



**Revue des Sciences humaines
et sociales, Lettres, Langues et
Civilisations**

**ISSN
(E) 2958-2814
(P) 3006-306X**

Volume 4, Numéro 3, Juin 2026

**Université Alassane Ouattara
UFR Communication Milieu et Société**

revue.akiri-uao.org



Site web: <https://revue.akiri-uao.org/>

E-mail : revueakiri@gmail.com

Editeur

UFR Communication, Milieu et Société
Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)



ISSN-L: 2958-2814
ISSN-P: 3006-306X

INDEXATIONS INTERNATIONALES

Pour toutes informations sur l'indexation internationale de la revue *AKIRI*, consultez les bases de données ci-dessous :



<https://aurehal.archives-ouvertes.fr/journal/read/id/398946>



<https://reseau-mirabel.info/revue/15150/Akiri>



<http://sjifactor.com/passport.php?id=23334>



<https://orcid.org/0009-0002-6794-1377>



<https://journalseeker.researchbib.com/view/issn/2958-2814>



<https://www.ajol.info/index.php/akiri>



[https://ipindexing.com/journal-details/AKIRI-\(Revue-des-sciences-humaines-et-sociales,-lettres,-langues-et-civilisations\)/2360](https://ipindexing.com/journal-details/AKIRI-(Revue-des-sciences-humaines-et-sociales,-lettres,-langues-et-civilisations)/2360)



<https://oaji.net/journal-detail.html?number=14071>

Impact factor : SJIF 2026 : 7.620

ISSN-L: 2958-2814

ISSN-P: 3006-306X

REVUE ELECTRONIQUE

AKIRI

Revue Scientifique des Sciences humaines et sociales, Lettres, Langues et Civilisations

E-ISSN 2958-2814 (Online ou en Ligne)

I-ISSN 3006-306X (Print ou imprimé)

Equipe Editoriale

Coordinateur Général : BRINDOUMI Kouamé Atta Jacob

Directeur de publication : MAMADOU Bamba

Rédacteur en chef : KONE Kiyali

Chargé de diffusion et de marketing : KONE Kpassigué Gilbert

Webmaster : KOUAKOU Kouadio Sanguen

Comité Scientifique

SEKOU Bamba, Directeur de recherches, IHAAA, Université Félix Houphouët-Boigny

OUATTARA Tiona, Directeur de recherches, IHAAA, Université Félix Houphouët-Boigny

LATTE Egue Jean-Michel, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara

FAYE Ousseynou, Professeur titulaire, Université Cheick Anta Diop

GOMGNIMBOU Moustapha, Directeur de recherches, CNRST,

ALLOU Kouamé René, Professeur titulaire, Université Félix Houphouët-Boigny

KAMATE Banhouman André, Professeur titulaire, Université Félix Houphouët-Boigny

ASSI-KAUDJHIS Joseph Pierre, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara

SANGARE Abou, Professeur titulaire, Université Peleforo Gbon Coulibaly

SANGARE Souleymane, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara

CAMARA Moritié, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara

COULIBALY Amara, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara

NGAMOUNTSIKA Edouard, Professeur titulaire, Université Marien N'gouabi de Brazzaville

KOUASSI Kouakou Siméon, Professeur titulaire, Université de San-Pedro

BATCHANA Essohanam, Professeur titulaire, Université de Lomé

N'SONSSISA Auguste, Professeur titulaire, Université Marien N'gouabi de Brazzaville

DEDOMON Claude, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara

BAMBA Mamadou, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara

NGUE Emmanuel, Maître de conférences, Université de Yaoundé I

N'GUESSAN Mahomed Boubacar, Professeur titulaire, Université Félix Houphouët-Boigny

BA Idrissa, Professeur titulaire, Université Cheick Anta Diop

KAMARA Adama, Maître de conférences, Université Alassane Ouattara

SARR Nissire Mouhamadou, Maître de conférences, Université Cheick Anta Diop

ALLABA Djama Ignace, Maître de conférences, Université Félix Houphouët-Boigny

DIARRASSOUBA Bazoumana, Maître de conférences, Université Alassane Ouattara

TOPPE Eckra Lath, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara

M'BRA Kouakou Désiré, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara

ISSN-L: 2958-2814

ISSN-P: 3006-306X

Comité de Lecture

BATCHANA Essohanam, Professeur titulaire, Université de Lomé
 N'SONSSISA Auguste, Professeur titulaire, Marien N'gouabi de Brazzaville
 CAMARA Moritié, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara
 FAYE Ousseynou, Professeur titulaire, Université Cheick Anta Diop
 BA Idrissa, Maître de conférences, Université Cheick Anta Diop
 BAMBA Mamadou, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara
 SARR Nissire Mouhamadou, Maître de conférences, Université Cheick Anta Diop
 GOMGNIMBOU Moustapha, Directeur de recherches,
 DEDOMON Claude, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara
 BRINDOUMI Atta Kouamé Jacob, Professeur titulaire, Université Alassane Ouattara
 DIARRASOUBA Bazoumana, Maître de conférences, Université Alassane Ouattara
 ALABA Djama Ignace, Maître de conférences, Université Alassane Ouattara
 DEDE Jean Charles, Maître-Assistant, Université Alassane Ouattara
 BAMBA Abdoulaye, Maître de conférences, Université Félix Houphouët-Boigny
 BAKAYOKO Mamadou, Maître de conférences, Université Alassane Ouattara
 SANOGO Lamine Mamadou, Directeur de recherches, CNRST, Ouagadougou
 GOMA-THETHET Roal, Maître-Assistant, Université Marien N'gouabi de Brazzaville
 GBOCHO Roselyne, Maître-Assistante, Université Alassane Ouattara
 SEKA Jean-Baptiste, Maître-Assistant, Université Lorognon Guédé,
 SANOGO Tiantio, Maître-Assistante, Institut National Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle
 ETTIEN N'doua Etienne, Maître-Assistant, Université Félix Houphouët-Boigny
 DJIGBE Sidjé Edwige Françoise, Maître-Assistante, Université Alassane Ouattara
 YAO Elisabeth, Maître-Assistante, Université Alassane Ouattara

Comité de rédaction

N'SONSSISA Auguste, Professeur titulaire, Marien N'gouabi de Brazzaville
 KONÉ Kpassigué Gilbert, Maître-Assistant, Histoire, Université Alassane Ouattara
 KONÉ Kiyali, Maître-Assistant, Histoire, Université Péléforo Gon Coulibaly
 BAKAYOKO Mamadou, Maître de Conférences, Philosophie, Université Alassane Ouattara
 OULAI Jean-Claude, Professeur titulaire, Communication, Université Alassane Ouattara
 MAMADOU Bamba, Maître-Assistant, Histoire, Université Alassane Ouattara
 TOPPE Eckra Lath, Professeur titulaire, Etudes Germaniques, Université Alassane Ouattara,
 ALLABA Djama Ignace, Maître de Conférences, Etudes Germaniques, Université Félix Houphouët-Boigny,
 KONAN Koffi Syntor, Maître de Conférences, Espagnol, Université Alassane Ouattara
 SIDIBÉ Moussa, Maître de Conférences, Lettres Modernes, Université Alassane Ouattara
 ASSUÉ Yao Jean-Aimé, Maître de Conférences, Géographie, Université Alassane Ouattara
 KAZON Diescieu Aubin Sylvere, Maître de Conférences, Criminologie, Université Félix Houphouët-Boigny
 MEITÉ Ben Soualiouo, Maître de Conférences, Histoire, Université Félix Houphouët-Boigny
 BALDÉ Yoro Mamadou, Maître-Assistant, FASTEF, Université Cheikh Anta Diop de Dakar
 MAWA Miraille-Clémence, Chargée de cours, Université de Bamenda

Contacts

Site web: <https://revue.akiri-uao.org/>

E-mail : revueakiri@gmail.com

Tél. : + 225 0748045267 / 0708399420/ 0707371291

Indexations internationales :

Auré HAL : <https://aurehal.archives-ouvertes.fr/journal/read/id/398946>

Mir@bel : <https://reseau-mirabel.info/revue/15150/Akiri>

Sjifactor: <http://sjifactor.com/passport.php?id=23334>

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-6794-1377>

AJOL: <https://www.ajol.info/index.php/akiri>

IPIndexing: [https://ipindexing.com/journal-details/AKIRI-\(Revue-des-sciences-humaines-et-sociales,-lettres,-langues-et-civilisations\)/2360](https://ipindexing.com/journal-details/AKIRI-(Revue-des-sciences-humaines-et-sociales,-lettres,-langues-et-civilisations)/2360)

OAJI: <http://oaji.net/journal-detail.html?number=14071>

Impact factor: SJIF 2026: 7.620

ISSN-L: 2958-2814

ISSN-P: 3006-306X

PRESENTATION DE LA REVUE AKIRI

Dans un environnement marqué par la croissance, sans cesse, des productions scientifiques, la diffusion et la promotion des acquis de la recherche deviennent un impératif pour les acteurs du monde scientifique. Perçues comme un patrimoine, un héritage à léguer aux générations futures, les productions scientifiques doivent briser les barrières et les frontières afin d'être facilement accessibles à tous.

Ainsi, s'inscrivant dans la dynamique du temps et de l'espace, la revue « **AKIRI** » se présente comme un outil de promotion et de diffusion des résultats des recherches des enseignants-chercheurs et chercheurs des universités et de centres de recherches de Côte d'Ivoire et d'ailleurs. Ce faisant, elle permettra aux enseignants-chercheurs et chercheurs de s'ouvrir davantage sur le monde extérieur à travers la diffusion de leurs productions intellectuelles et scientifiques.

AKIRI est une revue à parution trimestrielle de l'Unité de Formation et de Recherches (UFR) : Communication, Milieu et Société (CMS) de l'Université Alassane Ouattara. Elle publie les articles dans le domaine des Sciences humaines et sociales, Lettres, Langues et Civilisations. Sans toutefois être fermée, cette revue privilégie les contributions originales et pertinentes. Les textes doivent tenir compte de l'évolution des disciplines couvertes et respecter la ligne éditoriale de la revue. Ils doivent en outre être originaux et n'avoir pas fait l'objet d'une acceptation pour publication dans une autre revue à comité de lecture.

PROTOCOLE DE REDACTION DE LA REVUE AKIRI

La revue **AKIRI** n'accepte que des articles inédits et originaux dans diverses langues notamment en allemand, en anglais, en espagnol et en Français. Le manuscrit est remis à deux instructeurs, choisis en fonction de leurs compétences dans la discipline. Le secrétariat de la rédaction communique aux auteurs les observations formulées par le comité de lecture ainsi qu'une copie du rapport, si cela est nécessaire. Dans le cas où la publication de l'article est acceptée avec révisions, l'auteur dispose alors d'un délai raisonnable pour remettre la version définitive de son texte au secrétariat de la revue

Structure générale de l'article :

Le projet d'article doit être envoyé sous la forme d'un document Word, police Times New Roman, taille 12 et interligne 1,5 pour le corps de texte (sauf les notes de bas de page qui ont la taille 10 et les citations en retrait de 2 cm à gauche et à droite qui sont présentées en taille 11 avec interligne 1 ou simple). Le texte doit être justifié et ne doit pas excéder 18 pages. Le manuscrit doit comporter une introduction, un développement articulé, une conclusion et une bibliographie.

Présentation de l'article :

- Le titre de l'article (15 mots maximum) doit être clair et concis. De taille 14 pts gras, il doit être centré.
- Juste après le titre, l'auteur doit mentionner son identité (Prénom et NOM en gras et en taille 12), ses adresses (institution, e-mail, pays et téléphones en italique et en taille 11)
- Le résumé (200 mots au maximum) présenté en taille 10 pts ne doit pas être une reproduction de la conclusion du manuscrit. Il est donné à la fois en français et en anglais (abstract). Les mots-clés (05 au maximum, taille 10pts) sont donnés en français et en anglais (key words)
- Le texte doit être subdivisé selon le système décimal et ne doit pas dépasser 3 niveaux exemples : (1. - 1.1. - 1.2. ; 2. - 2.1. - 2.2. - 2.3. - 3. - 3.1. - 3.2. etc.)
- Les références des citations sont intégrées au texte comme suit : (L'initial du prénom suivi d'un point, nom de l'auteur avec l'initiale en majuscule, année de publication suivie de deux points, page à laquelle l'information a été prise). Ex : (A. Kouadio, 2000 : 15).
- La pagination en chiffre arabe apparaît en haut de page et centrée.
- Les citations courtes de 3 lignes au plus sont mises en guillemet français («... »), mais sans italique.

N.B. : Les caractères majuscules doivent être accentués. Exemple : État, À partir de ...

Références bibliographiques

Ne sont utilisées dans la bibliographie que les références des documents cités. Les références bibliographiques sont présentées par ordre alphabétique des noms d'auteur. Les divers éléments d'une référence bibliographique sont présentés comme suit : NOM et Prénom (s) de l'auteur, Année de publication, zone titre, lieu de publication, zone éditeur, pages (p.) occupées par l'article dans la revue ou l'ouvrage collectif.

Dans la zone titre, le titre d'un article est présenté entre guillemets et celui d'un ouvrage, d'un mémoire ou d'une thèse, d'un rapport, d'une presse écrite est présenté en italique. Dans la zone éditeur, on indique la maison d'édition (pour un ouvrage), le Nom et le numéro/volume de la revue (pour un article). Au cas où un ouvrage est une traduction et/ou une réédition, il faut préciser après le titre le nom du traducteur et/ou l'édition (ex : 2^{nde} éd.).

Les références des sources d'archives, des sources orales et les notes explicatives sont numérotées en série continue et présentées en bas de page.

- Pour les sources orales, réaliser un tableau dont les colonnes comportent un numéro d'ordre, nom et prénoms des informateurs, la date et le lieu de l'entretien, la qualité et la profession des informateurs, son âge ou sa date de naissance et les principaux thèmes abordés au cours des entretiens. Dans ce tableau, les noms des informateurs sont présentés en ordre alphabétique
- Pour les sources d'archives, il faut mentionner en toutes lettres, à la première occurrence, le lieu de conservation des documents suivi de l'abréviation entre parenthèses, la série et l'année. C'est l'abréviation qui est utilisée dans les occurrences suivantes :
Ex. : Abidjan, Archives nationales de Côte d'Ivoire (A.N.C.I), 1EE28, 1899.
- Pour les ouvrages, on note le NOM et le prénom de l'auteur suivis de l'année de publication, du titre de l'ouvrage en italique, du lieu de publication, du nom de la société d'édition et du nombre de page.
Ex : LATTE Egue Jean-Michel, 2018, *L'histoire des Odzokru, peuple du sud de la Côte d'Ivoire, des origines au XIX^e siècle*, Paris, L'Harmattan, 252 p.
- Pour les périodiques, le NOM et le(s) prénom(s) de l'auteur sont suivis de l'année de la publication, du titre de l'article entre guillemets, du nom du périodique en italique, du numéro du volume, du numéro du périodique dans le volume et des pages.
Ex : BAMBA Mamadou, 2022, « Les Dafing dans l'évolution économique et socio-culturelle de Bouaké, 1878-1939 », *NZASSA*, N°8, p.361-372.

NB : Les articles sont la propriété de la revue.

SOMMAIRE

LANGUES, LETTRES ET CIVILISATIONS

Anglais

1. **The Utopias of Toni Morrison's Paradise**
SORO Dolourou..... 1-11
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.1>
2. **Abjection and Desire: A Feminist Reading of Sarah Kane's Phaedra's Love and Eugene O'Neill's Mourning Becomes Electra**
Wandja Fatoumata TUO & Ouana Alassane SEKONGO..... 12-24
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.2>
3. **Émergence du sujet féminin et esthétique de l'oralité dans Their Eyes Were Watching God de Zora Neale Hurston**
Zié Bi Golé Eugène KOFFI & Bi Zoh Elisée GOLE..... 25-37
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.3>
4. **Black Renaissance and Baraka's Legacy**
Yao Katamatou Kouma..... 38-53
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.4>
5. **Influence des facteurs sociodidactiques sur l'enseignement et l'apprentissage de l'anglais : cas du lycée Soundjata Keïta**
Yacouba Boubacar TOURE..... 54-66
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.5>
6. **Remote sensing monitoring and assessment of oil pollution from 2015 to 2020 in the Gulf of Guinea: The case of the two Congos and the Cabinda region (Angola)**
Marius MASSALA MBINDZOUKOU..... 67-81
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.6>

Études hispaniques

7. **El "muro de la vergüenza" en Chambacú, corral de negros de Manuel Zapata Olivella: entre opresión y expresión de la libertad**
Bonzallé Hervé SAKOUM..... 82-94
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.7>

Lettres Modernes

8. **Le fragmentaire : les modalités d'un mécanisme dramaturgique du théâtre d'Aristide Tarnagda**
Kan Mathieu KOUASSI 95-109
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.8>
9. **Poétique de la migration et reconfiguration postcoloniale du roman africain francophone chez Maurice Bandaman**
Kagnon Brahim SANOGO..... 110-124
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.9>

- 10. Migration et développement local dans le roman africain francophone**
Koudougou Frédéric KONTOGOM..... 125-138
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.10>
- 11. Écrire, créer et diffuser le théâtre de commande d'intervention sociale**
ZAGRÉ Issa..... 139-154
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.11>
- 12. Le sacré au risque de la déconstruction ou le discours de la
« désédéification » dans galerie infernale de Jean-Marie Adiaffi**
Zana Karim SORO..... 155-168
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.12>
- 13. La pratique stylistique à l'œuvre dans « larmes en pleurs »,
extrait de la mère rouge de C. Marshall Kissy**
Aby Emmanuel AKADJÉ..... 169-182
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.13>
- 14. Quête de l'altérité et dialogue interculturel dans l'attentat
de Yasmina Khadra : se réconcilier au-delà des extrêmes
et des frontières identitaires ?**
Mamadou KONATE..... 183-196
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.14>

COMMUNICATION, SCIENCE DU LANGAGE, ARTS ET ARCHITECTURE

Sciences du langage et de la communication

- 15. Essai de sémantique des mots onomatopéiques et idéophoniques**
Koffi Joël KOUAKOU & Koffi Yéboua Vincent KOUASSI 197-210
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.15>
- 16. Les difficultés des situations de transfert en activités de langage
et lecture à l'école élémentaire**
Oumar DIA..... 211-231
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.16>
- 17. Débats citoyens et vie sociopolitique en Côte d'Ivoire
à l'ère du numérique**
Konan Zagoh Martial YAO & Olive-Martial Kokoi ASSEU 232-248
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.17>

Architecture & urbanisme

- 18. Planifier, aménager et bâtir des « villes en mouvements » au Sahel :
cas de la ville moyenne de Pouytenga au Burkina Faso**
Pougwendé Léandre GUIGMA..... 249-273
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.18>

SCIENTES HUMAINES ET SOCIALES

Histoire

19. Relire Cheikh Anta Diop : pour une critique historiographique
de son assimilation à l'afrocentrisme
Yves Victor NGONO..... 274-295
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.19>
20. L'immigration libano-syrienne en AOF : des abords des Rivières
du Sud à la constitution d'une diaspora robuste (XIX^e-XX^e siècles)
Abdou Karim TANDJIGORA..... 296-316
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.20>
21. L'histoire des Oubi, un peuple de l'ouest ivoirien peu connu,
des origines à la période coloniale
TOURE Tiegbe & GNETO Gbakre Jean-Patrice..... 317-330
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.21>
22. Les arts plastiques contemporains burkinabè entre défis et survie
Hyacinthe SANDWIDI, Adama TOURÉ & Patrick KABRÉ..... 331-348
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.22>
23. Engagement des associations musulmanes dans la promotion
du don de sang au Burkina Faso (1997-2025)
Aboubakar Sidiki SEGDA & Adama KABORE..... 349-365
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.23>
24. Désarmement, démobilisation et réintégration (DDR) au Mozambique
et en Côte d'Ivoire : une approche des mobilités post-conflit
KOUASSI Tehua Maizan & KOUASSI Noël Zouzou..... 366-384
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.24>
25. Les « choses-dieux » chez les peuples de l'Est du Cameroun :
matérialité du sacré et ontologies religieuses
Jeannette Sylvie PILO ATTA..... 385-405
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.25>
26. La musique traditionnelle au Burkina Faso à l'épreuve
des dynamiques sociales : cas de la musique des Lyèla
de la Province du Sanguié
Emmanuel BAYALA & Jean Célestin KY..... 406-420
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.26>
27. La diplomatie culturelle de la Côte d'Ivoire (1959-2021) :
genèse, recompositions et enjeux d'un soft power africain
Amenan Félicité Nadège DJAHA & Bakary TRAORÉ..... 421-440
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.27>
28. L'impact de la présence de l'école occidentale sur les institutions
de formation traditionnelles chez les Djimini, 1903-1960
Drissa COULIBALY..... 441-453
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.28>

- 29. Les confréries religieuses au Sénégal : un facteur de solidarité et de cohésion sociale**
Sadibou SEYDI..... 454-467
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.29>
- 30. L'État dans la gestion du hadj et du pèlerinage chrétien en Côte d'Ivoire**
Fatoumata BAMBA & Kiyali KONE..... 468-481
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.30>

Géographie

- 31. De l'eau impure à l'eau potable à Legaïn/Lallé dans la région du Mayo-Kebbi-Est au sud-ouest du Tchad**
BAYANG Sirbéle..... 482-495
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.31>
- 32. Analyse de l'engagement des populations dans la gestion des déchets plastiques sur les plages de la ville de Sassandra (Côte d'Ivoire)**
Youto Elodie Ama DOUBA..... 496-513
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.32>
- 33. Le marketing territorial, nouveau levier du développement territorial du département de Rufisque (Dakar/Sénégal)**
Moussa TAMBA, Abdourahmane Mbade SÈNE & Oumar SALL 514-530
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.33>
- 34. Évaluation des géopotentialités du département de Vavoua en faveur de la culture de l'anacarde à partir des SIG et l'analyse multicritère (AMC)**
Kopeh Jean-Louis ASSI..... 531-548
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.34>
- 35. La filière manioc : un levier d'autonomisation des femmes rurales dans la sous-préfecture de Djebonoua**
N'guessan Pascal KONAN, Watagaman Paul YEO,
Koffi Landry DIBY & Dhédé Paul Éric KOUAMÉ..... 549-564
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.35>
- 36. Filières d'approvisionnement et stratégies commerciales des produits alimentaires dans les marchés urbains de Ziguinchor (Sénégal)**
Yaya DIALLO, Djiby SOW, Sécou Omar DIEDHIOU & Oumar SY..... 565-582
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.36>
- 37. Perception des populations sur l'usage des passerelles piétonnes dans la ville de Bamako (Mali)**
Charles SAMAKE..... 583-598
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.37>
- 38. Récurrence des inondations à Bamako, impacts de l'aménagement de Diafaranako**
Adama SISSOKO & Moussa Mady KEITA..... 599-614
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.38>

- 39. La province gabonaise de la Nyanga comme espace-frontière :
logiques sociospatiales et mécanismes de la circulation des stupéfiants**
Poliny NDONG BEKA II & Joa-Méline MAGANGA BOUSSOUGOU..... 615-635
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.39>
- 40. Diagnostic de la gestion foncière dans le périurbain de Bouaké
(Centre Côte d'Ivoire)**
Konan Norbert Koffi..... 636-653
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.40>
- 41. Impacts de la qualité de l'eau sur la santé des ménages à Koro, Mali**
Abdoulaye TOGO & Abdou BALLO..... 654-668
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.41>
- 42. Scolarisation au primaire dans la région du Gontougo
au nord-est de la Côte d'Ivoire : déterminants et
perspectives pour une scolarisation durable**
Kouadio Franck Olivier YAO, Tozan ZAH Bi & Ané Landry TANO..... 669-685
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.42>
- 43. Les marchés périphériques dans la connection de l'hinterland
agricole et la métropole Yaoundé**
Fridolin Brice Nicolas ATEKOA MBARGA..... 686-702
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.43>
- 44. Variabilité climatique et environnementale et incidence des infections
paludéennes en milieu urbain sahélien : cas des districts de sante
de Maroua (Extrême-nord, Cameroun)**
Daniel Valérie BASKA TOUSSIA, Maurice NDIKWE DOURWE &
François GONGA..... 702-720
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.44>
- 45. Le programme de « villagisation » dans l'Unité-SOCAPALM d'Eseka,
au Cameroun : Dynamiques des acteurs, pratiques socio-spatiales
et effets induits**
MBOUHNOUM Philippe Alexandre Emmanuel & NDJOGUI Thomas-Eric 721-742
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.45>
- 46. Défis et perspectives de formation des femmes dans les instituts
éducatifs du Département de Botro (Côte d'Ivoire)**
Maxime YAPI..... 743-757
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.46>
- 47. Polarisation urbaine des nuisances environnementales.
Les bruits et les odeurs dans le Grand-Libreville (Gabon)**
Jean-Kevin Aimé TSIBA..... 758-779
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.47>
- 48. Vulnérabilité des quartiers urbains face aux risques d'érosion
à Dikodougou (Côte d'Ivoire)**
SORO Seydou Kadodjomon..... 780-792
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.48>

- 49. The Bororo community: From the Decline of Pastoralism to the Challenges of Socio-economic Reintegration**
Sylvain TCHAGUI & Umaru HASSAN BUBA..... 793-809
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.49>
- 50. Activités artisanales et crise de l'assainissement urbain à Dimbokro (Centre de la Côte d'Ivoire)**
N'guessan Arsène KOUADIO & Akissi Ketsia KOIDJO..... 810-825
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.50>
- Philosophie**
- 51. La crise identitaire et l'apport de solution cartésienne pour la valorisation du droit humanitaire**
Kouassi Luc N'GOTTA..... 826-842
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.51>
- 52. Gouvernance des ressources naturelles et conflits intercommunautaires au Tchad : cas des conflits agriculteurs-éleveurs dans la sous-préfecture de Bologo/Tandjile-ouest**
OLAME HOUMINA Patrice..... 843-860
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.52>
- 53. Penser l'IA comme science auxiliaire en médecine avec Claude Bernard**
Tiasvi Yao Raoul AGBAVON..... 861-873
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.53>
- 54. La politique de l'équilibre régional au Cameroun : peut-on sortir de la controverse ?**
Gilbert Hippolyte MBENDA TOUM..... 874-892
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.54>
- 55. Parole de l'Être comme authenticité ek-sistentielle du Da-sein**
Yao Wilfried N'GUESSAN..... 893-910
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.55>
- 56. Travail, identité et reconnaissance dans la société de l'automatisation**
Bi Naga Landry BOTTY..... 911-918
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.56>
- 57. Orpaillage artisanal et migrations en Afrique : entre quête existentielle, crise écologique et exigence écosophique**
Méfègbé MÉITÉ..... 919-932
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.57>
- 58. Hobbes et les crises foncières en Afrique : cas de la Côte d'Ivoire**
Kouadio Louis N'GUESSAN..... 933-948
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.58>
- 59. De l'évidence à la pluralité : l'avènement des géométries non-euclidiennes comme rupture épistémologique**
Moctarou BALDÉ..... 949-961
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.59>

- 60. Architecture et urbanisme de l'Égypte pharaonique :
modèles du développement durable pour la Côte d'Ivoire**
Konan Lazard KOUADIO..... 962-977
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.60>
- 61. La liberté de philosopher à l'épreuve de la religion :
l'exemple de Fichte et Forber**
Julien YABRE..... 978-991
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.61>
- Anthropologie et sociologie**
- 62. Conservation of vegetated green spaces in the municipality
of Ouagadougou by 2050**
Roséline KAMBOULÉ, Pounyala Awa OUOBA &
Kpemame DJANKARI..... 992-1005
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.62>
- 63. Analyse du fonctionnement des structures socio-éducatives
en mode décentralisé dans le cercle de Bougouni/Mali**
Youssef Kolon COULIBALY..... 1006-1020
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.63>
- 64. Usages sociaux des MILDA et bien-être des populations dans les
communautés rurales de côte d'ivoire : cas des populations de Djébonoua**
Kouakou Luc N'GOTTA & Koffi Dermane KOUAKOU..... 1021-1031
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.64>
- 65. « Travail des enfants dans le transport routier à Daloa :
cas des minibus » Centre-ouest Côte d'Ivoire**
Nawan Issouf OUATTARA & Issiaka KONE 1032-1047
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.65>
- 66. Propagation des discours haineux et éducation aux médias :
Responsabilité individuelle face au tribalisme et à
la cohésion sociale au Cameroun**
Paulette Mappi Dzukou..... 1048-1074
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.66>
- 67. L'accès par l'exception : Modélisation du processus de sécurisation
foncière des femmes en milieu rural ivoirien**
Walo Monique GRAH Epouse SARAKA..... 1075-1092
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.67>
- 68. Gouvernance informelle et expérience des usagers
face à l'absentéisme administratif dans le Gbêkê**
Zanga Aboudramane TOURÉ..... 1093-1107
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.68>
- 69. Savoirs endogènes, techniques innovantes et gestion des pathologies
du cacao : cas de Téapleu (ouest de la Côte d'Ivoire)**
Siaky Motihé KAMARA..... 1108-1125
Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.69>

- 70. Assainissement productif et développement rural : analyse sociologique des enjeux économiques et environnementaux à Bouaflé**
 Jeannine Tchely GAUZE & YAPI Ellélé Aimé Marius..... 1126-1138
 Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.70>
- 71. Réseaux relationnels et recours maternels aux soins des enfants malnutris à Bouna (Côte d'Ivoire)**
 Kouassi Serge KOUADIO & Aka N'zi Jean-Vincent KOUA..... 1139-1151
 Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.71>
- 72. Violences sexuelles en Centrafrique : disparités sanitaires territoriales et résilience des survivantes**
 Kassinabin Diakaridia Frédéric SILUE & Aka N'zi Jean-Vincent KOUA...1152-1162
 Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.72>
- 73. Résistances et adaptations en contexte précaire : logiques de l'auto-emploi des jeunes conducteurs de taxis-motos à Bangui**
 Hyacinthe Anicet BEKPA..... 1163-1179
 Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.73>

Psychologie

- 74. Épisodes suicidaires en milieu universitaire : causes motivationnelles et stratégies de résilience chez un échantillon de huit étudiants de l'Université Félix Houphouët-Boigny**
 Kinanya Donatien TOURE, BA Néné TRAORE,
 KONE née YEO Lokotianwa Sali & Grace Daniella AMAKON..... 1180-1201
 Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.74>

Criminologie

- 75. Enjeux de pouvoir et Gestion de risques miniers dans la carrière de Kalukuluku, à Lubumbashi**
 MULUNDA TSHIEYA Lucien..... 1202-1217
 Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.75>

Science de l'éducation

- 76. Manifestations de la pédagogie active dans les pratiques ordinaires des enseignants en classe de géographie**
 Mamadou THIARE & Ismaila MBODJI..... 1218-1236
 Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.76>
- 77. Jeux sérieux et humanité numérique : Vers une éducation contextualisée en Afrique**
 THIAM Aboubekr, MAIGA Alhoudourou,
 DIOP Alassane & HOTTE Richard..... 1237-1252
 Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.77>
- 78. Les obstacles de l'introduction des langues nationales dans le système éducatif formel au Tchad »**
 Ali Moussa & Ousmane Hassane Ousmane..... 1253-1270
 Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.78>

79. Approche inclusive et différenciation pédagogique pour les apprenants de l'école primaire burkinabè présentant un bégaiement

Dasmané MOGMENGA, Oumou DIALLO &

Wenkuuni Désiré POUDIOUGO..... 1271-1284

Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.79>

Sciences juridiques et politiques

80. Les dynamiques des migrations climatiques en Afrique

Saad CHAFIK..... 1285-1303

Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.80>

Les « choses-dieux » chez les peuples de l'Est du Cameroun : matérialité du sacré et ontologies religieuses

Jeannette Sylvie PILO ATTA

*Département d'Histoire,
Université de N'Gaoundéré (Cameroun),
Email : pilosylvie@gmail.com*

Date de soumission : 03-05-2026

Date de publication : 30-06-2026

Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i3.25>

Résumé

Cet article examine la notion de « choses-dieux » dans les cosmologies et pratiques rituelles des peuples de l'Est du Cameroun, notamment les Baka, les Kako, les Gbaya, les Maka et les Nzimé. En croisant les données ethnographiques issues d'enquêtes de terrain menées entre 2016 et 2023, les sources orales et la littérature anthropologique existante, il est établi que certains objets matériels — amulettes, fétiches, pierres sacrées, instruments de musique rituels, pots d'ancêtres — fonctionnent comme des vecteurs ou des substrats de puissances divines ou surnaturelles. Ces objets ne sont pas de simples représentations symboliques : ils sont conçus par leurs détenteurs comme des entités agissantes, capables d'intervenir dans la vie sociale, d'infliger des sanctions et d'assurer la médiation entre les vivants et le monde des esprits. L'article propose une réflexion théorique sur les catégories d'analyse pertinentes pour penser ces réalités à la lumière des ontologies relationnelles (Descola, 2005), de la théorie de l'agentivité des objets (Gell, 1998) et des études africaines sur la magie et le fétichisme (Geschiere, 1995 ; Tonda, 2002).

Mots-clés : choses-dieux, fétichisme, objets sacrés, Est Cameroun, Baka, Gbaya, Maka, ontologies africaines, puissances invisibles, rituel.

“God-things” among the peoples of eastern Cameroon: the materiality of the sacred and religious ontologies

Abstract

This article investigates the concept of 'god-things' within the cosmologies and ritual practices of the peoples of Eastern Cameroon, including the Baka, Kako, Gbaya, Maka and Nzimé. Drawing on ethnographic fieldwork conducted between 2016 and 2023, oral sources, and existing anthropological literature, it argues that certain material objects — amulets, fetishes, sacred stones, ritual musical instruments, ancestors' pots — function as vectors or substrates of divine or supernatural powers. These objects are not mere symbolic representations: their holders conceive of them as active entities capable of intervening in social life, enforcing sanctions, and mediating between the living and the spirit world. The article proposes a theoretical reflection on analytical categories relevant to understanding these realities in the light of relational ontologies (Descola, 2005), the theory of object agency (Gell, 1998), and African studies on magic and fetishism (Geschiere, 1995; Tonda, 2002).

Keywords: God-things, fetishism, sacred objects, Eastern Cameroon, Baka, Gbaya, Maka, African ontologies, invisible powers, ritual.

Introduction

Peuplée par une mosaïque de groupes ethniques appartenant pour l'essentiel aux familles linguistiques oubanguienne et bantou — Baka, Kako, Gbaya, Maka, Nzimé, Bajeli, Pol, Kaka — la région de l'Est du Cameroun a longtemps été perçue par les premières ethnographies coloniales comme un espace de « croyances primitives » ou de « superstitions », masquant ainsi la complexité et la cohérence interne des systèmes religieux autochtones (Guthrie, 1967 ; Bahuchet, 1992). C'est précisément pour dépasser ces biais que le présent article propose une entrée par les « choses-dieux » : des objets matériels auxquels les peuples concernés attribuent une puissance agissante d'ordre surnaturel ou divin, pouvant influencer sur la condition humaine. Le terme, forgé ici par analogie avec les usages de Mauss (1902) sur les faits de magie et de Taussig (1980) sur le fétichisme, désigne des entités qui occupent une position ontologique ambiguë : elles sont à la fois des choses — fabriquées, manipulées, transmises — et des êtres dotés d'intentionnalité, capables d'agir sur le monde et sur les hommes. Ces objets constituent de véritables médiateurs entre l'ordre visible et l'ordre invisible du cosmos. Contre l'approche durkheimienne qui réduit le sacré à un symbole du social, et en prenant distance avec le structuralisme lévi-straussien pour qui la matière n'est qu'un prétexte à des opérations de l'esprit, comment ces sociétés pensent-elles l'agentivité propre de la matière dans la constitution même du sacré — et non comme simple support d'une signification qui la dépasse ? Si l'africanisme classique a souvent décrit les objets rituels comme des simples réceptacles passifs d'une puissance extérieure, l'analyse propose de montrer au contraire que la matière y fonctionne comme acteur constitutif de cette puissance, et non comme son simple véhicule.

Pour répondre à ces questions, l'article s'appuie sur un corpus de données ethnographiques collectées au cours de plusieurs missions de terrain dans les départements de la Boumba-et-Ngoko, de la Kadei, du Haut-Nyong et du Lom-et-Djérem entre 2016 et 2023. Ces données sont enrichies par le dépouillement de sources orales enregistrées auprès de 47 informateurs — guérisseurs, *nganga* (spécialistes rituels), anciens et détenteurs d'objets sacrés — et par une lecture critique de la littérature existante sur les religions et pratiques culturelles des peuples forestiers d'Afrique centrale. Cette recherche s'appuie sur une méthodologie plurielle combinant ethnographie intensive, histoire orale et analyse documentaire. Les enquêtes de terrain ont été menées dans six localités principales : Yokadouma (Boumba-et-Ngoko), Moloundou (Boumba-et-Ngoko), Batouri (Kadei), Abong-Mbang (Haut-Nyong), Bertoua (Lom-et-Djérem) et plusieurs campements baka dans les forêts environnantes. Au total, 47 informateurs ont été rencontrés lors de sessions individuelles ou collectives. Parmi eux : 12 *nganga* (spécialistes

rituels), 8 guérisseurs-herboristes, 11 anciens dépositaires de traditions, 9 forgerons rituels et 7 femmes détentrices de savoirs spécifiques aux rites de fertilité et d'initiation féminine. Les entretiens, menés en français, en fulfuldé, en gbaya, en baka et en maka avec l'aide d'interprètes, ont été enregistrés avec le consentement des intéressés et retranscrits intégralement. Une attention particulière a été portée à l'observation participante lors de cérémonies rituelles autorisées par les communautés, notamment le *jengi* chez les Baka, le *Labi* chez les Gbaya et diverses cérémonies funéraires et thérapeutiques chez les Maka et les Nzimé. Les objets sacrés ont été photographiés et décrits avec la permission de leurs détenteurs, sans que la totalité des informations les concernant ne soit ici divulguée, par respect des engagements de confidentialité pris sur le terrain. Sur le plan de l'analyse documentaire, le dépouillement a porté sur les archives coloniales conservées aux Archives Nationales du Cameroun (Yaoundé), les rapports des missionnaires catholiques et protestants (XIX^e-XX^e siècles), ainsi que la littérature ethnographique produite sur ces peuples depuis les travaux pionniers de Tessman (1934) et de Vallois (1940).

Le traitement analytique des données repose sur une procédure en trois temps. Dans un premier temps, les entretiens retranscrits ont fait l'objet d'un codage thématique inductif : chaque énoncé relatif à un objet sacré — sa composition, sa fabrication, son entretien, son efficacité ou sa transmission — a été indexé selon des catégories émergentes issues des discours des informateurs eux-mêmes, sans plaquage a priori d'une grille externe. Dans un deuxième temps, ces catégories émiqes ont été soumises à une procédure comparative systématique entre les différents groupes ethniques étudiés, afin d'identifier les récurrences structurelles et les variations significatives dans les modes de sacralisation des objets. Dans un troisième temps, les matériaux ethnographiques ont été mis en dialogue avec les catégories analytiques de la littérature anthropologique, afin de tester leur adéquation et, le cas échéant, de les enrichir ou de les corriger. Les sources archivistiques et missionnaires ont été traitées avec un regard critique sur leurs conditions de production coloniale, leurs silences et leurs biais de traduction culturelle, et n'ont été retenues que là où elles éclairaient ou nuançaient les données de terrain contemporaines.

Cet article s'inscrit dans le sillage du tournant ontologique en anthropologie (Holbraad et Pedersen, 2017 ; Viveiros de Castro, 2009), tout en maintenant une vigilance critique à l'égard de ses dérives relativistes. Il s'agit de prendre au sérieux — c'est-à-dire de ne pas réduire à des projections symboliques ou à des métaphores cognitives — les affirmations ontologiques des acteurs sur la nature et les capacités de leurs objets sacraux. Cette posture ne présuppose pas

l'existence effective de forces surnaturelles ; elle signifie que la logique interne de ces affirmations mérite d'être analysée en elle-même, comme un système cohérent de relations entre personnes, entités et matières, plutôt que ramenée à un écart par rapport à la rationalité scientifique occidentale. Cette approche est informée par l'anthropologie symétrique de Latour (1991), les ontologies relationnelles de Descola (2005) et la pratique ethnographique du « suivre les acteurs » telle que théorisée par Mol (2002). Elle s'engage par ailleurs dans une démarche réflexive : la position de l'auteur comme chercheur extérieur aux communautés étudiées, mais familier de leur contexte culturel et linguistique, a conditionné à la fois les accès de terrain et les angles d'interprétation. Les choix analytiques opérés dans cet article relèvent donc d'une anthropologie située, consciente de ses conditions de possibilité et de ses limites.

L'article est organisé en quatre parties. En premier plan, il examine le contexte socio-culturel et religieux des peuples de l'Est (1), puis analyse les principales catégories d'objets sacrés recensés sur le terrain (2). Il interroge ensuite les mécanismes de sacralisation et d'activation de ces objets (3) avant de proposer une discussion sur les implications théoriques de ces données pour une anthropologie des ontologies africaines (4).

1. Contexte socio-culturel et cosmologique des peuples de l'Est

Le concept de « choses-dieux » n'est pas un néologisme en anthropologie des religions, et mettre en évidence le sens de son acception à l'aune de cette réflexion, constitue une étape intrinsèque à la bonne compréhension de notre objet d'étude.

1.1. Ce qu'est la « chose-dieu »

La notion de « chose-dieu » s'inscrit dans un champ conceptuel densément balisé, mais elle ne s'y réduit pas. Pour en saisir la spécificité, il convient de la confronter aux principales théories qui ont cherché à penser la relation entre matière et sacré — en montrant ce que chacune capture et ce qu'elle manque. La première grande tradition est celle du fétichisme évolutionniste. Introduit dans le vocabulaire européen par Charles de Brosses dans son *Du culte des dieux fétiches* (1760), le terme « fétiche » fut longtemps associé à une lecture évolutionniste selon laquelle les peuples africains « confondaient » des objets matériels avec des divinités, témoignant ainsi d'un stade primitif du développement religieux (Augé, 1988 : 37-41). Cette lecture, représentée par Tylor (1871) et Fraser (1890), pose la chose comme problème cognitif : l'objet y est vu comme un substitut déficient de la vraie divinité, un signe que l'esprit humain confond le symbole et le référent. Or, c'est précisément ce postulat de confusion que les données de terrain désautorisent : pour nos informateurs, la puissance de l'objet n'est pas une erreur d'attribution — c'est une réalité vécue et théorisée.

La deuxième tradition, inaugurale sur le plan de la rupture critique, est celle de Mauss. Dans son *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (1902-1903, avec Hubert), Mauss montre que la puissance attachée à certains objets — le *mana* polynésien, le *wakan* sioux, l'*orenda* iroquois — relève d'une logique symbolique cohérente et non d'une confusion cognitive. Cette contribution est décisive : elle réhabilite la cohérence interne des systèmes magiques. Cependant, la notion de *mana* chez Mauss reste fondamentalement une force impersonnelle et diffuse, une énergie qui circule sans s'individualiser. La chose-dieu, elle, n'est pas seulement le siège d'une force : elle est fréquemment le support d'une entité personnalisée, dotée d'une intention, d'un nom, d'une histoire. Le cadre maussien ne suffit donc pas à rendre compte de cette dimension relationnelle et personnalisée.

La troisième tradition est celle de Durkheim (1912), pour qui le sacré est la représentation symbolique de la société elle-même. En vénérant l'objet sacré, la communauté se vénérât en réalité elle-même sous une forme déguisée. Cette approche a le mérite de saisir la fonction sociale des objets rituels : leur rôle dans la cohésion du groupe, la régulation des comportements, la transmission des normes. Mais elle ramène la chose-dieu à un pur médiateur du social : l'objet n'a en lui-même aucune réalité propre, il n'est que le support d'une signification qui le dépasse. Or, ce qui caractérise précisément la chose-dieu selon nos informateurs, c'est que sa puissance n'est pas réductible à une projection collective : elle réside dans la matière elle-même, après activation rituelle. Un objet mal entretenu peut tuer son propre détenteur, y compris si la communauté ignore tout de sa situation. La logique n'est pas symbolique : elle est causale.

Alfred Gell (1998) représente la quatrième étape, et sans doute la plus proche de ce que la chose-dieu désigne. Dans sa théorie de l'agentivité des objets (*art and agency*), Gell rompt avec le symbolisme : les artefacts ne représentent pas, ils agissent. L'objet rituel fonctionne comme un « agent secondaire » qui distribue l'intention de son créateur ou détenteur dans le monde social ; il peut piéger, émouvoir, contraindre. Cette perspective a été fécondement appliquée aux contextes africains (Kasfir, 2007 ; Steiner, 1994). Mais ici réside la limite décisive de Gell pour notre propos : son « agent secondaire » ne fait que prolonger l'intentionnalité humaine. L'agentivité part de l'humain, circule à travers l'objet, et retourne vers d'autres humains. La chose-dieu des peuples de l'Est du Cameroun suppose au contraire une source d'intentionnalité proprement non humaine : l'esprit, l'ancêtre, la force de la forêt qui vient habiter l'objet et agit selon sa propre logique, parfois contre les intentions du détenteur. Gell nous donne l'agentivité matérielle ; mais il nous la donne amputée de son altérité radicale. Philippe Descola (2005)

ouvre une cinquième voie, celle des ontologies comparées. En distinguant quatre modes de relation entre humains et non-humains — animisme, totémisme, analogisme, naturalisme —, il montre que la frontière entre chose et personne, entre matière et esprit, n'est pas universelle : elle est tracée différemment selon les cosmologies. Les peuples de l'Est du Cameroun s'inscrivent dans un mode animiste-analogiste où les objets peuvent être le siège de puissances intentionnelles, ce qui fait de leur agentivité une conséquence logique de leur cosmologie et non une aberration cognitive. Le cadre descolien est précieux parce qu'il dénature la catégorie d'objet — mais il reste descriptif et typologique : il dit dans quel type d'univers les choses-dieux sont possibles, sans expliquer comment elles fonctionnent, comment elles s'activent, comment elles entrent en relation avec leurs détenteurs.

Enfin, les travaux africains sur le fétichisme et la sorcellerie — notamment Geschiere (1995) sur le *djambe*¹ maka, Tonda (2002) sur la guérison fétichiste en Afrique centrale, Bazenguissa-Ganga (1996) sur les objets de pouvoir congolais, et Fisiy (1990) sur les forces occultes au Cameroun — ont le mérite de saisir ces phénomènes dans leurs contextes sociaux et politiques concrets. Ces travaux montrent que les objets rituels sont immédiats dans la vie sociale : ils protègent, ils nuisent, ils sanctionnent, ils accroissent le pouvoir. Mais ils tendent parfois à dissoudre la spécificité de l'objet dans ses effets sociaux, réduisant la chose-dieu à un instrument de domination ou de négociation symbolique. C'est précisément là que réside la spécificité de la chose-dieu comme catégorie analytique : elle ne se laisse réduire à aucun de ces cadres pris isolément. Elle n'est pas une confusion cognitive (contre l'évolutionnisme), ni une force impersonnelle diffuse (contre Mauss), ni un symbole du social (contre Durkheim), ni un simple véhicule de l'intentionnalité humaine (contre Gell), ni une entité réductible à son type cosmologique (contre Descola), ni un instrument politique (contre la réduction fonctionnaliste). Sa spécificité est triple : premièrement, elle est le siège d'une intentionnalité non humaine à la fois personnalisée et matérialisée — une entité agissante qui a élu domicile dans une matière particulière par le biais d'un rituel. Deuxièmement, elle entretient avec son détenteur une relation réciproque et contractuelle — non pas une relation de propriété, mais un pacte où chaque partie a des droits et des obligations. Troisièmement, elle est une archive vivante qui mémorise et transmet une relation avec l'invisible à travers les générations. Ces trois dimensions conjointées — incarnation d'une intentionnalité altérée, réciprocité

¹ Le terme « djambe » est spécifique à la langue maka. Des termes fonctionnellement équivalents existent dans d'autres langues de la région : « evu » chez les Beti, « likundu » chez les Bassa, « ndoki » en lingala régional.

contractuelle, mémoire matérielle — constituent la matrice théorique de ce que cet article entend par « chose-dieu ».

1.2. Les peuples de l'Est du Cameroun

La région de l'Est du Cameroun couvre une superficie d'environ 109 000 km², dont la majeure partie est recouverte par la forêt équatoriale dense du Bassin du Congo. Cette région est délimitée au nord par l'Adamaoua, à l'ouest par le Centre, au sud par le Gabon et la République du Congo, et à l'est par la République Centrafricaine. Sa population, estimée à environ 1,1 million d'habitants selon le Recensement Général de la Population et de l'Habitat de 2005 (BUCREP, 2010), est l'une des moins denses du pays. Les Baka, souvent désignés sous le terme impropre de « Pygmées », constituent le groupe le plus ancien de la région et sont reconnus comme les autochtones de la forêt. Chasseurs-cueilleurs semi-nomades, ils vivent en petites bandes dans les forêts du sud-est et entretiennent des relations complexes — économiques, rituelles et matrimoniales — avec leurs voisins bantous. Leur population est estimée entre 40 000 et 60 000 individus au Cameroun (Lewis, 2000 ; Bahuchet, 1992). Les Baka parlent une langue nilo-saharienne distincte, le baka, et possèdent une cosmologie particulièrement riche centrée sur la forêt et ses esprits.

Les Maka sont installés principalement dans les arrondissements de Doumé, Abong-Mbang, Doumaintang et Mbang. Leur organisation sociale repose sur des lignages patrilinéaires et une forte culture de la palabre. Les travaux de Peter Geschiere (1982, 1995) ont montré comment les Maka articulaient les représentations de la sorcellerie (*djambe*) à la structuration du pouvoir politique et économique. Les Gbaya, dont les sous-groupes les plus représentés à l'Est sont les Gbaya Bodom et les Gbaya Laï, occupent le nord-est de la région. Ils pratiquent l'agriculture itinérante sur brûlis et ont conservé des systèmes rituels complexes, dont le fameux *Labi*, un rite d'initiation masculin aujourd'hui en voie de disparition mais dont les objets et les récits subsistent (Hilberth, 1962 ; Noss, 1975). Les Kako, les Nzimé, les Pol et les Bajeli sont des groupes bantous de plus petite taille démographique mais d'une grande importance pour la compréhension des systèmes rituels régionaux, car ils constituent souvent des points de jonction et d'échange entre les traditions forestières baka et les traditions agricoles bantous. Tous ces groupes ethniques, en dépit de leur diversité dialectique, ont en commun des croyances religieuses fondées sur l'absence des frontières entre le monde invisible et visible. La croyance au pouvoir surnaturel des objets « dieux » est fortement ancrée dans les systèmes de croyances et pratiques. À la lecture des rituels que nous avons eus à observer dans chaque groupe ethnique

susmentionné, l'attachement aux « choses-dieux » demeure une réalité ontologique communément partagée.

1.3. Cosmologies et représentations du monde invisible

Malgré leur diversité linguistique et culturelle, les peuples de l'Est partagent un certain nombre de traits cosmologiques qui permettent de parler d'une « aire culturelle de l'Est » (Mveng, 1985 : 112 ; Ombolo, 1990). Ces traits communs incluent : la croyance en un Être suprême créateur rarement impliqué directement dans les affaires humaines, une conception du monde comme espace traversé par des puissances invisibles bienveillantes ou malveillantes, la croyance aux ancêtres comme médiateurs actifs entre les vivants et le monde des esprits, et l'idée que certains objets, certaines plantes et certains animaux sont le siège de ces puissances. Chez les Baka, l'être suprême est *Komba*, le créateur qui a mis en place l'ordre du monde et qui se manifeste à travers *Jengi*, l'esprit de la forêt. *Jengi* n'est pas un objet mais une puissance qui peut prendre des formes matérielles diverses — notamment à travers le masque végétal utilisé lors des cérémonies d'initiation. Comme l'a montré Joiris (1993 : 45), « *Jengi* est moins une entité personnifiée qu'une force qui circule à travers la forêt et peut être captée par certains spécialistes rituels ». Chez les Maka, l'univers invisible est structuré par la notion de *djambe*, que Geschiere (1995 : 13) définit comme « une substance logée dans le ventre de certaines personnes, capable d'agir à distance sur d'autres personnes ou sur des choses ». Le *djambe* peut être mobilisé pour protéger ou pour nuire, et il s'exprime souvent à travers des objets — amulettes, préparations végétales, pots rituels — qui servent de supports à son action. Chez les Gbaya, la notion de *wanto* — l'ancêtre culturel héros trickster — structure le récit mythique et légitime les pratiques rituelles. Les objets liés au culte de *wanto*, notamment certains instruments de musique et certaines parures, sont considérés comme dotés d'une puissance propre qui dépasse celle de leurs détenteurs humains (Noss, 1975 : 78-92).

2. Inventaire et analyse des « choses-dieux »

La catégorie la plus répandue parmi les « choses-dieux » recensées sur le terrain est celle des amulettes et fétiches de protection, connus sous des noms variés selon les groupes : *gris-gris* (terme générique d'origine ouest-africaine, adopté par emprunt), *biang* chez les Baka, *bo* chez les Maka, *kpéyé* chez les Gbaya.

2.1. Les amulettes et les fétiches de protection

Ces objets sont le plus souvent composites : ils associent des éléments végétaux (écorces, feuilles, racines), animaux (dents, griffes, plumes, os) et minéraux (pierres particulières, fragments de fer), réunis dans une enveloppe de tissu ou de raphia, et parfois enduits de

substances rituelles (sang d'animaux, huile de palme, kaolin). Ce qui caractérise fondamentalement ces objets n'est pas leur composition matérielle — souvent variable — mais la procédure rituelle par laquelle ils sont « chargés » d'une puissance. Cette procédure comprend invariablement des invocations verbales (incantations, prières, appels aux ancêtres), des gestes rituels codifiés et, dans la plupart des cas, le sacrifice d'un animal. C'est à travers ce processus que l'objet cesse d'être une simple chose pour devenir un agent : il devient le réceptacle d'une puissance invisible qui peut agir dans le monde.

Le biang, ce n'est pas seulement les plantes et les os qu'on met dedans. Si tu ne parles pas à l'esprit, si tu ne lui dis pas ce que tu veux, si tu ne lui donnes pas à manger, c'est une chose morte. C'est quand l'esprit entre dedans que le biang devient puissant (Simon B., nganga baka, Yokadouma, entretien du 14 mars 2019).

Ce témoignage illustre parfaitement la logique ontologique à l'œuvre : l'objet n'est puissant qu'en raison de la présence en lui d'une entité invisible. Il importe ici de distinguer deux régimes d'agentivité : dans certains cas, l'entité logée dans l'objet est un agent personnalisé — un ancêtre identifié, un esprit de la forêt doté d'une intentionnalité propre ; dans d'autres cas, il s'agit d'une force impersonnelle et diffuse, davantage comparable au *mana* maussien, sans individuation ni identité relationnelle déterminée. Ces deux régimes coexistent dans les pratiques observées, mais ne sauraient être traités comme équivalents. Dans tous les cas, l'objet fonctionne comme un réceptacle et un vecteur de cette puissance, ce qui justifie pleinement la désignation de « chose-dieu ». Les amulettes de protection sont portées sur le corps (au cou, aux poignets, aux chevilles), attachées aux portes des maisons, suspendues aux arbres des jardins ou enfouies dans le sol sous le seuil de l'habitation. Leur efficacité est régulièrement renouvelée par des « recharges » rituelles effectuées par le nganga². Elles protègent contre les agressions sorcières, les maladies, les accidents et les mauvaises rencontres en forêt.

2.2. Les pots d'ancêtres et les crânes sacrés

Une deuxième catégorie d'objets particulièrement significative est celle des pots et récipients liés au culte des ancêtres. Chez les Maka, les Nzimé et les Kako, il existe une pratique consistant à conserver dans un pot de terre cuite — appelé *nyungu ya mababa* en swahili régional ou selon des termes vernaculaires propres à chaque groupe — des fragments osseux (généralement un fragment de crâne ou une phalange) du défunt, associés à des objets lui ayant appartenu et à des préparations végétales. Ce pot est conservé dans la case des ancêtres ou dans l'espace rituel du

² Le terme « nganga » désigne dans plusieurs langues bantoues de la région le spécialiste rituel polyvalent : guérisseur, devin, fabricant d'objets rituels et intermédiaire avec le monde des esprits. Ce terme est utilisé ici dans son acception la plus large.

lignage. Ce pot ne représente pas l'ancêtre : il est l'ancêtre. Cette identification ouvre une question théorique fondamentale que le simple terme de « représentation » ne saurait épuiser : si le pot est l'ancêtre et non sa représentation, la frontière entre objet et personne ne s'efface dans ce système de pensée. La catégorie d'« objet » devient alors analytiquement insuffisante ; c'est celle de « présence matérialisée » ou d'« agent ancestral incarné » qui s'impose. On lui adresse des prières, on lui fait des offrandes de nourriture et de boisson, on le consulte avant les décisions importantes. En retour, l'ancêtre-pot protège le lignage, assure sa fécondité et peut punir les membres qui transgressent les règles morales du groupe. Ce phénomène a été bien documenté dans la littérature sur les peuples bantous d'Afrique centrale. Déjà Tessmann (1934 : 201-215) signalait chez les Fang voisins l'existence du *byeri*³, un reliquaire en forme de panier ou de boîte cylindrique contenant des crânes d'ancêtres et surmontés d'une figure sculptée. De manière analogue, Bochet (1959) et Fernandez (1982) ont analysé chez les Fang du Gabon la fonction médiane de ces reliquaires, qui actualisent la présence des ancêtres dans l'espace social des vivants.

Sur le terrain, nous avons pu observer et décrire 14 pots d'ancêtres dans sept villages différents. Dans tous les cas, l'objet était gardé dans un espace clairement délimité comme sacré, inaccessible aux non-initiés et aux femmes en période de menstruation. L'accès à ces pots était strictement réglementé par le chef de lignage ou le *nganga*, et toute manipulation incorrecte était censée provoquer des malheurs pour l'ensemble du groupe.

2.3. Les instruments de musique rituels

Un troisième ensemble d'objets sacrés particulièrement significatif est celui des instruments de musique rituels. Parmi les peuples forestiers de l'Est, la musique n'est pas seulement un moyen d'expression esthétique : elle est un vecteur de communication avec le monde invisible et, par extension, les instruments qui la produisent sont porteurs d'une puissance propre (Arom, 1985). L'exemple le plus frappant est celui du *jeli baka* — un tambour à fente monoxyle de grande taille, utilisé lors des cérémonies associées à l'esprit *Jengi*. Selon nos informateurs, le *jeli* n'est pas simplement un instrument de musique : il est l'un des corps de *Jengi*, le support matériel à travers lequel l'esprit de la forêt se manifeste dans le monde humain. Sa fabrication est entourée de rituels stricts et l'abattage de l'arbre dont il est taillé est précédé d'une cérémonie propitiatoire.

³ Le terme « *byeri* » désigne chez les Fang du Gabon et du Cameroun méridional un reliquaire contenant les ossements des ancêtres et surmonté d'une figure sculptée en bois. Ces objets ont été l'objet d'un commerce intense avec les collectionneurs occidentaux au début du XXe siècle et se trouvent aujourd'hui dans de nombreux musées européens.

« Quand on frappe le jeli, c'est Jengi qui parle. Jengi entre dans le bois et parle aux gens. Moi je frappe, mais ce n'est pas moi qui parle. C'est Jengi. Le jeli, c'est sa bouche. » (Étienne M., musicien rituel baka, forêt de Mindourou, entretien du 7 novembre 2021)

Cette formulation est analytiquement décisive. Lorsque l'informateur affirme que « le jeli, c'est sa bouche », il ne produit pas une métaphore : il énonce une relation ontologique. L'instrument n'est pas un symbole de Jengi, ni un canal neutre à travers lequel l'esprit prendrait la parole. Il est, pour l'acteur, l'un des corps de Jengi — une extériorisation matérielle de l'esprit lui-même. Ce registre d'incarnation, distinct du symbolisme représentationnel, est précisément ce que la notion de chose-dieu entend saisir.

Chez les Gbaya, le *Labi* — rituel d'initiation masculine aujourd'hui partiellement abandonné — comprenait l'utilisation d'une série de rhombes (*bull-roarers*), de flûtes sacrées et de cloches en fer dont le son était censé être la voix des ancêtres et des esprits. Ces instruments ne devaient jamais être vus par les non-initiés, sous peine de mort ou de maladie grave. Comme l'a montré Noss (1975 : 134), « la puissance du *so* réside moins dans les rituels eux-mêmes que dans les objets qui en sont les supports permanents : ce sont eux qui gardent et transmettent la puissance d'une génération à l'autre ».

2.4. Les pierres sacrées et les arbres-dieux

Une quatrième catégorie d'objets « divins » est celle des pierres et des arbres sacrés. Contrairement aux objets précédents, ceux-ci ne sont pas fabriqués mais découverts ou reconnus comme siège d'une puissance particulière. Leur sacralité tient à leur forme inhabituelle, à leur emplacement dans le paysage (un carrefour, une source, un rocher isolé) ou à une vision ou un rêve rapporté par un spécialiste rituel. Dans plusieurs villages kako visités, des pierres de formes particulières — géodes, silex colorés, quartz — étaient conservées dans des espaces sacrés et constituaient l'objet de cultes réguliers. Les informateurs décrivaient ces pierres comme des « maisons d'esprits » (terme traduit depuis le kako) : des espaces où des puissances non humaines avaient élu domicile. Les offrandes déposées sur ces pierres — nourriture, alcool de raphia, sang de poulet — visaient à nourrir et à apaiser ces puissances. De même, certains arbres de grande taille — notamment certains fromagers (*Ceiba pentandra*), certains iroko (*Milicia excelsa*) et certains figuiers — sont reconnus comme des êtres sacrés dotés d'une personnalité propre. C'est le cas de l'arbre *Sorè* chez les Gbaya auquel le peuple attribue une vertu divine et qui est assimilé à la croix du Christ chez les Chrétiens. On leur adresse des prières, on sollicite leur permission avant d'abattre les arbres environnants, et on évite soigneusement de les endommager sous peine de représailles de leur part (Betti, 2001 ;

Letouzey, 1968). Ces arbres constituent ainsi un cas limite de nos « choses-dieux » : ils ne sont pas des objets au sens strict du terme, mais des entités naturelles auxquelles est reconnue une intériorité comparable à celle des personnes.

2.5. Les masques et les figures sculptées

Enfin, la catégorie des masques et figures sculptées occupe une place importante dans le répertoire des « choses-dieux ». Si la sculpture sur bois est moins développée chez les peuples forestiers de l'Est du Cameroun que chez leurs voisins de l'Ouest ou du Sud, elle n'en est pas absente et revêt une importance rituelle considérable. Chez les Baka, le masque *ejengi* — une construction végétale de feuilles fraîches assemblées autour d'une armature en bois — est le support physique de l'esprit Jengi lors des cérémonies d'initiation masculine. Ce masque n'est pas considéré comme une représentation de Jengi mais comme Jengi lui-même : lorsque le masque entre dans le village, c'est l'esprit en personne qui est présent. Les femmes et les non-initiés doivent se réfugier dans leurs maisons pour ne pas le voir directement (Joiris, 1993 : 78 ; Estermann, 1976). Chez les Maka, certaines figures sculptées en bois — anthropomorphes ou zoomorphes — servent de supports au *djambe* des ancêtres spécialisés dans la chasse ou la guerre. Ces figures, appelées *ekong* dans certaines variantes locales, sont activées lors de cérémonies spécifiques et leur efficacité dépend de la régularité des offrandes qui leur sont faites (Geschiere, 1982 : 89-103).

3. Les mécanismes de sacralisation et d'activation des objets

La transformation d'un objet ordinaire en « chose-dieu » ne tient pas à sa matière première mais à la procédure rituelle qui l'investit d'une puissance. Cette procédure peut être analysée à travers trois moments constitutifs : le choix des matériaux, la fabrication proprement dite, et l'activation ou « chargement » de l'objet.

3.1. La fabrication rituelle : quand la chose devient dieu

Le processus de sacralisation peut être formalisé en cinq étapes successives, chacune nécessaire à la suivante. Première étape, la sélection : le choix des matériaux est rituellement codifié. Les plantes, les os ou les minéraux utilisés ne sont pas sélectionnés au hasard, mais en fonction de leurs propriétés symboliques, de leurs vertus thérapeutiques et de leur relation à des entités invisibles spécifiques. Chez les Maka, certaines plantes sont ainsi associées aux ancêtres masculins (plantes aux racines profondes, plantes robustes), d'autres aux ancêtres féminins (plantes aux feuilles larges, plantes des zones humides), et leur combinaison dans un objet rituel crée une structure symbolique cohérente (Bikia, 2001 : 56-72). Deuxième étape, l'assemblage : la fabrication proprement dite est effectuée par un spécialiste — le *nganga*, le guérisseur, le

forgeron rituel — dans un espace et un temps appropriés. Troisième étape, l'invocation : la fabrication s'accompagne d'incantations, de souffles rituels, et parfois de transes légères induites par l'inhalation de substances végétales. Ces procédures visent à ouvrir le canal de communication entre le monde visible et le monde invisible, à appeler l'entité destinée à habiter l'objet. Quatrième étape, l'activation : l'objet est mis en contact avec du sang sacrificiel, oint d'huiles rituelles et soumis à des paroles de consécration. Cinquième étape, le scellement : l'objet est fermé ou lié par des techniques spécifiques qui fixent l'entité dans la matière, empêchant sa dispersion. C'est l'ensemble de cette séquence qui marque le passage de la chose à la chose-dieu. Ce passage est conçu par les praticiens non comme une métaphore ou une fiction symbolique, mais comme une réalité effective. On peut distinguer ici trois modalités de ce que l'entité vient faire dans l'objet : soit elle y prend résidence comme dans un contenant (modèle du réceptacle), soit elle s'y incorpore au point de se confondre avec lui (modèle de l'incarnation), soit elle y établit un point de contact ou d'interface avec le monde humain (modèle de la médiation). Les acteurs eux-mêmes ne tranchent pas toujours explicitement entre ces options, et c'est précisément cette ambiguïté — non pas un flou cognitif, mais un trait structurel des ontologies locales — que l'analyse doit restituer sans la réduire.

3.2. L'entretien et la relation avec l'objet sacré

Une fois créée, la chose-dieu exige un entretien régulier sous peine de perdre sa puissance ou de se retourner contre son détenteur. Cet entretien prend la forme d'offrandes périodiques — nourriture, alcool, sang — et de paroles adressées à l'entité logée dans l'objet. La relation entre l'homme et la chose-dieu est donc conçue comme une relation réciproque : l'objet protège ou aide son détenteur, et celui-ci en retour nourrit et entretient l'entité qu'il abrite. Cette réciprocité est une donnée fondamentale qui distingue la chose-dieu de la simple amulette folklorique : elle implique une relation continue, un véritable pacte entre l'humain et le non-humain qui passe par la médiation de l'objet. Comme l'a observé Tonda (2002 : 47) à propos d'un contexte centrafricain comparable, « le fétiche n'est jamais une chose que l'on possède simplement ; c'est une chose qui vous possède autant que vous la possédez ». La négligence de cet entretien est conçue comme dangereuse. Plusieurs informateurs ont rapporté des cas de personnes ayant « abandonné » leurs objets rituels sans les avoir préalablement désactivés selon des procédures appropriées, et qui en avaient subi les conséquences sous forme de maladies, d'accidents ou de malheurs divers. Ces récits fonctionnent à la fois comme des avertissements pratiques et comme des démonstrations de la réalité de la puissance des objets.

3.3. La transmission et l'héritage des choses-dieux

Les choses-dieux ne disparaissent pas avec leurs créateurs ou leurs détenteurs originels : elles se transmettent selon des règles précises, de génération en génération, et cette transmission est elle-même un moment rituel à part entière. Avant d'en dégager la portée analytique, il convient d'en décrire les modalités concrètes telles qu'elles ont été observées sur le terrain. Sur le plan descriptif, la transmission obéit à des règles de succession largement partagées à travers les groupes étudiés, même si leurs modalités varient. Dans la grande majorité des cas observés, la transmission s'effectue au sein du lignage, de préférence d'un aîné à un cadet qu'il a lui-même formé et initié. Ce principe de filiation initiatique est fondamental : il ne suffit pas d'être le descendant biologique du détenteur défunt pour recevoir la chose-dieu ; encore faut-il avoir été choisi, préparé et reconnu comme apte par le détenteur de son vivant. Chez les Maka et les Kako, plusieurs informateurs ont décrit des situations où un fils biologique aîné a été écarté au profit d'un neveu ou d'un frère cadet, jugé plus adéquat — soit parce qu'il avait manifesté des aptitudes spirituelles particulières, soit parce que l'entité logée dans l'objet avait elle-même signifié sa préférence par un signe onirique ou une maladie. La transmission n'est donc pas une simple succession patrimoniale déterminée : elle implique une reconnaissance triple — par le détenteur mourant, par la communauté initiatique concernée, et par l'entité non humaine elle-même.

La procédure de transmission elle-même est séquentielle et rituellement encadrée. Elle comprend généralement trois phases. Une première phase de révélation : le détenteur mourant — ou parfois l'objet lui-même, à travers un rêve ou un signe — désigne le successeur et lui communique les éléments essentiels : le nom de l'entité logée, les offrandes qui lui sont dues, les formules d'incantation propres à l'activer et les interdits attachés à sa détention. Cette transmission verbale et orale est irremplaçable : sans elle, l'objet matériel est orphelin de son savoir, et sa puissance, selon les informateurs, s'éteint progressivement ou se retourne de manière aléatoire. Une deuxième phase de transfert rituel : la remise de l'objet lui-même s'accompagne d'un rituel de « détachement » (terme traduit depuis le gbaya et le maka) par lequel le lien entre le défunt et l'objet est dissous et recréé avec le successeur. Ce rituel peut inclure des libations sur l'objet, une nuit de veille pendant laquelle le successeur « dort avec » la chose-dieu pour que l'entité le reconnaisse, et une cérémonie publique ou semi-publique de confirmation devant les membres du lignage. Une troisième phase de validation communautaire : la transmission n'est pleinement effective que lorsqu'elle est reconnue par le groupe — ce qui peut prendre la forme d'un signe positif (réussite d'une première consultation

ou d'une première utilisation de l'objet), ou d'une absence de signe négatif (maladie, malheur) dans les mois qui suivent le transfert.

Il importe de noter que les choses-dieux peuvent aussi faire l'objet d'une transmission interrompue — avec des conséquences qui constituent elles-mêmes des données analytiques. Plusieurs informateurs ont décrit des objets « orphelins » : des choses-dieux dont le détenteur est mort sans avoir accompli le rite de transmission, soit faute de successeur désigné, soit du fait d'une mort trop soudaine. Ces objets ne sont pas neutres : ils deviennent errants et dangereux. Leur entité résidante, privée d'entretien et de relation, se déstabilise et peut s'attaquer indifféremment aux membres du lignage. Des procédures spécialisées de neutralisation ou de désactivation — confiées à un *nganga* extérieur au lignage — sont alors nécessaires pour rompre sans dommage le lien entre l'objet et le groupe. Ces situations de rupture révèlent, en négatif, la logique du système : la chose-dieu n'existe pleinement que dans une relation entretenue ; sans cette relation, elle ne s'efface pas — elle se dérègle.

Sur le plan analytique, la transmission soulève trois questions théoriques majeures qui débordent la simple description des pratiques. La première concerne l'identité de l'objet dans la durée. Si la chose-dieu peut avoir plusieurs détenteurs successifs sur plusieurs générations — et que chaque transfert est marqué par un rituel de « re-détachement » et de « renouvellement » —, faut-il la concevoir comme une entité continue ou comme une entité qui se renouvelle à chaque transmission ? Les discours recueillis suggèrent que c'est l'entité qui assure la continuité : l'esprit ou l'ancêtre logé dans l'objet préexiste aux détenteurs humains et leur survit. L'objet matériel peut même être reconditionné — enveloppe renouvelée, ingrédients remplacés — sans que la chose-dieu cesse d'être la même. C'est l'entité qui fait l'identité de l'objet, et non sa matière. Cette observation engage une révision fondamentale de la notion d'objet au sens ordinaire : la chose-dieu n'est pas identifiée par sa matérialité mais par sa relation.

La deuxième question analytique concerne le statut du savoir transmis. La transmission de la chose-dieu n'est pas seulement un transfert d'objet : c'est un transfert de compétences rituelles, de mémoire relationnelle et de responsabilité ontologique. Le successeur ne reçoit pas seulement un artefact ; il hérite d'une relation structurée avec une entité non humaine, incluant ses exigences, ses préférences, ses interdits et son histoire. En ce sens, la chose-dieu est le support matériel d'un savoir que le corps seul ne peut garder — un savoir de relation, de protocole, d'obligation. Ce point rapproche la chose-dieu des traditions orales : comme le récit épique ou le chant rituel, elle est un véhicule de mémoire collective dont la viabilité dépend de

la chaîne de transmission. Mais contrairement au récit, qui peut être raconté par quiconque en a été informé, la chose-dieu ne fonctionne que pour celui qui a été rituellement habilité à la détenir. Le savoir qu'elle porte est à la fois transmissible et non divulgable.

La troisième question analytique touche au rapport entre la transmission des choses-dieux et la reproduction du pouvoir social. Posséder une chose-dieu héritée, c'est être dépositaire d'une relation avec des entités qui ont une histoire — une histoire de protections accordées, de sanctions exercées, de pactes conclus avec les générations antérieures du lignage. Cette accumulation donne à la chose-dieu ancienne une puissance supérieure à celle d'un objet nouvellement créé : elle est dite « nourrie », « rodée », « habituée à travailler ». La transmission des choses-dieux est donc aussi un vecteur de reproduction de l'autorité lignagère : celui qui reçoit les objets ancestraux reçoit avec eux une partie de la puissance accumulée par les aînés. Mais cette articulation entre chose-dieu et pouvoir social ne doit pas conduire à réduire la première à un simple instrument du second. La logique de transmission révèle, à l'inverse, que la chose-dieu impose ses propres conditions : elle choisit son détenteur, elle peut refuser un successeur indésirable, elle peut punir ceux qui tentent de forcer le transfert. Loin d'être un outil passif de la stratégie sociale, elle est un acteur de plein droit dans la négociation de la succession.

Au total, la transmission des choses-dieux révèle un modèle analytique structuré en trois dimensions complémentaires : une dimension technique (la procédure rituelle de transfert), une dimension épistémique (le transfert du savoir de relation), et une dimension politique (la reproduction de l'autorité lignagère médiatisée par l'objet). Ces trois dimensions ne sont pas indépendantes : c'est précisément leur articulation qui fait de la chose-dieu, au fil des générations, une archive vivante — un objet qui accumule de la mémoire, de la puissance et de la légitimité en même temps qu'il les distribue. C'est en ce sens que l'on peut parler d'une véritable histoire des choses-dieux, parallèle et articulée à l'histoire sociale et politique des communautés qui les détiennent — une histoire qui résiste à l'oubli précisément parce qu'elle est inscrite dans la matière, et non seulement dans la parole ou dans l'écriture.

4. Discussion théorique : pour une anthropologie des « choses-dieux » africaines

L'un des enjeux théoriques majeurs de cette recherche est de proposer des cadres d'analyse qui rendent justice à la complexité des réalités observées sans les réduire à des catégories inadéquates héritées de l'anthropologie coloniale. Le terme « fétichisme », malgré son histoire problématique, reste fréquemment utilisé dans la littérature africaine — y compris par des chercheurs africains eux-mêmes — car il pointe vers une réalité qu'aucun autre terme ne capture

aussi précisément : la relation entre les humains et des objets matériels investis de puissances surnaturelles. À condition d'être délesté de ses connotations évolutionnistes et péjoratives, le fétichisme peut être repensé comme une catégorie analytique désignant un mode spécifique de relation ontologique entre humains et non-humains, médiatisé par des objets. En ce sens, il représente moins une « erreur » cognitive qu'une modalité particulière d'organisation du cosmos et de l'action sociale, cohérente avec d'autres aspects des cosmologies concernées. L'approche des ontologies relationnelles de Descola (2005) est ici précieuse : elle permet de comprendre que la notion d'objet doté d'intentionnalité n'est pas une aberration mais la conséquence logique d'une cosmologie dans laquelle la frontière entre nature et culture, entre chose et personne, entre matière et esprit, est tracée différemment de ce qu'elle est dans l'ontologie naturaliste occidentale.

La théorie de l'agentivité des objets proposés par Gell (1998) offre un outil analytique puissant pour penser les choses-dieux, car elle permet de décrire leur fonctionnement sans recourir à des catégories surnaturelles. L'objet rituel agit parce qu'il est un « agent distribué » : il concentre et projette l'intention de ses créateurs, de ses détenteurs et des entités non-humaines avec lesquelles il est en relation. Cependant, cette théorie présente une limite importante lorsqu'elle est appliquée aux contextes africains : elle tend à réduire l'agentivité de l'objet à une projection de l'intentionnalité humaine, occultant ainsi la dimension proprement non-humaine que les acteurs eux-mêmes attribuent à leurs objets. Pour nos informateurs, la puissance de la chose-dieu ne vient pas (ou pas seulement) de ses créateurs humains : elle vient d'entités — esprits, ancêtres, forces de la forêt — qui ont une existence et une intentionnalité propres, indépendantes de l'intentionnalité humaine. Prendre au sérieux cette affirmation, comme le recommande l'anthropologie symétrique de Latour (1991), implique de ne pas réduire la chose-dieu à un simple artefact culturel.

4.1. Les choses-dieux face aux transformations contemporaines

Les choses-dieux de l'Est du Cameroun ne sont pas des reliques immuables d'un passé révolu : elles sont des réalités vivantes qui s'adaptent aux transformations sociales, économiques et religieuses contemporaines. La christianisation, l'islamisation, l'alphabétisation et l'intégration au marché capitaliste ont profondément modifié les contextes dans lesquels ces objets s'inscrivent sans pour autant les faire disparaître. On observe ainsi des phénomènes de syncrétisme : des objets rituels traditionnels intégrant des éléments chrétiens (crucifix, eau bénite, images de saints), des nganga se réclamant à la fois de la tradition et de la Bible, des amulettes traditionnelles réinterprétées à travers le prisme de la « puissance de Dieu ». Ces

phénomènes, analysés notamment par Mary (1999) et par De Rosny (1992) pour le Cameroun, montrent la vitalité et la plasticité des systèmes rituels autochtones face aux changements. La mondialisation génère également de nouvelles formes de choses-dieux : des objets « importés » — pierres précieuses, photos de marabouts, huiles spéciales commercialisées dans les marchés urbains — s'intègrent dans les pratiques rituelles locales et acquièrent progressivement les caractéristiques des objets sacrés autochtones. Ce phénomène témoigne de la capacité des cosmologies locales à intégrer de nouveaux éléments dans leurs cadres conceptuels sans perdre leur cohérence interne.

Conclusion

Cet article a montré que les « choses-dieux » constituent une catégorie analytique pertinente pour saisir une réalité complexe et vivante dans les cosmologies des peuples de l'Est du Cameroun. Ces objets — amulettes, pots d'ancêtres, instruments rituels, pierres sacrées, masques — ne sont pas de simples représentations symboliques d'entités invisibles : ils sont conçus par leurs détenteurs comme des agents actifs, capables d'intervenir dans le monde et d'entretenir des relations réciproques avec les humains qui les possèdent. L'analyse a permis de dégager plusieurs dimensions essentielles de ce phénomène : la procédure de sacralisation par laquelle un objet ordinaire est transformé en chose-dieu, la relation d'entretien réciproque qui lie le détenteur à l'objet, les mécanismes de transmission intergénérationnelle qui font de ces objets des nœuds de mémoire collective, et l'adaptabilité de ces pratiques aux contextes contemporains.

Sur le plan théorique, nous avons proposé que les choses-dieux de l'Est du Cameroun peuvent être mieux comprises à travers le croisement de plusieurs cadres analytiques complémentaires : les ontologies relationnelles de Descola, la théorie de l'agentivité de Gell, et les apports des études africaines sur le fétichisme et la sorcellerie. Aucun de ces cadres n'est suffisant en lui-même, mais leur articulation permet d'approcher la complexité du phénomène sans le réduire ni à une illusion cognitive ni à un simple mécanisme social. Plusieurs perspectives de recherche s'ouvrent à partir de ces résultats. Une enquête comparative systématique avec les pratiques des peuples voisins du Gabon, de la République du Congo et de la République Centrafricaine permettrait de mieux cartographier les convergences et divergences de l'aire culturelle concernée. L'étude de la circulation de ces objets dans les réseaux commerciaux contemporains — notamment dans les marchés de plantes médicinales et d'objets rituels des grandes villes camerounaises — ouvrirait des perspectives importantes sur les transformations actuelles des systèmes rituels. Enfin, une réflexion épistémologique plus approfondie sur les conditions de

possibilité d'une anthropologie qui prendrait au sérieux les affirmations ontologiques de ses interlocuteurs — sans les réduire ni les surplomber — reste une tâche urgente pour les sciences humaines en Afrique.

Références bibliographiques

Sources primaires (archives et documents non publiés)

Archives Nationales du Cameroun (ANC), Fonds de la Région de l'Est, Rapports administratifs sur les populations de la Boumba-et-Ngoko, 1920-1960.

Mission catholique de Batouri, Registres de baptême et notes ethnographiques, 1928-1955, Archives de la Congrégation du Saint-Esprit, Paris.

Mission presbytérienne de Doumé, Journal de la Mission, 1912-1945, Archives de la Société des Missions Évangéliques de Paris.

Tessmann, G., 1934, Notes ethnographiques sur les populations de l'Est-Cameroun, Manuscrit non publié, Bibliothèque nationale de Berlin [Preussischer Kulturbesitz].

Sources secondaires

AROM Simha, 1985, *Polyphonies et polyrythmies instrumentales d'Afrique centrale. Structure et méthodologie*, Paris, SELAF.

AUGÉ Marc, 1988, *Le dieu objet*, Paris, Flammarion.

BAHUCHET Serge, 1992, « Spatial mobility and access to resources among the African forest foragers », in Casimir M.J. et Rao A. (dir.), *Mobility and Territoriality*, Oxford, Berg, p. 205-257.

BAZENGUISSA-GANGA Rémy, 1996, *Les voies du politique au Congo. Essai de sociologie historique*, Paris, Karthala.

BETTI Jean-Louis, 2001, *Usages et tabous des plantes en forêt tropicale camerounaise : cas du département de la Boumba-et-Ngoko*, Thèse de doctorat, Université de Yaoundé I.

BIKIA François, 2001, *La médecine traditionnelle chez les Maka du Cameroun oriental. Plantes, rituels et représentations*, Mémoire de DEA, Université de Yaoundé I.

BOCHET Georges, 1959, « Les masques Sénoufo, de la forme à la signification », *Bulletin de l'IFAN*, 21, p. 985-1045.

BROSSES Charles de, 1760, *Du culte des dieux fétiches, ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*, Paris, s.n.

BUCREP, 2010, *Troisième Recensement Général de la Population et de l'Habitat du Cameroun (RGPH 3). Résultats définitifs*, Yaoundé.

DE ROSNY Eric, 1992, *L'Afrique des guérisons*, Paris, Karthala.

DESCOLA Philippe, 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

DURKHEIM Émile, 1912, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Alcan.

ELA Jean-Marc, 1980, *Le cri de l'homme africain. Questions aux chrétiens et aux Églises d'Afrique*, Paris, L'Harmattan.

ESTERMANN Carlos, 1976, *The Ethnography of Southwestern Angola*, vol. I, New York, Africana Publishing Company.

FERNANDEZ James W., 1982, *Bwiti. An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*, Princeton, Princeton University Press.

FISIY Cyprian, 1990, « Sorcellerie et signes de richesse : l'incorporation du monde périphérique dans les pratiques occultes au Cameroun », in Geschiere P. et Konings P. (dir.), *Itinéraires d'accumulation au Cameroun*, Paris, Karthala/ASC, p. 335-364.

FRASER James George, 1890, *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion*, London, Macmillan.

GELL Alfred, 1998, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon Press.

GESCHIERE Peter, 1982, *Village Communities and the State. Changing Relations among the Maka of Southeastern Cameroon since the Colonial Conquest*, London, Kegan Paul International.

GESCHIERE Peter, 1995, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala.

GUTHRIE Malcolm, 1967-1971, *Comparative Bantu. An Introduction to the Comparative Linguistics and Prehistory of the Bantu Languages*, 4 vols., Farnborough, Gregg International Publishers.

HILBERTH J., 1962, *Les Gbaya. Contribution à l'étude des populations d'Afrique centrale*, Uppsala, Studia Ethnographica Upsaliensia.

JOIRIS DAOU Véronique, 1993, « Chasse, forêt et monde surnaturel. Cosmologie des Baka du Cameroun », *Revue de l'Institut de Sociologie*, 1-4, p.39-62.

KASFIR Sidney L., 2007, *West African Masks and Cultural Systems*, Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale.

LATOUR Bruno, 1991, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.

LETOUZEY René, 1968, *Étude phytogéographique du Cameroun*, Paris, Paul Lechevalier.

LEWIS Jerome, 2000, *The Batwa Pygmies of the Great Lakes Region*, London, Minority Rights Group International.

MARY André, 1999, *Le défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'Eboga (Gabon)*, Paris, Éditions de l'EHESS.

MAUSS Marcel et HUBERT Henri, 1902-1903, « Esquisse d'une théorie générale de la magie », *L'Année Sociologique*, 7, p. 1-146.

MBEMBE Achille, 1988, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala.

MVENG Engelbert, 1985, *L'Afrique dans l'Église. Paroles d'un croyant*, Paris, L'Harmattan.

NOSS Philip, 1975, « The oral art of the Gbaya of the Eastern Cameroun », *Baessler-Archiv*, Band XXIII, p. 75-170.

OMBOLO Jean-Pierre, 1990, *Sexe et société en Afrique noire. L'anthropologie sexuelle Beti : essai analytique, critique et comparatif*, Paris, L'Harmattan.

STEINER Christopher B., 1994, *African Art in Transit*, Cambridge, Cambridge University Press.

TAUSSIG Michael, 1980, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

TONDA Joseph, 2002, *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala.

TYLOR Edward Burnett, 1871, *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, London, John Murray.

VALLOIS Henri V., 1940, « Les Baka du Cameroun », *Bulletin du Muséum National d'Histoire Naturelle*, 2^e série, XII (5), p.359-368.