

Numéro 2, déc. 2023

ISSN 2960-2858

# LES CAHIERS DU LARSOC

REVUE DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES  
SUR LES SOCIÉTÉS ET LES CIVILISATIONS



Laboratoire d'Analyse et de Recherche  
sur les Sociétés et civilisations  
(**LARSOC**)

Département d'histoire  
Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)  
01 BP V 18 Bouaké 01  
[revuecahiersdelarsoc@gmail.com](mailto:revuecahiersdelarsoc@gmail.com)



**Les Cahiers du LARSOC**, *Revue des sciences humaines et sociales sur les sociétés et les civilisations*

**ISSN 2960-2858**

[revuecahiersdelarsoc@gmail.com](mailto:revuecahiersdelarsoc@gmail.com)

<https://revuecahiersdu.larsoc.net/>

<https://aurehal.archives-ouvertes.fr/journal/read/id/610041>



*Périodique : semestriel*

**No. 2, décembre 2023**

## **COMITÉ ÉDITORIAL**

### **Directeur de publication**

**SANGARÉ Souleymane**

Histoire médiévale de l'Afrique occidentale

Département d'Histoire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

### **Comité de rédaction**

#### **Rédacteur en Chef :**

**KOUAMENAN Djro Bilestone Roméo**

Histoire médiévale de l'Europe occidentale

Département d'Histoire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

#### **Rédacteur en Chef adjoint :**

**TRAORÉ Siaka**

Histoire moderne et contemporaine

Département d'Histoire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

#### **Secrétaire de la rédaction :**

**YAPI Fulgence Thierry**

Histoire de l'Antiquité

Département d'Histoire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

#### **Secrétaire adjoint de la rédaction :**

**YÉO Mitanhatcha**

Archéologie

Département d'Histoire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

#### **Commissaires aux comptes**

**YAO Élisabeth**

Histoire contemporaine

Département d'Histoire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

**BROU N'Goran Alphonse**

Histoire contemporaine

Département d'Histoire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

#### **Membres du Secrétariat de la rédaction**

KOUAMENAN Djro Bilestone Roméo

TRAORÉ Siaka

GNAMIEN Kouamé Moïse

YAPI Fulgence Thierry

YÉO Mitanhatcha

OULAI Fabrice

FADIKA Massandjé

OUATTARA Issouf

**Trésorière de la rédaction**

**KRÉ Henriette**

Histoire médiévale de l'Europe occidentale

Département d'Histoire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

**Web Master**

**KOUAKOU Kouadio Sanguen**

Assistant, Ingénieur en informatique, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

**COMITÉ SCIENTIFIQUE**

**ADDO Mahamane Addo**

Professeur Titulaire, Université Abdou MOUMOUNI, Niamey (Niger)

**ALLOU René Kouamé**

Professeur Titulaire, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan (Côte d'Ivoire)

**ARCHER Maurice**

Maître de Conférences, École Normale Supérieure (ENS), Abidjan (Côte d'Ivoire)

**ASSANVO Mian K. N. Mathieu**

Maître de Conférences, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan (Côte d'Ivoire)

**BA Idrissa**

Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop, Sénégal

**BAMBA Assouman**

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

**BAMBA Mamadou**

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

**BINATE Issouf**

Maître de Conférences, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

**BORE El Hadji Ousmane**

Maître de Conférences, Université des Sciences sociales et de gestion, Bamako, (Mali)

**BROU Émile Koffi**

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

**COULIBALY Daouda**

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

**DIAKITÉ Moussa**

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

**DAKITE Samba**

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

**EICKELS Klaus van**

Professeur Titulaire, Université Otto-Friedrich de Bamberg, Allemagne

**ÉKANZA Simon Pierre**

Professeur Titulaire, Doyen honoraire

**GADO Alpha Boureima**

Professeur Titulaire, Université de Tillabery, Niger

**KIÉNON-KABORÉ T. Hélène**

Professeur Titulaire, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan (Côte d'Ivoire)

**KONATÉ Doulaye**

Professeur Titulaire, Université de Bamako, Mali

**KONE Issiaka**

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

**KONIN Sévérin**

Professeur Titulaire, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan (Côte d'Ivoire)

**KOUAKOU Edmond Pierre Yao**

Maître de Conférences, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

**KOUASSI Kouakou Siméon**

Professeur Titulaire, Université de San Pedro, San Pedro (Côte d'Ivoire)

**LATTE Egue Jean-Michel**

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

**MORITIÉ Camara**

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

**PARÉ Moussa**

Professeur Titulaire, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan (Côte d'Ivoire)

**SANGARÉ Souleymane**

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

**SARR Mahamadou Nissire**

Professeur Titulaire, Université Cheick Anta DIOP, Dakar (Sénégal)

**SEYNI Moumouni**

Directeur de Recherches, Université Abdou Moumouni, Niamey (Niger)

**SORO Donissongui**

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

**TROH Deho Roger**

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

**COMITÉ DE LECTURE**

**ADDO Mahamane Addo**

Professeur Titulaire, Université Abdou Moumouni, Niamey (Niger)

**ALLOU René Kouamé**

Professeur Titulaire, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan (Côte d'Ivoire)

**ASSANVO Mian K. N. Mathieu**

Maître de Conférences, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan (Côte d'Ivoire)

**BA Idrissa**

Professeur Titulaire, Université Cheikh Anta Diop, Sénégal

**BINATE Issouf**, Maître de Conférences, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

**BORE El Hadji Ousmane**

Maître de Conférences, Université des Sciences sociales et de gestion, Mali

**BROU Émile Koffi**

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

**COULIBALY Daouda Pondalla**

Maitre-Assistant, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

**DÉDÉ Jean-Charles**

Maitre-Assistant, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

**DIAKITE Moussa**

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

**EICKELS Klaus van**

Professeur Titulaire, Université Otto-Friedrich de Bamberg, Allemagne

**IBRAH Maman Moutari**

Maître-assistant, Université Djibo Hamani, Tahoua (Niger)

**KIÉNON-KABORÉ T. Hélène**

Professeur Titulaire, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan (Côte d'Ivoire)

**KONATE Mahamoudou**

Maître de Conférences, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

**KONÉ Yacouba**

Maitre-assistant, Université Jean Lorougnon Guédé, Daloa (Côte d'Ivoire)

**KONIN Sévérin**

Professeur Titulaire, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan (Côte d'Ivoire)

**KOUASSI Kouakou Siméon**

Professeur Titulaire, Université de San Pedro, San Pedro (Côte d'Ivoire)

**KOUAKOU Edmond Pierre Yao**

Maître de Conférences, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

**KOUAKOU N'Dri Laurent**

Maitre de Conférences, Université Alassane Ouattara, (Côte d'Ivoire)

**KALOU épse LODUGNON Hiriey Evelyne Liliane**

Maître-assistante, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan (Côte d'Ivoire)

**NAMOI Célestine**

Maitre-Assistante, École Normale Supérieure (ENS), Abidjan, (Côte d'Ivoire)

**NOGBOU M'Domou Éric**

Maitre-assistant, Université Felix Houphouët Boigny, Abidjan (Côte d'Ivoire)

**PARÉ Moussa**

Professeur Titulaire, Université Félix Houphouët Boigny, Abidjan (Côte d'Ivoire)

**SANGARÉ Souleymane**

Professeur Titulaire, Université Alassane Ouattara, Bouaké (Côte d'Ivoire)

**SARR Mahamadou Nissire**

Professeur Titulaire, Université Cheick Anta DIOP, Dakar (Sénégal)

**POLITIQUE ÉDITORIALE**

*Les cahiers du LARSOC* est une revue pluridisciplinaire qui publie des contributions originales (en français, en anglais, en espagnol et en allemand) à la recherche sur l'histoire et filières voisines des sciences humaines et des sciences sociales. Sont particulièrement bienvenues les contributions transcendant les limites entre les époques, espaces géographiques et domaines de recherches établis. La voie de distribution principale est la publication en ligne par article.

**PRÉSENTATION DES MANUSCRITS**

Les contributions, en texte justifié, doivent être envoyées sous la forme d'un document Word, police Times New Roman, caractère 12, interligne 1,5 et en portrait, pour le corps du texte. Caractère 10 pour les notes de bas de page.

La rédaction refusera, les contributions de moins de 10 pages et celles de plus de 25 pages. Les marges des manuscrits doivent respecter les paramètres suivants : 2,5 cm haut, bas, et 2,5 cm droite, gauche.

La structure des articles se fait selon :

- Article théorique et fondamentale : Titre (15 mots maximum, taille 14, gras et centré), Prénom et NOM de l'auteur (taille 12, gras et centré), Institution d'attache et Adresse électronique (taille 11, centré), Résumé en Français (200 mots maximum, taille 10), Mots-clés (maximum 5, taille 10), Abstract, Key words, Introduction (Justification du thème, Problématique, Hypothèses/Objectifs scientifiques, Approche méthodologique), Développement articulé, Conclusion, Références Bibliographiques.

- Article résultant d'une recherche de terrain : Titre (15 mots maximum, taille 14, gras et centré), Prénom et NOM de l'auteur (taille 12, gras et centré), Institution d'attache et Adresse électronique (taille 11, centré), Résumé en Français (200 mots maximum, taille 10), Mots-clés (maximum 5, taille 10), Abstract, Key words. Introduction (Justification du thème, Revue, Problématique, Hypothèses/Objectifs scientifiques, Question de recherche), Méthodologie, Résultats et Discussion, Conclusion, Références bibliographiques.

Les articulations de l'article, à l'exception de l'introduction, de la conclusion, de la bibliographie, doivent être titrées et numérotées par des chiffres (exemples : 1. ; 1.1. ; 1.2 ; 2. ; 2.2. ; 2.2.1 ; 2.2.2. ; 3. ; etc.). Pas plus de 3 niveaux. Les tableaux, figures, graphiques, photographies en noir et blanc ou en couleur, seront présentés dans le texte à leur emplacement exact.

## CITATION DES AUTEURS

La revue se conforme aux normes éditoriales NORCAMES 2016.

Les références bibliographiques sont intégrées au texte comme suit : mettre entre parenthèses, l'initial (s) du Prénom ou des Prénoms + le Nom de l'auteur + année de publication suivie de deux points + la page à laquelle l'information a été prise. Ex : (S.-P. Ekanza, 2016 : 15).

DANS LE TEXTE : Les passages cités sont présentés en romain et entre guillemets. Lorsque la citation dépasse trois lignes, il faut aller à la ligne, pour présenter la citation (taille 11, interligne 1 ou simple) en romain et en retrait de 2 cm à gauche et à droite.

Les références de citation sont intégrées au texte citant, selon les cas, de la façon suivante :

- (l'initial (s) du Prénom ou des Prénoms + le Nom de l'auteur + année de publication suivie de deux points + la page à laquelle l'information a été prise) ;
- l'initial (s) du Prénom ou des Prénoms + le Nom de l'auteur (année de publication suivie de deux points + la page à laquelle l'information a été prise).

Exemples :

- En effet, le but poursuivi par M. Ascher (1998 : 223) est « d'élargir l'histoire des mathématiques de telle sorte qu'elle acquière une perspective multiculturelle et globale (...), d'accroître le domaine des mathématiques : alors qu'elle s'est pour l'essentiel occupée du groupe professionnel occidental que l'on appelle les mathématiciens (...) ».

- Pour dire plus amplement ce qu'est cette capacité de la société civile qui, dans son déploiement effectif, atteste qu'elle peut porter le développement et l'histoire, S. B. Diagne (1991 : 2) écrit :

Qu'on ne s'y trompe pas : de toute manière, les populations ont toujours su opposer à la philosophie de l'encadrement et à son volontarisme leurs propres stratégies de contournements. Celles-là, par exemple, sont lisibles dans le dynamisme, ou à tout le moins, dans la créativité dont sait preuve ce que l'on désigne sous le nom de secteur informel et à qui il faudra donner l'appellation positive d'économie populaire.

- Le philosophe ivoirien a raison, dans une certaine mesure, de lire, dans ce choc déstabilisateur, le processus du sous-développement. Ainsi qu'il le dit :

« le processus du sous-développement résultant de ce choc est vécu concrètement par les populations concernées comme une crise globale : crise socio-économique (exploitation brutale, chômage permanent, exode accéléré et douloureux), mais aussi crise socio-culturelle et de civilisation traduisant une impréparation sociohistorique et une inadaptation des cultures et des comportements humains aux formes de vie imposées par les technologies étrangères » (S. Diakité, 1985 : 105).

Les sources historiques, les références d'informations orales et les notes explicatives sont numérotées en série continue et présentées en bas de page en indiquant :

Pour la source orale : l'initial (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur + Nom de l'auteur + lieu + date de l'entretien.

Pour un livre : l'initial (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur + Nom de l'auteur + année de publication suivie de deux points + pages citées.

Pour un article : l'initial (s) du Prénom ou des Prénoms de l'auteur + Nom de l'auteur + année de publication suivie de deux points + pages citées.

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.

## **RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES (PRÉSENTÉES EN ORDRE ALPHABÉTIQUE)**

Dans la bibliographie, ne doivent figurer que les références des documents cités, à interligne 1,5 et justifiées, en respectant le protocole suivant :

Pour les sources orales : NOM Prénoms des informateurs + qualité et profession des informateurs + âges des informateurs ou leurs dates de naissance + date, heure et lieu de l'entretien + principaux thèmes abordés au cours des entretiens.

Par exemple : COULIBALY Gberna, *Dozoba* ou Vieux dozo, garant de L'initiation au *Dozoya* de Dagbakpli, 70 ans, 27 janvier 2016, de 16h20 à 17h, Korhogo, Rôle des Dozo dans la crise en Côte d'Ivoire de 2002 et 2011.

Pour les sources d'archives, mentionner en toutes lettres le lieu de conservation des documents, la série et l'année.

Ex. : Abidjan, Archives nationales de Côte d'Ivoire, 1EE28, 1899.

Pour les sources éditées : NOM Prénoms de l'auteur, année de publication, titre du volume (italique), lieu de publication, nom de la société d'édition. Attention à la différence entre l'éditeur, marqué (éd.), et le nom de la société d'édition.

Ex. 1 : FROISSART Jean, 1846, *Chronique de la trahison et mort de Richart Deux roy Dengleterre*, éd. et trad. Benjamin WILLIAMS, Londres, S & J Bentley.

Ex. 2 : STUBBS William (éd.), 1882, *Chronicles of the Reigns of Edward I and Edward II*, vol. I, Londres, Longman.

Ex. 3 : *Calendar of Letter-Books of the City of London. Letter-Book H*, Reginald R. SHARPE (éd.), 1907, Londres, John Edward Francis.

Une monographie : NOM Prénoms de l'auteur, année de publication, titre du volume (italique), lieu de publication, nom de la société d'édition.

Ex. : EKANZA Simon-Pierre, 2016, *L'historien dans la cité*, Paris, L'Harmattan.

Ouvrage collectif : NOM Prénoms du ou des auteurs, année de publication (dir), titre du volume (italique), lieu de publication, nom de la société d'édition.

Ex. : MARCHANDISSE Alain, KUPPER Jean-Louis (dir.), 2003, *À l'ombre du pouvoir. Les entourages princiers au Moyen Âge*, Liège, Droz.

Un article de revue : NOM Prénoms de l'auteur, année de publication, titre de l'article (entre guillemets), nom de la revue (italique), volume et/ou numéro, première et dernière pages de l'article.

Ex. : SANGARÉ Souleymane, 2007, « Une famille de serviteurs d'États au Soudan occidental aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles : les Naddi », *Revue ivoirienne d'histoire*, N° 11, p. 102-119.

Un article dans un ouvrage collectif : NOM Prénoms de l'auteur, année de publication, titre de l'article (entre guillemets), dans : prénoms et NOM du ou des directeurs de publication (dir.),

titre du volume (italique), lieu d'édition, nom de l'éditeur, première et dernière pages de l'article.

Ex. : GUILLEMAIN Bernard, 2003, « Les entourages des cardinaux à Avignon », dans : Alain MARCHANDISSE, Jean-Louis KUPPER, (dir.), *À l'ombre du pouvoir. Les entourages princiers au Moyen Âge*, Liège, Droz, p. 7-11.

Un mémoire, une thèse, un rapport, document manuscrit, ... : NOM Prénoms de l'auteur, année de soutenance ou de production du document, Titre, type de document, mention de "non publié", Ville de production, Institution d'origine, nombre de pages.

Ex. : ANNAN Elisabeth, 1984, Les mouvements migratoires des populations Akan du Ghana en Côte d'Ivoire, des origines à nos jours, Thèse pour le Doctorat de troisième cycle, non publiée, Abidjan, Université nationale de Côte d'Ivoire, 326 p.

Document internet : de façon générale, la présentation des Ressources Internet se fera selon le modèle de base suivant : Auteur, année de mise en ligne « Titre de la ressource », [S'il y a lieu, ajouter la ressource plus large à laquelle le document cité est rattaché. Il s'agit de l'auteur ou du titre du site ou du document qui contient la ressource.], Adresse URL (date : jour/mois/année de la consultation par l'utilisateur).

Ex. : WARNER Kathryn, 2010, « The Trial and Execution of Thomas of Lancaster », Edward II, Welcome to the site which examines the events, issues and personalities of Edward II's reign, 1307-1327, <http://edwardthesecond.blogspot.de/2010/10/trial-and-execution-of-thomas-of.html> (17/6/2023).

**N.B :**

- L'auteur pourra se référer aux NORCAMES 2016 pour des cas plus spécifiques.
- Les caractères majuscules doivent être accentués. Exemple : État, À l'effet de ...
- Le non-respect des recommandations ci-dessus entraîne le rejet systématique du manuscrit soumis à évaluation des pairs.
- En vertu du Code d'Éthique et de Déontologie du CAMES, toute contribution est l'apanage de son auteur et non celle de *Les cahiers du LARSOC*. Les responsabilités pénales sont donc à l'actif du contributeur. Les articles sont, cependant, la propriété de la revue.

Rédaction en Chef  
Dr. KOUAMENAN Djro Bilestone Roméo  
*Département d'histoire, Université Alassane Ouattara*

## SOMMAIRE

### Histoire

- Ouollo Adama TOURÉ : **Ambitions personnelles et guerres : Aristagoras de Milet et le déclenchement des guerres médiques (500-492 avant notre ère)** .....13-32
- Fabrice OULAI : **Le regard platonicien sur la contribution des femmes dans l'armée grecque (V<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles av. J. C.)** .....33-46
- Somolo Alain OKOUMAN : **Contribution à l'étude des politiques économiques de l'empire du Ghana (VIII<sup>e</sup>-XI<sup>e</sup> siècles)** .....47-64
- Massandjé FADIKA EPSE KANO : **Les femmes dans les conflits politico-militaires au Sosso et au Mali au XIII<sup>e</sup> siècle** .....65-77
- Anzoumanan SYLLA : **Le jihad d'Askia Mohammed I<sup>er</sup> contre le Yatenga : analyse d'une islamisation avortée** .....78-94
- Brice Aymard Legret DIBAHI : **Préventions et résolutions de conflits en Afrique occidentale : cas du traité de paix de Mohamed Gao (1591-1592)** .....95-105
- Mohamed Rassoul Laye TRAORÉ : **La célébration des *Ismus* à Daloa : entre renouveau et antinomie** .....106-129
- Yao Serge YOBOUE, Marius VIDO : **Maladies, médecins et remèdes dans le Bénin Méridional aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles** .....130-145
- Mamadi Noumtchè OUATTARA : **Histoire politique de Branam, un village Mo-Degha de la zone de Kintampo au Ghana : (1740-1966)** .....146-156
- Pori DIABATÉ : **Les rapports entre Sénoufo et Malinké à Tengréla (nord de la Côte d'Ivoire) : XVII<sup>e</sup> siècle – 2009** .....157-172
- Jean Jacques ESSOH, Fernand Bouadou AMALAMAN : **L'organisation alimentaire au départ des missions des explorateurs français en Côte d'Ivoire à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle** .....173-190
- Kouamé Kouassi Jean Bosco ESSE : **Crises armées et besoins de santé des déplacés internes en côte d'ivoire (2002-2011)** .....191-201

### Archéologie

- Kouamé Junior YAO : **Des rejets métallurgiques entre réemploi et destruction dans le département de Touba (nord-ouest de la Côte d'Ivoire)** .....202-217

### Sociologie - Anthropologie

- Abdoul Wahab CISSÉ : **La valorisation du patrimoine culturel de Saint-Louis : une nouvelle approche stratégique de l'offre touristique** .....218-229
- Daouda COULIBALY : **La résilience des Sénoufo de Korhogo en Côte D'Ivoire à travers le Poro communautaire** .....230-251
- Olivier P. Nguema AKWE : **La sacralisation du lutteur sportif au Gabon** .....252-269

Sara NDIAYE, Ameth BA : **Le prestige de l'ingénierie culturelle africaine dans un inventaire ethnographique pour une perspective souverainiste** .....270-288

## Économie

Ahou Rachel KOUMI, N'Guessan Olivier KOUADIO, Yao Séverin DJEKET : **Redynamisation de l'économie agricole et accès au foncier : cas de la pisciculture dans le Haut- Sassandra** .....289-308

Yahaya Saïdou ABDOUL KADER : **L'économie africaine face aux défis de la mondialisation : réflexion sur les valeurs morales de l'économie africaine** .....309-321

## Lettres – Sciences du langage et de la communication

François BIYELE : **La campagne de l'élection présidentielle de mars 2021 à travers les articles du journal *Les dépêches de Brazzaville*** .....322-347

Ibrahima SANGARÉ : **La nominalisation en espagnol et en dioula véhiculaire de Côte d'Ivoire : approche comparée** .....348-359

Rasmata COMPAORE, W. Marie Cécile KABORE, Bibata YANOGO : **Le phénomène d'emprunt en situation de contact de langues au Burkina Faso** .....360-370

Rodrigue NDONG NDONG : **Les manières de dire le message socio-politique dans *Place du trop cas* de Naëlle Sandra Nanda** .....371-382

## Philosophie

Adama MARICO, Daniel SISSOKO : **Les deux figures du théologien dans la pensée d'Averroès** .....383-397

# La sacralisation du lutteur sportif au Gabon

Olivier P. Nguema AKWE

Enseignant-chercheur en Anthropologie et Sociologie politique  
Université Omar Bongo  
[oliviernguema@yahoo.fr](mailto:oliviernguema@yahoo.fr)

---

## Résumé

Le sacré, élément central de la personnalité dans la culture africaine, appartient au domaine de l'inviolable et de l'interdit. Il est sujet à une vénération constante. Le sacré renferme une sociobiologie de la personne et entraîne une réflexion sur le fondement social du corps. Loin d'être une simple donnée, le sacré est également le produit d'une construction sociale. Chez les fangs du Gabon, l'on utilise davantage les représentations du sacré pour spécifier socialement un sportif. Cette représentation symbolique à travers le sacré laisse transparaître une diversité sociale des sportifs. Le lien dont use le lutteur sportif pour véhiculer son influence est le sacré. Face à la modernité, cette identité culturelle du sacré pour un lutteur, autrefois traditionnel et devenu sportif, pose un problème de reconnaissance. Quel impacte la sacralité du lutteur sportif déploie-t-elle dans la pensée moderne et contemporaine des Gabonais ? Cette problématique est au centre de ce travail. Car, la valeur symbolique accordée au sacré semble disconvenir à l'idéologie moderne. Or, le sacré revient sous d'autres formes et résiste au choix de son applicabilité dans la société gabonaise. Cette recherche vise à décrypter les mécanismes du redéploiement du sacré à l'heure de la modernité au Gabon.

**Mots-clés :** sacré, sportif, culture, corps, Gabon

## Abstract

The sacred, a central element of the personality in African culture, belongs to the domain of the inviolable and the forbidden. He is subject to constant veneration. The sacred contains a sociobiology of the person leading to a reflection on the social foundation of the body. Far from being a simple given, the sacred is also the product of a social construction. Among the Fangs of Gabon, representations of the sacred are used more to socially identify an athlete. This symbolic representation through the sacred reveals a social diversity of athletes. This link which the sports wrestler uses to convey his influence is sacred. Faced with modernity, this cultural identity of the sacred for a formerly traditional wrestler who has become an athlete poses a problem of recognition. What impact does the sacredness of the sports wrestler deploy in the modern and contemporary thought of the Gabonese? This problem is at the center of this work. Because the symbolic value given to the sacred seems to be inconsistent with modern ideology. However, the sacred returns in other forms and resists the choice of its applicability in Gabonese society. This research aims to decipher the mechanisms of the redeployment of the sacred in the era of modernity in Gabon.

**Key words:** sacred, sportsman, culture, body, Gabon

## **Introduction**

Toute analyse scientifique ayant pour objet d'étude le sport vise premièrement à circonscrire les modalités de sa production et, surtout, les caractéristiques qui définissent sa durabilité et son ancrage sociétal. Au Gabon, notamment chez les fang, le phénomène de la sacralité du lutteur sportif prend de l'ampleur et ouvre un questionnement sur le sens véritable du sacré. Comme le dit M. Eliade (1987 : 88) : « On pourrait croire que le mot traduit un passé lointain, où le fait religieux construisait et organisait la société au rythme des pratiques rituelles et d'interdits liés au sacré ». Cependant, au lieu de disparaître dans une époque dite postmoderne, le sacré renaît de ses cendres et revit sous des multiples formes ; ce qui le place au centre de l'existence humaine.

La pratique du sport au Gabon est l'une des différentes formes où se réactualise le sacré. Pour O. N. Akwe (2011), la lutte traditionnelle gabonaise, ayant presque disparu et relégué au rang de simple divertissement, a vu ses acteurs se reconvertir en pratiquant des arts martiaux, le judo par exemple, et devenir des sportifs de haut niveau. Sachant que dans la construction personnelle ou dans la fabrication et la formation du lutteur traditionnelle, figure une phase initiatique qui représente la période la plus importante et l'achèvement du processus de formation, le lutteur sort donc de cette étape « chargée et blindée » par tous les mécanismes de transformation personnelle. Il conjugue désormais avec les esprits de la nature et devient un homme sacré. Ce dernier, en se mettant à la pratique du sport moderne, accepte de se conformer aux normes et aux principes qui régissent la codification de la pratique sportive. Ce lutteur, sacré de par sa formation de base qui est la lutte traditionnelle, mêle alors le sacré au profane et transforme, de la sorte, l'éthique traditionnelle ancestrale en pur spectacle sportif.

Sachant que le sacré appartient au domaine de l'inviolable, du respect et de l'interdit dans les traditions africaines, le lutteur est sujet à une vénération religieuse constante, car le sacré renferme une sociobiologie de la personne. Ce dernier est de ce fait la représentation symbolique du sacré. Or, dans le sport moderne, le lutteur devenu sportif est face aux influences de la modernité. Cette identité culturelle du sacré pour un lutteur, autrefois traditionnel et devenu sportif des temps modernes, pose un problème de reconnaissance liée aux différentes conceptions qu'entretiennent les Gabonais du sacré et de la tradition. Quel impact la sacralité du lutteur sportif déploie-t-elle dans la pensée moderne et contemporaine des Gabonais ? De quelle façon le sacré se redéploie-t-il dans la pratique sportive actuelle ? Cette problématique est au centre de notre travail. Car, la valeur

symbolique et représentationnelle accordée au sacré semble disconvenir à l'idéologie et aux croyances modernes. Or, le sacré revient sous d'autres formes et résiste au choix de son applicabilité dans la société gabonaise des temps modernes. Cette résistance du fait sacré est certainement liée à un souci de transmission générationnelle de la culture ou ce serait une manière de sauvegarder un patrimoine culturel. Cette recherche vise à décrypter les mécanismes du redéploiement du sacré à l'heure de la modernité ou du postmodernisme.

## **1. Méthodologie**

Ce travail s'inscrit dans l'approche de l'anthropologie du corps et du religieux, d'une part, et de l'interactionnisme symbolique, d'autre part. La méthodologie utilisée est premièrement la collecte des données de terrain en vue de répondre scientifiquement aux interrogations posées plus haut. Pour ce faire, les méthodes utilisées sont d'abord des entretiens directifs et semi-directifs, ensuite l'observation participante pour une étude progressive d'anthropologie du sacré, enfin l'analyse du contenu pour décrypter le phénomène de la sacralisation du lutteur sportif au Gabon. La phase de l'enquête, quant à elle, a eu lieu dans deux villes gabonaises, à savoir Libreville, la capitale politique, et Port-Gentil, la capitale économique.

La première partie de l'enquête à Libreville a eu lieu au cours du mois de janvier 2023 auprès de onze (11) lutteurs traditionnels devenus sportifs, par leur pratique des arts martiaux et autres sports de combat. Notre cible se compose de deux (2) femmes et neuf (9) hommes. L'enquête a permis de révéler comment les lutteurs sportifs arrivent à transposer leur sacralité dans un jeu ou un simple sport de loisir. Cette phase a permis de saisir également le rôle de la sacralité de l'athlète dans le quotidien, c'est-à-dire dans son entourage personnel et professionnel ainsi qu'à l'extérieur des terrains de sport (tatamis).

La seconde phase de l'enquête a eu lieu au mois de mars de la même année. Cette enquête, auprès des lutteurs sportifs de la province du Woleu Ntem au Nord du Gabon, a permis d'obtenir un échantillon de dix (10) lutteurs sportifs d'ethnies différentes. Ils ont expliqué non seulement l'impact de la lutte traditionnelle sur les sports modernes, mais également comment la personnalité de base du lutteur sportif arrive à s'imposer d'une façon sournoise mais visible sur les tatamis.

Au total de cette recherche, vingt et une (21) personnes, dont la tranche d'âge varie entre 35 et 56 ans, ont été interrogées sur l'impact du sacré sur la pratique sportive moderne.

Elles ont été aussi questionnées sur les réalités ainsi que les modalités pratiques du mode de vie des lutteurs sportifs gabonais.

## **2. Présentation des résultats de l'étude**

### **2.1. Le jeu traditionnel comme base de la détection des adeptes de la lutte**

Pour mener à bien notre étude, le choix a été porté sur la lutte traditionnelle fang appelé le *Mesing*. Il porte sur sa grande représentativité sportive nationale. De plus, la majorité des champions d'arts martiaux gabonais est pour la plupart issu de l'ethnie fang. Ils sont à la base des luttes traditionnelles. Sans prétendre avoir atteint l'exhaustivité, notre analyse a été guidée par le souci constant de mettre en lumière les caractéristiques majeures des pratiques rituelles et sacrées du *Mesing*, ainsi que ses représentations sociales dans la société traditionnelle fang. Ceci, afin de saisir la portée actuelle du sacré véhiculé par d'anciens lutteurs dans le monde moderne du sport gabonais. Nous commençons cette partie par expliciter le mécanisme de la sélection des adeptes à qui l'on doit transmettre le *Mesing* et son pouvoir de l'*Eseneya*.

Comme beaucoup d'autres concepts, la sélection a plusieurs conceptions et assertions : Dans un cas précis, elle peut désigner un choix naturel qualifié de processus par lequel les individus ou les espèces présentant les adaptations les plus accommodées connaissent une meilleure réussite que d'autres, et parviennent à survivre et à se reproduire. Cette théorie est appelée la sélection naturelle. La position des anarchistes est tout autre. S'ils voient dans la sélection, au sens courant du terme, un des mécanismes de la domination et de la hiérarchie, ils lui accordent, au sens le plus théorique du mot cette fois, une fonction tout à fait positive : à savoir la façon dont les êtres et individus sélectionnent les éléments d'un monde particulier émancipateur pour tous. Pour D. Colson (2008 : 296) :

« La sélection est à la fois intérieure et horizontale. Elle désigne la façon dont les êtres collectifs composent leurs rapports, choisissent telle ou telle rencontre, évitent telle ou telle autre et parviennent ainsi à composer, en soi et avec les autres, un monde porteur de puissance et de liberté, un agencement de forces collectives capables de libérer la totalité de la puissance de ce qui est en eux ».

C'est ainsi qu'au sein du *Mesing*, la mise en œuvre de la puissance et de la pratique implique une « sélection » entre les différentes sections du *Mesing* à l'intérieur d'une hiérarchisation qui échappe au rapport de domination. Pour libérer cette totale puissance incarnée par le pouvoir de l'*évu* et de l'*Eseneya*, il faut au préalable faire une véritable sélection entre les

différents adeptes au *Mesing*. La sélection obéit à des critères spécifiques. N'est pas lutteur qui veut, mais qui peut. Le premier critère de cette « fabrication de l'humain » à travers les rites sacré du *Mesing* est la sélection. Celle-ci a un critère déterminant : l'éveil spirituel de l'adepte. En effet, le maître initiateur du *Mesing* observe, durant une période bien déterminée de l'enfance, le comportement et les agissements des enfants dans la grande cour du village. Cette observation minutieuse peut se faire à travers des jeux qui éveillent l'*ayok* (le courage) enfoui dans l'être humain.

Parmi ces jeux, il y a par exemple celui appelé *Edourane*, qu'on traduirait par « se tirer ». Il s'agit d'un exercice de force. Il consiste à composer deux équipes de dix personnes, parfois moins. Sur le terrain, une ligne de démarcation est tracée, qui sépare les deux équipes placées en colonne. Leurs membres s'alignent les uns derrière les autres tout en tenant fermement les hanches du coéquipier devant soi. Les premiers des rangs tiennent un bout du morceau de bois et au signal, il faudra tirer. Il est question d'amener l'équipe adverse à dépasser la limite tracée au sol et se retrouver dans le champ interdit. Si le premier membre de l'équipe traverse la limite, même par un seul pied, son équipe perd la partie. Le nombre de parties se fixe à l'avance. Ce jeu permet à l'enfant de maîtriser son équilibre, d'adapter son action à l'autre et de développer sa force tout en ayant le sens du travail en équipe. Ce jeu permet également au maître initiateur de déceler les enfants qui ont non seulement de la force dans les bras et dans les pieds, mais aussi de l'amour envers leurs partenaires.

Un tout autre jeu est celui dit à *fet Ngü*, qui a le sens d'« emprisonner le sanglier ». Ce jeu consiste à aligner les enfants en nombre égal sur deux colonnes parallèles et distantes d'un mètre environ l'une de l'autre. Les joueurs alignés se tiennent la main deux à deux pour former des barrières que « le sanglier » doit traverser de force pour ne pas se faire prendre au piège. Au bout de la piste et à une distance de dix mètres environ, un enfant jouant au sanglier prend l'élan et court droit dans les barrières, des pièges à sangliers à rompre de force. C'est le joueur, qui traverse le maximum de barrières, qui gagne et, dès lors, sort du jeu parce que n'ayant pas été pris au piège. Par contre, celui qui est arrêté par les barrières reçoit de chaque joueur une tape sur le dos avant d'être envoyé à la touche.

Le jeu le plus utilisé dans la sélection des enfants au *Mesing* est, toutefois, le *Edenle* qui signifie « être seul », dans un monde autre que celui des vivants. Ce jeu consiste à aller à la rivière puiser de l'eau nuitamment, entre 8 h et 10 h du soir. Pendant ce temps, les autres compagnons de jeu, restés dans la cour du village, entonnent des chants. Il s'agit d'airs terrifiants englobant des notions de mort, de revenants, de génies, des esprits de la forêt, de

serpents et de monstres. Le but est de susciter la peur chez le candidat. Ce dernier a pour interdiction formelle de se retourner, de courir ou de parler, tout au long de sa mission qui est celle de ramener de l'eau au village. Le jeu *édenle* est souvent associé à un autre jeu bien connu des initiés, appelé *asu ntangane*, ce qui signifie « visage du Blanc ». Il consiste à « faire peur » aux enfants. Ce jeu est exécuté par un adulte, une fois que les enfants sont réunis dans la cour au clair de lune. L'adulte porte un masque d'homme représentant la face d'homme blanc, car peint en blanc. Il surgit dans la cour au grand étonnement des gamins. Ceux-ci, poursuivis et apeurés, rentrent les uns dans la forêt, les autres dans les cuisines se réfugier chez leur mère. À partir de cet instant, le maître initiateur peut observer les plus courageux et procéder à un premier choix.

En plus de ces jeux, on note aussi ceux consacrés à l'apprentissage du maniement de la lance et de la sagaie. Cette initiation se faisait à travers plusieurs jeux. C'est le cas du jeu *kea*, entendons « l'habilité ». Généralement, en pleine course, il fallait lancer la sagaie de telle sorte qu'elle se plante dans un cercle tracé sur le sol, soit qu'elle ricoche sur une cible, soit qu'elle dépasse une certaine distance. Le lanceur de sagaie, dans sa course, ne doit pas franchir une ligne de départ tracée sur le sol et limitée par des cailloux. Le jet valable est celui qui atteint la cible, ou qui se plante dans le cercle préalablement tracé. Des compétitions étaient organisées au début de chaque saison sèche.

Il en va de même le jeu dit *Ndzeck*, qui a le sens de « performant ». Il engage deux équipes de quatre à dix joueurs chacune et disposant de cinq fruits appelés *angokong*, un vocable qui n'a pas de correspondance en français. Chaque joueur dispose d'une petite gaule taillée. Les deux équipes sont suffisamment distantes l'une de l'autre. Le jeu se pratique sur une pente. L'équipe n° 1, qui se trouve en hauteur, au signal de l'arbitre, lance son premier fruit qui roule à toute vitesse sur le sol en direction de l'équipe n° 2 qui, elle, se trouve au bas de la pente et dont les joueurs, munis de leur gaule pointue, cherchent à transpercer le fruit qui arrive vers eux. Si le fruit atteint la ligne de démarcation sans avoir été touché, l'équipe qui l'a lancé gagne le point. S'il a été transpercé par plus de deux lances, c'est l'équipe qui reçoit qui bénéficie du point. Si c'est une seule flèche qui l'a atteint, chaque équipe gagne un point. Le décompte des points est alors fait lorsque chaque équipe aura lancé ses cinq fruits en direction de l'autre. C'est l'équipe qui totalise le plus de points qui gagnent. Ce jeu permet de développer l'habileté manuelle coordonnée avec la vue. Il faut savoir lancer à la vitesse et à la distance du fruit qui roule. Il s'agit aussi d'apprendre à l'enfant à lancer sur une cible mobile.

Le jeu *mibang*, ou « les noix », se joue à deux ou à plusieurs. Les joueurs prennent un même nombre de cailloux, par exemple dix. Le joueur en renverse neuf sur le sol et en garde un, c'est accompagné de ce caillou qu'il essaye de récupérer les autres cailloux dispersés au sol. Il lance le caillou restant en l'air, en prend un parmi les neuf au sol et doit rattraper celui qui a été lancé en l'air presque au même moment. Le jeu va se poursuivre pour chaque caillou au sol sans toucher les autres. Si le joueur réussit à prendre tous les cailloux sans fautes, il gagne la partie. Le gagnant donne quelques tapes à l'autre joueur en signe de victoire. S'il échoue, c'est au tour de l'adversaire, en général, le nombre de coups est en fonction du nombre de cailloux gagnés. L'enjeu éducatif ici, c'est d'apprendre à l'enfant la rapidité et le fait de manipuler des objets, ainsi que d'apprendre à développer son équilibre et à se concentrer sur un but bien précis.

Les jeux d'endurance et de ténacité ne sont pas en reste, notamment avec le jeu du *nsom*, « la chasse ». C'est un jeu à caractère physique. Il se déroule dans un espace improvisé, un cercle rapidement tracé au sol, ou un emplacement qui symbolise le terrain, l'ombre d'un arbre par exemple. Les joueurs qui rentrent dans cet espace sont hors de portée du chasseur. C'est la zone interdite. Le nombre de joueurs est, de la sorte, illimité ; le départ ou l'arrivée de joueurs ne modifient pas le déroulement du jeu. On peut simplement agrandir le cercle si le nombre de joueurs devient trop important. Au début de chaque jeu, un joueur est le chasseur et les autres sont les gibiers. Le début et la durée du jeu ne sont pas à priori fixés. Le jeu peut commencer avec deux joueurs. Au début de la partie, le chasseur peut être volontaire ou tiré au sort. Il se met au centre du cercle et ferme les yeux, le temps nécessaire pour les gibiers de se cacher. Il sort ensuite armé d'un chiffon devant servir de projectile à la recherche de gibiers. Ceux qu'il découvre sont pourchassés et deviennent des chasseurs lorsqu'ils sont attrapés ou touchés par le projectile. Ceux qui ont su rejoindre la zone interdite de chasse sont à l'abri du chasseur et joueront le rôle de gibiers au tour suivant. Les vainqueurs sont ceux qui, tout au long de la partie, n'ont pas joué une seule fois le rôle du chasseur. Et si tous les joueurs ont eu à jouer ce rôle au cours d'une partie, les vainqueurs sont ceux qui l'ont joué le moins. Ce jeu inculque aux enfants la notion d'interdit, du sacré, et les apprend à éviter les projectiles au cours d'une éventuelle attaque.

Une variante de ce jeu est appelée *mone kaban ze da ye wo bi*, entendons « mouton, la panthère va t'attraper ». C'est un jeu qui se pratique en plein air, la journée ou la nuit au clair de lune. Il traduit une scène de chasse : la panthère poursuit un mouton dans une plantation ; le mouton, pour s'échapper, doit courir en contournant les arbres pour esquiver les assauts de

la panthère. Le jeu consiste à former des couples d'enfants qui seront placés en cercle, espacés des intervalles assez larges pour ne pas gêner le passage. Le choix ou la répartition des rôles reste à l'appréciation de l'arbitre. Au signal, l'enfant « mouton », qui est placé au deuxième intervalle, commence la course suivie de l'enfant « panthère » qui le poursuit. Durant cette course effrénée, l'assistance chante en chœur : « *mone kaban méh, méh, méh, mone kaban ze da ye wo bi ze* », c'est-à-dire « petit mouton meuh, meuh, meuh, la panthère va t'attraper ». Cette chanson motive les deux enfants à courir plus vite. Les enfants font un seul tour, ils doivent obligatoirement passer par tous les intervalles sans bousculer ceux qui sont en cercle, ces derniers non plus ne doivent pas gêner les deux protagonistes. Le but du jeu est de faire valoir ses capacités à courir plus vite que son adversaire en évitant de tomber dans les pièges. Pour l'enfant « mouton », il s'agit d'effectuer un tour complet sans se faire rattraper, pour l'enfant « panthère », la tâche consiste à saisir l'enfant « mouton » avant qu'il n'atteigne le point de départ. Le perdant est éliminé et va s'asseoir tandis que le gagnant regagne le cercle et, au fur et à mesure, d'autres concurrents entrent en scène, jusqu'à participation de tous.

Ainsi procède-t-on pour la phase de détection des futurs lutteurs. Une détection qui passe par le jeu et qui démontre qu'en Afrique, le jeu, loin de n'être que ludique, est bien cette phase de l'enfance où l'enfant, cet apprenant, se construit tout en imitant et adoptant les acquis traditionnels de son cadre culturel spécifique. Le jeu participe ainsi à la formation de la personnalité de base de l'enfant dans la phase de la socialisation primaire. Une fois ces étapes de jeux franchis, on n'en arrive alors à la phase de sélection.

## **2.2. La sélection, la formation et l'intronisation du lutteur traditionnel**

La phase de la sélection fait suite à celle de la détection primaire des adeptes à la formation de la lutte traditionnelle fang. En effet, dès que les enfants ont atteint l'âge de 10 ans, le village organise des luttes communautaires dans la grande cour. Cet apprentissage de lutte se fait en premier lieu par la formation physique qui permet de mettre en valeur et de développer les potentialités physiques du futur lutteur guerrier. Ces exercices font intervenir l'adresse et l'agilité. Le pratiquant, l'enfant, cherche d'abord à atteindre certaines parties vitales de l'organisme de l'adversaire. Les attaques les plus utilisées sont les coups portés avec le tranchant de la main au cou, à la carotide, sur les côtes, au nez. Les coups de pied au bas ventre, au creux de l'estomac et dans la région du cœur sont interdits. Cette activité exige de l'agilité, du sang-froid et une grande vitesse d'exécution. Il faut un entraînement suivi, comprenant des assouplissements, un travail des jambes et des exercices d'adresse, des

exercices qui fortifient le cœur et le mécanisme des voies respiratoires, des exercices d'équilibre et d'endurcissement. La préparation morale va toujours de paire avec l'entraînement du corps.

Cette forme de lutte est appelée la « lutte naturelle » ou simplement *Mesing*. Elle est destinée à forger le corps et le mental des participants et ne demande aucun pouvoir ou rite spécifique. Cette forme de *Mesing* consiste simplement à opposer les enfants d'une même tranche d'âge pour livrer des combats sous la direction des plus âgés. Cet entraînement est une discipline intensive et éreintante, d'autant plus que les enfants s'entraînent dans la cour deux à trois heures six fois par semaine. Durant toute cette période, le *Mesing* est apprécié comme un sport qui rend vaillant, car le plus souvent il s'impose aux enfants de s'engager dans un combat contre ceux d'un village voisin, soit sur le chemin de l'école, soit au cours d'un match de football, soit encore pendant une partie de pêche commune. En témoigne les propos de M. B. Ondo,<sup>1</sup> qui expliquent et illustrent le processus par lequel certains enfants, contre leur volonté, affrontent la dureté de l'entraînement du *Mesing* :

« Je suis lutteuse, je le suis devenue peut-être par la force des choses. Car quand on était petit, pour aller à l'école, il fallait traverser deux villages et dans chaque village, il fallait se battre avec les enfants de ces villages. Dans notre groupe, j'étais la seule fille ayant l'âge d'aller à l'école. Et à chaque fois qu'il y avait des bagarres, les garçons fuyaient et je restais seule face aux ennemis (garçons). Mon père mécontent de cette situation demanda au maître lutteur de m'initier à la lutte sorcellaire étant donné que j'étais son seul enfant ».

Ce témoignage montre que le *Mesing*, bien qu'étant considéré comme un jeu pour les enfants, avait une importance capitale pour ces derniers, dans la mesure où il leur permettait d'affronter les dangers de la vie quotidienne et de représenter valablement leur village pendant les compétitions inter-villages de lutte traditionnelle. La situation que présente ce récit confirme l'une des conditions favorables à l'acquisition de la lutte aux pratiques surnaturelle ou sorcellaire. Il soutient également la thèse de la lutte comme étant l'art de la guerre. Un jeu qui, innocent au départ, prend par la suite une tournure sorcellaire due aux conditions d'existence des villageois. Il est à noter que ces différents affrontements résultent de l'approbation des anciens, les « vieux » restés « au corps de garde » au village.<sup>2</sup>

Ainsi, la véritable sélection des adeptes s'opère, donc, dès que les enfants ont atteint l'âge de seize à 17 ans, et après avoir passé les épreuves préliminaires qui consistent à

---

<sup>1</sup> Entretien avec O. M. Bilogho, le 09 mars 2023 à 11h26 mn.

<sup>2</sup> Maisonnette faisant office de salon construit généralement au bout du village et réservé aux hommes.

maîtriser toutes les techniques de base de combat.<sup>3</sup> Le maître initiateur, après concertation avec le collège des anciens, est appelé à scinder les combattants en deux groupes distincts. Le premier est composé d'enfants ayant fait preuve de courage et de bravoure pendant la période d'observation. Le second groupe est constitué d'enfants moins courageux qui deviendront par la suite de simples lutteurs, c'est-à-dire des lutteurs sans pouvoir surnaturel de l'*évu* et surtout de l'*Eseneya*. Il s'agit des lutteurs « naturels », les *zeze*. Le groupe d'enfants choisi pour l'initiation au pouvoir surnaturel de l'*Eseneya* est subdivisé soit en deux, soit en trois couples, selon le nombre d'*Eseneya* que possède le village. Chaque couple obéit à ce que les fangs appellent *Abôm mbot*, ce qui pourrait se traduire par « poids mystique ». Il correspond à « l'esprit » ou l'âme de l'animal convoqué pour l'initiation.

Il est important de noter que « l'initiation présente à plus d'un titre une complexité qu'on rencontre assez rarement » S. Mabrouk (2023 : 12). Nous pensons que celle-ci pose deux types de problèmes quant à son étude. L'un est un problème de définition et l'autre, un problème d'ordre critique et méthodologique. Néanmoins, toute définition de l'initiation doit tenir compte en priorité des deux dimensions qu'est la société, d'une part, et l'individu, d'autre part. L'une de ces difficultés est rappelée par L.-V. Thomas (1975 : 27) :

« Bien que les phénomènes en question soient universellement connus et aient laissé des traces dans les civilisations occidentales d'aujourd'hui, l'ethnologue africaniste est loin d'avoir tout découvert et à plus forte raison décrit et compris la totalité des rites pratiqués dans les enclos sacrés d'Afrique ».

D'ailleurs, le caractère souvent secret de ces cérémonies, l'ésotérisme des liturgies qui s'y découlent, les références constantes aux mythes, l'utilisation de langues accessibles seulement aux initiés comme disent les lutteurs fangs, ne facilitent pas la tâche du chercheur. C'est ainsi que dans le cadre de la sélection des adeptes à l'initiation au pouvoir de l'*Eseneya*, il s'impose de faire une nette distinction entre l'*Abôm mbot* (poids mystique), le *Nsisim* (la reconnaissance spirituelle), l'*elate me ngnu* (lien cosmique), et enfin, l'*etobeyo*<sup>4</sup> (équivalent astral).

Chez les Fang, le calcul d'*abôm mbot* ou de ce qui est appelé « poids mystique » d'un lutteur dépend essentiellement de trois critères déterminants : le premier est celui de la reconnaissance spirituelle ou *Nsisim*, le deuxième est celui du lien cosmique appelé en fang

---

<sup>3</sup> Garçons de préférence, car ce sont eux qui ont à charge de défendre la tribu, le village, et de perpétuer la tradition guerrière.

<sup>4</sup> Dans le sens du discours des communs des mortels chez les Fang, le terme renvoie à la maison d'habitation ou la concession familiale. Par glissement, il représente pour les initiés la résidence mystique céleste.

(*elate mengnu*). Le dernier critère, enfin, est l'*etobeyo*, l'équivalent astral dans le monde de l'initiation fang.

Le premier critère *Nsisim*, qualifié de reconnaissance spirituelle, renvoie à l'esprit du lutteur. En effet, chaque homme, pour le peuple fang, a un attribut spirituel qui est en relation avec les douze fils de *Nzame yemebege*, le Dieu créateur. Chaque être humain est sous l'influence de l'un de ces fils qui déterminent la vie spirituelle et mystique de cet être.<sup>5</sup> Cette reconnaissance spirituelle se fait par une série de tests d'intelligence, qui s'apparentent, en de nombreux points, à la méthode occidentale du test de « QI ». Pour autant, ces pratiques fangs ne doivent rien au test occidental, mais s'enracinent dans des pratiques très anciennes.

Le deuxième critère, l'*elate mengnu*, représente le lien cosmique entre deux mondes globalement opposés à première vue : le monde des vivants, qui relève du réel, et celui des morts, qui participe de l'immatériel, de l'invisible. Le monde des morts est lui-même subdivisé en douze mondes reliés entre-eux par l'âme de l'être humain. Là encore, une série d'épreuves, qu'il faut qualifier d'adaptatives, est faite sur les lutteurs en formation. Les questions de ces tests sont toutefois basées sur les réponses aux questions précédentes. Chaque réponse correcte est suivie d'une question plus difficile, et chaque réponse incorrecte est suivie d'une question plus facile pour, selon les anciens, désunit un tant soit peu l'esprit de l'âme. Le résultat du lutteur dépend alors du niveau de difficulté des questions auxquelles il pouvait répondre. Pour les fangs, les ancêtres résident dans d'autres mondes, l'*ayome be egnig*, exactement douze, et ils établissent une corrélation entre chacun de nous et l'un de ces mondes.

Enfin, le troisième critère est celui de l'équivalent astral d'*etobeyo*. Les fangs parlent de douze soleils (*nlodzop = bigning*), ceux de la création du monde et de l'univers qui également influencent chacun de nos corps physiques.<sup>6</sup> Pour établir cette relation entre ces douze soleils et l'homme, les initiés à la lutte traditionnelle passent par ce que les représentations occidentales appelleraient « le test de connaissance ou d'aptitude ». Ce test, dans le cadre du *Mesing*, consiste à vérifier les dispositions personnelles comme la connaissance ou méconnaissance des interdits, du monde surnaturel, des génies de la forêt, ou encore le fait d'être capable de répondre correctement aux devinettes, etc.. Toujours de manière analogique, on retrouverait également ce que les pratiques managériales appelleraient

---

<sup>5</sup> Dieu créateur du ciel et de la terre pour les fangs, c'est le Dieu Suprême.

<sup>6</sup> Douze soleils qui symbolisent les 12 vies ou niveaux de vies.

« le test de personnalité » qui examine comment se comporte le lutteur en tant qu'individu devant une situation bien définie et à un moment bien précis. Le test est généralement basé sur la créativité, l'improvisation, mais surtout sur la résistance au stress. On pourra s'étonner d'un rapprochement trop étroit entre les pratiques occidentales finalement très récentes et les pratiques sélectives très anciennes d'une société africaine indiscutablement différente et pour un tout autre but.

L'unification de ces trois critères par l'individu chez le peuple Fang est en liaison avec les saisons de l'année. Ainsi, l'année est divisée en trois saisons, qui comportent chacune quatre mois, à savoir l'*Oyone*<sup>7</sup>, la grande saison sèche, comprend les mois de juin, juillet, août et septembre. L'*Esep*, l'intervalle entre les petites saisons sèches, dites *mone nkot*, et la petite saison des pluies, appelé *mone sugu*. L'*Esep* coïncide avec les mois d'octobre, novembre, décembre et janvier. Le *Sugu*, la grande saison des pluies, comprend les mois de février, mars, avril et mai. Ainsi, chaque type d'*Eseneya* correspond à une saison bien déterminée. On aura donc pour l'initiation à l'*Eseneya* du *nzé*<sup>8</sup>, la panthère, par exemple la grande saison sèche, qui d'après le maître initiateur est le moment où les panthères chassent en solitaire dans la forêt. Le groupe correspondant à cet *Eseneya* est premièrement isolé des autres groupes. Ses membres sont appelés à se coucher sur les peaux de panthères dans une vieille case abandonnée du village et réservée spécialement aux initiations rituelles et où seuls les initiés peuvent pénétrer. Au réveil, chacun est invité à exposer son rêve aux anciens qui détermineront le monde (*si ou egnig*)<sup>9</sup> que chacun a visité au cours de la nuit et auquel il correspond.

Des interdits et des indications pour leur survie leur sont par la suite donnés, pour le séjour du groupe en forêt près d'une grotte avant l'initiation. Il doit se nourrir d'excréments de panthère pendant trois jours. Car le troisième jour, l'un des fils de *nzame yemebegue*, le roi des animaux, visitera la grotte pendant la nuit et soufflera le *meteg*<sup>10</sup> – une autre forme d'existence ou de vie – dans les narines de chaque candidat. Les candidats, de retour au village vont être exposés au soleil pendant toute une journée face contre ciel (*nlodzop*). De là,

---

<sup>7</sup> Assimilée à l'été en Europe.

<sup>8</sup> Voir la panthère, le tigre, le léopard et leurs voisins.

<sup>9</sup> Si en langue fang renvoie à la terre plus planète voire même un autre pays, *Egnig*, fait référence à la vie, le fait de vivre, d'exister, mais à certain moment peut être confondu avec le Si comme c'est le cas dans cette phrase.

<sup>10</sup> Renvoie littéralement en fang à de la terre, le plus souvent la référence est faite pour symboliser la genèse de l'homme qui est né poussière et y retournera (à ce niveau on ne saura dire si la culture fang a empreint cette vision du christianisme). Mais dans le monde purement initiatique, le symbolisme est autre : il renvoie à une autre forme d'existence.

chaque candidat sortira avec une image précise de ce qu'il aura vu dans le soleil ; après interprétation, il lui sera attribué un soleil parmi les douze de la création. Et à partir de cet instant, l'unification des trois critères sera faite. Une grande fête sera organisée au village en plein jour et dans la cour, pour célébrer le retour des lutteurs guerriers devant une assistance d'admirateurs chantant et battant la cadence, et entourer les lutteurs pour renforcer la bravoure et le courage de ces derniers. La musique jouée par les autres lutteurs a pour rôle d'accroître l'énergie mystique et spirituelle des combattants, et surtout d'éveiller leurs *Eseneya* par des chants. Cette manifestation est marquée par les lutteurs et les danseurs formant une arène où ces derniers esquissent des pas de danse guerrière pour symboliser leur force et puissance dans l'utilisation qu'ils font de leur corps. Le lutteur guerrier est prêt à combattre et à assumer pleinement son rôle social.

### **2.3. La sacralisation et intronisation du lutteur sportif**

Le lutteur guerrier à introniser et à sacraliser doit au préalable promettre de toujours veiller sur les lois et le serment de son initiation aux rites sacrés de la lutte traditionnelle et cela pour sa vie. Les techniques les plus utilisées pendant l'intronisation et la purification du guerrier sont les suivantes : la macération, l'infusion, la décoction, la tisane et la texture.

La macération est une technique qui consiste à faire macérer une plante à froid dans l'eau. La plante est plongée pendant un certain temps dans l'eau froide. Ensuite, il est procédé au filtrage avant d'en abreuver le sportif initié. Cette macération se passe dans la forêt sous l'arbre *Ekuk*, le lutteur initié est alors déshabillé pour la circonstance. On peut aussi faire macérer l'écorce d'un arbre à des mêmes fins.

Dans l'infusion, le maître initiateur verse de l'eau bouillante sur la plante ou sur les feuilles et herbes séchées d'avance par ses soins. Le mélange est filtré pour éliminer les résidus végétaux. On fait asseoir le guerrier sorcier sur un tronc d'arbre.

La décoction se fait au bord d'une rivière. L'initiateur sèche une plante (ou les écorces d'arbre) avant de la mettre dans de l'eau froide de la rivière et la porte à ébullition.<sup>11</sup> Après quelque temps, il filtre la préparation. Le lutteur sorcier doit se laver avec cette mixture en récitant des formules magiques.

La tisane quant à elle interviendra sous l'eau lorsque le guerrier sera immergé dans la rivière. L'initiateur utilise une faible quantité de plantes dans une grande quantité d'eau afin

---

<sup>11</sup> Les arbres sur lesquels on prélève l'écorce sont nombreux comme *Edoum*, *Élone*, *Abime*, etc.

d'obtenir une boisson peu concentrée qu'il donne à boire à son élève pour éveiller ses sens et qu'il puisse ressentir la présence des esprits vivants dans et sous l'eau.

Intervient enfin la texture. Une fois le lutteur hors de l'eau, le maître initiateur utilise une plante séchée réduite en poudre qui sera introduite dans les narines du lutteur pour ouvrir son nez pour pouvoir reconnaître les odeurs des différents animaux et reconnaître par l'odorat la présence des esprits de la forêt.

Les populations fangs savent faire la différence entre les différents écosystèmes, notamment entre la forêt primaire (*esama*), la forêt secondaire (*ekogho*) et la forêt en général qu'ils désignent par le terme *afane*. La forêt n'est pas seulement, comme l'affirme la pensée populaire fang, une source abondante d'animaux sauvages et d'arbres. C'est également un milieu sacré, mystérieux ayant les caractères essentiels pour la réalisation des rites. Chaque village chez les fangs possède sa propre forêt qui est un domaine à la fois de chasse, de pêche, de pharmacies traditionnelles, mais également de temples où se déroulent les rites sacrés et secrets. On parle de « *afane ene éki* » ou forêts sacrées.

Les forêts sacrées abritent les esprits des ancêtres et les dieux à qui des cultes traditionnels sont régulièrement adressés. Elles sont le lieu des rites initiatiques des sociétés secrètes, d'intronisation et d'inhumation des guerriers, et des chefs traditionnels.<sup>12</sup> Les forêts sacrées sont présentes dans toutes les provinces du Gabon. J. Kem, (2010 : 22) nous révèle leur existence, dans la province de l'Ogooué-Ivindo, dans les forêts de Mékambo et bien entendu du Woleu-Ntem. Elles peuvent consister en un bosquet composé de quelques arbres, un massif forestier de quelques hectares, une ou des grottes, etc. Elles ne sont pas à la portée de tous. Elles peuvent parfois être inconnues des populations. Leur création se fait donc par la délimitation d'une portion de forêt naturelle. Leur gestion se fait grâce à des lois et surtout des interdits, celle d'y cultiver par exemple. La défense est faite aux personnes non initiées de prélever les ressources de « ces forêts ». Ce sont des milieux difficilement accessibles, car il y a très peu de chemins et beaucoup d'interdits. Parfois, on les appelle « *efefegne afane* » ou « forêts vierges ». Elles sont gérées selon les règles régies par la tradition. Les propos de M. O. Nze<sup>13</sup> le confirment :

« Dans une forêt vierge, il y a des interdits concernant sa gestion. Quand on plante l'ananas, il est interdit de faire plusieurs coups de machette pour un

---

<sup>12</sup> Carpe, *Protection des ressources naturelles par le système des forêts sacrées*, fiche d'information n° 5, mars 2001.

<sup>13</sup> Entretien avec M. O. Nze, le 18 mars 2023 à Libreville.

même trou pour ne pas retarder sa croissance parce que chaque coup représente une année. Il est interdit de préparer avec du sel ou à l'huile les feuilles de manioc d'une nouvelle plantation cela fait pourrir le champ Il est interdit d'avoir des rapports sexuels lorsqu'on plante quelque chose dans cette partie de la forêt, car de façon générale les rapports sexuels font pourrir le champ. Il est interdit à une femme en menstrues ou celle qui a eu des rapports sexuels la veille de cueillir la tomate le piment, elle risque de faire mourir la plante. Cette partie de la forêt est interdite aux non-initiés et il ne faut jamais la fréquenter ».

Les informations qui ressortent de cet entretien sont en rapport avec les forêts sacrées. Et témoigne de ce rapport fondamental à la forêt qui est si profond que le lutteur guerrier doit à un moment donné s'identifier à un *ngueguan*. Car sa connaissance de la forêt et de ses pouvoirs fait de lui un être hors du commun. Il se voit doté et rempli de pouvoirs aussi bien naturels que surnaturels que lui confère le collège des sages du village. Le guerrier, après son introspection, reçoit de multiples interdits liés à la forêt sacrée dont dépend en grande partie sa puissance. Après avoir instauré des interdits, il faut mettre en place des moyens de contrôle. Ces interdits étaient respectés, car la transgression entraîne, selon les croyances, une punition du coupable par une force surnaturelle. La punition peut être une malédiction, selon notre informateur, ou la mort. Si c'est un chasseur, il ne tuera plus de gibier. La malédiction peut atteindre toute une famille.

Avec la modernité, les sociétés dites traditionnelles africaines et la culture qu'elles véhiculent se trouvent confronter à une dure réalité, celle du changement opérer par l'arrivée de la colonisation et de tout ce qui s'en suit. C'est ainsi que les sociétés africaines ont été destinées à changer non seulement la façon de vivre, mais surtout leur façon de voir le monde. Dans cet élan de changement de mentalité et de perception d'autrui, la société traditionnelle africaine se mue en une société globalisante dans laquelle le sport est le maillon centrale et essentielle d'une réussite sociétal nouvellement acquise. À partir de cet instant, le guerrier traditionnel fang du *Mesing* n'a plus sa raison d'être. Il se retourne alors vers le sport qui est l'élément moderne se rapprochant de très près à la dure réalité traditionnelle dont il a été formée. Cet élément sportif est les arts martiaux. La mutation sociale est certainement la cause d'une tropicalisation des pratiques venues d'ailleurs, comme le dit G. Balandier (1950 : 15) :

« L'adaptation, lorsqu'elle s'accomplit, est inégale selon les différentes couches sociales, selon les différents groupes de la société étudiée. Elle n'est pas la même pour les jeunes générations et pour les anciennes générations : le mouvement de regroupement clanique n'a pas le même sens pour les « Jeunes Fang » et pour les « Vieux Fang » ; pour ceux-ci, il est, avant tout, un retour aux anciennes cohésions et solidarité tribales ; pour ceux-là, il est une possibilité d'émancipation relative dans le cadre de la situation coloniale ».

Une émancipation du guerrier devenu sportif dans la société gabonaise se produit ainsi subtilement. Le lutteur revivra le sacré en bénéficiant des attributs de l'arène traditionnels au gymnase moderne. La société gabonaise étant en partie le résultat d'une tradition qui reconnaît la valeur sacrée d'un lutteur, le sportif lutteur profite à ses dépens d'une sacralité de sa personne. De la sorte, chaque geste qu'il fera sur le tatami est perçu par la population, voire le public, comme étant un geste rituel, étant donné que tout geste rituel obéit à une symbolique de respect et de foi issus d'une longue tradition en lien avec le religieux. C'est la preuve que le sportif lutteur reste cette personne ambivalente qui, d'un côté, fait vivre la modernité par l'entremise de la pratique du judo et, de l'autre, fait survivre les vieilles traditions mettant en lien le sacré et le profane. Cette situation place alors les Gabonais dans une survivance des pratiques traditionnelles liées au sacré. Le lutteur sportif est, de ce fait, vénéré à chaque combat, ses adversaires ayant du mal à l'affronter réellement car même son corps est sacré. Il y en a qui n'arrive même pas à le fixer dans les yeux sous le prétexte de désobéir à la culture traditionnelle. Ainsi, le sacré prend vie à travers une émanation sportive. Bien que moderne et modernisée, cette nouvelle figure utilisée par le sacré prouve qu'il est toujours au centre de la culture humaine, celle africaine notamment.

### **3. Discussion des résultats**

Toutes sociétés traditionnelles ou modernes gardent en elle les vestiges de son passé et en fait usage au moment où l'intériorité de sa substance en a besoin. Cette substance humaine repose son savoir-faire sur le sacré. Ce qui est sacré reste de l'ordre du mystère, car derrière le sacré existe une sacralité qui elle-même à un lien direct avec la cosmogonie, celle-ci transcendant l'existence de l'homme. Cette neutralité, dont bénéficie le lutteur sportif guerrier au Gabon, est certainement ce que décrit J.-M. De Grave (2001 : 32) : « les pratiquants bénéficient de la gloire traditionnelle des pratiques rituelles qui leurs confèrent une sacralité au même titre que les entités qu'ils vénèrent ». Toute chose qui explique certainement le caractère sacré que l'on retrouve chez les pratiquants gabonais issues de la lutte traditionnelle. Un caractère sacré qui se manifeste à travers leur façon d'aborder les combats sur un tatami, la manière qu'ils interagissent avec le public et la façon dont ils vivent au quotidien.

Ce qui est contraire, par exemple, avec les sportifs français des mêmes styles de combat. Ces derniers mènent une vie ordinaire sans une ritualisation des gestes du quotidien comme le font les lutteurs sportifs gabonais. Il n'existe pas de pierre à proprement dit avant,

pendant ou après un combat. Comme le dit D. Le Breton (2013 : 36), aucun acte sacré d'utilité personnel n'est observé auprès des sportifs français pour qui le sport reste une simple activité séparée de tout ce qui est sacré. J. Kem (2010 : 128) écrit : « le sacré est sans doute le propre de l'Africain dans la mesure où chaque geste du quotidien relève de l'émanation du divin-sacré ». Cette sacralité du lutteur sportif gabonais pratiquant d'arts martiaux fait du Gabon une particularité africaine dans la pratique des arts martiaux.

Au Cameroun voisin, pourtant, la pratique des arts martiaux asiatique a atteint un niveau considérable, notamment avec l'expert de renommée internationale, maître de Kung fu formé au Gabon et diplômé en Chine dans le célèbre temple de Shaolin, en la personne de Sifu Dominique Sathanang. Ce dernier reconnaît, que la pratique martiale de certains maîtres gabonais, notamment des fangs, est fortement liée aux rites traditionnels fang. Cette réalité rend la pratique martiale gabonaise unique en son genre. Le sacré est alors une valeur ajoutée chez certains sportifs gabonais.

Loin du cadre des arts martiaux et sport de combat, le football gabonais a également en son sein certains sportifs initiés à d'autres rites traditionnels qui confèrent le sacré et la gloire. Il faut donc comprendre que la dimension du sacré reste intimement liée au corps et à la pratique sportive dans ce pays où tout est lié à la tradition. Aucun acte au Gabon n'est éloigné du cadre traditionnel, donc du sacré, comme l'affirme L. M. Ndzeng (2006 : 23) : « la polarité principale de la vie et l'imaginaire politique, sociale, sportive et économique gabonais se lisent à travers un ensemble de concepts fang qui traduit la prégnance du monde invisible dans la gestion de tous les domaines de la vie courante ».

## **Conclusion**

En définitive, dans ce travail, il était question de comprendre les mécanismes du redéploiement du sacré dans la pratique sportive au Gabon. Bien que la notion du sacré rappelle historiquement les liens ancestraux d'un monde obscurci par une forme d'ethnographie des terrasses, l'analyse du « sacré sportif » permet de comprendre le fondement véritable des sociétés africaines et celle gabonaise notamment. Un fondement pluriel qui associe le naturel et le surnaturel. Traduisant ainsi l'importance du sacré et sa survivance actuelle dans la société moderne, cette analyse du sacré avec la modernité a permis de comprendre l'impact de la sacralité du lutteur sportif dans la pensée moderne et contemporaine des Gabonais. La pratique et le monde sportif dans son ensemble sont régis par

le sacré qui est une valeur traditionnelle constante au Gabon, dont certains athlètes y font recours selon leur disposition ou appartenance socio-culturelle.

## Références bibliographiques

### 1. Sources orales

BILOGHO Ondo Mélanie, lutteuse traditionnelle, née vers 1938 (69 ans), résidante dans le quartier Sotéga, 09 mars 2023 à 11h26 mn Libreville (Gabon).

NZE Mba Odette, lutteuse sportive et guérisseuse, 49 ans, 18 mars 2023 Libreville (Gabon), Les interdits liés à la conservation traditionnelle des écosystèmes par un lutteur initié chez les fangs.

### 2. Bibliographie

BALANDIER Georges, 1982, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, Éditeur Presses.

BALANDIER Georges, 1950, *Aspects de l'évolution sociale chez les Fang du Gabon*, Paris, PUF.

COLSON Daniel, 2004, *Trois Essais de philosophie anarchiste*, Paris, Léo Scheer.

DE GRAVE Jean-Marc, 2001, *Initiation rituelle et arts martiaux : Trois écoles de kanuragan javanais*, Paris, L'Harmattan.

ELIADE Mircea, 1987, *Le sacré et le profane*, Paris, Folio Essais.

LE BRETON David, 2013, *Anthropologie du corps et modernité*, PUF.

MABROUK Sonia, 2023, *Reconquérir le sacré*, Paris, Éditeur Observatoire.

NDZENG Ludovic MBA , 2011, *Para-société et pouvoir politique au Gabon*, Libreville, Edition ODEM.

NGUEMA Akwe Olivier, 2011, *Sorcellerie et Arts martiaux en Afrique : anthropologie des sports de combat*, Paris, L'harmattan.

THOMAS Louis-Vincent, 1975, *Anthropologie de la mort*, Paris, Éditions Payot.