

La gestion traditionnelle des écosystèmes par les populations de la Lékoumou au Congo-Brazzaville

Roval Caprice GOMA-THETHET BOSSO*

Résumé

La question de la gestion des écosystèmes semble être une thématique nouvelle où les politiques gouvernementales coopèrent avec les stratégies des organisations non gouvernementales. Mais l'observation attentive des coutumes endogènes, notamment celles des sociétés précoloniales montre que les populations de la zone équatoriale se sont fixées des règles tendant à vivre dans un parfait équilibre avec leur environnement. Pour l'essentiel, l'habitat de ces populations est forestier. Cet article se donne pour objectif de montrer comment les populations de la Lékoumou se sont forgées des règles de préservation de leur milieu naturel.

Mots clés

Congo, Écosystème, Gestion traditionnelle, Lékoumou, Préservation, Population.

Abstract

The question of ecosystems' control seems to be a new set of themes where politics cooperate with the non-governmental organization' strategies. But, the careful observation of endogenous customs, in particular the one of precolonial societies show that the populations of equatorial area settled rules tending to live in the perfect balance with their environment. For essential, the habitat of those populations is forest. The objective of this article is to show how the Lekoumou's populations have made themselves the preservation rules of their natural environment.

Keys words

Congo, Ecosystem, Traditional control, Lekoumou, Preservation, Population.

*Département des sciences humaines, École Normale Supérieure de l'Université Marien Ngouabi de Brazzaville

Introduction

La problématique de la gestion et la préservation des écosystèmes peut paraître une thématique nouvelle si l'on s'en réfère à l'importance qu'on lui donne depuis le début des années 1990 avec le premier rapport du Groupe d'experts intergouvernemental sur l'évolution du climat (GIEC) qui a commencé à alerter la communauté internationale sur les risques du réchauffement climatique dus à la concentration dans l'atmosphère de gaz à effet de serre, conséquence démesurée de l'exploitation industrielle et économique des ressources naturelles. Suite à ce rapport inquiétant, les scientifiques réfléchissent de plus en plus sur la gestion et la préservation des écosystèmes (forêts, eaux, animaux) dont dépend la survie de l'homme. En réalité, la gestion et la préservation des écosystèmes remontent depuis les temps préhistoriques où l'homme gérait déjà ses besoins de nourriture et de logement en exploitant les ressources naturelles. Notre réflexion en veut pour preuve la gestion de l'environnement naturel par les populations du bassin du Congo des époques anciennes. En raison du temps et de l'espace immense, nous limitons ce travail chez les populations de la Lékoumou. La Lékoumou est une région logée dans la forêt équatoriale, précisément dans le massif forestier appelé Du Chaillu au sud-ouest de la République du Congo. Plusieurs études comme celles de Jean François Owaye, Juste-Roger Koumabila et Vouma Gniongui montrent que les populations de la zone équatoriale s'intéressaient à la préservation de l'écologie. Ces études corroborent bien ce constat du célèbre botaniste français Auguste Chevalier qui soulignait : « L'homme d'Afrique avant l'arrivée des blancs, au moins dans l'intérieur de la forêt, vivait dans un véritable équilibre biologique avec tous les êtres végétaux et animaux, qu'il connaissait et qu'il savait utiliser ; ou dont il pouvait se défendre sans aller à l'abus et jusqu'à la destruction » (A. Chevalier, 1934, p. 144).

Il est donc possible de lire à travers les moyens matériels et culturels de production des peuples de la Lékoumou des idées écologiques. Notre étude contribue donc à montrer, qu'à travers certaines activités et interdits liés à l'exploitation de la nature, ces peuples se souciaient de préserver la mère nature.

Cette étude qui se veut multidisciplinaire s'appuie sur l'anthropologie, la géographie et l'écologie. Elle s'articule autour de trois axes : le milieu naturel et social (1), les activités pratiquées sur

fond écologique (2) et des sociétés initiatiques à vocation écologique et des forêts sacrées (3).

1. Le milieu naturel et social

Connaitre le milieu naturel est un impératif dans la mesure où, il est le cadre dans lequel les populations s'installent et organisent toutes les activités nécessaires à leur existence. Il s'agit ici de regarder brièvement les éléments physiques c'est-à-dire climat, relief, végétation et hydrographie du département de la Lékoumou.

Géographiquement, la Lékoumou est située au sud-ouest du Congo. Totalement adossée au Massif du Chaillu, elle est limitée au nord par le Gabon, à l'est par les départements des Plateaux et du Pool, au sud-est et au sud par celui de la Bouenza. À l'ouest, la Lékoumou fait frontière avec le département du Niari.

La Lékoumou présente un climat de type bas-congolais avec une forte pluviométrie qui atteint 1800 mm d'eau par an. Les saisons se répartissent en quatre types. Une petite saison de pluie qui va d'octobre à janvier ; une petite saison sèche qui intervient entre janvier et février ; une grande saison de pluie qui court de mars à la mi-mai (elle atteint des pics pluviométriques entre mars et avril) ; une grande saison sèche qui va de juin à septembre.

Le territoire de la Lékoumou est arrosé par de nombreux cours d'eau principalement l'Ogooué, la Létili, et la Djoueli qui alimentent les districts de Zanaga et Bambama, tandis que la Lelali, la Loumoungou et la Lékoumou (qui a donné le nom à la région), arrosent ceux de Komono et Sibiti.

Le climat chaud et humide favorise le développement de la végétation. Comme pour l'ensemble du pays, la Lékoumou est recouvert par deux formations végétales : la forêt et la savane. Sibiti est une zone totalement forestière en dehors de quelques espaces de savane arbustive et de forêts galeries. Les précipitations abondantes et les sols profonds permettent à la végétation (forêt et savane) particulièrement luxuriante de pousser.

Le relief est accidenté et entrecoupé par des vallées profondes et escarpées. L'altitude varie entre 650 et 950 m ; le point saillant est le mont *Biroungou* qui culmine à 950 m d'altitude. Le mont Ndoumou entre Sibiti et Zanaga culmine, lui, à 800 m. Les sols sont dans leur ensemble ferralitique et argileux. Le PH est compris entre 4,4 et 4,7 (P. Venetier, 1977).

Du point de vue ethnolinguistique, le département de la Lékoumou se caractérise par sa diversité. S'ajoutent aux quelques milliers d'autochtones, les *Baboongo ou Pygmées*, premiers à s'y être installés, d'autres communautés ethnolinguistiques appartenant aux aires Teke et Kongo: Teke-Tsaayi, Yaka, Laali, Ambamba, Ndas, Beembe et Kunyi (J. Gamandzori, 1980).

2. Les activités

Pierre Philippe Rey observe que les activités économiques se pratiquent de la même façon dans l'espace negro africain en dépit des techniques qui divergent selon la particularité de l'écologie (P. P. Rey, 1971, p. 2). L'essentiel de ces activités qui se pratiquaient selon une division sexuée des tâches étaient en effet, l'agriculture, la chasse, la pêche, la cueillette, le ramassage etc. Nous ne nous intéresserons qu'à quelques activités dont les pratiques laissent entrevoir une volonté de la part des populations de préserver la nature qui était la première source de leur alimentation.

2.1. L'agriculture

L'agriculture est une activité commune à toutes les populations de l'espace négro-africain. Jacques Weulerse cité par Marcel Soret (1978, p. 11) affirmait : « la forêt équatoriale où rien ne vit que le végétal... ». Cette assertion montre quelle était la place de l'agriculture dans ces sociétés des époques anciennes. Les techniques de productions employées par les populations, étaient modestes dans la mesure où elles n'occupaient que des espaces réduits. L'occupation spatiale était synonyme de l'appartenance ancestrale de l'espace à cultiver ou à exploiter. Il faut noter que non pas seulement l'Africain, mais tout homme reste attaché à sa terre, car la terre a une fonction sacrée. Il n'était donc pas concevable qu'un individu s'éloigne de sa terre pour la pratique de l'agriculture. Dans la Lékoumou, zone de forêt, tous les groupes qui y vivent pratiquent une agriculture itinérante sur brûlis. Parmi les techniques agricoles traditionnelles, la jachère occupe une place primordiale. Sachant que la terre était la mamelle nourricière, son appauvrissement était une fatalité pour ses populations. Alors, la jachère était le seul moyen de maintenir la fertilité du sol et de lui assurer des récoltes abondantes. Borcely Ferdaly Bazabidila écrit en ces termes à propos de la jachère :

Cette technique consiste à abandonner un terrain au repos pendant deux ou quatre ans, après avoir reçu en moyenne deux ou trois cycles de culture. Le terrain abandonné passera trois à quatre années au repos, ce qui permettra au sol de recevoir du fumier issu de la décomposition de l'herbe sèche et mouillée des eaux de pluie (B. F. Bazabidila, 2016, p. 36).

Cette citation vient éclairer la lanterne. En effet, cette pratique visait l'objectif de garder le sol fertile sans l'apport de certaines substances fertilisantes comme les engrais qui font leur entrée dans l'agriculture au Moyen-Congo sous la colonisation (G.-L. Ngatali, 2008, p. 53). La régénérescence du sol se passe dans des conditions naturelles et l'environnement est préservé contre tous les risques liés à l'utilisation des engrais chimiques. En effet, sous le gouverneur Joseph François Reste, est mise en place une nouvelle politique agricole introduisant les cultures de rente comme le café et les oléagineux. Ce changement va apporter de nouvelles pratiques agricoles qui conduisirent à la création des SIP (Société Indigène de Prévoyance) pour optimiser les rendements. Parmi ces méthodes on note la distribution de nouvelles semences et la modernisation des techniques de productions. C'est dans ce contexte qu'est mise en place en 1942 à 10 Km de Sibiti, l'école territoriale d'agriculture et l'institut de recherches d'huiles et oléagineux (IRHO). Ces changements apportés, affirme Catherine Coquery-Vidrovitch, furent ressenties comme des contraintes supplémentaires pour les indigènes (C. Coquery-Vidrovitch, 1992, p. 125). Ces nouvelles méthodes de productions vont bouleverser les habitudes dans la pratique agricole des populations.

Il faut convenir que ses populations sont agricoles même s'ils associent d'autres activités à l'agriculture.

2.2. La pêche

Parmi les critères d'installation d'un village, la proximité d'un cours d'eau était essentielle. L'eau étant l'élément primordial pour toute vie sur terre, il était inconcevable d'installer un village loin d'un cours d'eau. L'objectif était d'en bénéficier comme boisson, et d'y pratiquer la pêche. Contrairement à la chasse qui est une activité masculine, la pêche elle, impliquait tous les genres et toutes les classes d'âges. Les techniques traditionnelles de pêche rencontrées dans la Lékoumou

peuvent être classées en quatre catégories l'une tend à disparaître avec l'avènement du modernisme. Il s'agit de la pêche à la corbeille, par barrage des rivières à l'anesthésique (R. Vouma Ngnongui, 2013, p. 44.) et au filet. Dans la pratique de tous ces types de pêches, les méthodes écologiques tendant à préserver la pérennité des espèces étaient présentes. Dans la pêche à l'anesthésique qui consistait à empoisonner une partie du cours d'eau par une substance ichtyo toxique que les Ambamba appellent *Obinda*, et *Mbaa* chez les Teke et les Yaka, l'objectif était de paralyser les poissons dans une petite partie du cours d'eau où, au préalable une enquête a été menée pour voir si la zone était très poissonneuse. Seule une zone où étaient présents de gros poissons pouvaient être empoisonnés. La zone empoisonnée était généralement l'aval du cours d'eau pour permettre aux villageois de continuer à utiliser la rivière pour des besoins quotidiens. Aussi, aucune conséquence sanitaire n'était à déplorer chez les consommateurs du poisson empoisonné car ce produit n'avait aucun effet sur l'homme. Cette substance ne tuait pas le poisson mais il le paralysait et on ne procédait qu'au ramassage.

Dans la pratique de la pêche au filet et au panier et même au barrage, l'idéal était de ne prendre que les gros poissons, les fretins eux, étaient remis automatiquement à l'eau. Rosalie Vouma Ngnongui (2013, p. 44) affirme : « Quelques jours après, les pêcheurs venaient les récupérer [les poissons] en procédant par sélection. Tandis que les gros poissons étaient triés, les fretins étaient renvoyés dans l'eau pour assurer la continuité de leur espèce ». En 1935, Georges Bruel (1935) affirme à propos du barrage de pêche, qu'il fonctionnait comme un tamis en saison de pluie et en période de basses eaux, il ne produisait plus rien. Le fonctionnement était simple. Une architecture en bois en forme de claie fonctionnant comme une passoire était placée sur le cours d'eau à un endroit où l'eau coulait avec beaucoup de force. Le fond de la rivière était barré par une armature de bois et feuilles spéciaux. La puissance de l'eau entraîne le poisson vers la claie qui le retient et laisse passer l'eau. En période d'étiage, le barrage ne produit plus rien. Les villageois profitaient donc pour réparer l'ouvrage alors que le poisson lui profite pour se reproduire.

Avec l'introduction de l'économie monétaire en milieu rural, ces pratiques disparaissent peu à peu. Le souci de préserver l'espèce se substitue à la volonté d'une production abondante en passant outre la préservation de l'espèce. De nos jours même les fretins sont capturés, les techniques de pêches comme celle à la dynamite, les produits

chimiques qu'utilisent les exploitants forestiers ne font exception aux espèces halieutiques c'est-à-dire qu'elle n'épargne ni les grands ni les petits poissons.

3. Les sociétés initiatiques à vocation écologique et les forêts sacrées

L'observation du mode de production des populations de la Lékoumou montre que dans le souci de préserver leur milieu naturel qui était leur première source de survie, elles se sont forgées des sociétés initiatiques à vocation écologique, et des forêts décrétées sacrées, interdites à toute exploitation abusive. Il s'agit du Mougala ou Ongala chez les Ambamba et de la forêt sacrée de Matibi dans la ville de Sibiti, fief des Yaka.

3.1. Le Mougala : société initiatique à vocation écologique

En lisant Jean Bruyas, voici ce que l'on peut retenir sur les sociétés initiatiques ou secrètes : « Elles sont souvent désignées, avec plus ou moins d'exactitude, sous le nom de "société secrètes". Il s'agit de groupements créant des solidarités particulières entre certains individus [...] ne comprenant qu'une partie des membres du groupe fonctionnant plus ou moins en secret ayant une action publique » (J. Bruyas, 2001, p. 79).

Le Mougala ou Ongala est une société initiatique spécifique aux Mbere¹ du Congo et du Gabon. Cette société de socialisation outre ses fonctions principales (culte magico religieux des jumeaux)², incarne des valeurs de préservation de l'environnement par l'imposition d'un code que l'on ne doit transgresser sous aucun prétexte. Juste-Roger Koumabila qui étudie la question, prend l'exemple des populations du bassin de l'Ogowé au Gabon. Il affirme à ce sujet : « Le Mwiri, société d'initiés masculine des populations de la Nguni existait sous d'autres formes dans presque tout le Gabon. On l'appelait Ngil en pays fan, Yasi

¹ Le grand groupe mbere regroupe les Ambamba de la Lékoumou, et les Mbeti de la cuvette-ouest au Congo et les Ombamba du Gabon. On peut lire à ce sujet Louis Perrois, *Chronique du pays Kota*.

² Lire à ce sujet, Roval Caprice Goma-Thethet Bosso, 2014, *Des migrations historiques à l'intégration des Ambamba dans la Lékoumou de la fin du XIX^e siècle à la première moitié du XX^e siècle*, thèse de Doctorat unique d'Histoire, Brazzaville, UMNG.

chez les Galwa, et Mongala ou Ongala dans la région de la Lébayi » (J.-R. Koumabila, 2012, p. 256).

Il convient de noter que ses sociétés secrètes différemment appelées dans certains groupes ethniques comme l'a signifié J-R Koumabila ne sont pas la société du Mongala, mais elles s'apparentent dans leurs fonctionnements à celle-ci comme le montre André Raponda Walker (A. Raponda Walker, 1982, p. 173). Contrairement à ce qu'affirme Juste-Roger Koumabila, Aubame (2013, EO n°2) indique qu'Ongala n'est pas une société exclusivement masculine, mais elle est plutôt mixte. Les parents (pères et mères) des jumeaux et les jumeaux sont membres de cette confrérie. Les traditions orales du Gabon et du Congo se rejoignent en un point nodal qui désigne les femmes comme les premières à découvrir Ongala. Vincent Bobanga affirme, en effet que :

Les traditions orales des Kota, dans leur ensemble, rapportent qu'au départ *Mungala* était une possession des femmes ; un génie qu'elles auraient rencontré au cours d'une partie de pêche, grommelant dans un trou à poissons, à la manière d'un suidé. Se l'étant approprié, elles revinrent au village pour en faire une espèce de croquemitaine. Craignant l'ascendant que la gent féminine allait avoir sur le reste de la société, les hommes domestiquèrent *Mungala* pour en faire le protecteur de l'ordre social (V. Bobanga, 2009, p. 8).

Ongala, en dehors de l'encadrement spirituel des jumeaux, jouait un rôle de régulation de l'écosystème, voire de la biodiversité et de la préservation des ressources économiques. En effet, il interdisait, à titre d'exemple, une pêche abusive dans les cours d'eau afin de garantir la pérennité de la ressource comme l'affirme Jean-François Owaye : « Ongala est un fétiche tutélaire et vengeur qui assure la police sociale et l'écologie ; son rôle est de découvrir et punir les mauvais citoyens, protéger les lieux de chasse et de pêche par des interdictions momentanées » (J.-F. Owaye, 2012, p. 100). Jean Bruyas étudiant les sociétés traditionnelles de l'Afrique noire, affirme sur les sociétés secrètes jouant un rôle de police que :

Certaines confréries, notamment les sociétés du « Léopard humain », dans la vaste zone côtière de l'ouest africain qui va de la Casamance (sud-Sénégal) jusqu'au Zaïre, se sont adjugé un rôle de police et de jugement, à l'égard, en principe, de ceux qui enfreignent les règles ou les interdits coutumiers. Elles ont pu

parfois tenir les populations sous la terreur [...] par la protection qu'elles exercent sur certaines espèces végétales, par les différents interdits dont elle s'entoure (J. Bruyas, 2001, p. 81).

Cette confrérie du léopard humain dont parle Jean Bruyas est connue dans la zone de notre étude et au Gabon sous le nom de Ngo (léopard). En effet, quand les populations s'apercevaient d'une surexploitation des eaux de pêche ou de forêts de chasse, le cours d'eau ou la forêt était placé sous "scellé" du Mougala. Le prêtre informe toute la population du village de la fermeture temporaire de la zone à toute activité de pêche, de chasse ou de cueillette. L'opération consistait à circonscrire la zone interdite en posant des feuilles de bananiers spéciaux³ sur une liane spéciale (*Cypérus articulatus*). Le bananier représente une valeur socio-anthropologique chez de nombreux peuples du sud du Congo. Chez les Kongo par exemple, il était le symbole de la reproduction et de la multiplication du lignage, affirme Jean-Félix Yékoka (2015, p. 57). Le tout (feuilles de bananiers et lianes) qui caractérisait en quelque sorte le fétiche, était attaché dans toute la zone interdite. À la vue du fétiche, les villageois savaient que la zone était fermée à toute activité pour permettre aux espèces de se reproduire. Les membres de la confrérie montaient régulièrement la garde pour qu'aucun individu ne pénètre dans la zone interdite en cachette et se livre à une quelconque activité. Les contrevenants étaient passibles de lourdes amendes allant jusqu'à plusieurs têtes de bétail (moutons) et de volaille. Étant donné que le cheptel était considéré comme une fortune, et se le constituer n'était pas facile, ces sanctions étaient donc très dissuasives et poussaient les villageois à respecter à la lettre cette interdiction aux risques de se faire prendre et de subir les représailles de la "police". On peut évoquer, *mutatis mutandis*, ce caractère dissuasif chez les Mijikenda du Kenya. Anthony N. Githitho écrit à ce sujet :

On utilisait un système de serments, de tabous, et de malédictions. Comme les Mijikenda croyaient fermement au surnaturel et à l'activité des esprits, bons et méchants, (et dans une certaine mesure, certains y croient encore) ces méthodes, qui

³ Samuel Tanga que nous avons interrogé à Sibiti en 2013 affirme sur ce bananier, qu'il est de petite taille avec de larges feuilles. Le bananier et la liane sont des éléments qui sont utilisés lors de l'initiation des jumeaux chez les Ambamba.

incitaient les individus à un auto-contrôle, étaient très efficace contre toute activité indésirable (A. N. Ghithitho, 2009, p. 65).

On comprend aisément que, les garants de la société ont élaboré des mécanismes pouvant dissuader les populations de la mauvaise gestion de leur environnement, élément principal de leur survie. Les sociétés secrètes étudiées, il revient alors d'évoquer les forêts sacrées.

3.2. Une forêt sacrée : Matibi

La sacralité de la forêt n'est pas l'apanage des sociétés africaines. Plusieurs civilisations dans le monde entretiennent un imaginaire extraordinaire à l'égard de la forêt. En effet, au cours de l'histoire, l'inquiétude et la fascination pour la forêt auront été également partagées par l'habitant des tropiques et par celui des forêts tempérées. La représentation fantastique et même mystique que les ruraux européens eurent, pendant longtemps, de leurs forêts, est sans doute assez proche de celles que continue d'entretenir une bonne partie des populations africaines, asiatiques et sud-américaines à l'égard des leurs. L'existence de ces forêts sacrées est la preuve d'une volonté de la part de l'homme de garder des rapports de symbiose entre lui et la nature dont il dépend pour sa survie. D.M. Gadou écrit à ce sujet : « L'existence permanente des forêts sacrées dans ces sociétés est l'insigne de la persistance de ces représentations qui considèrent les forêts sacrées comme l'habitable des dieux, comme des sanctuaires, comme des espaces culturels et culturels et, enfin comme des moyens d'accès symboliques à la transcendance et au divin » (D.M Gadou, 2001, p. 38). Les Batéke du Congo dont l'espace s'étire du nord au sud dans les départements des Plateaux, de la Cuvette-Ouest, de la Cuvette, du Pool, de la Bouenza et de la Lékoumou, donnent une fonction politico-identitaire aux forêts sacrées. Georges Miembaon écrit :

Un teke, c'est d'abord quelqu'un qui peut dire de quelle forêt son lignage tire son origine, sinon il n'aurait plus d'identité, plus de personnalité ; un teke est issu de cette racine, une plaque forestière déterminée et protégée où ont vécu et ont été enterrés et dorment les lointains ancêtres de son lignage. C'est dans ce cadre naturel ; sous l'équateur [...] une importante gamme variée d'aliments que régule le savoir-faire d'un élevage domestique ; d'une agriculture vivrière aux outils et techniques rudimentaires (G. Miembaon, 2014, p. 169).

Pour accéder au trône chez les Bateke où le roi était appelé Makoko ou Onkoo, le futur roi devrait satisfaire à trois critères à savoir : appartenir à l'une des six branches dynastiques teke ; avoir un ancêtre originaire de l'une des forêts sacrées des plateaux de Nsah et de Mbé ; être tatoué et faire preuve de certaines qualités morales et mystiques (*mpani*) et physique (S. Mpara, 2017, EO n°4). On comprend aisément que la forêt représentait un élément naturel important pour ses populations. La profaner était donc source de beaucoup de malheurs comme nous allons le voir avec la forêt sacrée de Matibi à Sibiti.

Matibi est une forêt sacrée qui se situe dans la commune urbaine de Sibiti qui fait office de capitale du Département de la Lékoumou. Considérée comme fief des Yaka, cette forêt a longtemps gardé son caractère sacrée. Depuis l'avènement du modernisme avec la colonisation, la désacralisation de certains espaces par les religions monothéistes, l'exploitation forestière et le *melting pot*, la forêt de Matibi a perdu son caractère sacré. À côté de sa sacralité (sanctuaire de certaines sociétés fermées, lieux d'initiations...) ; elle a été un véritable espace nutritionnel pour les populations de Sibiti. Elle était propice pour les activités de pêche, de cueillette, de ramassage et de chasse. La pénétration de cette forêt pour ramasser, cueillir, pêcher, chasser était conditionnée par certaines contraintes. Raymond Timothée Mackitha affirme à ce sujet :

Il était interdit d'entrer à Matibi et de se livrer à plusieurs activités à la fois. Les ancêtres et les esprits étaient censés savoir pourquoi on s'y rendait. Si en partant de son domicile, le but fixé était de pêcher, on ne devrait uniquement que pêcher. Ramasser, cueillir ou chasser, pouvait faire encourir à l'individu que la forêt considérerait de cupide, le risque de se perdre à l'intérieur (R. T. Mackitha, 2016, EO n°3).

Toutes exploitations abusives des ressources végétales, animales et halieutiques étaient prohibées dans la forêt sacrée de Matibi. Ces interdits qui se transmettaient de génération en génération, étaient le seul moyen efficace de maintenir la pérennisation des ressources non seulement forestières mais aussi halieutiques et cynégétiques. Elle devenait dès lors [la forêt] un véritable espace de reproduction et de protection de la faune et de la flore qui étaient les premières sources d'approvisionnement des villageois dont l'économie était essentiellement une économie de prédation. La chasse, la pêche étaient donc saisonnières. Etudiant la question chez les populations du bassin

de l'Ogowé au Gabon, le postulat auquel est arrivé Juste Roger Koumabila est évocateur. Il affirme « qu'il faut diversifier les zones de chasse pour multiplier les chances de capture du gibier et pour permettre le repeuplement des forêts épuisées » (J.-R. Koumabila, op.cit., p. 253).

L'hygiène de cet espace forestier était recommandée à tous les villageois. Lors des parties de chasse, de pêche voire même de cueillette, il était obligatoire de ramasser toutes les ordures et de les sortir de la forêt, sous peine de se perdre. Les parties de chasse et de pêche collectives étaient souvent organisées dans les forêts. Les populations se choisissaient, avec l'accord du chef de village, après délibération de son conseil, du coin de la forêt où installer le campement. Pendant près de deux semaines, femmes, enfants et hommes allaient camper. Ce moment de vie hors du village requiert, une logistique et une organisation en rapport avec les us et coutumes et les interdits. Les déchets devaient être entassés dans un coin du campement, les défécations ne devaient pas se faire dans n'importe quel coin de la forêt. *In fine*, le jour où le camp devrait être levé, toutes les ordures se devaient être enterrées ou incinérées. Il faut voir dans ces règles et interdits, le souci de garder son environnement saint et propre.

Conclusion

Au terme de cette étude, il convient de signaler que les membres des sociétés traditionnelles de la Lékoumou se sont forgés des savoirs leur permettant de vivre en parfaite symbiose avec leur milieu naturel. Les rites et interdits nombreux, avaient pour but principal de créer des mécanismes de préservation où, flore et faune devaient se régénérer assurant ainsi la pérennité des espèces. Mais, la naissance de nouvelles sociétés employant de nouvelles méthodes de productions apportées avec la colonisation participent à la disparition de ses savoirs dits endogènes. La conception qu'a le christianisme sur les forêts sacrées participe à la désacralisation de ces forêts et par conséquent de la nature. En détruisant les forêts, les populations attirées par l'appât du gain, remettent en question tout le symbolisme qu'avaient les anciens sur les forêts et le cycle de la vie. Les forêts et les arbres étaient perçus dans l'imaginaire africain comme la mort et la vie. Les détruire était donc synonyme de fin pour la vie de l'Homme.

Au terme de cette étude, il convient de signaler que les membres des sociétés traditionnelles de la Lékoumou se sont forgés des savoirs leur

permettant de vivre en parfaite symbiose avec leur milieu naturel. Les rites et interdits nombreux, avaient pour but principal de créer des mécanismes de préservation où, flore et faune devraient se régénérer assurant ainsi la pérennité des espèces. Mais, la naissance de nouvelles sociétés employant de nouvelles méthodes de productions apportées avec la colonisation participent à la disparition de ses savoirs dits endogènes. La conception qu'a le christianisme sur les forêts sacrées participe à la désacralisation de ces forêts et par conséquent de la nature. En détruisant les forêts, les populations attirées par l'appât du gain, remettent en question tout le symbolisme qu'avaient les anciens sur les forêts et le cycle de la vie. Les forêts et les arbres étaient perçus dans l'imaginaire africain comme la mort et la vie. Les détruire était donc synonyme de fin pour la vie de l'Homme.

Sources et Références bibliographiques

Sources orales (Enquêtes orales)

N° de l'enquête	Noms et prénoms des enquêtes	Date et lieu de l'entretien
1	Samuel Tanga	10 août 2013 à Sibiti
2	Aubame	12 décembre 2013 à Brazzaville
3	Raymond Timothée Mackitha	2 novembre 2016 à Brazzaville
4	Alfred Mpara	18 avril 2017 à Brazzaville

Références Bibliographiques

- BAZABIDILA B. F., 2016, *Le rôle de la femme congolaise dans l'agriculture traditionnelle de 1960 à nos jours : cas de Kinkala dans le Pool*, Mémoire de Master, ENS.
- BRUEL G., 1935, *La France équatoriale africaine : le pays, les habitants, la colonisation, les pouvoirs publics*, Paris, Éditions Larose.
- BOBANGA V., 2009, « Le masque, une source documentaire pour l'histoire du Gabon », *Sciences Sud*, vol. n° 2, p. 1-10.
- CHEVALIER A., 1934, *Les rapports des noirs avec la nature. Sur l'utilisation par les indigènes du Gabon d'une fougère pour*

piégeage et d'un champignon pour la fabrication des ceintures de parure, tome IV, fasc. 1. p. 31-50.

BRUYAS J., 2001, *Les sociétés traditionnelles de l'Afrique noire*, Paris, L'Harmattan.

COQUERY-VIDROVITCH C. (dir.), 1992, *L'Afrique occidentale au temps des français. Colonisateurs et colonisés. 1860-1960*, Paris, Larousse.

GADOU D.M., 2001, « forêt sacrée : espace symbolique », *Les Annales de l'Université Marien Ngouabi*, vol., 2, n°1, Brazzaville, p. 38-47.

GAMANDZORI J., 1980, *La politique coloniale des travaux publics dans la Bouenza de 1900 à 1945*, Mémoire de Maîtrise d'histoire, Brazzaville, Université Marien Ngouabi.

GITHITHO A., 2009, « Les Kaya, forêts sacrées des Mijikenda sur la côte du Kenya », *Les pratiques de conservations traditionnelles en Afrique*, Paris, UNESCO, p. 62-69.

GOMA-THETHET BOSSO R. C., 2014, *Des migrations historiques à l'intégration des Ambamba dans la Lékoumou de la fin du XIX^e siècle à la première moitié du XX^e siècle*, thèse de Doctorat unique d'Histoire, Brazzaville, UMNG.

KOUMABILA J.R., 2012, *Les populations du bassin de l'Ogowé (Gabon). Histoire et Civilisations*, Paris, Velours.

MIEMBAON G., 2014, « Alimentation et société teke (Congo), de 1882 à 1960 », *Les Cahiers congolais d'Anthropologie et d'Histoire*, n°16, Brazzaville, p. 127-142.

NGATALI G-L., 2008, *L'histoire de Zanaga, XVII^e-XX^e siècles*, mémoire de maîtrise d'histoire, Brazzaville Université Marien Ngouabi.

NGNONGUI VOUMA R., 2013, *La gestion des écosystèmes par les populations du Haut-Ogooué : cas des Ambaama du XVIII^e à la fin du XIX^e siècle*, Mémoire de Master en Histoire et civilisations, UOB.

PERROIS L., 1968, *Chronique du pays Kota*, Paris, ORSTOM.

RAPONDA WALKER. A., 1982, *Rites et croyances des peuples du Gabon*, Paris, Présence Africaine.

SORET M., 1978, *Histoire du Congo, capitale Brazzaville*, Paris, Berger-Levrault.

OWAYE J.-F. 2012, *Guerre, Histoire et Mythologie*, Paris, Mon petit-éditeur.

- VENETIER P., 1977, *Atlas de la République populaire du Congo*, Paris, Jeune Afrique.
- REY P. P., 1971, *Colonialisme, néocolonialisme et transition au capitalisme : exemple de la Comilog au Congo Brazzaville*, Paris, Maspero.
- YEKOKA J. F., 2015, *Le mariage coutumier chez les Suundi du Congo-Brazzaville*, Paris, L'Harmattan.