ISSN: 3105-8485 (L) / 3105-8493 (P)
https://perspectivesplurielles.net/

Perspectives PLURIELLES

Revue scientifique

ARTS, LETTRES ET LANGUES | SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

N°3 – Août 2026

TOME II – SÉRIE 2

Sciences Humaines et Sociales

Éditeur :

UFR Communication et Société

Université Alassane Ouattara

(Côte d'Ivoire)

PERSPECTIVES PLURIELLES

Tome II — Série 2
(Sciences Humaines et Sociales)
Savoirs, éducation et représentations

N°3 — Août 2026

ISSN : 3105-8485 (L) | 3105-8493 (P)

Adresse postale : BP v 18 Bouaké 01
Contact : +225 0757504341
https://perspectivesplurielles.net/
revueperspectivesplurielles@gmail.com

RÉFÉRENCEMENT ET INDEXATION

Scientific Journal Impact Factor

TOGETHER WE REACH THE GOAL

https://sjifactor.com/passport.php?id=24999

SJIFactor

Scientific Journal Impact Factor

CERTIFICATE OF INDEXING (SJIF 2026)

This certificate is awarded to

Perspectives Plurielles
(ISSN: 3105-8485 (E) / 3105-8493 (P))

The Journal has been positively evaluated in the SJIF Journals Master List evaluation process
SJIF 2026 = 5.147

SJIF (A division of InnoSpace)

SJIFactor Project Manager
International Advisory Services
INNOSPACE INTERNATIONAL

SJIFactor Project

HAL science ouverte	https://aurehal.archives-ouvertes.fr/journal/read/id/1529502
ISSN INTERNATIONAL STANDARD SERIAL NUMBER INTERNATIONAL CENTRE	https://portal.issn.org/resource/ISSN-L/3105-8485

ÉDITORIAL

Ce troisième numéro de *Perspectives Plurielles* prolonge la dynamique éditoriale amorcée en décembre 2025 et confirme la vitalité d'un projet scientifique pluridisciplinaire désormais solidement établi. L'ampleur des contributions reçues, la diversité des laboratoires et des institutions représentés, ainsi que l'exigence maintenue de l'évaluation par les pairs ont conduit le comité de rédaction à reconduire, en l'approfondissant, le choix opéré lors de la précédente livraison : le numéro paraît en deux tomes, le second se déployant lui-même en deux séries. Cette architecture respecte l'identité de chaque grand champ disciplinaire tout en préservant l'unité d'un projet résolument intégratif.

Le Tome I rassemble les travaux relevant des Arts, Lettres et Langues : littératures africaine, francophone, hispanique et anglophone, sémiotique, sociolinguistique et analyse du discours, didactique des langues, lexicologie et terminologie, études culturelles et postcoloniales. Le Tome II, consacré aux Sciences Humaines et Sociales, se déploie en deux séries. La série 1, « Territoires, sociétés et développement », réunit les recherches en géographie humaine et physique, en aménagement du territoire, en sociologie, en économie et en développement. La série 2, « Savoirs, éducation et représentations », accueille les sciences de l'éducation, la psychologie, les sciences de la communication, la philosophie, l'histoire, l'anthropologie et les études culturelles.

La diversité des terrains étudiés : Côte d'Ivoire, Sénégal, Bénin, Burkina Faso, Mali, Togo, Guinée, Niger, Cameroun, Gabon, République du Congo et République démocratique du Congo, illustre la portée continentale de cette livraison. Plusieurs lignes de force s'en dégagent : la résilience environnementale et sanitaire des territoires, les recompositions urbaines et foncières, la gouvernance des ressources naturelles et des biens communs, l'inscription du numérique dans les pratiques sociales et politiques, les transformations des systèmes éducatifs, ainsi que la place des savoirs endogènes dans la régulation des sociétés contemporaines.

Le comité de rédaction adresse sa profonde reconnaissance aux auteurs, aux évaluateurs et au comité scientifique, ainsi qu'à l'UFR Communication et Société de l'Université Alassane Ouattara, partenaire fidèle de cette aventure. Que ce numéro confirme Perspectives Plurielles comme un espace de référence où s'élaborent, en dialogue, des savoirs ouverts sur les sociétés contemporaines et leurs mutations.

Bonne lecture.

Le Comité de rédaction

COMITÉ DE RÉDACTION

Directeur de Publication :
M. Konan Thiery St Urbain YEBOUE, Maître de Conférences

Secrétariat de rédaction

Dr (MC) KANGA Kouakou Hermann Michel, Université Alassane Ouattara
Dr (MC) YOMAN N'goh Koffi Michael, Université Alassane Ouattara
Dr (MC) KOUAMÉ Koaténin, Université Alassane Ouattara
Dr KONAN Aya Suzanne, Université Alassane Ouattara
Dr AKABLAH Tchoumou Léopold, Université Alassane Ouattara
Dr Kouamé Alain SARAKA, Université Alassane Ouattara
Dr Kanhoun Baudelaire KOUAME, Université Alassane Ouattara
Dr Kouakou Camille GOLI, Université Alassane Ouattara

Comité Scientifique et de Lecture :

Prof. Lazare Marcelin POAME, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ;
Prof. Doh Ludovic FIÉ, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ;
Prof. Pierre KAMDEM, Université de Poitiers, France ;
Prof. Joseph P. ASSI-KAUDJHIS, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ;
Prof. (Dir. Rech.) Kouadio Raphaël OURA, Université Alassane Ouattara-CRD, Côte d'Ivoire ;
Prof. Atta Jacob BRINDOUMI, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ;
Prof. SOW Ndioro, Université Gaston Berger, Sénégal ;
Prof. Fabio VITI, Université Aix-Marseille, France ;
Prof. François LAMBOTTE, Université Catholique de Louvain, Belgique
Prof. Konan Arsène KANGA, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ;
Prof. Kacou GOA, Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire ;
Prof. Yao Jean-Aimé ASSUE, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire.
Prof. Eveno Emmanuel, Université Toulouse Jean-Jaurès, France ;
Prof. Kouakou Désiré M'BRAH, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire.
Prof. Göbel Christof, Universidad Autónoma Metropolitana de Mexico, Mexique ;
Dr (MC) Kouassi Ernest YAO, Université Jean Lorougnon Guédé de Daloa, Côte d'Ivoire ;
Dr (MC) Jean Joêl BAHI, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ;
Dr (MC) Dhédé Paul Éric KOUAMÉ, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ;
Dr (MC) Yao Jean Julius KOFFI, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ;
Dr (MC) Adjoua Pamela N'GUESSAN, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ;
Dr (MC) Abiba DIARRASSOUBA, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ;
Dr (MC) Koffi Syntor KONAN, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ;
Dr (MC) Ehua Manzan Monique BEIRA, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire ;
Dr (MC) Konan Hubert KOUADIO, Université Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire.

SOMMAIRE

Sciences de l'éducation, psychologie / Communication, médias et information

GNAHORE Batty Gervais

1. Analyse exploratoire des contraintes des collèges de proximité en Côte d'Ivoire.....1-18

Flora NTSAME MBA

2. L'effet de la coopération verbale entre enfants sur une tâche de communication référentielle.....19-34

Pénédjotêh Jean-Paul COULIBALY et Kahou Albert DJE BI

3. Formes et stratégies de la construction de soi politique en période de campagnes électorales en Côte d'Ivoire.....35-49

Ardjouma TUO, Dramane Nibé SILUE et Adam Lego KONE

4. Enjeux de la communication numérique dans la santé de la reproduction en milieu urbain : perception des jeunes mères du quartier Air France (Bouaké, Côte d'Ivoire).....50-62

DAO née ADJE Antcho Anicette, DIARRASSOUBA Be Simplice et SOMDA Kubertezie Eric

5. Moyens de revendication et qualité de la formation à l'Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan.....63-77

Djiessi MAKOUAM, Debora MNOUMABEU et Sephora DEMGNE

6. Comportement de gestion financière et initiative de croissance personnelle des femmes des ménages de la Mefou-et-Afamba (Cameroun).....78-94

Roger KABATA MULUNDU

7. Quelles écoles primaires et secondaires spécialisées pour une éducation relative à l'environnement en RDC ?.....95-114

Roger KABATA MULUNDU

8. Which Specialized Primary and Secondary Schools for Environmental Education in the DRC?.....115-133

OUATTARA Souleymane et COULIBALY Mamadou

9. Du règlement subi au règlement approprié : le suivi de l'inspecteur d'orientation comme levier du rendement scolaire des élèves de sixième au lycée moderne d'Issia (Côte d'Ivoire).....134-150

Topra Guy-Venance GNAKO

10. Dynamiques participatives et développement touristique dans la commune de Korhogo en Côte d'Ivoire.....151-165

DIAKITÉ Mahamadou Lamine et KONÉ Raoul Porna

11. Les conflits armés et l'éducation dans la région de Mopti au Mali : impacts et défis.....166-183

Benjamin NGOMA

12. Mots et chiffres en titraille : les codes alphanumériques du Jubilé des indépendances africaines.....184-203

Falonne Staylaure MAROUNDOU KOMBILA, Haurene ARONDO NANDA et Théodore KOUMBA

13. Rituels religieux et traditionnels comme médiateurs de résilience chez les personnes âgées institutionnalisées au Gabon : une étude qualitative au Centre national de gérontologie-gériatrie de Melen.....204-221

Chiaka SAMAKE

14. Le contrat de performance dans l'enseignement supérieur, outil de transformation ou instrument de conformité bureaucratique : le cas de l'USTTB au Mali 222-239

Kobena Séverin GBOKO

15. L'innovation pédagogique : entre promesse critique et exigence opérationnelle.....240-254

TSHINDUMBA TSHIKOTA Isaac

16. Communication politique et attentes populaires dans la composition des équipes dirigeantes en République démocratique du Congo : le cas du gouvernement Sama 2 255-274

TAH Yao Kossonou Jacques

17. Visibilité numérique des jeunes abidjanais et reconnaissance sociale 275-288

ANNET N'Dah Éric et N'DRI Koffi Nestor

18. Construction et représentation de l'image de la jeune fille des quartiers SICOGI et SOGEFIHA dans la musique zouglou 289-304

HABIBOU Abdoulaye Idrissa et ATCHOUA N'Guessan Julien

19. Communication politique et crise post-électorale au Niger : perceptions des acteurs à l'égard de la communication durant la période 2020-2021.....305-318

Mamadou THIARE et Ismaïla MBODJI

20. Intérêts de l'usage des épreuves du baccalauréat pour les enseignants en classe de géographie au Sénégal.....319-331

Ousmane Chaa BEREPA

21. La fonction de communication : entre prescriptions légales et réalités pratiques dans la commune de Copargo au Bénin 332-353

Philosophie, histoire, anthropologie/ethnologie et études culturelles

N'Goran Alphonse BROU

22. Les transformations socio-économiques à Bocanda de 1893 à 1960 354-372

LAGO Blé Angelin et KOUAME N'da Thierry

23. Ville mémoire et ville projet, un couple inséparable dans la construction urbaine : cas de Daloa, Centre-Ouest de la Côte d'Ivoire (1980-2020) 373-385

MÉITÉ Méfégbé et SÉKONGO Nonhoua Thomas

24. Non-identité et *queerisme* : Adorno pour une humanité plurielle 386-400

ONDZE YANDZA Miser

25. L'optimisme symbolique en contexte logico-mathématique : approche comparative des formalismes booléen et frégéen 401-417

Tchépé Karidja SILUÉ et Ludovic Doh FIÉ

26. L'image de la femme dans la publicité et la critique de la société d'hyperconsommation chez Herbert Marcuse 418-431

N'gologbon Abdoulaye SILUE et Bernadette DANGO

27. La rationalité face aux défis de l'IA dans la quête de la vérité 432-445

Attchoumounan Paulin OUATTARA et Mamadou SOUMAHORO

28. La démocratie à l'épreuve de la bioéconomie de marchandage citoyen et politique : regards croisés de Montesquieu et Céline Lafontaine.....446-460

Yhattey Hervé Thierry AGUIE

29. Mutations techniques de l'exploitation aurifère à Ity : de l'orpaillage traditionnel aux innovations minières industrielles (1959-2024).....461-477

Tiasvi Yao Raoul AGBAVON et Florence BOTTI

30. La finalité organique dans les réflexions bernardiennes 478-491

Désiré MEDEGNON

31. Quête de science et combat politique chez Hountondji 492-504

KOUAMÉ Koffi

32. Terrorisme et néocolonialisme en Afrique : regard de Noam Chomsky 505-521

SY SAVANÉ Amy

33. Une lecture de l'homme-transcendé à partir des philosophies de Friedrich Nietzsche et d'Amadou Hampâté Bâ 522-539

Kan Raymond KOUAMÉ et Kouamé Kossonou Frédéric SECRE

34. L'élevage sous palmeraie : un modèle de développement de l'élevage des gros et petits bétails en zone forestière ivoirienne de 1973 à 1982.....540-554

MISSA Kouassi Innocent et SADIA Gbeu Daniel

35. « La mémoire machine » face au « palais de la mémoire » : relecture augustinienne de la crise intérieure à l'ère du numérique.....555-568

Bi-Claude Évariste ZAN, Alex Jean Ivan Ekra ALI et Fotienhoro Séraphin OUATTARA

36. Analyse de la stratégie locale de conservation des tortues marines à Ménolé (Grand-Béréby, Côte d'Ivoire) 569-589

M'bra Kouakou Dieu-donné KOUADIO et Marie Blaise MENAN

37. Savoirs endogènes de la population de Kpo-Kahankro (commune de Bouaké) face aux risques épidémiques.....590-607

Kiklan Désiré TOURE

38. Rôle des chefs traditionnels et des institutions endogènes dans la régulation sociale de la région du Gbêkê en Côte d'Ivoire 608-620

Amélie MOGOA BOUSSENGUI et Hermine GNAMA

39. *Gnama ya tônò* chez les Mitsogho : entre interdit alimentaire, discrimination et domination.....621-641

Zolou Goman Jackie Élise DIOMANDÉ

40. Déconstruire la gouvernance environnementale : à partir des cosmogonies africaines.....642-653

ISSN : 3105-8485 (L) / 3105-8493 (P)
https://perspectivesplurielles.net/

GNAMA YA TÔNÒ CHEZ LES MITSOGHO : ENTRE INTERDIT ALIMENTAIRE, DISCRIMINATION ET DOMINATION

GNAMA YA TÔNÒ AMONG THE MITSOGHO: BETWEEN FOOD TABOOS, DISCRIMINATION AND DOMINATION

Amélie MOGOA BOUSSENGUI[1] et Hermine GNAMA[2]

[1] *Institut de Recherche en Sciences Humaines (IRSH), Libreville (Gabon)*
Laboratoire de Recherche sur l'Environnement, la Gouvernance et les Institutions Publiques (LAREGIP), Libreville (Gabon)
[2] *Institut de Recherche en Sciences Humaines (IRSH), Libreville (Gabon)*
Laboratoire de Recherche sur la Famille, la Santé et le Corps (LAREFSAC), Libreville (Gabon)
E-mails : boussengamel@gmail.com ; herminegnama203@gmail.com

Résumé : *Dans la société mitsogho du Gabon, les pratiques alimentaires constituent un système de normes sociales et culturelles. Comme le souligne C. Prudhomme (2016, p. 113), les interdits alimentaires sont des marqueurs de croyances et d'identité sociale. Parmi ces interdits figure les gnama ya tônò, qui désigne, selon notre informateur Dikongo Daniel, « des bêtes, une fois tuées, qu'on ne peut pas consommer tout seul ». Ces animaux, qui font l'objet de restrictions particulières et dont la consommation est notamment interdite aux femmes, s'inscrivent ainsi dans cette logique de normes alimentaires, de croyances et de différenciation sociale. Cette étude analyse les gnama ya tônò comme un mécanisme de discrimination et de domination masculine, tout en examinant son évolution dans le contexte contemporain. Elle adopte une approche qualitative fondée sur les enquêtes de terrain, sur une revue documentaire et l'interprétation de données ethnographiques relatives aux interdits alimentaires chez les Mitsogho. Les résultats montrent que les gnama ya tônò dépasse le simple cadre des croyances alimentaires pour constituer un instrument de hiérarchisation sociale et de contrôle des femmes. Bien que ces pratiques demeurent un marqueur identitaire, les transformations sociales contemporaines contribuent progressivement à en redéfinir la portée.*

Mots-clés : *gnama ya tônò ; interdits alimentaires ; discrimination ; domination.*

Abstract: *In Gabon's Mitsogho society, dietary practices constitute a system of social and cultural norms. As C. Prudhomme (2016, p. 113) points out, dietary taboos are markers of beliefs and social identity. Among these taboos is the gnama ya tônò, which, according to our informant Dikongo Daniel, refers to "animals that, once killed, cannot be consumed alone." These animals, which are subject to specific restrictions and whose consumption is notably prohibited for women, thus fit into this framework of dietary norms, beliefs, and social differentiation. This study analyzes gnama ya tônò as a mechanism of discrimination and male domination, while examining its evolution in the contemporary context. It adopts a qualitative approach based on field research, a literature review, and the interpretation of ethnographic data regarding dietary taboos among the Mitsogho. The results show that gnama ya tônò goes beyond the simple framework of dietary beliefs to serve as an instrument of social hierarchy and control over women. Although these practices remain a marker of identity, contemporary social transformations are gradually contributing to a redefinition of their scope.*

Keywords: *gnama ya tônò; dietary taboos; discrimination; domination.*

Introduction

Les systèmes alimentaires occupent une place centrale dans l'organisation sociale des communautés africaines, où les pratiques culinaires, les interdits et les prescriptions alimentaires constituent de véritables marqueurs identitaires. Chez les Mitsogho du Gabon, ces normes alimentaires s'inscrivent dans un ensemble plus large de représentations symboliques, de croyances cosmologiques et de structures sociales hiérarchisées. Parmi ces normes, les interdits alimentaires imposés aux femmes (et plus spécifiquement ceux liés à la préparation ou à la consommation du *gnama ya tônò*) apparaissent comme un terrain privilégié pour analyser les rapports de pouvoir, les dynamiques de genre et les logiques de domination dans cette société.

L'étude des interdits alimentaires permet en effet de révéler des mécanismes socioculturels souvent naturalisés qui justifient la différenciation des rôles entre hommes et femmes. Ceux-ci reposent sur des conceptions du corps féminin, perçu comme potentiellement impur ou dangereux à certains moments de son cycle vital (menstruations, grossesse, initiation), et sur des croyances associant les femmes à des forces susceptibles d'affecter l'efficacité rituelle ou les équilibres sociaux. Le cas de *gnama ya tôno*, animaux emblématiques aux connotations rituelles et identitaires fortes chez les Mitsogho, constituent ainsi un prisme pertinent pour analyser comment l'alimentation peut devenir un instrument de contrôle social. G. S. Mogomba (2013, p. 170-171) dans sa thèse *Ethnoécologie des Mitsogho du Gabon : Ethnobotanique et Ethnozoologie*, permet également d'interroger la manière dont les prescriptions et les interdits alimentaires participent à l'organisation des rapports sociaux, à la distribution des rôles entre les sexes et à la régulation des comportements au sein de la communauté. L'analyse croisée de ces pratiques montre ainsi que les interdits alimentaires ne relèvent pas uniquement de préférences ou de prescriptions nutritionnelles : ils s'inscrivent dans un système plus large de représentations du corps, du féminin et du masculin, et contribuent à reproduire des normes sociales et rituelles. Comme le souligne (C. Prudhomme, 2016, p. 113) « Les interdits alimentaires sont un marqueur auquel les sociétés se réfèrent pour identifier les croyances et distinguer les croyants ».

Dans cette perspective, interroger les aliments interdits aux femmes ne revient pas seulement à décrire des pratiques coutumières ; il s'agit également de comprendre comment ces restrictions contribuent à la construction sociale du genre, à la reproduction des hiérarchies symboliques et à la légitimation des rapports de domination masculine. Ce travail vise donc à montrer que les interdits alimentaires, loin d'être des pratiques anodines, s'inscrivent dans un réseau complexe de croyances, de pouvoirs, de représentations du corps et de stratégies de maintien de l'ordre social.

La problématique de ce travail s'organise autour des questions suivantes : Dans quelle mesure les interdits alimentaires associés *à gnama ya tônò* relèvent-ils de pratiques symboliques destinées à préserver l'ordre cosmologique mitsogho, et dans quelle mesure participent-ils plutôt à instaurer ou renforcer des formes de domination, d'exclusion sociale ou de contrôle des corps ? Autrement dit, comment ces interdits, tout en se réclamant d'une légitimité rituelle et culturelle, deviennent-ils des instruments pouvant influencer l'accès au statut, au prestige ou au pouvoir au sein de la société mitsogho ? Comment les interdits alimentaires liés *à gnama ya tônò* chez les Mitsogho contribuent-ils simultanément à la cohésion rituelle et à la reproduction de rapports de domination ou de discrimination entre groupes sociaux ?

Pour tenter de répondre à ces interrogations, nous formulons l'hypothèse selon laquelle l'interdiction des *gnama ya tônò* chez les Mitsogho ne fonctionne pas uniquement comme un dispositif symbolique : elle fonctionne également comme un mécanisme socio-culturel de hiérarchisation interne. Ainsi, cette interdiction contribue à maintenir ou légitimer des rapports de pouvoir entre classes d'âge, lignages, ou catégories initiatiques, en régulant l'accès différencié à certains aliments et en renforçant les formes locales de distinction et de domination sociale.

Cette étude prend appui sur des sources ethnographiques, notamment ceux de G.S. Mongomba (2013), M. Douglas (2001 [1966]), M. Godelier (1996), F. Héritier (1996) ; des récits oraux et des analyses anthropologiques pour éclairer la manière dont les Mitsogho mobilisent les normes alimentaires comme outil de régulation sociale et comme vecteur de distinction culturelle. En examinant le cas particulier *de gnama ya tônò,* elle propose une réflexion sur les rapports entre alimentation, genre et pouvoir, tout en s'inscrivant dans une démarche critique visant à questionner les logiques de discrimination qui persistent dans certaines pratiques traditionnelles.

1. Méthodologie de la recherche

La réalisation de cette étude a reposé sur une enquête de terrain structurée autour de trois principales étapes : la recherche documentaire, la collecte des données et l'analyse des informations recueillies. Les enquêtes ont été menées à Mimongo, chef-lieu du département de l'Ogoulou, notamment dans le quartier Ghéndjambouè, où réside une importante population mitsogho, ainsi qu'à Libreville, capitale du Gabon et espace multiculturel où les transformations sociales et culturelles sont particulièrement perceptibles. À Libreville, la collecte des données ethnographiques a été effectuée dans plusieurs quartiers caractérisés par la présence d'une importante population mitsogho, notamment Angondjé (village mitsogho), Bas-de-Gué-Gué, Beau-Séjour, Belle-Peinture (Odéka), PK8, PK9, PK12, Bambou-Chine, Kinguélé (route mitsogho), Akébé-Plaine et Plein-Ciel (Tambi). Le choix de ces différents sites répond à la volonté de prendre en compte

à la fois un espace à forte implantation traditionnelle et un contexte urbain marqué par la diversité culturelle et les transformations des pratiques sociales.

Afin d'appréhender les représentations, les pratiques et les significations associées à *gnama ya tônò*, nous avons privilégié une approche qualitative fondée sur l'enquête ethnographique. La collecte des données s'est appuyée principalement sur des entretiens semi-directifs et des observations de terrain. Les entretiens ont permis de recueillir les discours, les connaissances, les expériences et les perceptions des enquêtés concernant les *gnama ya tônò*, notamment en ce qui concerne les prescriptions et les interdits alimentaires qui lui sont associés. Ces entretiens ont été complétés par des observations directes permettant de confronter les discours recueillis aux pratiques et aux interactions observées sur le terrain.

L'enquête s'est déroulée sur une période allant de 2020 à 2025. Notre échantillon est constitué de 35 informateurs âgés de 28 à 80 ans, dont quinze hommes initiés, reconnus pour leur connaissance des traditions mitsogho, parmi lesquels figurent trois chefs coutumiers, et vingt femmes concernées, à des degrés divers, par les prescriptions et les interdits alimentaires étudiés. Le choix des enquêtés a principalement reposé sur leur expérience, leur implication dans les pratiques étudiées et leur connaissance de *gnama ya tônò*. Compte tenu du caractère spécifique des savoirs recherchés, nous avons privilégié des personnes susceptibles de fournir des informations pertinentes et approfondies sur le phénomène étudié. Leurs témoignages ont permis de mieux comprendre la manière dont le *gnama ya tônò* intervient dans les pratiques quotidiennes, mais également la façon dont il peut influencer les statuts, les relations sociales et les rapports de pouvoir au sein de la société mitsogho.

Les données recueillies à travers les entretiens, les observations et la recherche documentaire ont fait l'objet d'une analyse qualitative fondée sur le croisement des différentes sources d'information. L'analyse a consisté à mettre en évidence les récurrences, les convergences et les divergences dans les discours des informateurs, tout en les confrontant aux observations réalisées sur le terrain et aux données issues de la littérature. Cette démarche a permis d'identifier les principales représentations associées à *gnama ya tônò*, d'analyser les pratiques et les prescriptions alimentaires qui lui sont liées et de mieux comprendre leurs dimensions sociales, culturelles et symboliques au sein de la société mitsogho.

2. Résultats de la recherche

2.1. Les gnama ya tônò : animaux liés aux interdits et leur dimension symbolique et rituelle

Dans les représentations symboliques et les pratiques rituelles mitsogho, certains animaux occupent une place particulière en raison des pouvoirs qui leur sont attribués. Associés aux interdits, à la sorcellerie, à la protection ou encore à la

prospérité, ils interviennent dans différents domaines de la vie sociale et spirituelle. Quels sont les animaux entrant dans la catégorie de *gnama ya tônò* ?

Les noms d'espèces documentés par les informateurs sont suivants :

- La panthère *ndjègho*

La panthère *ndjègho* est admirée pour ses qualités de prédatrice. Elle symbolise la puissance, l'autorité et le pouvoir. Dans le domaine rituel, elle est utilisée comme fétiche de chasse afin de renforcer les capacités du chasseur. Celui qui détient ce pouvoir est souvent reconnu dans le village pour ses aptitudes dites « magiques ». Toutefois, selon certains informateurs, les détenteurs de ce fétiche finiraient fréquemment atteints de la lèpre.

- Le serpent *gnôghò*

Le serpent *gnôghò* appartient à la famille des reptiles. Il fait partie des animaux utilisés comme totems dans la majorité des sociétés gabonaises. Chez les Mitsogho, selon notre informatrice, Mossavou Jeanne Mossavou Jeanne[1], le serpent est souvent associé au *tsopo*, une courte machette transmise par héritage et utilisée spécifiquement par l'héritière pour les activités agricoles. Cet objet est auquel on attribue le pouvoir de favoriser une production abondante. Les familles qui détiennent cet héritage symbolique sont reconnues pour leurs capacités particulières liées à la fertilité des terres et à la prospérité. Le *tsopo* symbolise le serpent, mais aussi l'arc-en-ciel, appelé *nungu*. Toujours selon notre informatrice, ce serpent serait transféré de manière mystique dans le ventre de certaines femmes, où il se nourrirait de leurs fœtus afin de renforcer la puissance du *tsopo* et, par conséquent, de favoriser une production agricole abondante.

- Le daman *soka*

Le daman *soka* est considéré comme un animal mystérieux en raison des marques présentes sur son dos, du nombre de ses doigts et de la forme de ses dents. Dans l'imaginaire mitsogho, il est assimilé à un fantôme. Lorsqu'un chasseur abat cet animal, il doit obligatoirement le dépecer en forêt et y enterrer sa tête afin d'éviter les conséquences néfastes liées à cet acte. Dans les représentations sociales, l'usage du daman comme fétiche par certains sorciers serait à l'origine de la folie observée dans certaines familles.

- La civette *gheyôbò*

La genette *gheyôbò* intervient dans diverses pratiques rituelles. Plusieurs discours entourent son usage, notamment l'expression : *andé na gheyôbò sa étombo*, qui signifie « il a une civette pour le flair ». Cette formule renvoie à l'idée que, dans le monde invisible, les sorciers utiliseraient cet animal pour entrer en

[1]Mossavou Jeanne est locutrice mitsogho d'une cinquantaine d'années, du clan motoka. Elle est mariée, mère de cinq enfants et initiée au Gnèmbè. Entretien du 24 juin 2023 au quartier Kinguélé (route mitsogho) sur la symbolique des objets rituels.

contact avec leurs victimes, à la manière d'un chien envoyé par son maître pour traquer une proie.

- La mangouste *kènga*

La mangouste *kènga* est souvent valorisée dans les contes en raison de sa beauté. Dans certaines pratiques rituelles, elle est transmise à de jeunes filles afin de leur conférer un pouvoir de séduction destiné à attirer des hommes riches et à assurer la prospérité matérielle de leurs familles. Cependant, en contrepartie de ce pouvoir, ces jeunes femmes seraient soumises à un interdit majeur : celui de ne jamais enfanter.

- La genette *mosingui*

La genette occupe une place importante dans plusieurs rites et rituels, notamment le *Bwete,* le *Mweyi* — deux corporations masculines — ainsi que l'*Ombwiri,* rite de possession mixte. Sa peau est utilisée dans différentes pratiques rituelles et thérapeutiques liées au traitement de l'esprit humain. Selon nos informateurs, la genette est également associée à des pratiques de transfert symbolique de beauté vers de jeunes filles, afin de favoriser la séduction d'hommes riches pour subvenir aux besoins de leurs familles. En échange de ce pouvoir, leur maternité serait compromise. Notre informateur Ndjondo Antoine[2], souligne d'ailleurs à ce propos que : « le seul animal dont les femmes n'ont jamais véritablement bravé l'interdit est le *mosingui*, c'est-à-dire la genette. Cet animal est particulièrement réputé pour être associé à la stérilité des femmes ».

Parmi les *gnama ya tônò,* trois figures (le serpent, la mangouste, la genette) peuvent être rapprochées autour d'un même rapport entre pouvoir de séduction, prospérité et fécondité, mais le serpent *gnôghò* se distingue nettement par la nature de l'interdit. On peut ainsi établir une gradation : la mangouste *kènga* et la genette *mosingui* confèrent un pouvoir de séduction au prix de la maternité, tandis que le serpent *gnôghò* mobilise directement le ventre féminin comme lieu de captation de la puissance nécessaire à la fertilité agricole. Dans les trois cas, toutefois, une même logique semble se dessiner : une puissance destinée à produire ou à assurer la prospérité est obtenue au prix d'une limitation de la capacité reproductive féminine.

2.2. Analyse des entretiens sur les gnama ya tônò chez les Mitsogho

Pour comprendre les modalités d'instauration du pouvoir du *gnama ya tônò*, nous nous appuyons sur plusieurs récits de vie recueillis au cours de notre enquête de terrain, notamment ceux de nos deux informateurs Michel Mabo[3] et de Daniel

[2] Ndjondo Antoine est locuteur mitsogho de 65 ans, retraité de la garde républicaine, père de six enfants. Il est initié au Mwéyi et Bweté (rites initiatiques masculins). Entretien du 25 aout 2024 au quartier Angondjé (village mitsogho), concernant les interdits de *gnama ya tônò* chez les Mitsogho.
[3] Mabo Michel est locuteur mitsogho de 65ans, du clan poghéo, initié au Mwéyi et Bweté. Professeur d'Histoire admis à la retraite, il est marié et père d'une nombreuse famille. Il est reconnu chez les

Dikongo[4]. Leurs histoires offrent un éclairage précieux sur les logiques sociales et symboliques qui entourent ces interdits alimentaires, ainsi que sur les mécanismes de discrimination et de domination qui leur sont associés.

Voici le récit de Mabo Michel :

> *Gnama ya tônò ce sont animaux interdits aux femmes. C'est parce que les hommes étaient égoïstes qu'ils ont interdits ces animaux aux femmes. Les hommes les ont trouvés succulant et ont exclus les femmes. Parmi ces animaux figurent les reptiles, les félins (panthère, chat huant, genette, civette, daman, tortue). Certains animaux tels que la panthère, la civette, le daman sont utilisés comme fétiches. La panthère est utilisée dans certaines familles comme fétiche pour la chasse et les pièges. Utilisé comme fétiche par certains acquéreurs, cela leur permet d'avoir une chasse abondante.*

D'autres utilisent la genette pour danser et sacrifient les ventres des nièces. Ils leurs empêchent de faire les enfants, mais en retour ils leurs transféraient la beauté. Actuellement certaines femmes mangent ces animaux.

Voici également le récit de Dikongo Daniel :

> *Gnama ya tônò ? ce sont des bêtes une fois tuées on ne peut pas consommer ça tout seul. Tônò c'est se disputer, se séparer. Cela va de la vipère, la panthère, la civette, la genette. Avant, c'était une interdiction formelle de consommer tout seul, même lorsque tu tuais un de ces animaux tout seul en forêt. C'était des animaux que les femmes ne mangeaient pas.*
>
> *D'ailleurs je me souviens quand j'étais petit, quelqu'un avait tué la panthère et il fallait que tout le village se déplace pour déplace pour dépecer l'animal, tous les initiés, assistent et observent comment on dépèce l'animal. Parce que quand on dépèce la panthère, il faut faire attention à sa bile, qu'il ne faut pas percer, ni consommer, parce que c'est un poison terrible. Dès que celui qui dépèce arrive au niveau de la bile, il doit l'extraire délicatement et on enterre ça. C'est un poison terrible. Après dépecer l'animal, ils se partage l'animal. Une fois chacun a pris sa part, retourne dans sa maison et prépare sa part. Mais avant de manger chacun sort en criant na ndé tè ghoa ndjèghonè, c'est-à-dire « je suis en train de manger la panthère ». La définition gnama ya tônò signifie que tu ne dois pas manger ça tout seul.*
>
> *Nombreux sont ceux qui pensent que tônò vient du fait que ce sont des bêtes tachetées. Cela signifie qu'on ne doit pas manger ça tout seul, parce que c'est tellement succulant. C'est parce que ces animaux sont bons que les hommes les ont interdits aux femmes. Le serpent est tellement succulent, voilà pourquoi on a interdit la consommation aux femmes. C'est de l'égoïsme institutionnalisé de la part des hommes, et*

Mitsogho en tant que détenteur du savoir traditionnel. Entretien 26 juin 2023, concernant les interdits alimentaires liés à *gnama ya tônò*.

[4] Dikongo Daniel est locuteur mitsogho de la soixantaine, marié et père d'une nombreuse famille. Professeur d'Histoire retraité, il est initié au Mwéyi et Bweté. Il est reconnu chez les Mitsogho en tant que détenteur du savoir traditionnel. Entretien collecté le 26 juillet 2022 à Mimongo, sur les interdits alimentaires liés à *gnama ya tônò* chez les Mitsogho.

> *cela n'a rien avoir avec les considérations spirituelles. C'est une discrimination. Cela ne veut pas dire qui la femme mangeait, elle mourait. Il y a des femmes fortes, lorsque qu'un homme tuait un de ces animaux, il autorisait à sa femme de manger, en lui demandant de ne rien dire à personne. Cela ne veut pas dire que si la femme mange, elle devait mourir, non.*
>
> *L'interdit vient aussi du fait que les hommes utilisent ces animaux dans rituels, comme la mangouste, l'outre, la panthère à cause de leurs tâches par exemple, pour marquer la puissance, la supériorité, mais surtout la puissance spirituelle. Dans nos traditions, il y avait des panthères mystiques pour se procurer des bêtes, pour chasser et piéger.*
>
> *Actuellement les choses ont changé. Le changement vient de la modernisation des cultures, l'ouverture des écoles, la cohabitation avec d'autres cultures. Lorsqu'on était enfermé dans les villages, c'était peut-être bien, mais il y avait des interdits qui tenaient, mais aujourd'hui non. Pourquoi ? parce que si tu rends visite à une amie et qu'elle a préparée l'une de ces bêtes, tu ne vas pas refuser de manger. Les interdictions qui étaient hier ne sont plus aujourd'hui. Nous sommes en train de perdre beaucoup choses dans nos cultures.*

Les entretiens réalisés auprès des deux informateurs constituent un matériau ethnographique particulièrement riche pour comprendre les représentations sociales et symboliques de *gnama ya tônò* chez les Mitsogho. Ils permettent de mettre en évidence les fondements des interdits alimentaires, les rapports de genre qui les sous-tendent, les usages rituels de certaines espèces animales ainsi que les transformations contemporaines de ces pratiques.

Dans un premier temps, les récits montrent que les *gnama ya tônò* renvoie avant tout à une règle de partage collectif plutôt qu'à un simple interdit de consommation. Comme l'explique Dikongo Daniel, « tu ne dois pas manger ça tout seul ». Le terme *tônò*, qu'il associe à l'idée de « séparation » ou de « dispute », rappelle qu'un individu ne peut s'approprier seul une ressource jugée exceptionnelle. Les animaux concernés – la panthère, la civette, la genette, la vipère, le serpent, entre autres – sont des espèces rares, prestigieuses ou particulièrement appréciées pour leur chair. Leur capture engage donc une obligation de redistribution au sein de la communauté. L'interdit apparaît ainsi comme un mécanisme de régulation sociale destiné à prévenir l'accaparement individuel de ressources valorisées et à renforcer les liens de solidarité.

Les témoignages révèlent également que la chasse de ces animaux dépasse largement la simple acquisition de nourriture. L'exemple du dépècement de la panthère décrit par Dikongo Daniel illustre le caractère à la fois collectif, rituel et cognitif de cet événement. La présence des initiés et des membres du village témoigne de l'importance sociale accordée à cet animal, mais elle participe également à la transmission de savoirs relatifs à son anatomie, à ses propriétés et aux précautions qui entourent sa manipulation. Le dépècement obéit en effet à un protocole précis, notamment lors de l'extraction de la bile, qui ne doit ni être percée

ni consommée avant d'être soigneusement enterrée. Ce geste témoigne d'une connaissance empirique du corps de l'animal et des propriétés qui lui sont attribuées. Il s'inscrit ainsi dans ce que G.S. Mogomba (2013, p. 204) permet de considérer comme des savoirs naturalistes locaux : des connaissances produites par l'observation du milieu, l'expérience pratique et leur transmission au sein de la communauté. La dimension rituelle de la pratique ne s'oppose donc pas à sa dimension empirique ; elle en constitue plutôt le cadre de transmission et de légitimation. Les gestes codifiés permettent de préserver une connaissance accumulée au fil des générations tout en rappelant les règles qui régissent les relations entre les humains et les animaux. La panthère n'est donc pas perçue comme un gibier ordinaire : elle incarne une puissance particulière dont la capture, le dépècement et la manipulation exigent des compétences spécifiques. À travers cet exemple, la thèse de G.S. Mogomba se trouve confortée : les sociétés locales élaborent de véritables systèmes de connaissance du vivant, dans lesquels les dimensions naturaliste, sociale et symbolique sont étroitement imbriquées. Le savoir sur l'animal ne se réduit ainsi ni à une connaissance biologique au sens occidental ni à une croyance ; il constitue un savoir pratique et culturel permettant d'identifier, de manipuler et d'interpréter les différentes composantes du monde des vivants.

Les deux informateurs indiquent que la panthère, la civette, la mangouste ou encore le daman interviennent dans divers rituels et pratiques de protection. La panthère, notamment, est présentée comme un puissant fétiche de chasse, capable d'assurer l'abondance du gibier et l'efficacité des pièges. Ses taches, sa force et son comportement en font un symbole de puissance, de prestige et de domination spirituelle. Les *gnama ya tônò* apparaissent ainsi comme des médiateurs entre le monde visible et le monde invisible, ce qui contribue à expliquer le respect particulier qui leur est accordé.

2.3. Les gnama ya tônò comme pratique communautaire

L'entretien réalisé avec Dikongo Daniel met en évidence que les *gnama ya tônò* dépasse largement le cadre d'un simple interdit alimentaire. Dans la conception mitsogho, cette expression renvoie avant tout à une pratique de partage collectif, où la consommation de certaines espèces animales obéit à des règles sociales précises. Ainsi, certains animaux, notamment la panthère, ne peuvent être consommés individuellement. Leur dépeçage, leur distribution et leur consommation s'inscrivent dans un rituel collectif qui mobilise des savoirs initiatiques, des obligations de solidarité et une gestion symbolique du danger associé à l'animal.

Cette dimension communautaire est illustrée par le cri rituel *« na ndé tè ghoa ndjèghonè »*, (je suis en train de manger la panthère) prononcé avant la consommation de la viande. Cette formule ne constitue pas une simple parole

d'accompagnement ; elle rend publique la participation des membres du groupe à un acte socialement reconnu et culturellement codifié. L'alimentation devient ainsi un langage qui exprime l'appartenance à une communauté et le respect des normes héritées des ancêtres. M. Mauss (1925, p. 35-41), dans son *Essai sur le don*, souligne que les pratiques de partage reposent sur des obligations réciproques — donner, recevoir et rendre — qui contribuent à renforcer la cohésion sociale. Le partage ritualisé de certaines viandes chez les Mitsogho s'inscrit dans cette logique : manger ensemble ne signifie pas seulement satisfaire un besoin alimentaire, mais participer à un réseau d'échanges symboliques au sein duquel se construisent les liens de solidarité, les hiérarchies et les responsabilités collectives.

Cette perspective peut être approfondie à partir des travaux de J. Godbout et A. Caillé (1992, p. 105) sur le don. Pour ces auteurs, le don ne se réduit pas à un simple échange matériel ou marchand : il constitue un mode de circulation des biens, des services et des relations qui contribue à produire et à maintenir le lien social. Dans le contexte mitsogho, le partage de la viande prend ainsi une dimension relationnelle importante. La nourriture partagée crée et entretient des obligations entre les membres du groupe, tout en manifestant l'appartenance à une communauté régie par des normes et des valeurs communes. Le fait de donner, de recevoir et de consommer ensemble participe donc à la construction d'une relation sociale qui dépasse la valeur strictement alimentaire de la viande.

Dans une perspective complémentaire, M. Godelier (1996, p. 68), dans *L'Énigme du don*, montre que le don est étroitement lié aux rapports sociaux et qu'il ne peut être compris indépendamment des représentations, des obligations et des relations de pouvoir qui structurent une société. Certains biens, pratiques ou objets peuvent ainsi acquérir une valeur qui dépasse leur dimension matérielle, notamment lorsqu'ils sont associés à des savoirs, à des statuts ou à des relations particulières. Chez les Mitsogho, le partage ritualisé de certaines viandes peut être compris dans cette perspective : la nourriture devient un support matériel de relations sociales, mais également un vecteur de transmission et de reconnaissance des statuts au sein du groupe initiatique.

Ainsi, les *gnama ya tônò* ne relève pas exclusivement de l'alimentation. Il constitue une véritable institution sociale qui structure les relations entre les membres de la communauté, encadre la transmission des savoirs initiatiques, affirme les hiérarchies sociales et consolide les formes de solidarité, en particulier entre les hommes initiés. Cette pratique peut être appréhendée comme une forme de circulation sociale de la nourriture dans laquelle le partage produit des relations, des obligations et des appartenances. Elle témoigne ainsi de la manière dont les normes alimentaires deviennent un support essentiel de l'organisation sociale et de la reproduction culturelle chez les Mitsogho.

2.4. Dimensions discriminatoires et mécanismes de domination du gnama ya tônò chez les Mitsogho

Chez les Mitsogho, certains interdits alimentaires, regroupés sous l'appellation *gnama ya tônò*, occupent une place centrale dans l'organisation sociale, la construction identitaire et les rapports de pouvoir. Bien qu'ils soient présentés comme des prescriptions culturelles, spirituelles ou thérapeutiques, ces interdits constituent également des mécanismes de distinction sociale et de hiérarchisation entre les individus. Ils contribuent à différencier les initiés des non-initiés, les lignages entre eux, ainsi que les hommes et les femmes. L'analyse de *gnama ya tônò* met en évidence plusieurs dimensions de domination et de discrimination : la hiérarchisation sociale, le contrôle symbolique, l'exclusion et la stigmatisation, ainsi que l'instrumentalisation rituelle des interdits alimentaires.

La première dimension concerne la hiérarchisation sociale. Les *gnama ya tônò* illustre cette fonction des interdits alimentaires en distinguant les individus selon leur statut social, leur degré d'initiation ou leur appartenance lignagère. En réservant ou en interdisant certains aliments à des catégories spécifiques, les *gnama ya tônò* participe à la reproduction des inégalités et au renforcement des rapports de pouvoir au sein de la communauté.

La deuxième dimension relève du contrôle symbolique. Les *gnama ya tônò* ne vise pas uniquement la consommation de certains animaux ou aliments ; il constitue également un moyen de contrôler les corps, les comportements et les pratiques des membres du groupe. Le respect de *gnama ya tônò* devient ainsi un marqueur d'obéissance aux normes sociales et de conformité aux valeurs collectives. À travers cet interdit, la communauté rappelle à chacun les limites qu'il ne doit pas franchir.

Une troisième dimension est celle de l'exclusion et de la stigmatisation. Les individus qui enfreignent les *gnama ya tônò* s'exposent à des sanctions sociales, rituelles ou symboliques pouvant aller jusqu'à la marginalisation. La transgression de cet interdit peut ainsi être perçue comme une remise en cause de l'ordre établi. Ces mécanismes disciplinaires renforcent la cohésion des détenteurs du pouvoir rituel et consolident l'autorité des chefs, des anciens et des initiés. Le récit de Missouké Philomène[5] permet d'illustrer concrètement cette dimension en montrant que les animaux associés à *gnama ya tônò* ne relèvent pas uniquement d'un système d'interdits alimentaires ou symboliques, mais peuvent également être investis de pouvoirs susceptibles d'agir sur les individus et leur destinée. Elle rapporte ainsi :

> *Les anciens « travaillaient » certains de ces animaux, notamment la panthère, pour piéger. D'autres utilisaient la civette afin de rendre*

[5] Femme de 75ans, du clan motoka, Missouké Philomène est locutrice mitsogho, initiée au *Gnèmbè* et *l'Ombwiri* et mère initiatrice. Entretien du 15 juillet 2022 au quartier Akébé Plaine à Libreville, sur les interdits alimentaires chez les Mitsogho.

> *leurs nièces stériles. Ces animaux étaient ainsi utilisés dans la fabrication de fétiches. Dans les familles matrilinéaires, les oncles utilisaient certains de ces animaux pour agir sur le destin ou la fécondité de certaines femmes. C'est notamment le cas de la genette.*

Dans ce récit, les stigmates apparaissent principalement autour de la stérilité et de la fécondité féminines. Le recours à la civette pour rendre certaines femmes stériles ne renvoie pas seulement à une pratique magico-rituelle ; il peut également révéler les représentations sociales attachées à la capacité reproductive des femmes. La stérilité devient ainsi une marque susceptible d'affecter l'identité sociale de la femme et sa place au sein de la famille.

Le récit met également en évidence un stigmate lié aux pratiques occultes ou fétichistes. Les animaux, notamment la panthère et la civette, sont investis d'une puissance particulière et associés à la fabrication de fétiches. Les personnes qui manipulent ces animaux ou ces objets rituels peuvent alors être perçues comme détenant un pouvoir ambigu, voire dangereux. Cette perception peut contribuer à leur mise à distance ou à leur marginalisation.

Enfin, le récit fait apparaître un stigmate lié aux rapports de pouvoir dans les systèmes matrilinéaires. Le pouvoir attribué aux oncles maternels sur le destin et la fécondité de leurs nièces montre que la parenté ne constitue pas uniquement un système de filiation : elle peut également être un espace de contrôle et de tensions. La capacité supposée d'agir sur la fécondité d'une femme constitue ainsi une forme de pouvoir social et symbolique.

Les interdits alimentaires, notamment les *gnama ya tônò*, fonctionnent comme un instrument rituel de légitimation. La justification de *gnama ya tônò* repose généralement sur des arguments spirituels, religieux ou médicinaux, qui confèrent une légitimité aux rapports de domination en les présentant comme des normes héritées de la tradition plutôt que comme de simples constructions sociales. Ainsi, le caractère sacré ou traditionnel attribué à *gnama ya tônò* contribue à rendre son respect socialement obligatoire. Les *gnama ya tônò* illustrent ainsi de manière concrète la façon dont un interdit alimentaire peut devenir un véritable instrument de régulation sociale. Au-delà de sa dimension nutritionnelle, il encadre les comportements individuels et collectifs, participe à la définition des statuts sociaux et renforce le pouvoir des détenteurs du savoir rituel. L'étude de *gnama ya tônò* permet ainsi de mieux comprendre la manière dont la culture, la spiritualité et les hiérarchies sociales s'articulent pour produire et reproduire les rapports de pouvoir dans les sociétés traditionnelles africaines.

2.5. Les rapports sociaux de sexe à travers les interdits alimentaires

L'analyse des interdits alimentaires révèle également une dimension importante des rapports sociaux de sexe. Leur consommation a alors été interdite aux femmes, transformant ces animaux en marqueurs de l'identité et du privilège

masculins. Cette exclusion des femmes traduit un rapport de domination fondé sur le genre, où les hommes occupent la position de groupe dominant tandis que les femmes se trouvent placées dans une position dominée. Les interdits alimentaires deviennent ainsi des instruments de discrimination intragroupe, dans la mesure où ils instaurent un traitement différencié entre les membres d'une même communauté en fonction de leur sexe.

Par ailleurs, ces animaux constituent un véritable enjeu de pouvoir. Ils interviennent dans la fabrication de certains fétiches et sont investis d'une puissance symbolique reconnue par la société mitsogho. Le contrôle de leur consommation permet alors aux hommes de conserver le monopole de certains savoirs rituels et de maintenir leur autorité sur les femmes ainsi que sur l'ensemble du groupe.

Dans cette perspective, les interdits alimentaires ne relèvent pas uniquement de croyances religieuses ou de prescriptions culturelles ; ils participent également à l'organisation et à la régulation des rapports sociaux. Comme le soulignent P. Bonte et M. Izard (2002, p. 382), « les énoncés lapidaires des interdits et de leurs sanctions imposent à la pensée et à la sensibilité l'assimilation d'un code dont les stipulations rappellent que, par-delà sa finalité propre, tout acte a une résonance symbolique ». Cette observation montre que les interdits alimentaires dépassent leur fonction apparente pour devenir des instruments de légitimation de l'ordre social. Leur respect rigoureux contribue ainsi au maintien des hiérarchies, de l'autorité et de la cohésion de la société traditionnelle mitsogho.

2.6. Les bouleversements des interdits alimentaires dans un contexte moderne

Les enquêtes de terrain mettent en évidence la transformation des interdits alimentaires sous l'effet de la modernité et des changements sociaux. En d'autres termes, l'affaiblissement actuel des interdits est dû à la scolarisation, l'ouverture culturelle, les contacts interculturels et à l'urbanisation. Les expressions recueillies sur le terrain auprès de nos informateurs — « les temps ont changé », « nous ne sommes plus au village », « les époques ont changé » — traduisent une prise de distance vis-à-vis des normes traditionnelles autrefois considérées comme obligatoires. Elles montrent que le cadre social et culturel qui fondait ces interdits s'affaiblit progressivement avec l'urbanisation, la scolarisation, les nouvelles formes de vie et l'évolution des mentalités.

Les propos comme « les hommes voulaient à eux seuls garder la bonne viande » ou « les hommes étaient égoïstes » révèlent également une relecture critique des interdits alimentaires. Ceux-ci ne sont plus perçus uniquement comme des prescriptions culturelles ou spirituelles, mais parfois comme des mécanismes de domination ou d'inégalité, notamment entre hommes et femmes. Ainsi, la transgression des interdits apparaît comme une forme de remise en question des rapports sociaux hérités de la tradition.

Cette analyse rejoint la réflexion de P. Bonte et M. Izard (2002, p. 382) lorsqu'ils affirment que : « Les transgressions sont des déchirures dans le voile pudique que la culture s'efforce de jeter sur les rapports du social et du mental. » Cette citation souligne que la violation des interdits ne constitue pas seulement un changement de comportement alimentaire ; elle révèle aussi des tensions profondes entre tradition et modernité, entre normes collectives et aspirations individuelles.

Les femmes consomment désormais certains de ces animaux sans crainte particulière. Le récits Mossouma Albetine[6] nous éclairent :

> *Gnama ya tônò ce sont les animaux interdits aux femmes de consommer. C'est le cas du chat huant, le serpent, la mangouste, la civette, la panthère, le daman. Certains de ces animaux étaient utilisés pour rendre les femmes stériles, notamment la genette. Actuellement, les hommes et les femmes consomment ensemble ces animaux.*

Dans la même perspective, Ndjondo Antoine souligne :

> *Autrefois, les hommes ne partageaient pas les gnama ya tônò avec les femmes. Le seul animal dont les femmes n'ont jamais véritablement bravé l'interdit est la civette mosingui, Cet animal est particulièrement réputé pour être associé à la stérilité des femmes. En dehors de la civette, les autres animaux, tels que le serpent, la tortue, le chat huant sont aujourd'hui consommés par les femmes. J'avais assisté à un mariage au cours duquel du python avait été préparé. Les femmes se précipitaient pour se servir. Elles sont les premières à se servir lorsqu'un tel mets est proposé lors des cérémonies. La seule exception demeure la civette, que les femmes continuent d'éviter.*

Les récits de Mossouma Albertine et de Ndjondo Antoine mettent en évidence une transformation progressive des interdits alimentaires qui concernaient autrefois les femmes dans la société mitsogho. Ces témoignages montrent que certaines prescriptions alimentaires, autrefois considérées comme strictes et socialement contraignantes, connaissent aujourd'hui un important relâchement. Toutefois, cette évolution ne signifie pas la disparition complète des tabous, certains d'entre eux conservant encore une forte dimension symbolique.

Mossouma Albertine explique que les *gnama ya tônò* désignaient les animaux dont la consommation était interdite aux femmes. Parmi ceux-ci figuraient notamment le chat huant, le serpent, la mangouste, la genette, la civette, la panthère et le daman. Ces interdits ne relevaient pas uniquement de prescriptions alimentaires, mais s'inscrivaient dans un système de représentations et de croyances concernant le corps et la destinée des femmes. Certains animaux étaient ainsi associés à des conséquences particulières, notamment à la stérilité. La genette, appelée *mosingui*, occupait à cet égard une place particulière dans l'imaginaire traditionnel, puisqu'elle était considérée comme susceptible de rendre les femmes

[6] Mossouma albertine, du clan moghènè est locutrice mitsogho de 77ans, veuve et mère d'une nombreuse famille. Elle a été initiée au Gnèmbè dès l'âge de 12ans. Entretien du 23 août 2023 au quartier Nzeng-ayong à Libreville, concernant les interdits alimentaires chez les Mitsogho.

stériles. L'interdit alimentaire prenait donc une dimension à la fois sociale, symbolique et reproductive.

Le témoignage de Ndjondo Antoine confirme cette distinction ancienne entre les aliments réservés aux hommes et ceux dont les femmes ne pouvaient pas consommer. Selon lui, autrefois, les hommes ne partageaient pas les *gnama ya tônò* avec les femmes. Cette séparation témoignait de l'existence d'une organisation alimentaire fondée sur une différenciation des sexes et sur l'autorité des normes traditionnelles.

Cependant, Ndjondo Antoine souligne que ces interdits ont progressivement perdu leur caractère contraignant. À l'exception notable de la civette, les femmes consomment désormais plusieurs animaux qui leur étaient autrefois interdits, notamment le serpent, la tortue et le chat huant. Son témoignage personnel illustre concrètement cette transformation des pratiques. Il rapporte qu'au cours d'un mariage auquel il avait assisté, du python avait été préparé et que les femmes se précipitaient pour se servir. Certaines étaient même parmi les premières à consommer ce met lors de la cérémonie. Cette situation aurait été difficilement envisageable dans le cadre des prescriptions traditionnelles les plus strictes. L'évolution observée traduit ainsi un relâchement des normes alimentaires genrées. Les interdits ne disparaissent pas nécessairement de la mémoire collective, mais leur pouvoir de contrainte sur les pratiques quotidiennes s'est considérablement réduit. Malgré cet affaiblissement général, les deux témoignages convergent sur la persistance d'une exception majeure : la genette (*mosingui*). Alors que plusieurs autres *gnama ya tônò* sont désormais consommés par les femmes, la genette continue d'être évitée. Cette persistance s'explique par la forte charge symbolique associée à cet animal. La croyance selon laquelle sa consommation pourrait provoquer la stérilité féminine semble avoir résisté davantage aux transformations sociales que les autres interdits. La civette constitue ainsi un exemple de la capacité de certaines représentations traditionnelles à se maintenir malgré l'évolution des pratiques. L'évolution des habitudes alimentaires ne doit donc pas être interprétée comme une disparition totale des interdits. Elle correspond plutôt à un processus de sélection et de transformation des normes traditionnelles : certains tabous sont progressivement abandonnés, tandis que d'autres, en raison de leur importance symbolique, continuent de structurer les comportements.

Le relâchement des interdits alimentaires féminins peut également être interprété comme le signe de transformations plus larges au sein de la société mitsogho. Il traduit d'abord une désacralisation progressive des tabous, dans la mesure où les interdictions perdent leur caractère absolu et leur dimension de prescription sacrée. Il témoigne également d'une remise en question de l'autorité masculine traditionnelle. En effet, la distinction entre les aliments destinés aux hommes et ceux interdits aux femmes participait autrefois à une organisation sociale fondée sur une forte différenciation des rôles selon le sexe. Le fait que les

femmes puissent aujourd'hui consommer des aliments qui leur étaient autrefois interdits révèle un affaiblissement de cette forme d'autorité et une plus grande autonomie dans les pratiques alimentaires. Plus largement, ces changements témoignent d'une transformation des structures sociales mitsogho. Les pratiques alimentaires constituent ici un révélateur des mutations de la société : lorsque les normes qui régissaient l'accès des femmes à certains aliments s'affaiblissent, c'est aussi une partie de l'organisation sociale et symbolique traditionnelle qui se transforme.

Cette transformation demeure toutefois ambivalente. D'un côté, le recul des interdits alimentaires peut être perçu positivement, puisqu'il contribue à réduire certaines formes de discrimination entre hommes et femmes et permet aux femmes d'accéder à des aliments dont elles étaient autrefois exclues. D'un autre côté, cette évolution peut être vécue comme une perte culturelle. Dikongo Daniel exprime cette inquiétude lorsqu'il affirme : « Nous sommes en train de perdre beaucoup de choses dans nos cultures. » Cette remarque traduit la nostalgie suscitée par la disparition progressive de certaines pratiques et croyances traditionnelles. Le changement apparaît ainsi comme un phénomène à double dimension : il peut être à la fois synonyme d'émancipation et de perte des repères culturels. La disparition ou l'affaiblissement de certains interdits ne signifie pas seulement la modification des habitudes alimentaires ; elle entraîne également la transformation d'un ensemble de représentations, de rapports d'autorité et de mécanismes symboliques qui structuraient autrefois la vie sociale mitsogho.

En somme, les témoignages de Mossouma Albertine et de Ndjondo Antoine montrent donc que les interdits alimentaires féminins connaissent aujourd'hui un net relâchement chez les Mitsogho. Plusieurs *gnama ya tônò*, autrefois interdits aux femmes, sont désormais consommés sans véritable crainte. Cette évolution traduit une désacralisation progressive des tabous, une remise en question de l'autorité masculine traditionnelle et une transformation plus générale des structures sociales. Toutefois, la persistance de l'interdit lié à la genette (*mosingui*) rappelle que les traditions ne disparaissent pas de manière uniforme. Certaines normes s'effacent, tandis que d'autres se maintiennent en raison de leur forte charge symbolique. Le changement culturel apparaît dès lors comme un processus complexe, situé entre émancipation des femmes, transformation des rapports sociaux et crainte d'une perte progressive du patrimoine culturel mitsogho.

3. Discussion

Les résultats de cette étude montrent que les *gnama ya tônò* chez les Mitsogho dépasse largement le cadre d'un simple interdit alimentaire. Il constitue un système normatif qui organise les rapports sociaux, structure les hiérarchies entre les individus et participe à la transmission des valeurs culturelles. Les interdits liés à *gnama ya tônò* concernent principalement certaines catégories de personnes,

notamment les femmes, les jeunes et les non-initiés, révélant ainsi des mécanismes de différenciation sociale fondés sur le statut, le genre et l'initiation. Cette observation rejoint les analyses de M. Douglas (2021, p. 61-65), selon lesquelles les interdits alimentaires ne relèvent pas uniquement de préoccupations nutritionnelles, mais participent à l'organisation symbolique des sociétés en définissant les frontières entre le pur et l'impur, le permis et l'interdit.

L'analyse met en évidence trois fonctions majeures de *gnama ya tônò*. Premièrement, il constitue un mécanisme d'exclusion symbolique en établissant une frontière entre ceux qui sont autorisés à consommer certains animaux et ceux qui en sont exclus. Deuxièmement, il représente un instrument de domination sociale, dans la mesure où le droit de consommer ou de manipuler ces animaux est réservé aux initiés et aux détenteurs de l'autorité coutumière. Le témoignage de Dikongo Daniel illustre la manière dont cette prérogative était mobilisée pour affirmer le prestige social et maintenir les hiérarchies traditionnelles. Troisièmement, les *gnama ya tônò* jouent un rôle fondamental dans la transmission culturelle en assurant la reproduction des normes sociales, des savoirs rituels et des rapports de pouvoir entre générations. Dans cette perspective, les analyses de P. Bourdieu (1979, p. 440-460), pour qui les pratiques alimentaires participent à la reproduction des rapports de domination et à la distinction sociale montrent que les pratiques alimentaires constituent un langage culturel à travers lequel les sociétés expriment leur organisation sociale et leur vision du monde.

Ces résultats s'inscrivent dans les analyses anthropologiques qui considèrent les interdits alimentaires comme des instruments de régulation sociale plutôt que comme de simples prescriptions nutritionnelles ou sanitaires. Les restrictions alimentaires observées chez les Mitsogho participent au contrôle symbolique des corps et des comportements. Leur justification par des croyances spirituelles, thérapeutiques ou protectrices contribue à légitimer des rapports de pouvoir intégrés dans l'ordre culturel. Cette dimension apparaît particulièrement marquée dans le cas des femmes, dont les interdits alimentaires contribuent à encadrer les fonctions reproductives, les comportements sociaux et les espaces d'action. Cette interprétation rejoint les travaux de M. Foucault (1975, p. 137) sur les mécanismes de discipline et de contrôle social exercés sur les corps, ainsi que ceux de F. Héritier (1996, p. 31), qui montre que les différences alimentaires entre hommes et femmes participent à la construction sociale des rapports de sexe et à la perpétuation de la domination masculine.

L'étude montre toutefois que ces prescriptions ne produisent pas uniquement des effets de domination. Les femmes développent également différentes formes d'adaptation, de négociation et de réinterprétation des interdits, ce qui met en évidence leur capacité d'action au sein des contraintes culturelles. A ce sujet, le témoignage de Ndjondo Antoine confirme cette idée lorsqu'il rapporte notamment avoir assisté à un mariage au cours duquel du python avait été préparé et où les

femmes se précipitaient pour se servir, allant jusqu'à être les premières à consommer ce met lorsqu'il était proposé lors de la cérémonie. Cette observation confirme que les normes alimentaires sont continuellement réappropriées et transformées par les acteurs sociaux, traduisant une interaction permanente entre tradition et changements sociaux. Cette lecture s'inscrit dans les approches de S. Ortner (1997, p. 2) sur l'agentivité des acteurs sociaux, selon lesquelles les individus ne se contentent pas de reproduire les normes culturelles, mais participent également à leur redéfinition au fil des transformations sociales.

La généralisabilité des résultats demeure néanmoins limitée. Cette recherche porte spécifiquement sur la société mitsogho et sur un ensemble particulier d'interdits alimentaires associés à *gnama ya tônò*. Les conclusions ne peuvent donc être étendues à l'ensemble des sociétés gabonaises ou africaines sans tenir compte des différences historiques, culturelles et religieuses propres à chaque groupe. En revanche, les mécanismes sociaux mis en évidence, notamment le lien entre interdits alimentaires, hiérarchies sociales et rapports de genre, présentent des similitudes avec des observations réalisées dans d'autres sociétés où l'alimentation participe à la construction des identités et des rapports de pouvoir. Les travaux de J. Goody (1982, p. 69) sur l'alimentation et la stratification sociale montrent également que les pratiques alimentaires reflètent les structures sociales et les rapports de pouvoir dans de nombreuses sociétés.

La principale force de cette étude réside dans son approche anthropologique qualitative, qui permet de replacer les interdits alimentaires dans leur contexte social, culturel et symbolique. L'exploitation des récits de vie, notamment celui de Daniel Dikongo, apporte un éclairage empirique précieux sur les pratiques, les représentations et les logiques de pouvoir associées à *gnama ya tônò*. Cette approche offre une compréhension fine des significations attribuées aux interdits au-delà de leur seule dimension rituelle, conformément à la démarche de C. Geertz (1973, p. 12), qui considère la culture comme un système de significations qu'il convient d'interpréter à partir des discours et des pratiques des acteurs.

L'étude présente toutefois plusieurs limites. D'une part, les données reposent essentiellement sur des témoignages et des récits oraux, susceptibles d'être influencés par la mémoire des informateurs, leurs trajectoires individuelles ou leur position sociale. D'autre part, le nombre limité de participants et l'ancrage local de l'enquête réduisent la portée comparative des résultats. En outre, l'analyse met principalement l'accent sur les dimensions symboliques et sociales des interdits, sans explorer de manière approfondie leurs éventuels fondements historiques, écologiques ou économiques. Enfin, les transformations contemporaines liées à l'urbanisation, à la scolarisation, à l'influence des religions et aux politiques de promotion de l'égalité entre les sexes n'ont été qu'esquissées et mériteraient des investigations complémentaires.

En définitive, les *gnama ya tônò* apparaît comme un analyseur privilégié des rapports de pouvoir, des hiérarchies sociales et des constructions du genre au sein de la société mitsogho. Loin d'être de simples prescriptions alimentaires, ces interdits constituent des dispositifs de régulation sociale qui participent à la reproduction de l'ordre culturel tout en faisant l'objet de réinterprétations permanentes. Les perspectives théoriques de Douglas, Bourdieu, Héritier et Foucault permettent ainsi de comprendre que les pratiques alimentaires sont à la fois des systèmes de classification, des instruments de distinction sociale, des mécanismes de contrôle des corps et des supports de transmission culturelle.

Conclusion

Cette étude avait pour objectif d'analyser les *gnama ya tônò* chez les Mitsogho, afin de comprendre comment cet interdit alimentaire dépasse la seule dimension nutritionnelle pour s'inscrire dans des mécanismes de construction sociale, de distinction, de discrimination et de domination. La problématique centrale consistait ainsi à montrer que les interdits alimentaires ne relèvent pas uniquement des croyances religieuses ou culturelles, mais qu'ils participent également à l'organisation des rapports sociaux, à la distribution du pouvoir et à la reproduction des hiérarchies.

L'analyse de *gnama ya tônò* met en évidence le caractère profondément social, symbolique et politique des pratiques alimentaires chez les Mitsogho. Loin de constituer de simples prescriptions diététiques, les interdits alimentaires remplissent plusieurs fonctions. Ils contribuent à la définition de l'identité collective, au renforcement de la cohésion du groupe, à la transmission des normes culturelles et à la régulation des comportements. Ils participent également à la production et à la reproduction d'un ordre social fondé sur des distinctions entre les individus et les catégories auxquelles ils appartiennent.

L'étude montre notamment que les *gnama ya tônò*, en tant qu'aliment soumis à des prescriptions et à des interdits selon les catégories sociales concernées, constitue un élément important dans la construction du pouvoir symbolique. L'accès à cet aliment, comme sa privation, peut devenir un marqueur d'appartenance, de statut social ou de conformité aux normes rituelles. Dès lors, l'interdit alimentaire ne se limite pas à une règle individuelle : il peut fonctionner comme un instrument de contrôle social, dont la légitimité repose sur le registre du sacré et de la tradition. À travers ce mécanisme, certaines catégories peuvent se voir reconnaître un statut particulier, tandis que d'autres peuvent être soumises à des formes de distinction, de marginalisation ou d'exclusion.

Ainsi, l'étude de *gnama ya tônò* chez les Mitsogho confirme l'intérêt des approches anthropologiques qui considèrent les interdits alimentaires comme des dispositifs de régulation sociale et symbolique. Ces pratiques traduisent une articulation étroite entre l'alimentation, la culture, les croyances et les rapports de

pouvoir. Elles montrent également que les normes alimentaires constituent des moyens par lesquels une société exprime ses représentations du monde, définit les comportements légitimes et transmet ses valeurs d'une génération à l'autre.

Toutefois, cette recherche présente certaines limites. Les investigations ont été menées auprès d'un nombre limité d'informateurs et dans un espace géographique restreint. Les résultats obtenus ne peuvent donc être généralisés à l'ensemble des communautés mitsogho, encore moins à tous les groupes ethnolinguistiques du Gabon. Par ailleurs, le caractère sensible, confidentiel et parfois sacré de certaines informations a limité l'accès à certains savoirs, notamment ceux relatifs aux pratiques initiatiques et aux logiques internes des institutions traditionnelles. Ces contraintes constituent néanmoins des éléments importants à prendre en compte dans l'interprétation des résultats. Ces limites ouvrent plusieurs perspectives de recherche. Il serait notamment pertinent de mener des études comparatives entre les Mitsogho et d'autres groupes ethnolinguistiques du Gabon afin d'identifier à la fois les convergences et les spécificités des interdits alimentaires. Il serait également intéressant d'analyser les effets de la modernisation, de la scolarisation, de l'urbanisation, des migrations et des échanges interculturels sur la transformation de ces normes.

En effet, l'évolution des pratiques alimentaires contemporaines témoigne d'une profonde recomposition culturelle. Dans ce contexte, les *gnama ya tônò* peut être considéré comme un révélateur des tensions entre tradition et modernité, entre préservation de l'identité culturelle et adaptation aux réalités contemporaines. Son étude permet ainsi de mieux comprendre les transformations des sociétés gabonaises et les nouvelles formes de négociation entre héritage culturel, normes sociales, pouvoir et identité.

En définitive, les *gnama ya tônò* montre que l'alimentation constitue bien plus qu'un moyen de subsistance : elle est également un espace de production de sens, d'affirmation identitaire et de régulation des rapports sociaux. L'étude de cet interdit alimentaire contribue ainsi à une meilleure compréhension des mécanismes par lesquels les sociétés construisent, transmettent et transforment leurs normes et leurs hiérarchies. Elle invite, par conséquent, à approfondir les recherches sur les pratiques alimentaires traditionnelles afin de mieux saisir leur rôle dans les dynamiques sociales et culturelles du Gabon contemporain

Bibliographie

BONTE Pierre et IZARD Michel (dir.), 2002, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, Paris*, PUF, 842 p.

BOURDIEU Pierre, 1977, « Sur le pouvoir symbolique », *Annales. Économies, sociétés, civilisations, vol. 32*, n° 3, p. 405-411.

BOURDIEU Pierre, 1979, *La Distinction. Critique sociale du jugement, Paris*, Éditions de Minuit, 672 p.

DOUGLAS Mary, 2001 [1966], De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou, Paris, La Découverte, 224 p.

DU CHAILLU Paul Belloni, 1868, *L'Afrique sauvage, Paris*, Michel Lévy frères, 348 p.

FOUCAULT Michel, 1975, *Surveiller et punir, Paris*, Éditions Gallimard, 318 p.

GEERTZ Clifford, 1973, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays, New York*, Basic Books, 470 p.

GODBOUT Jacques et CAILLÉ Alain, 1992, *L'esprit du don, Paris*, La Découverte, 345 p.

GODELIER Maurice, 1996, *L'énigme du don, Paris*, Fayard, 315 p.

HÉRITIER Françoise, 1996, *Masculin/Féminin. La pensée de la différence, Paris*, Éditions Odile Jacob, 332 p.

MAYER Raymond, 1992, *Histoire de la famille gabonaise, Paris*, Sépia, 169 p.

MOGOMBA Guy Serge, 2013, *Ethnoécologie des Mitsogho du Gabon : Ethnobotanique et Ethnozoologie, Thèse de doctorat, Université de Lorraine*, Metz, 431p.

ORTNER Sherry, 1997, *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture, Boston*, Beacon Press, 288 p.

PRUDHOMME Claude, 2016, « Interdits alimentaires, religions, convivialité. Dis-moi ce que tu ne manges pas, je te dirai ce que tu es ? », *Histoire, monde et cultures religieuses*, n° 39, p. 113-144.

Glossaire

Noms mitsogho	Explication en Français
Ndjèghô	panthère
gnôghò	serpent
soka	daman
nômbò	chat huant
gheyôbò	civette
kènga	mangouste
mosingui	genette
gnèmbè	rite initiatique féminin
mwéyi	rite initiatique masculin visant la socialisation dans le groupe des hommes
bweté	rite initiatique masculin qui consiste à un rendre un culte aux ancêtres
ombwiri	initiation mixte qui consiste à aller à la rencontre des génies tutélaires