



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

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

**Volume 3, Numéro 1, Janvier 2025**

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

***revue.akiri-uao.org***



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

DOI: <https://dx.doi.org/10.4314/akiri>.

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

E-mail : [revueakiri@gmail.com](mailto: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 :

**auré HAL**  
accès aux données  
de référence de HAL

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

**Mirabel**  
“(RE) CUEILLIR  
LES SAVOIRS”

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



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

**ORCID**

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

**Academic  
Resource  
Index  
ResearchBib**

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

**AJOL**  
AFRICAN JOURNALS ONLINE

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

**IPIndexing**  
Indexing Portal

[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)

**DRJI**

<https://olddrji.lbp.world/IndexingCertificate.aspx?iid=14086>

**SJIF 2024 : 5.214**

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 Esohanam, 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, Maître de conférences, Université Alassane Ouattara

M'BRA Kouakou Désiré, Maître conférences, 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 Roval, 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, Maître de Conférences, 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-Assistant, Lettres Modernes, Université Alassane Ouattara  
 ASSUÉ Yao Jean-Aimé, Maître de Conférences, Géographie, Université Alassane Ouattara  
 KAZON Diescieu Aubin Sylvère, Maître de Conférences, Criminologie, Université Félix Houphouët-Boigny  
 MEITÉ Ben Soualiou, Maître de Conférences, Histoire, Université Félix Houphouët-Boigny  
 BALDÉ Yoro Mamadou, 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/>

DOI: <https://dx.doi.org/10.4314/akiri>.

E-mail : [revueakiri@gmail.com](mailto:revueakiri@gmail.com)

Tél. : + 225 0748045267 / 0708399420/ 0707371291

### Liens des 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)

DRJI: <https://olddrji.lbp.world/IndexingCertificate.aspx?id=14086>

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 apparait 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<sup>nde</sup> 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 Odzukru, peuple du sud de la Côte d'Ivoire, des origines au XIX<sup>e</sup> 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 : BAMBAM 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 Aesthetics of Utopia and Essentialism in African and Diasporic Women’s Literature**  
Saliou DIONE..... 1-15  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.1>
2. **Proverbs and ideational metafunction in chinua achebe’s arrow of god**  
Lallé Michaël ZOUBA & Gérard MILLOGO..... 16-31  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.2>
3. **The Narrative Instinct as Conflicts Controller and Peace Generator in Bediako Asare’s *Rebel***  
Kemealo ADOKI..... 32-45  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.3>

#### Lettres Modernes

4. **Les rapports de pouvoirs déséquilibrés dans Les Petits-fils nègres de Vercingétorix d’Alain Mabanckou**  
Faustin Mezui M’okane..... 46-58  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.4>
5. **Les traces du colonialisme dans la littérature camerounaise**  
Marthe Prisca LETSETSENGUI ..... 59-70  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.vi3i1.5>
6. **L’ancrage culturel dans La Colère des dieux : un enjeu narratologique du récit filmique**  
Soungalo COULIBALY, Maténé OUATTARA,  
Mamadou BAYALA & Yamba Prosper NIKIEMA..... 71-88  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.6>
7. **La grossophobie dans riposte (2022) de louisa reid et gordofobia (2022) de Gisel Navarro : stigmatisation et autodépréciation des personnages en surcharge pondérale**  
D’Acise Junior NGUIMBI..... 85-95  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.7>

### COMMUNICATION, SCIENCES DU LANGAGE, ARTS ET PATRIMOINE

#### Sciences du langage et de la communication

8. **Usages du téléphone mobile dans les activités scolaires hors classe des élèves de Terminal du lycée Chaminade de Brazzaville.**  
Antonin Idriss BOSSOTO..... 96-113  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.8>

- 9. Étude comparée du syntagme épithétique de trois langues gur :  
le kabiyyè, le moba et le gulmancema**  
Assolissin HALOUBIYOU & Djahéma GAWA ..... 114-125  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.9>
- 10. Les prédicatifs non verbaux du marka**  
Nébremy DAO..... 126-138  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.10>
- 11. Insertion de néologismes dans la presse écrite burkinabè :  
conditions d'émergence dans un contexte multilingue**  
Célestin ZOUMBARA..... 139-154  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.11>

### Arts et Culture

- 12. La dot en nature ou cuadikpaabu :  
fondement d'une culture endogène de paix au Núngu**  
Germain OUALLY & Yendifimba Dieudonné LOUARI..... 155-170  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.vi31.12>

### SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

#### Histoire

- 13. Diagnostiquer et conjurer le mauvais sort chez les Gbaya  
du Cameroun en contexte post-moderne**  
Jeannette Sylvie PILO ATTA ..... 171-186  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.13>
- 14. Production artistique contemporaine au Burkina Faso :  
manifestation de l'abstraction en sculpture et en batik**  
SANDWIDI Hyacinthe, SANFO Moctar & TOME Adama.....187-201  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.vi31.14>
- 15. Arts et mutations en Afrique : entre visible et invisible,  
quelle identité pour l'art africain ?**  
Opêoluwa Blandine AGBAKA..... 202-214  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.15>
- 16. Contraintes coloniales en Haute-Volta / Haute-Côte d'Ivoire et  
migrations de fuite en Gold Coast britannique**  
Serge Noël OUÉDRAOGO..... 215-232  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.16>
- 17. Le mos majorum, facteur d'incompatible entre le prince romain et  
le philosophe stoïcien des Julio-Claudiens aux Flaviens ?**  
Robert Adama SENE & Moussa Aleyri Salam SY ..... 233-245  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.17>

**Géographie**

- 18. Les Femmes rurales face aux défis de l'autonomisation financière : cas de culture du souchet (*Cyperus esculentus*) dans le canton Dyh au Département de la Tandjilé Ouest/Tchad.**  
 KELGUE Salomon ..... 246-258  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.18>
- 19. Impact de la RN2 sur la production et la commercialisation des cossettes de manioc séchées dans la sous-préfecture de Ngo**  
 LINGUIONO Chelmyh Duplosin ..... 259-274  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.19>
- 20. Analyse de l'assainissement et risques sanitaires dans les quartiers de Mfilou-Ngamaba à Brazzaville (République du Congo)**  
 Syviney Franck Laurel BAKANAHONDA ..... 275-288  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.20>
- 21. La Falémé, entre agriculteurs et miniers : analyse des mobilisations sociales dans un espace aurifère transfrontalier (Sénégal, Mali)**  
 El Hadji Serigne TOP & Mouhamadou Lamine DIALLO ..... 289-306  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.21>
- 22. Culture industrielle de canne à sucre et mutations socio-economiques dans la ville de Nkayi (Congo)**  
 Guy Rodrigue MOUANDA NIAMBA,  
 Gilles Freddy MIALOUNDAMA BAKOUÉTILA &  
 Yolande BERTON-OFOUÉMÉ..... 307-324  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.22>
- 23. Environnement insalubre des centres de soins infirmiers de Yamoussoukro : une pluralité de facteurs**  
 DIARRASSOUBA Bazoumana & DOLLOU Andréa Cyrielle Blailatien ..... 325-341  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.23>
- 24. De l'écotourisme à la valorisation socio-culturelle et économique des ruines de Loropéni au Burkina Faso (Afrique de l'Ouest)**  
 Innocent Hibort HIEN, Frédéric BATIONO &  
 Yélézouomin Stéphane Corentin SOME..... 342-355  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.24>
- 25. Incidences de la croissance de la ville de N'Djaména sur les terres agricoles de Malo-Gaga**  
 Hinsoubé DJONZOUNÉ & Mahadjir ADOUM IDRISSE..... 356-366  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.25>

- 26. Perception et stratégies d'adaptation des agriculteurs aux changements climatiques dans le Système Faguibine**  
Mahamadou ABOCAR, Sory Ibrahima Fofana,  
Abdoulkadri Oumarou TOURÉ & Habiboulaye D. Maiga..... 367-385  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.26>

### Philosophie

- 27. La structure de base rawlsienne : un ferment pour la justice sociale en Afrique subsaharienne**  
Jean Joel BAHI..... 386-405  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.27>
- 28. Karl Marx et la démocratie**  
Ouétien Yves Arsène DAO & Guy Olivier YAMÉOGO..... 406-421  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.28>
- 29. Droits de l'Homme et paix : quels rapports dans les sociétés politiques francophones Ouest-africaines ?**  
Firmin Wilfried ORO..... 422-440  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.29>
- 30. Oralité et pédagogie chez les Akwa du Congo**  
Pierre Hubert MFOUTOU & Marlon ALOUKI OBOUEMBE..... 441-454  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.30>

### Anthropologie et sociologie

- 31. Dynamiques sociales et émergence des espaces de consommation de drogue « val val » en milieu rural ivoirien**  
Amin Kanou Rébéka KAKOU-AGNIMOU..... 455-471  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.31>
- 32. Déterminants socio-politiques des violences électorales en Afrique : Cas de Saponé, Burkina Faso**  
Brahima SODRE & Paul-Marie MOYENGA..... 472-487  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.32>
- 33. Participation politique et abstention : les jeunes étudiants de Daloa face aux défis électoraux**  
Mariame Tata FOFANA & Bogui Landry Fernand NIAVA..... 488-505  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.33>
- 34. Héritage des biens fonciers et crise des liens familiaux à Abengourou (Côte d'Ivoire)**  
Adjé Pascal TANOÛ & Assamoi Isidore ETTY..... 506-525  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.34>

- 35. Symbolique du "foyer feu" :  
une analyse des dynamiques sociales au Gabon**  
Inna Gabrielle MAYILA épouse GAWANDJI. OLOUNDIGOLO..... 526-540  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.35>
- 36. Parti au pouvoir et opposition :  
de la mémoire politique aux alliances au Cameroun**  
Catherine NGONO..... 541-555  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.36>
- 37. Résilience du système de santé burkinabè face à la COVID-19 :  
perceptions du personnel de santé**  
Blahima KONATE, Abdramane, BERTHE, Hermann BADOLO,  
Hermann BAZIE, Isidore TRAORE,  
Awa MIEN & Hervé M HIEN..... 556-567  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.37>
- 38. Les figures infantiles de la migration à Bobo-Dioulasso :  
acteurs, motifs, trajectoires et facteurs de vulnérabilité**  
SAWADOGO Honorine Pegdwendé & GNESSI Siaka..... 568-585  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.38>
- 39. Les talibés de Baye Niasse et la COMAS :  
un narratif autour d'une coopérative paysanne**  
Cheikh El Hadji Abdoulaye NIANG..... 586-608  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.39>

## Psychologie

- 40. Stratégies éducatives des familles et gestion de la pauvreté sur le  
développement cognitif des enfants dans la ville de Man (Côte d'Ivoire)**  
Kouakou Mathias AGOSSOU..... 609-627  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.40>
- 41. Impact de la résilience sur la charge virale  
des orphelins et enfants vulnérables du VIH**  
Kodzo Jude GUEDE & Kaka KALINA ..... 628-642  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.41>

## Science de l'éducation

- 42. Comprendre les dysfonctionnements à l'aune des pratiques  
de GRH au sein des établissements DORIAN de Yopougon**  
Katty MAMBO & Rassidy OYENIRAN..... 643-664  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.42>
- 43. Voyage d'études et renforcement des compétences des enseignants du  
supérieur au Burkina Faso : cas de l'université Norbert Zongo (UNZ)**  
Joseph BEOGO..... 665-678  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.43>

- 44. Impact de l'Intelligence Artificielle sur les Interactions Étudiantes et optimisation de l'Apprentissage à l'Université de N'Djamena/Tchad**  
Nahoundongar MEKONDION, Abraham DAGUE &  
Mbaindo DJIMRABEL..... **679-697**  
<https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v8i1.44>



## **Diagnostiquer et conjurer le mauvais sort chez les Gbaya du Cameroun en contexte post-moderne**

*Jeannette Sylvie PILO ATTA*

*Ph.D, Université de Ngaoundéré Cameroun*

*Email : [Jeannettepilo1987@gmail.com](mailto:Jeannettepilo1987@gmail.com)*

**Date de soumission :** 03-09-2024

**Date de publication :** 15-01-2025

**doi:** <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v3i1.13>

### **Résumé**

Dans bon nombre de sociétés en Afrique subsaharienne, les croyances au mauvais sort constituent une réalité patente qui anime la quotidienneté des individus, aussi bien en milieu rural qu'en milieu urbain. L'objet de cet article est de mettre en relief la façon dont le mauvais sort est abordé chez les Gbaya de l'Est du Cameroun et l'herméneutique qui l'auréole. Sur la base d'une observation participante et d'une constellation de des approches anthropologique, ethnographique et religieuse, nous avons pu mettre en évidence que chez les Gbaya de l'Est du Cameroun, le mauvais sort s'exprime sous forme de déséquilibre social et physiologique, perceptible à travers l'observation des symptômes intelligibles tels que la maladie incurable, l'infortune, les blocages, rejets sociaux et autres souffrances émotionnelles et physiques. Néanmoins, il existe des rituels qui permettent non seulement de déceler la source du mauvais sort, mais également de l'en débarrasser. Toutefois, on ne saurait attribuer la source de tout déséquilibre social à ce phénomène. D'autres formes d'émanations socio-culturelles telles que les malédictions congénitales peuvent également s'inscrire dans la déstabilisation du corps.

**Mots clés :** diagnostiquer, conjurer, mauvais sort, Gbaya, post-moderne.

## **Diagnosing and warding off bad luck among the Gbaya of Cameroon in a post-modern context**

### **Abstract**

In many societies in sub-Saharan Africa, beliefs in bad luck constitute a patent reality which animates the daily lives of individuals, both in rural and urban areas. The purpose of this article is to highlight the way in which bad luck is approached among the Gbaya of Eastern Cameroon and the hermeneutics that surround it. On the basis of participant observation and a constellation of anthropological, ethnographic and religious approaches, we were able to demonstrate that among the Gbaya of Eastern Cameroon, bad luck is expressed in the form of social and physiological imbalance, perceptible through the observation of intelligible symptoms such as incurable illness, misfortune, blockages, social rejections and others, emotional and physical suffering. However, there are rituals that not only allow you to detect the source of bad luck, but also to get rid of it. However, we cannot attribute the source of all social imbalance to this phenomenon. Other forms of socio-cultural emanations such as congenital curses can also be part of the destabilization of the body.

**Key words:** conjuring ritual, bad luck, post-modernism, divination, diagnostic.





## **Introduction**

Le mauvais sort est une actualité qui anime la quotidienneté des individus dans les sociétés, aussi bien en Occident, qu'en Afrique (E. Amouzou, 2010 : 37). Le mauvais sort *ndanga'a wii* en pays gbaya a vocation de désigner tout simplement les pratiques maléfiques de sorcellerie ou des œuvres illicites *husa tom* (T. Christensen 1998 : 17) pratiquées sur un individu par le biais d'un sorcier *wi dua*, dans le but d'entraîner soit la mort, la maladie incurable, les douleurs physiques, corporelles et émotionnelles, des blocages et stagnations de la condition humaine, les échecs à répétition, le rejet social etc. En effet, l'étude du mauvais sort dans les sociétés africaines et camerounaises en particulier n'ont pas fait l'objet d'une littérature abondante et renvoie souvent à une appréhension traditionnelle, et apparaît essentiellement comme une manière de penser et d'agir qui vient du passé et reste du domaine ethnologique et folklorique. Or, il se trouve que ce phénomène est d'actualité et prend des proportions spécifiques en pays Gbaya<sup>1</sup>. Ce qui nous préoccupe et ce qui constitue sans doute l'originalité de notre étude concerne dès lors la manière dont les Gbaya de la région de l'Est du Cameroun, qui évoluent dans une société dite « post-moderne » marquée par la diffusion des courants spirituels et religieux de style *new age*, appréhendent le phénomène dit du mauvais sort. Nous mettons également en avant la façon problématique dont ces derniers puisent dans leurs pratiques thérapeutiques endogènes, des éléments pouvant non seulement leur permettre de diagnostiquer le mauvais sort, mais également de s'en débarrasser.

Il s'agit de nous focaliser, dans un temps relativement long, allant de la période coloniale à l'ère contemporaine, sur la dynamique de la conception collective qu'ont les Gbaya du corps pollué par le mauvais sort, et les différents procédés rituels mis en évidence pour l'en débarrasser. A cette préoccupation fondamentale, se greffent ces questions secondaires : comment le mauvais sort affecte-t-il le corps chez les Gbaya, tant dans sa forme visible qu'invisible ? A quels types de procédés les Gbaya ont-ils recours pour le diagnostiquer ? Et en quoi consiste la « dépollution » du corps ? Quel est la place des rituels traditionnels dans un contexte post-moderne marqué par l'effusion des thérapies religieuses prophétiques ? Pour y répondre, nous avons d'abord fait le diagnostic du phénomène du mauvais sort sur le corps chez les Gbaya, et ensuite les procédés de sa conjuration. Nous ne manquerons pas de mettre également en relief les enjeux contemporains des rituels traditionnels gbaya dans la contemporanéité.

---

<sup>1</sup> Le pays gbaya désigne en effet l'ensemble géographique et culturel allant de la région de l'Est du Cameroun en Afrique Centrale, plus précisément du département du Lom-et-djerem (la ville de Bertoua) au département du mbéré (Meiganga).

Notre cadre conceptuel est construit à l'aide de données issues de différentes études de cas. À ces données sont combinés des éléments théoriques de la psychologie sociale, avec Kurt Lewin (P. Delhomme et al. , 2005 :67) et de l'agentivité (F. Danvers 2012 : 44). Le souci qui anime notre recueil de données et notre analyse tient au fait de se tenir le plus justement et le plus fidèlement possible à proximité de l'expérience du mauvais sort sur le corps telle que décrite et analysée lors de nos enquêtes de terrain en octobre-novembre 2021, dans la ville de Bertoua dans la région de l'Est du Cameroun et ses villages environnants. L'observation participante nous a permis d'explorer les motifs susceptibles d'expliquer les manifestations du mauvais sort, le tout, dans une perspective interdisciplinaire, combinant à la démarche historique, les approches anthropologique, ethnographique et religieuse. Aussi nous relevons les différents recours aux rituels conjuratoires du mauvais sort, autant chez les Gbaya vivant en milieu urbain, que de ceux vivant en milieu rural. Ainsi posées dans le monde contemporain, nos conclusions se prolongent dans l'univers interculturel de la perception du mauvais sort sur le corps et de ses enjeux de compréhension interdisciplinaire.

### **1. Causalité et représentations du mauvais sort en pays Gbaya**

Nous avons toute une série de questions qui orientent la réflexion dans cette section, notamment : qu'est-ce que le mauvais sort chez les Gbaya ? Comment et par quels moyens affecte-t-il le corps et quelles sont les représentations que ces derniers se font du corps atteint du mauvais sort ? Comment pouvons-nous percevoir, de façon intelligible, les signes corporels et sociaux qui convoquent un corps atteint de mauvais sort ?

#### **1.1. Les modes de transmission du mauvais sort et ses symptômes**

Les croyances au mauvais sort ont toujours animé la quotidienneté spirituelle des Gbaya (J.M. Wounfa et T. Wounfa 2021 : 57), depuis la période coloniale, jusqu'à notre ère. Lancer un sort à quelqu'un ne peut pas être fait par un simple usager mais de façon générale par un sorcier pour le compte d'un client (Ibid. : 18). Par des procédés surnaturels, le sorcier génère des déséquilibres physiques et émotionnels qui entraînent des souffrances chez ses victimes. On peut jeter le mauvais sort à travers les objets détachés du corps tels que les rognures d'ongles, les cheveux, la salive, etc. Marcel Mauss a démontré à cet effet, que les parties détachées du corps constituent des points de contact à partir desquels on peut atteindre un individu (M. Mauss et H. Hubert, 2019 : 88). Une autre technique consiste à prendre les pas (de quelqu'un). Pour cela, on doit suivre la victime et prendre le sable de ses empreintes à partir duquel on pourra jeter un sort contre elle.

- Les symptômes du mauvais sort

Plusieurs signes nous permettent de soupçonner un corps atteint de mauvais sort chez les Gbaya : les maladies incurables, les fausses couches répétitifs et des stérilités non décelées par la médecine conventionnelle, des blocages et échecs, bref des situations d'impasses existentielles qui éveillent la curiosité de l'esprit humain. En parlant par exemple des maladies incurables, une des principales caractéristiques qui interpellent l'intelligibilité humaine est que ces maladies entraînent généralement des douleurs physiques insupportables qui atteignent leur paroxysme dans la nuit. Nous avons eu à observer des cas de maladies incurables dans la ville de Bertoua, où les douleurs physiques et corporelles que ressentait la victime s'accroissaient une fois qu'elle se rendait à l'hôpital pour se faire administrer des soins. En effet, le traitement clinique qui consistait en l'administration des perfusions intra veineuses, s'avérait plutôt nuisible et entravait paradoxalement l'état de santé de la victime.

Un autre cas patent qui tire la sonnette d'alarme est celui des fausses couches à répétition et des cas de stérilité inexplicée et non décelée cliniquement. De plus, lorsqu'un individu est confronté à des échecs répétitifs, ou à une non-évolution socio-professionnelle, on dit généralement qu'il a le corps « sale » ou le « front fermé »<sup>2</sup>. Dans l'imaginaire socio-culturel gbaya, une personne au « front fermé » est considérée comme victime d'un mauvais sort qui entraîne de nombreux échecs et l'infortune dans sa vie personnelle et professionnelle (J.M. Wounfa et T. Wounfa, 2021 : 48). Toute situation qui ne reflète pas un certain équilibre social chez les Gbaya est susceptible d'émaner du mauvais sort. Une femme mariée qui perd ses conjoints de façon répétitive serait soupçonnée d'être atteinte du mauvais sort, du fait de l'étonnement que la situation qu'elle traverse engendre. Il existe cependant plusieurs types de mauvais sorts dans l'univers magico-religieux des Gbaya.

### **1.2. Source et typologie du mauvais sort**

En effet, il n'y a pas de mal sans une intention maligne, et c'est l'intention, bonne ou mauvaise, qui donne tout son sens à l'action humaine et aux interactions. On peut voir dans le mauvais sort qui pollue le corps, plusieurs émanations sociales et magico-religieuses.

- Le mauvais sort émanant du contact avec la mort

Il existe une croyance en pays gbaya, selon laquelle le décès d'un individu entraînerait le phénomène du « dos ouvert<sup>3</sup> ». Il s'agit en fait d'une croyance qui postule que lorsqu'un

---

<sup>2</sup> Entretien avec Paulette Roulon Doko, le 28 octobre 2023 à Paris.

<sup>3</sup> Entretien avec Yaki Célestin, le 17 septembre 2021 à Bertoua.

individu décède dans une famille précise, cela ouvre une porte « mortuaire » qui convoquerait un mauvais sort caractérisé par une succession de décès des personnes qui partagent des liens de sang directs avec le défunt. Les rites que les endeuillés observent pendant les funérailles devraient s'effectuer dans le sens symbolique de fermer « leurs dos », afin de couper tout contact avec la mort. Cette porte « qui s'ouvre » à la mort devra donc être fermée à travers certains rites. Par contre si les rites ne sont pas respectés, la porte reste ouverte et entraîne une succession de décès inexpliqués dans la dite famille. On a souvent observé des cas de morts successives dans les familles endeuillées, mais il n'est certes pas probable d'associer les causes des décès non expliqués au mauvais sort. Dans la famille Ndanga que nous avons rencontrée lors de nos investigations dans le quartier Mbodomo à Bertoua, il y a une série de décès des enfants de cette famille, entraînant la disparition prématurée de 7 enfants sur 9. Il est dit dans ce quartier que ces cas de décès répétitifs et non expliqués seraient dus à ce phénomène du « dos ouvert ». D'autres types de mauvais émanent de l'action humaine et se matérialisent par des effets visibles et intelligibles.

- Le mauvais sort de type *sukan*<sup>4</sup>

Les sorciers qui effectuent cet acte sont des spécialistes que l'on peut classer en deux catégories. On a le *wi-dé-sukan*, c'est-à-dire celui qui fabrique le *sukan* (J. Pilo Atta 2017 : 129), qui confectionne les objets à introduire dans le corps. Il est en quelque sorte le préparateur. De l'autre côté, on a l'exécutant le *wi-a-sukan* qui est chargé d'introduire le *sukan* dans le corps des individus. Cette relation préparateur/ exécutant est de fait une relation « maître-élève »<sup>5</sup>. Notre informateur nous a précisé que celui qui le confectionne peut également l'introduire lui-même. Le type d'objets utilisé est en général un objet que la personne ciblée utilise en permanence. Il peut s'agir d'un objet de travail, par exemple d'un morceau de craie pour un enseignant, un morceau de bois pour un menuisier, bref il s'agit d'un objet de travail précis qui est censé être une source de revenus pour la personne ciblée. Ces sorciers utilisent les objets professionnels d'un individu pour le détruire. Des fois aussi, les objets qui composent le sort peuvent être constitués de terre prise dans un cimetière, de morceaux d'os ou de dent d'un mort, d'un clou rouillé, d'un cadavre de reptile ou d'insecte (lézard, millepattes), d'ongles et de

---

<sup>4</sup> C'est un type de mauvais sort qui consiste à introduire par voie surnaturelle des objets dans le corps des individus dans le but d'entraîner des douleurs physiques et corporelles susceptibles d'entraîner le décès, la paralysie et les maladies incurables. Le plus souvent, le sens porté à ces maladies incurables tient du fait que la victime effectuera des dépenses dans les hôpitaux sans jamais trouver de guérison. Il s'en suivra alors une ruine financière, tel est l'objectif visé par ce type de mauvais sort qui émane de l'envie d'une personne « aisé » et qu'on veut entraîner la ruine financière.

<sup>5</sup> Entretien avec Badomo Beloko le 14 janvier 2014 à Ngaoundéré.

cheveux de la personne malade, de sable de ses pas (voir plus bas). Dans ce sens, ces détritrus sont sensés agir comme des poisons lents, déstabilisant la santé physique et mentale de l'individu.

Pour lancer ce type de sort, le sorcier doit l'enterrer chez la victime ; on peut aussi le jeter simplement sur son passage pour qu'elle marche dessus. Cet acte se réalise également de façon onirique, plus précisément par la manducation des poisons « nocturnes » par la victime. Une autre technique élaborée de fabrication de sorts consiste à « prendre les pas (de quelqu'un) ». Pour cela, on doit suivre la victime et prendre le sable de ses empreintes. Avec ce sable on fait un sort contre elle. Le sorcier « *jeteur de sukan* » peut agir de jour comme de nuit et opère en tout lieu. Cependant, un sorcier-devin peut le repérer en pleine opération à l'aide d'une décoction qu'il applique sur ses yeux et parvenir à l'interrompre. Le sorcier qui jette le *sukan* prend une forme particulière lorsqu'il est en pleine opération et seul le sorcier-devin qui a cette décoction peut le voir et l'arrêter. Aussi les sorciers-devins utilisent-ils des cornets de moutons pour enlever ces objets empoisonnés et à cette étape on les appelle les *wi-kaî-sukan*, c'est-à-dire celui qui enlève le *sukan*. Un autre type de mauvais sort qui nous interpelle et qui est intelligiblement perceptible, consiste en des actes de sorcellerie de type « blocage » et attachement.

- Le mauvais sort de type *gbati*

C'est un type de mauvais sort qui active une sorcellerie néfaste consiste à nouer, à condamner un individu à un déterminisme fatal et à provoquer une sorte de mise en demeure (M. Hebga, 1979 : 99). *Gbati*<sup>6</sup> est un mot d'origine vouté (Y. Blanchard et P. Noss, 1982 : 42) qui signifie « attacher comme je veux ». Cela traduit en quelque sorte que l'instigateur de cet acte influencerait négativement la condition humaine de sa victime (blocage, non évolution, stagnation sociale et professionnelle, rejet social, etc. On retrouve ces pratiques dans toutes les sociétés africaines mais avec des symbolismes et procédés différents. En pays gbaya, il est communément qu'un individu victime de *gbati* a le « front fermé<sup>7</sup> ». Il est confronté à des échecs répétitifs et à un rejet social. Cette pratique se fait uniquement par des sorciers, aussi des personnes peuvent solliciter ces services auprès de ces derniers. Dans ce cas, ils sont des

---

<sup>6</sup> *Gbati*, est noté *mgbàti* ou *mgbàtù* par Blanchard et Noss, qu'ils disent d'origine dourou ou mboum, et définissent ainsi « sortilège jeté au moyen de bâtonnets pour nuire à qqn », Yves Blanchard, Philip Noss, *Dictionnaire Gbaya-Français: Dialecte Yaayuwée. Meiganga (Cameroun)*, Meiganga: Mission Catholique de Meiganga and Eglise Evangélique Luthérienne du Cameroun, 1982, p. 308

<sup>7</sup> Dans l'imaginaire magico-religieux gbaya, la chance ou bonne fortune d'un individu est localisé sur son front. Le « front ouvert » qui symbolise et implique le succès est donc aux antipodes du « front fermé ».

auxiliaires de l'acte et peuvent le finaliser. Le sorcier confectionne le *gbati* ou objet de blocage, l'enterre ou le donne à une tierce personne pour l'enterrer. Cet acte s'effectue à l'aide d'objets personnels de la victime et ces objets constituent des points de contact pour réaliser l'acte. Les objets utilisés ont une symbolique qui varie en fonction des cultures et des symboles qui pourraient représenter chaque événement de la condition humaine. Aussi, les lieux et les moments ont une forte influence sur l'accomplissement de l'acte (M. Mauss et H. Hubert, 2019 : 89).

**Photo 1 : Symbole de blocage de type *gbati***



**Source :** Jeannette Sylvie PILO ATTA, le 17 novembre 2021 à Bertoua.

Sur cette photo, nous avons un symbole de blocage qui active une sorcellerie qui fait que la victime n'arrive pas à réaliser des progrès dans sa vie personnelle et professionnelle. En effet, l'arbre est un élément qui ne se déplace pas et demeure au même endroit. Ainsi donc à l'image de cet arbre, la personne sur qui on a convoqué ce type de mauvais sort, fera également du « sur place » dans sa condition humaine.

Cependant, il existe une autre forme de mise en demeure qui se fait dans le but de protéger l'individu de la répétition d'un malheur (L. Kuczynski, 2008 : 112). C'est le cas par exemple d'un individu qui après avoir été victime d'attaque sorcellaire, effectue un rite de mise en demeure afin de bloquer toute nouvelle attaque. Il pourra utiliser un cadenas pour « fermer » la voie aux attaques récidivistes des sorciers. Une fois donc ces symptômes observés sur le corps, on devra donc passer à la vérification de conjectures émises chez les devins guérisseurs.

## 2. Diagnostiquer et rechercher « l'intérieur des choses »

Le diagnostic s'effectue le plus souvent sur la base des techniques et rituels divinatoires (P. Niwemushumba, 2023 : 98), qui ambitionnent élucider les conjectures construites autour d'un corps suspecté d'être atteint du mauvais sort. La divination intervient dans ce sens pour sémantiser les représentations que se font les Gbaya du corps atteint du mauvais sort. Il existe plusieurs techniques et rituels divinatoires, mais nous allons nous focaliser sur la divination par frottement de la pierre *ta'a zok mô* et le « crabe voyant », car ce sont les techniques les plus diffuses en pays gbaya de la région de l'Est du Cameroun.

### 2.1. Système divinatoire de frottement

La divination par frottement est en général une caractéristique des peuples du bassin du Congo (A. Retel-Laurentin, 1968 : 137). On a pu observer chez les Gbaya de l'Est un système divinatoire de frottement qui met en évidence le frottement de la pierre sur son frottoir *ta'a zok mô* (qui signifie littéralement la « pierre pour voir les choses »). Ce système est généralement pratiqué par la gente féminine, et certaines ne disposent que de la pierre qu'elles pourraient « frotter » sur toute petite surface lisse de la terre. Il s'agit en principe d'une pierre qu'on croit « magnétisée », chargée de vertus occultes et animée par un esprit ancestral qui assure son maniement entre les mains de la voyante. Cette dernière, avant d'interroger la pierre, consacre quelques minutes à la préparation de l'instrument, en offrant à l'esprit qui l'anime<sup>8</sup>, des feuilles d'arbre *sorè*<sup>9</sup> comme symbole d'apaisement, afin qu'il vienne en paix révéler les « choses cachées ». Une fois la pierre détachée de son frottoir, elle ne fera que répondre oui ou non aux questions que lui pose la voyante. La réponse oui (adhérence) ou non (non adhérence) qui va permettre à cette dernière de mener son enquête. Une fois le mauvais sort diagnostiqué, la voyante, qui officie le plus souvent comme guérisseuse des patients qu'elle consulte, devra « jauger » le degré de pollution du corps. Elle procède en effet au « test des sésames<sup>10</sup> » qui est l'ultime étape avant l'observance, car elle permettra d'en déduire l'issue et induira la thérapie à adapter selon les cas spécifiques. C'est une technique qui serait une émanation des maka de la région de l'Est. Elle consiste à disposer des graines de sésames sur un plateau au feu de bois, et d'observer ensuite l'état de calcination de ces graines. Si les graines se calcinent à 100 %,

---

<sup>8</sup> C'est l'esprit qui anime la pierre au fur et à mesure que son maniement se perfectionne entre les mains de la voyante, sinon la pierre s'alourdit sur son frottoir.

<sup>9</sup> Encore dit *Anona senegalensis*, il s'agit d'un arbuste en paix gbaya qui est utilisé de façon très récurrente dans les rituels.

<sup>10</sup> Le sésame *sùnù* est une plante qui est non seulement un élément essentiel dans la culture gbaya, mais intervient de façon récurrente dans la vie rituelle des Gbaya, spécialement dans les cas de conjuration du mauvais sort.

elle peut conclure à une pollution totale du corps par le mauvais sort. Un autre diagnostic à explorer est celui de la divination par le crabe.

## 2.2. Divination par le crabe

Cette technique n'est plus très sollicitée chez les Gbaya de la région de l'Est du Cameroun, car elle implique un certain laps de temps pour des patients souvent sous la pression de découvrir « l'intérieur des choses »<sup>11</sup>. En effet, c'est un système qui repose sur une communication entre le devin et le crabe.

**Photo 2 : Divination par le crabe.**



*Source: Jeannette Sylvie PILO ATTA, Gounté, le 17 décembre 2021.*

La divination par le crabe est le plus souvent l'apanage de la gente masculine, le précise le chef de cantons Gbaya de Bertoua Aiba Ndiba Ngaré. Les crabes (généralement 3 ou plus, mais pas plus de 6) sont conservés dans des canaris d'eau placés sous-terre de telles sortes que seule une issue de sortie pour le crabe est apparente. Unealebasse recouvre cette issue. Le devin utilise des feuilles d'arbre *soré* humidifiées et conservées dans une petite cuvette d'eau et des petits morceaux de bambou (en général deux). Pour mieux appréhender cette forme de divination nous allons procéder par description du rituel divinatoire, qui se débute en général dès l'aube.

---

<sup>11</sup> Le crabe qui est celui qui doit révéler les choses cachées par le truchement des matériels divinatoires que le devin dispose dans sa « case », est très souvent lent, et la séance peut s'étendre sur plus de 5 heures de temps.





Les devins expliquent que les crabes prennent généralement beaucoup de temps avant de répondre aux questions posées par les individus, et au cas où ces derniers auraient beaucoup de questions à poser, il est nécessaire de commencer la séance de bonnes heures. Le devin remettra des morceaux de bambou à l'individu, qui va ensuite frotter sur ses mains tout en méditant sur les motifs de sa consultation. Il remettra ensuite les deux morceaux de bambous au devin qui les associera à son tour aux feuilles d'arbre *sorè*. Ce dernier s'adressera ensuite au crabe en parlant en langue locale, après bien évidemment lui avoir adressé sa révérence. Il dit par exemple : « Monsieur X ici présent voudrait découvrir les causes de tel problème ». Après avoir parlé, il dépose ensuite les feuilles d'arbres *sorè* et les deux morceaux de bambou dans le canari où réside le crabe et recouvre à l'aide d'une cuvette. Le crabe sortira alors du canari et disposera les feuilles d'arbre *sorè* et les deux morceaux de bambou. Le sorcier viendra ensuite interpréter cette disposition, et donnera alors une réponse à l'individu. Tout est fondé sur les échanges entre le devin et le crabe. En effet, les crabes apparaissent à bien des égards comme des animaux évolués. Ils possèdent un système nerveux assez développé, généralement actifs et au comportement complexe, ils ont des yeux composés très performants. En pays gbaya, le crabe est considéré comme un animal chargé de pouvoir surnaturel, recevant les messages des esprits ancestraux, afin de les transmettre aux hommes (C. Seignobos et H. Tourneux, 2002 : 57).

Une fois le diagnostic établi, le rituel de conjuration peut commencer, et consistera à « dépolluer » le corps et à rétablir l'équilibre social qui a été perturbé par le mauvais sort.

### **3. Procédés et rituels conjuratoires**

Nous allons nous focaliser sur un cas précis d'une femme dont le corps est atteint d'un mauvais sort de type *gbati* ou blocage. Le rituel s'effectuera dans le sens de la libérer, de rouvrir son front fermé, et surtout d'attirer des ondes positives au succès. Il consistera également à la débarrasser de tout ce qui est facteur de malheur dans sa condition et qui entrave son bien-être. Pour cela, les deux agents du rituel devront se soumettre à des rites préliminaires, qui sont des préparations, des « rites d'entrée » (M. Mauss et H. Hubert, 2019 : 72) qui conditionnent le rituel.

#### **3.1. La phase de préparation ou avant rite**

Comme l'a bien explicité Marcel Mauss, en plus de l'opération rituelle centrale, il existe un certain nombre d'observances matérielles à mettre en évidence (Ibid.). La guérisseuse et sa patiente devront pour un premier temps rassembler tous les éléments constitutifs du rituel, des matériaux et un outillage dont les pièces ont une valeur propre. La patiente devra se procurer

se procurer une calebasse<sup>12</sup>, sept œufs de poule du village, un parfum *dounia*<sup>13</sup>, une poule du village de couleur rouge et un somme d'argent qui fera office de rétribution. Ces éléments lorsqu'ils intégrés dans le rituel, se voient d'un sens symbolique qui est au-delà de leur usage social. Quant à la guérisseuse, elle devra se charger de préparer ses herbes dans un ordre fixé, et en fonction de leur corrélation avec l'objet du rituel. Pour un cas de blocage ou il faut rétablir l'équilibre social et corporel par exemple, la guérisseuse mettra plus en avant l'usage des feuilles d'arbre *soré*<sup>14</sup>. Les deux agents rituels devront en principe se mettre dans un état moral, psychologique et physiologique considéré comme différent de leur état normal. Par exemple, la guérisseuse s'imposera un temps de chasteté de trois jours avant le rituel. La patiente, devra passer la nuit sur une natte dans la case qui sert de laboratoire de la guérisseuse, et devra se vêtir de vieux vêtements. Ceci symbolise l'état dans lequel elle se trouve, un corps pollué. Le vêtement qu'elle porte doit refléter la situation qu'elle traverse et dont elle veut s'en débarrasser. Dans la gnose, le vêtement symbolise l'être même de la personne (M. Henry, 2013 : 244). En effet, le port des vieux vêtements à la veille du rituel symbolise l'abolition d'une forme du temps, et une fois le rituel terminé, on pourra porter de nouveaux vêtements propres et imaginer une nouvelle manière d'être à soi-même et au monde.

### **3.2. Les bains de purification**

Une fois ces données enchevêtrées aux prédispositions corporelles et matérielles des agents rituels, le rituel central pourra commencer dès l'aurore. Les Gbaya ont l'accoutumance d'observer les rituels conjuratoires à l'aurore ou au crépuscule, car ce sont des moments de « commencement » propices pour impulser un changement. Le rituel s'effectue selon le numéro d'ordre du jour, 1, 2, 3. La guérisseuse a pour usage de travailler les trois premiers jours de la semaine, car explique-t-elle, ce sont des jours qu'elle qualifie de « forts ». Dans ce cas précis, trois registres vont déterminer le rituel : premièrement le lavage du corps dans un dépôt d'ordures, le lavage dans le ruisseau et enfin le sacrifice sanglant à l'arrière de la case. On va tout d'abord « déposer » le mauvais sort à l'endroit où il mérite d'être<sup>15</sup> (dépôt d'ordure), pour ensuite débarrasser le corps dans le ruisseau, des pollutions qui l'ont atteint. Le dépôt d'ordure

---

<sup>12</sup> De nos jours, on a tendance à la remplacer par des seaux de bain qui sont plus accessibles. Toutefois, cette substitution de matériel n'influence aucunement le sens du rituel.

<sup>13</sup> C'est un parfum très utilisé dans les thérapies musulmanes et arabes. Son utilisation chez les Gbaya est tributaire des accointances avec les « marabouts » musulmans et aurait été introduit tout récemment dans les rituels thérapeutiques gbaya. Il est recommandé pour attirer la faveur et la bonne fortune, l'amélioration de la vie relationnelle, sentimentale et professionnelle.

<sup>14</sup> C'est un arbuste symbolique de la paix chez les Gbaya.

<sup>15</sup> Entretien avec la guérisseuse Fanta, le 22 Octobre 2021, à Bertoua.

est l'endroit où l'on jette les éléments négatifs. Dans ce sens, on y déposera les « déchets qui ont pollué le corps ».

La guérisseuse se tient en général près de la poubelle du dépôt d'ordures de sa concession, à l'intérieur duquel on voit sa patiente accroupie, dévêtue afin d'ôter toute barrière entre elle et les forces qui entrent en scène. Après un discours qui comporte un exposé des motifs par la guérisseuse, viendra ensuite la description du cas, l'énoncé des requêtes et la formulation de ce qu'on attend. Elle dira à titre d'exemplification que telle personne ici, fille de tel et de telle, souffre d'un mauvais sort de type *gbati* causé par telle personne ou un étranger. Nous souhaitons que ce mal soit évacué de son corps, et que la bonne fortune lui sourît. C'est une adresse qu'on fait généralement aux esprits ancestraux qui vont entrer en scène, en symbole de révérence et de soumission à leur suprématie immanente sur les Hommes<sup>16</sup>. Dans ce sens, on sollicite leur acquiescement au sens qu'on donne au rituel. Tout en tenant laalebasse fournie par la patiente, et à l'intérieur de laquelle sont contenues des herbes macérées et les sept œufs, et après avoir formulé ses requêtes, la guérisseuse cassera quatre œufs<sup>17</sup> sur le front de sa patiente, et effectuera un premier lavage avec une partie du contenu de laalebasse. La seconde séquence du rituel s'effectuera directement dans le ruisseau. Les agents rituels se rendent dans un ruisseau, où un lavage sera administré à la suite des requêtes présentées et du brisement des 3 œufs restants sur le front de la patiente. Dans ce sens, l'eau qui ruissèle emportera le mauvais sort qui s'est dégagé du corps. La patiente sortira donc du ruisseau et se dirigera vers la concession de la guérisseuse tout en évitant de regarder en arrière. Cet acte symbolise une rupture avec son ancienne condition, et lui fait entrer ainsi dans sa nouvelle vie. La troisième et dernière séquence rituelle est marquée par le sacrifice sanglant, qui va ensuite ponctuer la conjuration du mauvais sort.

### **3.3. Le sacrifice sanglant à l'arrière de la case**

C'est l'étape ultime qui ponctue le rituel et consiste en un sacrifice qui ambitionne d'ouvrir la route (J. Habyarimana, 2018 : 48). La patiente est conduite à l'arrière de la case ou laboratoire de la guérisseuse, où elle devra se dévêtir à nouveau et s'asseoir sur une pierre aménagée dans une sorte de petit sanctuaire. La guérisseuse procédera donc au sacrifice sanglant qui va ponctuer le rituel. Le choix de l'animal répond à certains critères, et le plus souvent on a recours à la volaille parce qu'il est plus aisé de s'en procurer. Après la consécration de l'animal aux ancêtres, elle procédera à son immolation sur la tête de la patiente. Le sang de l'animal sera

---

<sup>16</sup> Idem le 29 Octobre 2021, à Bertoua.

<sup>17</sup> L'œuf est utilisé dans les rituels pour briser le mauvais sort et lever toute association avec les forces maléfiques.

ensuite aspergé sur cette dernière dans le but de revitaliser sa condition humaine. En effet, le sang matériau physique revêt une forme mystique qui permettra à la patiente de rendre sa vie sociale vivante. En aspergeant le sang sur sa patiente, la guérisseuse dénoue le mauvais sort et l'immolation en elle-même constitue déjà une rupture de temps (L. De Heusch, 1986 : 98). Le corps de la poule sera ensuite cuisiné puis donné à manger aux jeunes enfants. Un dernier lavage est donc administré *in situ*, et la guérisseuse embaumera ensuite le corps de sa patiente avec un mélange fait à base de poudre d'arbre spécifique et de parfum *dounia*. Cet acte s'effectue dans le sens d'insuffler une nouvelle « âme », une nouvelle peau débarrassée de toute pollution. Elle pourra donc porter de nouveaux vêtements qui conditionnent également son entrée dans sa nouvelle condition, et se débarrasser des anciens, qui seront soit jetés dans les carrefours, ou gardés par la guérisseuse qui seule décidera de leur issue. Il sera donc recommandé à la patiente de rentrer chez elle, en évitant tout contact avec son entourage. Elle devra se soucier de conserver cette « nouvelle peau » intacte et ne prendra pas bain pendant une période précisée par la guérisseuse, au risque de ne pas annihiler les effets de la thérapie. Aussi se pourrait-il que si la patiente s'expose en entrant en contact avec son entourage, quelqu'un au mauvais œil pourrait lui voler cette « nouvelle chance ». Néanmoins, il est requis un isolement total d'une période déterminée, qui a pour but non seulement de « faire entrer le remède dans le corps<sup>18</sup> » et de la préserver de tout « vol » des ondes positives dont son corps s'est rechargé.

L'observation contemporaine de ce rituel en pays gbya met en évidence des éléments et symboles traditionnels qui ont traversé le temps, notamment le *soré*, la divination par frottement. Un autre constat patent est celui des emprunts dans les rituels, notamment le parfum *dounia*, le test des sésames, qui émanerait des contacts inter-ethniques avec les bobilis et les pol qui sont des ethnies voisines localisées dans le département du lom-et-djerem. Néanmoins, dans notre contemporanéité où les individus sont de plus en plus enclins à la création d'une « religion à la carte » (J.L. Schlegel, 2012 : 78), le christianisme dans ses nouvelles formes, offre des thérapies expiatoires qui rivalisent avec les pratiques héritées des ancêtres.

### **Conclusion**

Une large gamme d'offres conjuratoires héritées du commerce avec le christianisme. Nous avons pu relever le rapport des Gbya de l'Est du Cameroun au corps atteint du mauvais et de la ritualisation qui accompagne sa conjuration. Des procédés rituels traditionnels, et quelques fois empruntés aux ethnies voisines (R. Devisch et al., 1995 : 99) prédominent la vie rituelle

---

<sup>18</sup> Entretien avec la guérisseuse Fanta, le 29 Octobre 2021, à Bertoua.

des Gbaya, allant du diagnostic à la thérapie conjuratoire. Cependant, tout comme les autres sociétés africaines, le pays gbaya a subi l'influence du christianisme dans les années 80, qui appréhende le phénomène du mauvais sort sous l'angle des jougs<sup>19</sup>, entraînant désormais un syncrétisme patent dans les cures traditionnelles et religieuses (R. Luneau, 2004 : 74). Bien que certains éléments rituels traversent le temps et se maintiennent (utilisation du *sorè* symbolique pour purifier, divination par la pierre de frottement) tout en s'accommodant de l'ouverture de la société au post-modernisme. Si le mauvais sort était considéré chez les Gbaya comme un désordre qui entraîne un déséquilibre social et corporel, le pentecôtisme qui gagne de plus en plus du terrain dans certaines localités gbaya (*winner chapel*, cathédrale de la foi vivante, chapelle la distinction, etc.) quant à lui propose une grille de lecture différente du phénomène, non seulement en l'assimilant au joug et en plaçant les données christiques comme « unique voix » d'expiation et de libération (F. N'Daw, 2010 : 110). De plus en plus des hommes d'églises cristallisent des croyants convertis autour, en les incitant à abandonner leurs pratiques ancestrales et à rechercher l'idéal social dans le « Christ Sauveur et Seigneur ». Ils attirent les masses en leur faisant croire qu'elles peuvent se débarrasser des « jougs » en abandonnant leurs croyances et pratiques locales assimilées à satan (H. Vignaux, 2014 : 472). Les individus recherchent à travers les enseignements théologiques, des recettes « magiques » liées à un nouveau mode comportemental pouvant leur apporter le miracle promis. Ces mouvements chrétiens constituent un instrument de changement de vie pour des populations en quête d'immédiateté et dont le symbolisme traditionnel ne représente plus qu'un faible poids statistique marginal.

## Références bibliographiques

### Sources orales

N°	Noms et prénoms	Date et lieu de l'entretien	Qualité et profession	Age	Thèmes abordés
1	Badomo Beloko	14/01/2014 à Ngaoundéré	Conteur et animateur culturel	69 ans	Les croyances religieuses et ancestrales fondamentale chez les Gbaya
2	Fanta Irène	22/10/2021 à Bertoua	Tradi-thérapeute	47 ans	Le diagnostic et la cure du mauvais sort
3	Paulette Roulon Doko	28/10/2023	Directrice de recherches émérite au CNRS	77 ans	L'herméneutique du mauvais sort chez les Gbaya
4	Yaki Célestin	17/09/2021 à Bertoua	Agent de mairie à la retraite	70 ans	Le mauvais sort et sa sémantique chez les Gbaya

<sup>19</sup> Dans la bible, le joug désigne un esclavage ou une forme d'oppression. Pour les mouvements pentecôtistes, il désigne un emprisonnement de l'esprit humain, dominé par des forces du mal, et entraînant un déséquilibre de sa condition humaine et sociale.



## **Bibliographie**

BLANCHARD Yves et NOSS Philip, 1982, *Dictionnaire Gbaya-Français: Dialecte Yaayuwée. Meiganga (Cameroun)*, Meiganga: Mission Catholique de Meiganga and Eglise Evangélique Luthérienne du Cameroun, 308 p.

CHRISTENSEN Thomas, 1998, *La symbolique du salut à travers l'arbre Sore chez les Gbaya: pour l'inculturation de l'Evangile en milieu africain*, Yaoundé, Editions CLE.

DANVERS Francis, 2012, « S'orienter dans la vie : une valeur suprême », *Presses Universitaires du septentrion*, 656 p.

DE HEUSCH Luc, 1986, *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard, 354 p.

DELHOMME Philip, 2005, *Psychologie sociale*, Paris, Hachette Education, 272 p.

DEVISCH René, PERROT Charles, VOYE Liliane, CHAUVET Louis-Marie, 1995, *le rite, source et ressources*, Saint-Louis, Presses de l'Université de Saint-Louis, 164 p.

ESSE AZIAGBEDE AMOUZOU, 2010, *Le développement de l'Afrique à l'épreuve des réalités mystiques et de la sorcellerie*, Paris, L'Harmattan, 377 p.

HABYARIMANA Juvénal, 2018, *Le dynamisme communicatif des sacrifices sanglants : perspective bantoue avec référence à l'épître aux Hébreux 9,1-10,18*, Montréal, Université de Montréal, 159 p.

HEBGA Meinrad, 1979, *La sorcellerie, chimère dangereuse ?*, Abidjan, Editions INADES, 308p.

HENRY Michel, 2013, *L'incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris, Editions du Seuil, 384 p.

KUCZYNSKI Liliane, 2008, « Attachement, blocage, blindage : Autour de quelques figures de la sorcellerie chez les marabouts ouest-africains en région parisienne », *Cahiers d'Etudes Africaines*, N°189-190, p.237-265.

LUNEAU René, 2004, *Comprendre l'Afrique : Evangile, modernité, mangeurs d'âme*, Paris, Karthala.

MAUSS Marcel et HUBERT Henri, 2019, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, Paris, Presse Universitaire de France, 336 p.



N'DAW Fabienne Samson, 2010, « Dynamiques religieuses et mobilisations sociales en Afrique », *Revue Alternatives Sud*, vol.17, 235 p.

PHOCAS NIWEMUSHUMBA, 2023, *Pratiques spéciales de guérison dans les récits de miracles du Nouveau Testament : Analyse exégétique et historico-religieuse et perspective pastorale en référence aux traditions de guérison au Rwanda*, BOD- Books On Demand, 220p.

PILO ATTA Jeannette Sylvie, 2017, *Les répressions des pratiques de sorcellerie chez les Gbaya du Cameroun : XIX<sup>e</sup>-début XXI<sup>e</sup> siècle*, Thèse de Doctorat Ph.D en Histoire des Religions, Maroua, Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines (Université de Maroua), 399p.

ROULON Paulette, 2021, « Imaginaire et croyances : le cas des Gbaya d'Afrique centrale », dans KALBE YAMO, Théophile et Jean-Marie WOUNFA, (dir.), *Croyances et imaginaire dans l'oralité africaine*, 2021, <https://shs.hal.science/halshs-03072895>.

SCHLEGEL Jean-Louis, 2012, *Religions à la carte*, Paris, Fayard, 144 p.

SEIGNOBOS Christian et TOURNEUX Henri, 2002, *Le Nord-Cameroun à travers ses mots, Dictionnaire de termes anciens et modernes : province de l'extrême-nord*, 334 p.

VIGNAUX Hélène, 2014, *L'Église et les Noirs dans l'audience du Nouveau Royaume de Grenade*, Montpellier, Presses Universitaires de la Méditerranée, 820 p.