quarantaine de kilomètres de la ville de Lambaréné où elle cultive ses plantations. Nous avons rencontré l'interlocutrice au cours d'une visite familiale au quartier Beau-Séjour à Libreville le 15/06/2018.

⁶ Suzanne Minanga est une femme mitsogho, âgée d'une cinquantaine d'années et résidant au quartier Belle-Peinture à Libreville. Elle est initiée au *Gnèmbè* depuis l'âge de 13 ans. Nous l'avons rencontrée au cours de nos enquêtes de terrain en 2018. Elle a voulu nous partager son témoignage sur sa consécration au *Pemba-a-motètè*.

plaisait énormément. J'étais une très belle femme et ces hommes étaient à mes pieds. Peu à peu, j'ai éprouvé un profond désir de me marier et d'avoir des enfants. Mais lorsque j'ai annoncé à mes parents que je voulais fonder un foyer, ils s'y sont opposés. J'ai alors décidé de me faire initier à l'Ombudi⁷ afin de comprendre l'origine de mes difficultés. C'est ainsi que j'ai découvert que mon père m'avait consacrée au *Pemba-a-motètè* depuis mon enfance. Malgré les réunions familiales que j'ai organisées pour qu'il me libère, rien n'a changé. J'ai passé toute ma vie au service de mes parents sans pouvoir me marier, ni avoir d'enfants. (Dissonga, 2018)

Ce récit met en évidence la manière dont la consécration au *Pemba-a-motètè* s'inscrit dans une logique de mobilisation du corps féminin au profit de la famille. Dès son enfance, Henriette est investie d'une mission économique qui dépasse sa volonté personnelle. Son pouvoir de séduction devient une ressource familiale destinée à assurer la prospérité matérielle du groupe. Elle acquiert ainsi un statut valorisé, comme en témoignent les appellations de « banque familiale » ou de « mère de la famille », qui traduisent la reconnaissance sociale de son rôle de pourvoyeuse de ressources.

Cependant, cette reconnaissance s'accompagne d'un coût personnel considérable. Les bénéfices matériels obtenus s'opposent à la réalisation de son projet de vie conjugale et maternelle. Son récit révèle ainsi une tension entre les attentes collectives et les aspirations individuelles. Le recours à l'Ombudi constitue un moment de révélation qui permet d'interpréter ses difficultés matrimoniales comme la conséquence de cette consécration précoce. Le *Pemba-a-motètè* apparaît dès lors non seulement comme une source de pouvoir économique, mais aussi comme un mécanisme de contrôle social exercé sur le destin matrimonial et reproductif de la femme. Le témoignage de Suzanne Minanga présente des similitudes, tout en laissant apparaître une appréciation plus ambivalente de cette expérience :

Mes parents m'avaient transmis le *Pemba-a-motètè* quand j'étais jeune pour séduire les hommes blancs. Je ne fréquentais que des Français, des Américains ou des Suisses. Je ne pouvais pas imaginer sortir avec un Noir. Mes compagnons me donnaient beaucoup d'argent. On m'appelait "Maman billet" et je répondais "la lumière". Lorsqu'un membre de ma famille avait besoin d'argent, je le dépannais immédiatement. Je suis même allée aux États-Unis avec un de mes compagnons américains. Grâce à l'argent que ces hommes me donnaient, j'ai construit des maisons, aidé ma famille et je vis aujourd'hui de mes loyers. Certes, mes parents m'ont exploitée et je n'ai pas eu d'enfants, mais j'ai également profité du *Pemba-a-motètè*. J'étais une femme très séduisante ; je brillais tellement que les hommes étaient à mes pieds. Aujourd'hui, j'ai perdu cet éclat. Je vis avec un Noir pauvre qui ne m'apporte plus rien. Quand il se comporte mal, je lui dis que, lorsque j'étais Minanga, avec la lumière qu'on m'avait donnée, il n'aurait jamais osé me parler ainsi. Les hommes me respectaient. (Minanga, 2018)

À travers ce récit, le *Pemba-a-motètè* apparaît comme un capital symbolique et économique. Suzanne insiste sur le prestige social, l'aisance financière et la capacité d'assistance qu'il lui procurait. Les surnoms « Maman billet » et « la lumière » illustrent la réputation dont elle bénéficiait dans son entourage. La « lumière » renvoie ici à une puissance de séduction exceptionnelle, perçue comme le fondement de sa réussite économique et sociale.

Contrairement à Henriette, Suzanne exprime une certaine satisfaction à l'égard des avantages matériels obtenus. Elle reconnaît avoir été exploitée par ses parents, mais considère également avoir tiré profit de cette situation grâce aux biens qu'elle a pu acquérir. Son discours met ainsi en évidence l'ambivalence de cette consécration : elle constitue simultanément une forme de domination familiale et un moyen d'ascension sociale.

⁷Initiation « mixte » qui consiste à rentrer en contact avec des génies tutélaires, *mighesi* (généralement les génies des eaux) qui seraient à l'origine de certaines maladies chez les patients.

Toutefois, son récit souligne également le caractère temporaire de ce pouvoir. Avec l'âge, la « lumière » s'estompe, entraînant une perte du prestige, du pouvoir de séduction et des ressources économiques qui lui étaient associées. Cette évolution montre que le pouvoir du *Pemba-a-motètè* repose sur des qualités corporelles considérées comme éphémères, ce qui rend la position sociale de la femme particulièrement fragile.

Les récits de Dissonga et Minanga confirment largement les analyses de Mbeng Ndemezogo (2022) ainsi que celles de Gnama et Mogo Boussengui (2025), tout en leur apportant, une dimension biographique et subjective. En effet, les récits relatés par les deux femmes donnent une illustration concrète des mécanismes théorisés par ces auteurs. Mbeng Ndemezogo théorise la femme consacrée comme un corps-fétiche et un corps-fortune, c'est-à-dire un corps investi d'un pouvoir de séduction dont la fonction est de capter les ressources des hommes fortunés au profit de la famille. La capacité de séduire est mise au service familial. Gnama et Mogo Boussengui prolongent cette réflexion en montrant que la consécration au Dugueni socialise très tôt la jeune fille dans une fonction de pourvoyeuse familiale et participe, dans un contexte moderne, à la marchandisation de son corps.

Les témoignages étudiés montrent cependant que cette marchandisation n'est pas uniquement vécue sous le registre de la contrainte. Minanga reconnaît avoir tiré profit de cette situation en transformant les ressources obtenues en maisons et revenus locatifs. La consécration peut donc produire simultanément domination, reconnaissance, pouvoir symbolique, puissance économique et aliénation. Mais le récit de Dissonga relève la limite fondamentale de cette réussite matérielle : lorsque la femme souhaite réorienter vers le mariage et la maternité, les intérêts familiaux peuvent entrer en contradiction avec son autonomie personnelle. La femme consacrée apparaît alors comme la mère nouricière ” de la famille.

Nous pouvons donc conclure que le *Pemba-a-motètè*, tel qu'il ressort de ces récits, doit être analysé non seulement comme une pratique de séduction, mais comme un dispositif social de production et de redistribution de richesse, au sein duquel le corps féminin devient un capital familial. La contribution de Mbeng Ndemezogo permet de conceptualiser ce phénomène à travers les notions de *corps-fétiche*, *corps-fortune* et *violence symbolique*, tandis que Gnama et Mogo Boussengui montrent comment la consécration féminine s'inscrit dans les rapports lignagers et dans les transformations économiques contemporaines. Les récits de Dissonga et Minanga donne à voir le prix humain de cette transformation du corps en capital familial. Ainsi, ces récits montrent que le *Pemba-a-motètè* ne constitue pas seulement une pratique rituelle. Il apparaît comme une institution sociale qui organise les rapports entre la famille, le corps féminin, la sexualité, l'économie et le pouvoir. Il transforme la capacité de séduction des femmes en une ressource collective destinée à assurer la prospérité familiale, tout en produisant des contraintes durables sur leur trajectoire matrimoniale, reproductive et sociale. Cette ambivalence entre pouvoir et domination constitue l'un des principaux enseignements de ces récits de vie. Ci-dessous le tableau de synthèse comparative :

Dimension	Dissonga	Minanga
Transmission	Dès l'enfance	Dès le jeune âge
Agent de transmission	Père/parents	Parents
Fonction	Enrichir et soutenir la famille	Attirer les hommes riches
Ressources mobilisées	Corps, beauté, séduction	Corps, beauté, relation avec les hommes
Bénéficiaires	Parents, frères, sœurs	Famille et elle-même
Effet positif	Bien, argent, prestige	Maison, loyer, autonomie économique
Effet négatif	Absence de mariage et d'enfants	Perte de beauté, dépendance au système
Ambivalence	Très fort	Très fort

Tableau 1: Synthèse comparative (Source : Données de terrain 2016-2023)

2.3. Le *Pemba-a-motètè* chez les Mitsogho : un dispositif rituel de production de la richesse

Qu'est-ce que le *Pemba-a-motètè* chez les Mitsogho ? Selon les récits recueillis au cours de notre enquête de terrain, le *Pemba-a-motètè* est assimilé, selon les familles, soit à un serpent, soit à une genette pionna. Ces deux animaux possèdent des caractéristiques symboliques qui éclairent la nature de ce pouvoir rituel. Le serpent est associé à la ruse, à la séduction et au pouvoir de fascination, tandis que la genette pionna est reconnue pour sa beauté, son éclat et son caractère mystérieux, qualités fréquemment exaltées dans les contes et les mythes mitsogho. Dans l'imaginaire de ce peuple, la genette pionna est un animal énigmatique qui n'apparaît que la nuit.

L'esprit de ces animaux, transféré dans le corps d'une femme sous la forme du *Pemba-a-motètè*, produit une transformation profonde. Cette métamorphose se manifeste par une beauté éclatante, un pouvoir de séduction, un pouvoir d'envoûtement, une apparence rayonnante ainsi qu'une jeunesse apparemment inaltérable, tant que les « termes » du don ne sont pas rompus. Ces « termes », qui demeurent volontairement obscurs⁸ dans les discours locaux, constituent la dimension cachée du *Pemba-a-motètè*.

À travers les rituels qui lui sont propres, la culture mitsogho transforme ainsi une femme ordinaire en une femme investie d'un pouvoir particulier. Cette dernière est symboliquement « fabriquée » comme une prédatrice destinée à attirer et à dominer les hommes afin d'assurer la prospérité économique de son lignage. C'est dans ce sens que Suzanne affirme dans son récit : « Les hommes étaient à mes pieds. »

Dans les représentations locales, ces femmes possèdent des qualités extraordinaires que les autres femmes ne détiennent pas. Elles sont notamment admirées pour leur *ghewandi*, c'est-à-dire une beauté irrésistible. La transmission du *Pemba-a-motètè* à une jeune fille lui assigne une fonction sociale spécifique : séduire des hommes riches (*ekiti*) afin de rapporter des biens matériels et de l'argent à sa famille.

La culture mitsogho s'approprie ainsi le corps féminin en le marquant à la fois physiquement et symboliquement. Le *Pemba-a-motètè* vient s'ajouter à sa féminité comme un élément constitutif de son identité sociale. Son corps devient alors un corps socialement construit, investi de pouvoirs surnaturels destinés au bien-être du lignage. L'implication des forces invisibles — esprits et génies — dans les mécanismes de production économique révèle ce que l'on peut qualifier d'« imaginaire économique ». Celui-ci relève d'une véritable économie occulte, produite par les logiques lignagères afin de répondre aux incertitudes de l'économie marchande capitaliste. La richesse y est pensée comme le résultat de techniques invisibles et mystérieuses.

Dans cette perspective, le *Pemba-a-motètè* apparaît comme un véritable dispositif au sens où l'entend Agamben (2007, p.27), car il permet de dépasser une lecture purement descriptive et symbolique, en cherchant à comprendre comment il fonctionne dans un réseau de pratiques, de savoirs, de normes et de relations sociales. Le *Pemba-a-motètè* produit un sujet, c'est-à-dire une femme dont la trajectoire est largement déterminée par le pouvoir qui lui a été transmis. Conçu pour faire corps avec elle, le *Pemba-a-motètè* transforme cette dernière en un « corps-fétiche », capable de séduire, de capturer et d'exercer une emprise sur les hommes fortunés. Elle devient ainsi un « corps-sexe » du *Pemba-a-motètè*, c'est-à-dire un corps mis au service d'une économie familiale.

⁸En général, chez les Mitsogho, lorsqu'on transmet à la jeune fille le *Pemba-a-motètè*, elle ne connaît pas les « termes » du don. Elle n'a pas encore la capacité de comprendre et de mesurer la portée de cette pratique qui se fait le plus souvent pendant l'enfance. Mais elle les découvre au cours de ces itinéraires thérapeutiques comme on peut le constater dans les récits de nos interlocutrices.

Comme le souligne notre interlocuteur Antoine Boussengui⁹, cette femme *a ma kondjou gho diaghanè*, c'est-à-dire « fabriquée pour le profit ». Sa mission consiste à produire les ressources nécessaires à la survie et au prestige de sa famille. C'est désormais à elle qu'incombent les dépenses liées aux mariages, aux naissances, aux anniversaires, aux décès, aux retraits de deuil, mais aussi aux besoins quotidiens tels que l'alimentation, l'habillement, l'éclairage ou encore la scolarité des enfants.

Dans cette configuration, elle devient un véritable « corps-instrument » au service du lignage. Sans exercer d'activité professionnelle, certaines femmes peuvent acquérir des maisons, des terrains ou des véhicules, comme le rapporte Suzanne dans son témoignage. En réalité, ces richesses proviennent des hommes fortunés qu'elles entretiennent comme amants, ainsi que l'attestent les entretiens réalisés. À ce propos, Tonda (2008, p.85) observe que « c'est l'argent du riche, son fétiche, qui, par délégation, parle à sa place ».

Le pouvoir économique ainsi acquis confère à ces femmes un statut proche de celui de chef de famille, fonction traditionnellement réservée aux hommes dans les sociétés lignagères. Elles se substituent symboliquement à l'autorité masculine dans le monde spirituel afin de produire, dans le monde visible, les biens nécessaires à la survie du groupe. Leur mission n'est plus prioritairement de donner la vie, mais de produire les ressources matérielles permettant d'assurer la reproduction sociale du lignage. Le *Pemba-a-motètè* présente de nombreuses analogies avec d'autres formes de consécration féminine observées dans plusieurs sociétés gabonaises, notamment le *Makegni*¹⁰ chez les Nzébi, le *Dighiegni*¹¹ chez les Masangu, le *Dugueni*¹² chez les Punu et l'*Aka'a*¹³ des Fang.

Selon Cynthia Mouvingui, le *Makegni* est un pouvoir transmis aux jeunes filles afin qu'elles séduisent les hommes et rapportent la richesse à leur famille. Symbolisé par la souris, il implique souvent que les femmes consacrées ne se marient pas et n'aient pas d'enfants, leur existence étant entièrement consacrée à l'entretien économique de leur lignage.

Chez les Masangu, les informateurs rencontrés présentent le *Dighiegni* comme un pouvoir transmis à une jeune fille dans le même objectif. Dans leurs témoignages, ils mettent en évidence plusieurs dimensions importantes : une consécration rituelle dès l'enfance, l'implication de la famille comme acteur de la consécration, le rôle symbolique de l'alimentation comme des supports de renforcement d'un pouvoir spirituel et le conflit entre tradition et autonomie personnelle.

Concernant le *Dugueni* des Punu, Hermine Gnama (2014), dans sa thèse consacrée à la stérilité au Gabon, présente à travers le récit de Sandra cette consécration comme un pouvoir destiné à procurer la richesse au lignage, mais associé à la stérilité et à l'instabilité conjugale, sans toutefois en proposer une analyse approfondie.

Ces comparaisons montrent que, malgré des modalités rituelles différentes selon les groupes culturels, la finalité demeure identique : consacrer certaines femmes à la production

⁹ Retraité des Travaux Publics, Antoine Boussengui est âgé de 77ans et initié au *Mweyi* et au *Bweté*. Entretien du 23/08/2019 à Mimongo, concernant le rôle de *Pemba-a-motètè*.

¹⁰ Femme Nzebi de 45 ans, Cynthia Mouvingui est agent au ministère de l'éducation nationale. Entretien du 26 novembre 2019 à la Cité Mebiame à Libreville.

¹¹ Femme Masangu de quarante ans. Tsoungui line est mère de trois enfants et éducatrice préscolaire. Entretien du 25 août 2020 au quartier PK 6 à Libreville.

¹² Hermine Gnama, dans sa thèse *Traitement de la stérilité en médecine moderne et traditionnelle*, rapporte le récit de Sandra : Certaines familles donnent depuis la naissance une certaine attirance à leurs filles. Elles ne passent pas inaperçues. C'est ce qu'on appelle en punu « Dugueni ». Elles attirent les hommes mais ne sont faites pour le foyer, ni devenir mère. Leur maternité a été sacrifiée par les parents au profit de la richesse qu'elles apportent au sein de leurs familles, pp. 158-159.

¹³ « Le mot *Aka'a*, en langue fañ, signifie : promesse faite lors d'un contrat entre deux personnes. Un *Nnem* fait appel à un enfant pour réveiller son *Evus*, il lui donne un repas dans lequel il met des ingrédients spéciaux à l'insu du protagoniste. Généralement, il s'agit d'une banane douce ». Tiré du livre de Simon-Pierre Mvone Ndong, *Initiation et guérison profonde. Essai sur la nouvelle évangélisation*, Tome 1, Paris, L'Harmattan, 2020.

des richesses destinées à l'entretien de leur famille. Les formes d'acquisition occulte de la richesse apparaissent ainsi comme un phénomène largement partagé dans plusieurs sociétés gabonaises.

Chez les Mitsogho, ce système existait bien avant l'installation de l'ordre colonial. À cette époque, la richesse concernait principalement les produits de la chasse, de la pêche, de la cueillette et de l'agriculture, activités traditionnellement valorisées comme relevant de la force et du courage masculins. Les femmes investies du *Pemba-a-motètè* étaient alors destinées à ces hommes prestigieux.

L'introduction de l'économie marchande et du capitalisme colonial a profondément transformé cette logique. Le prestige social est progressivement devenu indissociable de l'accumulation des richesses monétaires. Les structures lignagères se sont adaptées à ce nouveau contexte, intégrant l'argent dans les pratiques rituelles. Les pièces de monnaie sont désormais utilisées dans les initiations, les rites funéraires ou les cérémonies de consécration. Des accusations circulent d'ailleurs à propos de certaines familles qui conserveraient des pièces rituelles héritées de leurs ancêtres afin d'accroître leur richesse, aussi bien au village qu'en milieu urbain.

Les résultats permettent de montrer que les structures lignagères ont progressivement produit des corps féminins investis d'une fonction économique au service de leur reproduction sociale. La nature même du *Pemba-a-motètè* révèle les intentions de ceux qui le transmettent ainsi que le contexte social dans lequel s'inscrit cette transmission. Pour reprendre Maurice Godelier (2008), ce don ne fonde pas seulement des relations individuelles ; il structure des rapports sociaux.

Enfin, deux notions permettent de comprendre la logique sociale qui sous-tend le *Pemba-a-motètè* : *osugha*, la pauvreté, et *okiti*, la richesse. Dans les villages, ces catégories distinguaient les familles pauvres des familles riches. Marier une fille à un *ghekiti*, un homme riche, constituait un enjeu politique majeur. Le *Pemba-a-motètè* participe de cette stratégie lignagère visant à produire la richesse et à assurer le prestige social. Dans cette perspective, la richesse devient un marqueur de distinction entre les lignages, et le *Pemba-a-motètè* apparaît comme un instrument de production matérielle destiné à garantir l'élévation du statut social de la famille.

2.4. La consécration au *Pemba-a-motètè* ne livre-t-elle pas la femme à une forme de prostitution ?

Si les rapports sexuels avant mariage dans la coutume mitsogho ne sont pas proscrits, néanmoins, celle-ci condamne la frivolité, car la femme volage est considérée comme indigne, et il en va de la dignité de ses parents. Pour pointer cette image de la femme frivole, des adages y sont associés : *ghésako sa va etumba-mboka ghe sa tombuko*, c'est-à-dire qu'« un morceau de bois abandonné au bout du village, ne peut être ramassé » ; *moghènda a moghèto a sa ghombéoko muako*, « une femme étrangère ne manque pas d'endroit pour dormir ». Ces adages sont une accentuation de l'image attribuée à la femme volage qui est ici assimilée, dans le cadre de la ville, à une prostituée. Ils dévalorisent la femme frivole, la rabaissent au statut d'objet sexuel comme nous pouvons le lire à travers le mot *ghesoko*, c'est-à-dire un morceau de bois. En analysant ces proverbes, nous percevons bien que le morceau de bois est assimilé à cette femme légère qui a fait un long parcours, notamment par le biais de l'homme qui a abattu l'arbre, celui qui a taillé les branches, celui qui a coupé le morceau de bois, celui qui l'a séché et celui qui l'a transporté, jusqu'à l'abandonner au bout du village *etumba-mboka*, à telle enseigne qu'aucun passant ne s'y intéresse. Cette image du bois est une métaphore, aggravant l'image de la femme qui a eu plusieurs amants.

Dans les villages mitsogho, lorsqu'une femme a eu plusieurs amants, elle est considérée comme un objet de désirs sexuels pour leur satisfaction au même titre que celle qui se prostitue : elle ne peut manquer d'endroit pour dormir comme l'indique le second adage.

Ces adages la chosifient et la rabaisent comme on peut le voir dans l'itinéraire du « morceau de bois ». Ce « morceau de bois » renvoie à l'image de la femme frivole que la coutume mitsogho interdit aux hommes de ramasser à cause de son mauvais parcours sanctionné par une incitation des hommes à ne pas la prendre pour femme, mais à l'« utiliser » pour satisfaire leur désir sexuel. Or, cette vision de la femme volage, dans la coutume mitsogho, entre en contradiction avec celle du corps-sexe du *Pèmba-a-motètè* qui est reconnue socialement, mais qui a été pourtant « fabriqué » pour la conquête des hommes riches ; une forme de prostitution justifiée par la coutume. La situation de la femme *pèmba-a-motètè* montre qu'au sein de la société mitsogho, la consécration au *Pèmba-a-motètè* produit une contradiction entre la condamnation morale de la femme « volage » et la valorisation rituelle d'un corps féminin destiné à attirer les hommes riches. Dans cette logique, cette pratique peut être interprétée comme une forme de prostitution ritualisée et socialement légitimée. Ici, la sexualité s'inscrit dans un système d'échange où les relations intimes sont articulées à des contreparties symboliques et matérielles. Cette vision rejoint les analyses de Tabet (2004), qui pense que les relations sexuelles ne relèvent pas uniquement de la sphère affective ou reproductive, mais s'inscrivent souvent dans un continuum des échanges économico-sexuels, où circulent des biens, des services, du prestige et des ressources.

La femme qui a reçu le *Pèmba-a-motètè* devient alors ce que les Mitsogho qualifient de *gnamanè a kudu é mana magniva*, évoqué d'ailleurs dans certains chants obscènes. Cela signifie littéralement que « la viande de la tortue finit la marchandise », la « tortue » étant une métaphore du sexe de la femme par sa configuration. Cela peut s'expliquer dans la mesure où la tortue fait partie de ce que les Mitsogho désignent sous l'appellation de *gnama a tônò*. *Gnama a tono* est une composition de deux mots : *gnama* qui signifie « viande » et *tônò* qui désigne « dispute ». Pour éviter les disputes avec les femmes, les hommes se sont appropriés cet animal et en ont fait une affaire d'hommes. C'est ainsi qu'ils ont décidé de faire de la viande de la tortue leur affaire personnelle, en interdisant sa consommation à la femme. En excluant la femme et en faisant de la viande de la tortue une spécificité masculine, on se situe ici dans des rapports sociaux de sexe, l'homme incarnant l'autorité et le pouvoir.

Mais la consommation de la viande de la tortue est réservée à une catégorie d'hommes : les initiés. On peut faire un parallèle entre le corps-sexe du *Pèmba-a-motètè* qui est réservé à une catégorie d'hommes, particulièrement ceux qui sont riches et *gnama a kudu* réservé uniquement aux initiés. Les riches, tout comme les initiés, font partie de ceux qui détiennent le pouvoir (économique, politique et religieux). Le corps-sexe du *Pèmba-a-motètè*, assimilé à la « viande de la tortue » a été préparé comme « un pouvoir qui prélève des forces, qui vampirise la vie de ses sujets, qui ne s'occupe pas de gérer leur vie, d'en intensifier les forces. Ce pouvoir fonctionne comme « pouvoir souverain » décrit par Foucault » (Tonda, 2008, p.93). Le corps-sexe de la femme prend non seulement une valeur symbolique investie par le sacré (les génies, les esprits, les ancêtres), mais aussi une valeur marchande qui y est associée. Ce corps-sexe « fétiche » considéré comme une valeur séductrice, envoûtante et magnétisante pour celui qui s'en approche, lui retire sa force de productivité (la richesse). « Son interaction avec l'esprit de son porteur, crée autour de ce dernier une atmosphère » (De Surgy, 1993, pp.103-143) qui fait qu'il dépossède son corps (l'homme riche) de tous ses pouvoirs (l'argent et les biens matériels).

Le don d'acquisition des richesses par la femme *Pèmba-a-motètè* n'est pas sans conséquences. Ce don transforme la femme en un objet à exhiber et à donner pour accéder aux biens matériels et aux statuts les plus valorisés, au sein de sa famille, dans un contexte moderne. Il désubjectivise la femme pour parler comme Agamben (2006, p.32). Ainsi, le corps-sexe du *pèmba-a-motètè* devient une marchandise à « consommer » et à « consumer » pour reprendre les mots de Joseph Tonda. Il « entre alors dans un commerce où s'échangent des liquidités/fluidités corporelles (sperme et liquide féminin) correspondant ou répondant à

l'échange des liquides/fluidités financières » (Tonda, 2005, p.214). Elle devient alors une femme vendue par sa famille « qui l'exploite à ses seules fins égoïstes » (Tonda, 2004, p.208). « Or, vendre une chose c'est perdre définitivement cette chose, c'est s'aliéner à cette chose en échange de l'argent » (Tonda, 2004, p.205). La femme qui hérite du *Pemba-a-motètè*, reflète la violence matérielle et psychique entourée par les nouvelles conditions économiques, comme on peut le remarquer dans les récits d'Henriette et de Suzanne. Ce qui suggère une sorte d'esclavage de la jeune femme à sa famille. De là, la question suivante : la femme qui a reçu le *Pemba a motètè* peut-elle s'en débarrasser ?

2.5. La femme qui a reçu le *Pemba a motètè* peut-elle s'en débarrasser ?

Le *Pemba-a-motètè* s'inscrit dans une relation de réciprocité entre la femme qui reçoit ce pouvoir et la personne ou la famille qui le transmet. Cet échange ne relève pas d'un simple don matériel ; il engage une logique de dette symbolique et sociale. La femme consacrée demeure liée au lignage qui lui a transmis ce pouvoir, tant qu'elle respecte les obligations associées à cette consécration. Toutefois, cette relation peut théoriquement prendre fin si elle décide de s'en défaire en se tournant vers des personnes compétentes, détentrices des dispositifs rituels capables d'opérer cette rupture.

Selon Marie-Jeanne Mossavou¹⁴, le pouvoir du *Pemba-a-motètè* exige souvent une contrepartie liée au mariage et à la maternité. Dans certaines familles, la femme consacrée est condamnée au célibat et à l'infécondité. Cette condition constitue le sacrifice nécessaire à l'entretien du pouvoir. Le corps de la femme devient alors un « corps-sexe » socialisé, destiné à produire richesse, prospérité et prestige pour le lignage. La maternité apparaît incompatible avec cette fonction, car elle est perçue comme une détérioration de la dimension séductrice, envoûtante et productrice de richesse attribuée au *Pemba-a-motètè*. Ainsi, tant que les règles du « contrat » familial sont respectées, le pouvoir demeure actif et durable.

Le don reçu doit en retour être rendu. Cette logique du contre-don renvoie ici à une forme de sacrifice. Comme l'exprime Jacques Dibata¹⁵ : *oko o dèkèdio pemba-a-motètè, o kitséo tè ebotè* (« si on te transmet le *Pemba-a-motètè*, on te retranche ta fécondité »). Le sacrifice attendu se manifesterait notamment par les fausses couches ou la stérilité. Dans certains cas, la femme ignore même qu'elle est engagée dans cette logique sacrificielle ; l'esprit du *Pemba-a-motètè* serait alors supposé « prendre » les fœtus pour se nourrir. D'autres femmes, conscientes de cette réalité, acceptent cette contrepartie en échange des avantages matériels, économiques ou esthétiques que leur procure le pouvoir.

Cette situation rappelle les analyses de Mauss (2009, pp.145-279) sur les logiques du don dans les sociétés traditionnelles. Pour Mauss, tout don implique un contre-don et crée une dette entre les individus. Bourdieu (1994, pp.3-12) prolonge cette réflexion en montrant que le temps séparant le don du contre-don maintient le donataire dans une position de dépendance vis-à-vis du donateur. Dans le cas du *Pemba-a-motètè*, la femme consacrée devient redevable à sa famille, qui fait d'elle un instrument symbolique de production économique et sociale au bénéfice du lignage.

La prise de conscience de cette condition peut provoquer une profonde souffrance. Découvrir sa stérilité, ses difficultés conjugales ou son impossibilité à mener une vie ordinaire marque souvent l'entrée dans une forme de violence symbolique. Se débarrasser du *Pemba-a-motètè* signifierait perdre ce pouvoir et redevenir une femme « ordinaire ». Cependant, cette rupture est difficile, car le don ne concerne pas uniquement l'individu : il engage l'ensemble du lignage. Refuser cette consécration revient alors à s'opposer à sa famille et à rompre avec

¹⁴ Femme mitsogho de 55 ans, initiée au *Gnèmbè* à l'âge de 13 ans, puis à l'*Omboudi*. Entretien collecté le 27 août 2018 au cours de nos enquêtes au quartier Pk 10 à Libreville.

¹⁵ Homme d'une cinquantaine d'années, initié au *Mweyi*, entretien du 20 décembre 2018 au quartier Beau-Séjour à Libreville.

l'ordre ancestral, au risque d'être exposée à des sanctions sociales, spirituelles ou symboliques.

Face à ces situations, les femmes concernées entreprennent fréquemment divers itinéraires thérapeutiques. Certaines se tournent vers les pasteurs des Églises de réveil, d'autres vers les *nganga* (tradipraticiens), tandis que certaines choisissent des initiations rituelles comme l'*Ombudi* ou encore la médecine moderne. Les pasteurs interprètent généralement ces consécrationes comme des formes de servitude spirituelle ou de sorcellerie familiale. Ils utilisent des termes tels que « esclavage », « exploitation » ou « esprit de séduction » pour qualifier la condition de ces femmes. La prière, la délivrance et la conversion sont alors présentées comme des moyens de libération.

Les tradipraticiens, quant à eux, considèrent ces troubles comme l'effet d'esprits, de génies ou d'attaques sorcellaires. À travers la divination, les bains thérapeutiques, les scarifications, les purges ou les décoctions de plantes, ils cherchent à identifier l'origine des maux et à rompre les liens spirituels associés au *Pemba-a-motètè*. Le désenvoûtement devient alors une manière de rompre symboliquement avec le lignage ancestral.

Ces situations ne concernent pas uniquement le *Pemba-a-motètè* des Mitsogho. Au Gabon, d'autres formes de consécrationes féminines existent également, comme l'*Aka'a* chez les Fang, le *Makegni* chez les Nzebi, le *Dugueni* chez les Punu ou le *Dighiegni* chez les Masangu. Elles sont souvent associées à des problèmes de stérilité, de complications lors des accouchements, de conflits conjugaux ou de divorces. Ces phénomènes soulèvent ainsi des enjeux sociaux, familiaux et de santé publique, tout en posant la question de la place et de la pérennité des pratiques traditionnelles dans les sociétés gabonaises contemporaines.

2.6. Le *Pemba-a-motètè* : un capital symbolique entre séduction, richesse et pouvoir

Le *Pemba-a-motètè* est étroitement lié à la séduction, mais également à la richesse et au pouvoir économique dans la société mitsogho. Il constitue avant tout un pouvoir de séduction dont l'impact est déterminant dans l'accumulation des richesses et du pouvoir, pour reprendre l'idée de Peter Geschiere. Dans l'univers mitsogho, le pouvoir de donner la vie, de provoquer la mort, d'assurer la fécondité ou encore d'obtenir des richesses matérielles dépend principalement de figures d'autorité telles que l'oncle maternel, le grand-père ou la grand-mère sorcière. Ces figures exercent un pouvoir despotique et absolu sur les membres de leur lignée.

Dans cette perspective, l'analyse de Tonda (2005) sur le « souverain moderne » permet de mieux comprendre cette logique. En effet, l'oncle, le grand-père ou la grand-mère apparaissent ici comme des figures assimilables à l'entrepreneur néolibéral, animé par un désir illimité de consommation et d'accumulation. À l'ère du capitalisme néolibéral, le *Pemba-a-motètè* devient ainsi un instrument de mise sur le marché du corps féminin consacré. La jeune fille investie par ce pouvoir est transformée en produit d'échange destiné à procurer argent, biens matériels et marchandises associées au monde du Blanc.

Le *Pemba-a-motètè* est analysé ici comme une forme traditionnelle de capitalisation de la richesse dans une logique collective, lignagère et sociale. Deux types de richesses y sont produits. La première est constituée des richesses matérielles obtenues grâce à la jeune fille consacrée : argent, biens de consommation et réussite sociale. La seconde correspond à une richesse humaine, c'est-à-dire les enfants mis au monde par une autre femme choisie exclusivement pour enfanter. En effet, selon la logique qui sous-tend cette pratique, une même femme ne peut cumuler à la fois le pouvoir de produire des richesses matérielles et celui d'enfanter. Si une jeune fille reçoit le pouvoir d'attirer l'argent et les biens matériels, elle est condamnée à la stérilité ; inversement, celle destinée à la maternité ne peut accéder à cette puissance économique et symbolique. Dans une même lignée familiale, une autre femme est donc parfois désignée uniquement pour assurer la reproduction.

La jeune fille consacrée au *Pemba-a-motètè* est investie d'un pouvoir d'attraction résultant d'un pacte symbolique conclu entre les figures tutélaires de la famille — l'oncle, le

grand-père ou la grand-mère sorcière — et les forces spirituelles contenues dans ce fétiche. En échange de la beauté, de la fortune et du prestige, sa fertilité est sacrifiée. Dans cette logique néolibérale où tout peut devenir marchandise, y compris le corps humain, le corps-sexe de la jeune femme consacrée devient un capital exploité au profit de la famille ou de celui du donateur.

Cependant, les jeunes filles choisies pour cette consécration connaissent généralement une réussite sociale remarquable. Leur ascension sociale, leur richesse et leur prestige ne proviennent pas uniquement de leur pouvoir de séduction, mais également d'une intelligence supposément renforcée par les pouvoirs mystiques associés au rituel, notamment celui du jumeau dont le placenta aurait été utilisé lors de la consécration.

Toutefois, cette consécration comporte une contrepartie importante : la femme consacrée au *Pemba-a-motètè* ne peut ni enfanter ni se marier. Le maintien du pouvoir du fétiche dépend précisément du respect de cet interdit. Il s'agit là de la part de sacrifice exigée dans ce contrat symbolique, souvent accepté de manière inconsciente à travers le rituel de consécration. Or, comme le souligne Tonda (2005), tout sacrifice suppose une attente et une contrepartie ; on ne sacrifie jamais sans espérer un gain.

3. Discussion

Cette étude montre que le *pemba-a-motètè*, chez les Mitsogho, constitue une pratique de consécration familiale à double dimension. D'une part, il est conçu comme un mécanisme de réussite sociale, de prospérité économique et de transmission du pouvoir symbolique au bénéfice de la famille. D'autre part, il peut être mobilisé comme un instrument de domination, de contrôle ou de destruction de la trajectoire individuelle. Les résultats montrent également que cette consécration repose sur une conception selon laquelle le destin de l'individu peut être orienté par des interventions familiales relevant du registre symbolique et de l'invisible. Enfin, l'étude souligne que cette pratique participe à la redistribution des ressources économiques et du pouvoir au sein de la parenté, notamment à travers la place stratégique accordée aux femmes consacrées.

Ces résultats s'inscrivent dans les travaux portant sur les systèmes de croyances en Afrique centrale qui mettent en évidence le rôle des pratiques initiatiques et des formes de consécration dans la construction des trajectoires individuelles et des rapports sociaux. À l'instar de l'*Akomga* décrit chez les Fang (Mengue Obame, 2010), le *pemba-a-motètè* apparaît comme une pratique destinée à favoriser la réussite de l'individu par des procédés symboliques de consécration. Toutefois, les données recueillies montrent que, chez les Mitsogho, cette consécration revêt une dimension plus ambivalente, puisqu'elle peut également être mobilisée pour entraver le développement personnel ou maintenir un contrôle durable sur l'individu. Cette dualité confirme que les pratiques de consécration ne peuvent être réduites à leur seule fonction protectrice, mais s'inscrivent dans des rapports de pouvoir traversant les relations familiales.

L'étude met également en évidence l'importance de l'économie symbolique dans les représentations de la réussite sociale. Les récits recueillis montrent que l'accumulation de richesses est fréquemment interprétée comme le résultat d'une intervention spirituelle familiale plutôt que comme la seule conséquence du mérite individuel. Cette lecture rejoint les analyses sur les économies occultes africaines, selon lesquelles les incertitudes économiques contemporaines favorisent des interprétations de la réussite fondées sur des logiques mystiques et relationnelles. Dans ce contexte, la richesse individuelle demeure inséparable des obligations de solidarité envers le groupe familial.

La place des femmes constitue un autre apport important de cette recherche. Les résultats montrent que les femmes consacrées occupent souvent une position économique centrale au sein de leur famille. Elles deviennent fréquemment les principales pourvoyeuses de

ressources et acquièrent, de ce fait, une autorité comparable à celle d'un chef de famille. Toutefois, cette ascension économique s'accompagne de fortes contraintes sociales, les richesses étant perçues comme appartenant en priorité au groupe familial. Cette situation contribue à expliquer certaines difficultés conjugales, les retards au mariage ou les situations d'infécondité interprétées localement comme les conséquences de cette consécration.

La généralisabilité des résultats doit néanmoins être envisagée avec prudence. Cette recherche repose sur des données qualitatives recueillies auprès d'un nombre limité d'informatrices et d'informateurs appartenant au groupe mitsogho. Les conclusions rendent compte des représentations, des expériences et des interprétations des personnes interrogées dans leur contexte socioculturel spécifique. Elles ne peuvent donc être généralisées à l'ensemble des populations gabonaises ni à toutes les sociétés d'Afrique centrale. En revanche, elles offrent des éléments de comparaison utiles pour l'étude d'autres formes de consécration familiale présentes dans des contextes culturels proches.

Cette étude présente des forces. Elle documente une pratique peu étudiée dans la littérature scientifique et donne accès à un domaine généralement marqué par le secret et la confidentialité. L'approche qualitative permet de restituer la complexité des significations attribuées au *pemba-a-motètè* par les acteurs eux-mêmes, tout en mettant en lumière les articulations entre croyances, parenté, pouvoir et économie. Le recours aux témoignages de plusieurs interlocuteurs permet également de confronter différentes interprétations d'une même pratique.

Cette recherche comporte cependant des limites. La nature secrète du *pemba-a-motètè* limite l'accès à certaines informations et peut conduire les enquêtés à taire ou à reformuler certains aspects de leurs expériences. Les résultats reposent essentiellement sur des récits et des représentations sociales, qui ne permettent pas de vérifier empiriquement les mécanismes spirituels évoqués par les participants. En outre, l'étude est circonscrite à un espace socioculturel particulier et ne prend pas en compte les éventuelles variations de cette pratique selon les générations, les régions ou les appartenances religieuses.

Des recherches futures pourraient comparer le *pemba-a-motètè* à d'autres formes de consécration familiale présentes au Gabon et en Afrique centrale, afin d'identifier leurs convergences et leurs spécificités. De telles recherches contribueraient à mieux comprendre la manière dont les croyances liées à l'invisible continuent de structurer les rapports de parenté, les stratégies économiques et les trajectoires individuelles dans les sociétés africaines contemporaines.

Conclusions

Cette étude s'est attachée à comprendre la place et la fonction du *Pèmba-a-motètè* dans la société mitsogho, en mettant en lumière les rapports qu'entretiennent les représentations symboliques du corps féminin avec les logiques de pouvoir, de richesse et de prospérité. Le problème central consistait à déterminer dans quelle mesure ce rituel participe à la construction des rapports sociaux, économiques et symbolique, ainsi qu'à la production d'une domination exercée sur les femmes au sein des sociétés lignagères.

Les résultats montrent que l'élaboration du *Pèmba-a-motètè*, fondé sur la consécration rituelle du corps-sexe féminin, répond à une logique de sécurisation économique et de recherche de prospérité pour les lignages. À travers cette pratique, le corps de la femme devient un espace d'inscription des intérêts collectifs, mais également un instrument mobilisé au service des ambitions de pouvoir et d'enrichissement des familles. Cette dynamique s'observe également dans d'autres sociétés gabonaises, notamment avec l'*Aka'a* chez les Fang, le *Makegni* chez les Nzebi, le *Dighiegni* chez les Masangou ou encore le *Duguéni* chez les Punu, révélant ainsi l'existence de représentations culturelles convergentes autour du corps féminin.

Les données mobilisées dans cette recherche montrent que la consécration au *Pemba-a-motètè* repose sur un ensemble cohérent de croyances, de pratiques rituels et de représentations symboliques transmises au sein des lignages. L'analyse met en évidence que les pouvoirs attribués à cette entité — séduction, beauté, fascination et jeunesse perpétuelle — sont symboliquement transférés à des jeunes filles identifiées comme porteuses de dispositions mystiques particulières, notamment le *monanga*, l'étoile et l'*éndjanga*, le vampire. Ces résultats confirment que le corps féminin est construit comme un support privilégié d'expression du pouvoir rituel, mais aussi comme le lieu d'une appropriation sociale et spirituelle susceptible d'entraîner une dépossession de la destinée individuelle des femmes.

La contribution scientifique de cette étude réside dans l'analyse du *Pemba-a-motètè* comme un objet de pouvoir articulant anthropologie du corps, économie symbolique et rapports de genre. Elle contribue également à enrichir les connaissances sur les systèmes symboliques gabonais en proposant une lecture comparative des pratiques de consécration féminine observées dans plusieurs groupes ethnoculturels.

Cette étude présente néanmoins certaines limites. D'une part, elle est principalement centrée sur le cas des Mitsogho, ce qui ne permet pas de généraliser les conclusions à l'ensemble des sociétés gabonaises. D'autre part, le caractère ésotérique de cette pratique étudiée, les contraintes d'accès aux informations rituelles et la sensibilité culturelle du sujet limitent la possibilité d'observer directement le rituel de consécration et de sa signification. Ces limites ouvrent des perspectives de recherche. Des études comparatives entre les différents groupes ethnolinguistiques du Gabon permettraient d'identifier les permanences et les spécificités des pratiques de consécration féminine. Aussi, une approche croisant anthropologie, sociologie, histoire et études de genre offrirait une compréhension plus fine des mécanismes de transmission, de réinterprétation et de recomposition de ces pratiques rituelles dans les sociétés gabonaises contemporaines.

Références bibliographiques

- Agamben, G. (2006). Théorie des dispositifs. Traduit de l'italien par Martin Rueff, in CAIRN, 1(115), 25-33.
- Agamben, G. (2007). Qu'est-ce qu'un dispositif. Rivages.
- Augé, M. (1975). Théories des pouvoirs et idéologie. Etude de cas en Côte-d'Ivoire, Hermann.
- Bonhomme, J. (2006). Le miroir et le crâne. Parcours initiatique du Bweté misoko(Gabon). Ed. CNRS.
- Bourdieu, P. (1994). Stratégies de reproduction et modes de domination, in Actes de la recherche en sciences sociales, 105, 3-12. <https://fr.scribd.com>. Consulté le 25 mars 2026
- Gnama, H. (2014). Le phénomène de guérison dans les églises pentecôtistes et en médecine traditionnelle : cas de la stérilité à Libreville, [Thèse de doctorat en Sociologie], Université Via Domicia.
- Gnama, H., Mogo Boussengui, A. (2025). La consécration féminine en milieu traditionnel au Gabon : Le cas de Duguéni chez les Bapunu, Numéro Varia, (4), 287- 299. <https://espacesafricains.org/>
- Godelier, M. (2008). L'énigme du don. Éditions Flammarion.
- Koumba, C. (2011). Formes et modèles de socialisation chez les Mitsogho, [Thèse de doctorat en sociologie], Université Paul Verlaine.
- Koumba, C., Duarte De Almeida, F. M. (2020). Le rouge entre le noir et le blanc. La trilogie chromatique en tant qu'image-écran dans les rituels thérapeutiques au Gabon », Revue Oudjat en Ligne, 3(2).
- Mengue Obame, I. (2010). Socialisation familiale et réussite sociale au Gabon : Cas de la famille « populaire » Fang, [Thèse de Doctorat en sociologie], Paris 5.

- Mvone Ndong, S.-P. (2020). Rites initiatiques gabonais à la rencontre de l'évangélisation, Les Impliqués.
- Mvone Ndong, S.-P. (2020). Initiation et guérison profonde. Essai sur la nouvelle évangélisation, Tome 1, L'Harmattan.
- Mbeng Ndemezogo, G. (2022). La femme-fétiche et le corps-fortune, in *Revue Djiboul en ligne*, 2(004), 338–347. <https://djiboul.org>. Consulté le 5 août 2026.
- Raponda Walker, A. (1996). Notes d'Histoire du Gabon, Éditions Raponda Walker.
- Raponda Walker, A. & SILLANS R., (2005) [1962], Rites et croyances des peuples du Gabon, Editions Raponda Walker,
- Surgy, A. (de) (1993). Les ingrédients des fétiches , in *Systèmes de pensée en Afrique Noire*, (12), 103-143.
- Tonda, J. (2004). La figure invisible du souverain moderne, in *Rupture-solidarité, rites et dépossession*, (5), Karthala.
- Tonda, J. (2005). Le souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique Central (Congo, Gabon), Karthala.
- Tonda, J. (2008). Entre individualisme et communautarisme, in *Sociologie et société. Société africaine en mutation*, 2(XXXIX), 79-99, Presse Universitaire de Montréal.
- Tonda, J. (2015). Corps-sexes, seins-obus, DVD et VCD éblouissants, *L'impérialisme postcolonial. Critique de la société des éblouissements*, 113-129, Karthala.
- Tonda, J. (2016). Fanon au Gabon : sexe onirique et afrodystopie, in *Politique africaine*, (143), 113-136.
- Toulabor, C. (2000). Sacrifices humains et politique : quelques exemples contemporains en Afrique, in KONINGS P., VAN BINSBERGEN W. & HESSLINGS G. (dir.), *Trajectoires de libération en Afrique contemporaine*, Karthala, Leiden, ASC.