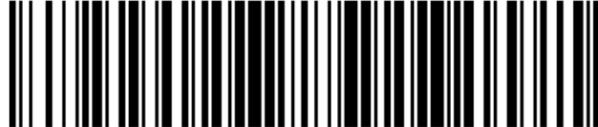


ISSN (imprimé) 2710-4249



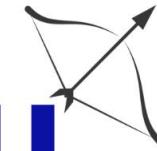
e-ISSN (en ligne) 2789-0031

N°10, Vol.1  
DÉCEMBRE 2025

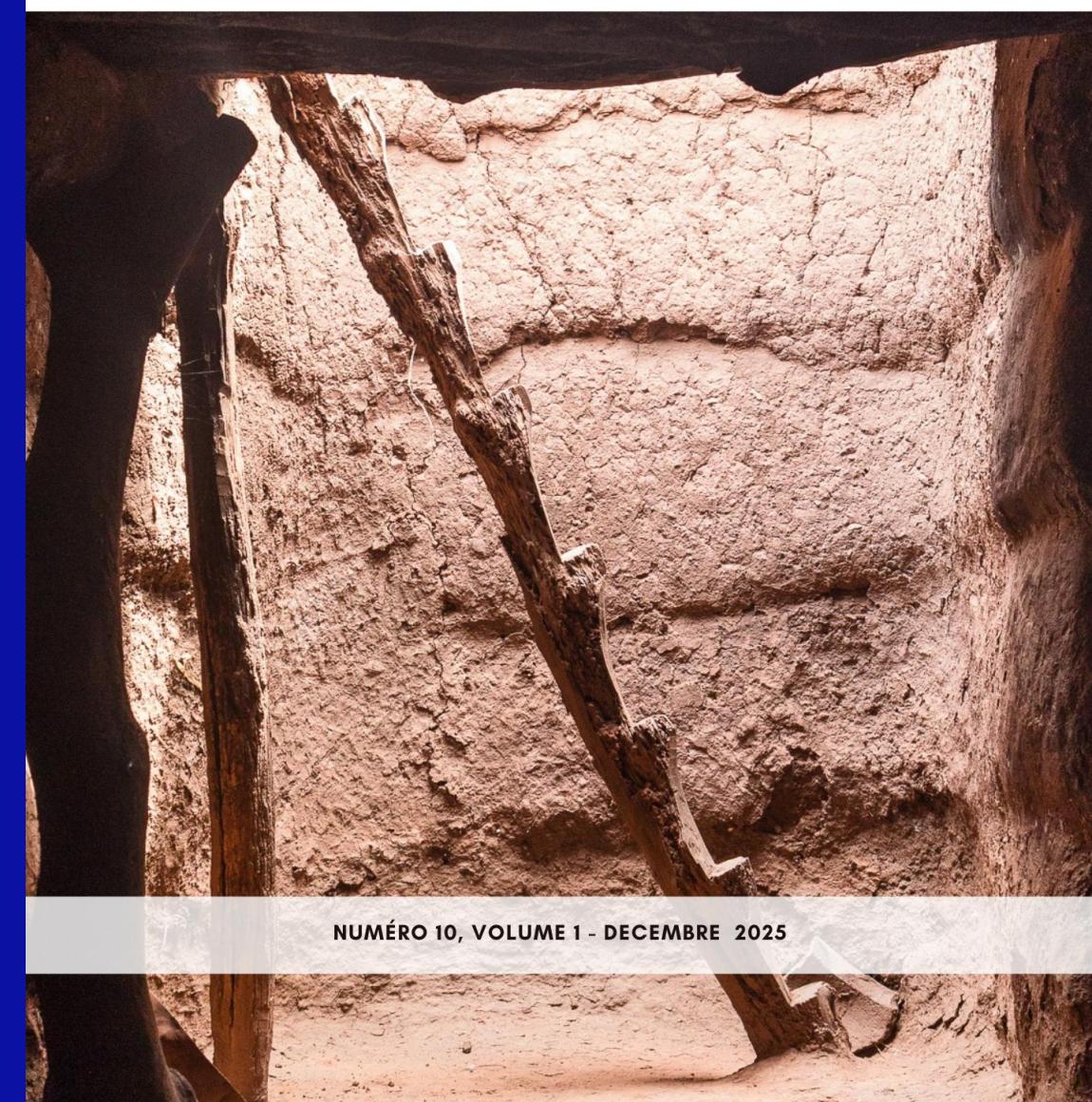
DJIBOUL

# DJIBOUL

REVUE SCIENTIFIQUE DES ARTS - COMMUNICATION, LETTRES,  
SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES



ISSN 2710-4249  
E-ISSN 2789-0031



NUMÉRO 10, VOLUME 1 - DÉCEMBRE 2025

# RÉFÉRENCEMENT ET INDEXATION

## REFERENCING AND INDEXING



Elektronische  
Zeitschriftenbibliothek

### FACTEUR D'IMPACT/ IMPACT FACTOR

Évaluation SJIF

2020 : 3,574

2021 : 3,505

2022 : 4.906

2023 : 5.679

[SJIFactor.com](http://SJIFactor.com)

2024: 6.829



Catalogue **plus**



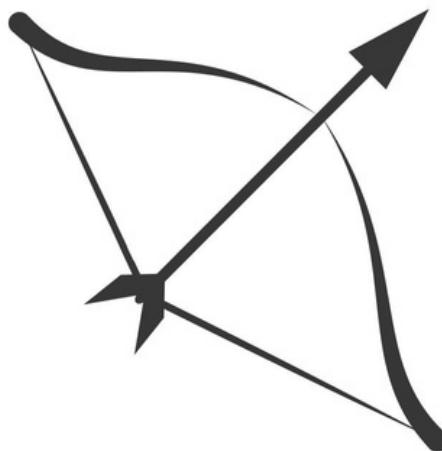
# DJIBOUL | Revue Scientifique des Arts-Communication, Lettres, Sciences Humaines et Sociales

ISSN 2710-4249  
e-ISSN-2789-0031

<http://djiboul.org/>  
[revue.djiboul@gmail.com](mailto:revue.djiboul@gmail.com)

Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire

Revue Djiboul



Périodique : Semestriel

ÉDITEUR  
**DJIBOUL**

- *Sous-direction du dépôt légal, 2ème Trimestre 2021*
- *Dépôt légal n°17472 du 07 mai 2021*

# ADMINISTRATION REVUE DJIBOUL

## DIRECTEUR DE PUBLICATION

**HIEN SIE**, UNIVERSITÉ FÉLIX HOUPHOUËT-BOIGNY, CÔTE D'IVOIRE

## DIRECTEUR DE REDACTION

**SIB SIE JUSTIN**, UNIVERSITÉ FÉLIX HOUPHOUËT-BOIGNY, CÔTE D'IVOIRE

## SECRETARIAT DE REDACTION

**AKAKPO-AHIANYO DIGO ENYOTA KOFITSÈ DZAMESI**, UNIVERSITÉ DE LOMÉ, TOGO

**BOUAKI KOUADIO BAYA**, UNIVERSITÉ FÉLIX HOUPHOUËT-BOIGNY, CÔTE D'IVOIRE

**DIOMANDE ABDOUL SOUALIO**, UNIVERSITÉ PELEFORO GON COULIBALY, CÔTE D'IVOIRE

**EL HADJI KONE YAYA**, UNIVERSITÉ D'OTTAWA, CANADA

**KONE TENON**, UNIVERSITÉ FÉLIX HOUPHOUËT-BOIGNY, CÔTE D'IVOIRE

**KOUADIO PIERRE ADOU KOUAKOU**, UNIVERSITÉ FÉLIX HOUPHOUËT-BOIGNY, CÔTE D'IVOIRE

**KOUROUMA KASSOUM**, UNIVERSITÉ FÉLIX HOUPHOUËT-BOIGNY, CÔTE D'IVOIRE

**NACOULMA BOUKARÉ**, ÉCOLE NORMALE SUPÉRIEURE DE KOUDOUGOU, BURKINA FASO

**SEA SOUHAN MONHUEL YVES**, UNIVERSITÉ FÉLIX HOUPHOUËT-BOIGNY, CÔTE D'IVOIRE

**TIROGO ISSOUFOU FRANÇOIS**, UNIVERSITÉ JOSEPH KI-ZERBO, BURKINA FASO

**BOUTISANE OUTHMAN**, UNIVERSITÉ MOULAY ISMAIL, MAROC

**NÈMA DIAKITE**, UNIVERSITÉ FÉLIX HOUPHOUËT-BOIGNY, CÔTE D'IVOIRE

**CHRISTAKIS CHRISTOFI**, UNIVERSITÉ DE CHYPRE

**MICHÈLE LOUVRANCE FOTSING MAKOUEGHA**, UNIVERSITÉ DE GAROUA, CAMEROUN

**SAMEDI KOYE**, UNIVERSITÉ DE MOUNDOU, TCHAD

## ASSISTANTS ADMINISTRATIFS

**AGNISSONI KOUASSI SIDOINE**, UNIVERSITÉ FÉLIX HOUPHOUËT-BOIGNY, CÔTE D'IVOIRE

**SIB SIE LEO WILFRIED**, UNIVERSITÉ FÉLIX HOUPHOUËT-BOIGNY, CÔTE D'IVOIRE

---

# **COMITE SCIENTIFIQUE**

## **ET DE LECTURE**

<b>A B O L O U</b>	Camille Roger	<i>Université Alassane Ouattara de Bouaké, Côte d'Ivoire</i>
<b>A D J E R A N</b>	Moufoutaou	<i>Université d'Abomey-Calavi, Bénin</i>
<b>A H O U A</b>	Firmin	<i>Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire</i>
<b>A S S A N V O</b>	Amoikon Dyhie	<i>Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire</i>
<b>B O G N Y</b>	Yapo Joseph	<i>Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire</i>
<b>B A N G O U</b>	Francis	<i>Université d'Ottawa, Canada</i>
<b>G B A K R E</b>	Andoh Jean-Marie	<i>Université Péléforo-Gbon-Coulibaly, Côte d'Ivoire</i>
<b>G O A</b>	Kacou	<i>Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire</i>
<b>G O R A N</b>	Koffi Modeste	<i>Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire</i>
<b>H I E N</b>	Amélie	<i>Université Laurentienne, Canada</i>
<b>K A B O R E</b>	Bernard	<i>Université Joseph Ki-ZERBO, Burkina Faso</i>
<b>K A M A R A</b>	Adama	<i>Université Alassane Ouattara de Bouaké, Côte d'Ivoire</i>
<b>K A M A T E</b>	Banhouman	<i>Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire</i>
<b>K A M B I R É</b>	Bébé	<i>Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire</i>
<b>K A N T C H O A</b>	Laré	<i>Université de Kara, Togo</i>
<b>K O F F I</b>	Elvis Gbaklat	<i>École Normale Supérieure d'Abidjan, Côte d'Ivoire</i>
<b>K O U A D I O</b>	M'Bra Kouakou D.	<i>Université Alassane Ouattara de Bouaké, Côte d'Ivoire</i>
<b>K O S S O N O U</b>	Kouabena Théodore	<i>Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire</i>
<b>L A N S E U R</b>	Soufiane	<i>Université de Béjaïa, Algérie</i>
<b>M A L G O U B R I</b>	Pierre	<i>Université Joseph Ki-ZERBO, Burkina Faso</i>
<b>N A I M A</b>	Guendouz-Benamar	<i>Ecole Normale Supérieur d'Oran (ENSO) - Oran, Algérie</i>
<b>N ' D O N G O - I .</b>	Yvon Pierre	<i>Université Marien Ngouabi, Congo Brazzaville</i>
<b>O M B E N I K I K U K A M A</b>	Monzat	<i>Institut Supérieur Pédagogique de Bukavu (ISP -BUKAVU), RDC</i>
<b>O U A S S A</b>	Kouaro Monique	<i>Université d'Abomey-Calavi, Bénin</i>
<b>O U E D R A O G O</b>	T. Alain	<i>Centre National de Recherche Scientifique et Technologique, Burkina Faso</i>
<b>P A L I</b>	Tchaa	<i>Université de Kara, Togo</i>
<b>S A T R A</b>	Baguissoga	<i>Université de Kara, Togo</i>
<b>S A W A D O G O</b>	Awa 2ème Jumelle	<i>Université Joseph Ki-ZERBO, Burkina Faso</i>
<b>S O M É Z .</b>	Maxime	<i>Université Norbert ZONGO de Koudougou, Burkina Faso</i>
<b>T C H A B L E</b>	Boussanlégué	<i>Université de Kara, Togo</i>
<b>T H I A M</b>	Ousseynou	<i>Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal</i>
<b>T A P E</b>	Jean-Martial	<i>Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire</i>
<b>Y A G O</b>	Zakaria	<i>Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire</i>
<b>Y E O</b>	Kanabein Oumar	<i>Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire</i>
<b>Z A G R E / K A B O R E</b>	Edwige	<i>Université Norbert ZONGO à Koudougou, Burkina Faso</i>

---

# LIGNE EDITORIALE

# DJIBOUL

est un néologisme **lobiri** formé à partir de **djir** « connaitre, savoir » et **bouli** « regrouper, mettre ensemble ». En un mot, **DJIBOUL** symbolise l'expression des connaissances scientifiques ou savoirs qui permettront aux contributeurs ou chercheurs d'avoir une ascension professionnelle.

**L'arc et la flèche** symbolisent le courage, l'adresse ou l'habileté ce qui caractérise la vision de la revue.

**DJIBOUL** est une revue à parution semestrielle de l'Université Félix Houphouët-Boigny. Elle publie les articles des domaines des arts, communication, des lettres, des sciences humaines et sociales. 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. Les articles soumis à la **revue DJIBOUL** sont anonymement instruits par deux évaluateurs. En fonction des avis de ces deux instructeurs, le comité de rédaction décide de la publication de l'article soumis, de son rejet ou alors demande à l'auteur de le réviser en vue de son éventuelle publication. Les articles à soumettre à la revue doivent être conformes aux normes ci-dessous décrites et le non respect des normes éditoriales entraîne le rejet du projet d'article.

Dr. SIB Sié Justin  
Maître de Conférences  
Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire

## **CONSIGNES AUX AUTEURS**

- **Le nombre de pages minimum : 10 pages, maximum : 18 pages**
- **Interligne : 1.15.**
- **Numérotation numérique : chiffres arabes, en bas et à droite de la page concernée.**
- **Police : Book Antiqua, Taille 12**
- **Orientation : portrait.**
- **Marge : haut et bas : 2,5cm, droite et gauche : 2,5cm.**

## **MODALITES DE SOUMISSION**

Tout manuscrit envoyé à la revue **DJIBOUL** doit être inédit, c'est-à-dire n'ayant jamais été publié auparavant dans une autre revue. Les manuscrits doivent impérativement satisfaire les indications ci-dessous et envoyés au directeur de publication à l'adresse suivante : [revue.djiboul@gmail.com](mailto:revue.djiboul@gmail.com) .

- **Titre :** La première page doit comporter le titre de l'article, les Prénoms et Noms des auteurs, leur institution d'affiliation et leur adresse complète.
- **Résumé :** Le résumé ne doit pas dépasser 300 mots. Il doit être succinct de manière à faire ressortir l'essentiel de l'analyse.
- **Mots-clés :** Ils ne doivent pas dépasser cinq.
- **Introduction :** Elle doit fournir suffisamment d'informations de base, situant le contexte dans lequel l'étude a été entreprise. Elle doit permettre au lecteur de juger la valeur qualitative de l'étude et évaluer les résultats acquis.
- **Corps du sujet :** Les différentes parties du corps du sujet doivent apparaître dans un ordre logique. (Ex : 1. ; 1.1 ; 1.2 ; 2. ; 2.1 ; 2.2 ; etc.). L'introduction et la conclusion ne sont pas numérotées.
- **Notes de bas de page :** Elles ne renvoient pas aux références bibliographiques, mais aux informations complémentaires.
- **Citation :** Les références de citation sont intégrées au texte citant, selon les cas, des façons suivantes : En effet, le but poursuivi par M. Ascher (1998, p.223), est : « d'élargir l'histoire des mathématiques de telle sorte qu'elle acquière une perspective multiculturelle et globale (...), »

- **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 socio- historique et une inadaptation des cultures et des comportements humains aux formes de vie imposées par les technologies étrangères.**

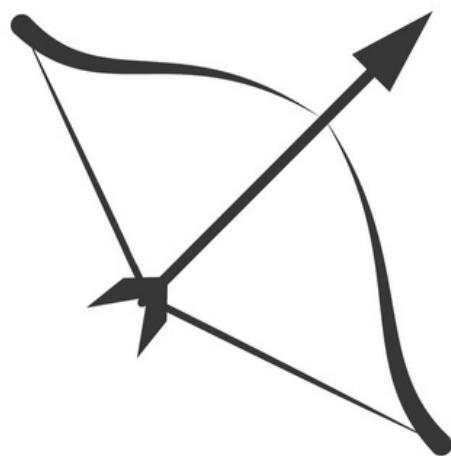
### Diakité (1985, p.105)

- **Conclusion** : Elle ne doit pas faire double emploi avec le résumé et la discussion. Elle doit être un rappel des principaux résultats obtenus et des conséquences les plus importantes que l'on peut en déduire.
- **Références bibliographiques** : Les auteurs convoqués pour la rédaction seront mentionnés dans le texte avec l'année de publication, le tout entre parenthèses.
  - ***Journal*** : Noms et prénoms de tous les auteurs, année de publication, titre complet de l'article, nom complet du journal, numéro et volume, les numéros de première et dernière page.
  - ***Livres*** : Noms et prénoms des auteurs, année de publication, titre complet du livre, éditeur, maison et lieu de publication.
  - ***Proceedings*** : Noms et prénoms des auteurs, année de publication, titre complet de l'article et des proceedings, année et lieu du congrès ou symposium, maison et lieu de publication, les numéros de la première et dernière page.

---

# **DJIBOUL**

## **N° 10, Vol.1**





## Sommaire

### Éditorial

### **ART & COMMUNICATION**

- |     |  |    |
|-----|--|----|
| 01. | <a href="#">Aliou SECK</a><br>Voix féminines du slam ouest-africain : entre affirmation féministe et engagement politique  | 03 |
| 02. | <a href="#">Abdoulaye NGARDIGUINA</a><br>Communication numérique et image nationale : analyse des récits diplomatiques du Tchad (2021–2024)  | 15 |
| 03. | <a href="#">Yorsaon Christophe HIEN</a><br>Dynamiques de co-construction de connaissances dans la communauté en ligne des chercheurs burkinabè (cas du forum WhatsApp « Chercheurs-BF ») | 29 |

### **LINGUISTIQUE & LETTRES**

- |     |  |     |
|-----|--|-----|
| 04. | <a href="#">Elodie TOSSA GANDAHO, Zinsou Marcellin HOUNZANGBE &amp; Moufoutaou ADJERAN</a><br>Une herméneutique morphologique et sémantique des contes béninois : cas du conte Axɔlsútòncɔ | 45  |
| 05. | <a href="#">Wendonga Gilbert KAFANDO</a><br>Comportements langagiers des commerçants moose analphabètes en français dans la ville de Ouagadougou   | 61  |
| 06. | <a href="#">Soukayna MOUBARIK</a><br>L'imaginaire linguistique et culturel dans la construction argumentative du discours publicitaire marocain  | 73  |
| 07. | <a href="#">Adissa KOURAOGO</a><br>Le slam comme renouvellement esthétique de la poésie contemporaine  | 85  |
| 08. | <a href="#">Amadou Oury DIALLO &amp; Dame THIAM</a><br>Les formes et fonctions de la clôture narrative dans les récits épiques ouest-africains   | 103 |
| 09. | <a href="#">Antoine Germain TOKPA</a><br>La reine et la montagne : une écriture subversive du corps féminin dans le théâtre de Maurice Bandaman  | 117 |
| 10. | <a href="#">Boukary BORO &amp; Barthélémy KABORE</a><br>Le règne animal comme vecteur d'éducation dans les proverbes africains   | 129 |
| 11. | <a href="#">Datoussinmaneba Xavier BELEMTOUGRI</a><br>Discours de haine dans les expressions littéraires : quel regard critique ?  | 147 |

- |     |   |     |
|-----|---|-----|
| 12. | <a href="#">Ismaël KONÉ</a><br>Poétique de l'intertextualité et du décloisonnement dans <i>Le monde est mon langage</i> d'Alain MabanckouPoétique de l'intertextualité et du décloisonnement dans <i>Le monde est mon langage</i> d'Alain Mabanckou | 159 |
|-----|---|-----|

- |     |  |     |
|-----|--|-----|
| 13. | <a href="#">Ouana Alassane SEKONGO, Bassamanan TOURÉ &amp; Kotchafolo SORO</a><br>L'écriture, un instrument de découverte de soi et de guérison chez l'héroïne dans le roman épistolaire : une étude de <i>the tenant of wildfell hall</i> d'anne brontë et <i>the color purple</i> d'alice walker | 169 |
|-----|--|-----|

- |     |   |     |
|-----|---|-----|
| 14. | <a href="#">Victor TERFA ATSAAM</a><br>L'amour et l'absurdité : étude comparée de <i>l'étranger</i> d'Albert Camus et <i>pluie et vent sur télumée miracle</i> de Simone Schwarz-Bart | 181 |
|-----|---|-----|

### **GEOGRAPHIE & HISTOIRE**

- |     |  |     |
|-----|--|-----|
| 15. | <a href="#">Sasso Sidonie Calice YAPI, Wiwegnon Uriel-Longin AGUEMON &amp; Zinsou René GBODOGBE</a><br>Analyse des comportements sexuels des jeunes et propagation du VIH : Une approche économétrique                 | 191 |
| 16. | <a href="#">Aimé BUTOTIMA SAFARI &amp; Jessé Ntumwa BUSOMOKE</a><br>Enjeux écologique et communicationnels de l'appel d'offre du bloc pétrolier 6 dans le Parc National des Virunga (République Démocratique du Congo) | 211 |
| 17. | <a href="#">Elhadji Babacar NDAO</a><br>Défis environnementaux et sociaux de la destination Saint-Louis et stratégies de consolidation du tourisme   | 223 |
| 18. | <a href="#">Maguette NDIONE &amp; Moise Edioca DIATTA</a><br>Etude des caractéristiques physico-chimiques des sols de rizières de la vallée d'Oussouye (Région de Ziguinchor / Sénégal)                                | 251 |



**SCIENCES DE L'HOMME ET DE LA SOCIETE**

19.	<a href="#">Abdoul Zou Zou KOROGO &amp; Tétuan FAHO</a> La culture du bracelet magique chez les Moose au Burkina Faso	269
20.	<a href="#">Issoufou COMPAORE</a> Identités culturelles et religions monothéistes	283
21.	<a href="#">Patrick KABRE &amp; Adama TOMÉ</a> Tun-tun fani, un art vestimentaire dans la culture marka de safane (Burkina Faso)	297
22.	<a href="#">Aliou Amadou NIANE, Mouhamadou Moustapha SOW &amp; Ousmane GUÈYE</a> Approche actionnelle et transformation des pratiques didactiques : une analyse des effets sur la motivation et l'acquisition de compétences chez les apprenants d'Allemand langue étrangère au Sénégal	321
23.	<a href="#">Yao Jean Luc KOUAMÉ</a> La sobriété comme éthique de transformation pour une humanité durable	339
24.	<a href="#">Ezéchiel-Pierre Privat KOUADIO</a> Réflexion sur le système éducatif en Afrique à la lumière de la pensée politique de Samba DIAKITÉ	350
25.	<a href="#">Théodore HONBA</a> Les religions africaines et la problématique du monothéisme : un regard philosophique sur le cas du vodou	370
26.	<a href="#">Abdoulaye OUEDRAOGO &amp; Patrice KOURAOGO</a> Analyses des perceptions des enseignants du primaire sur la prise en compte de la culture locale en contexte scolaire dans l'Arrondissement 6 de la commune de Bobo-Dioulasso au Burkina Faso	384
27.	<a href="#">Bogui Fernand Landry NIAVA</a> Facteurs sociaux et visuels des difficultés scolaires chez les élèves en fin de cycle primaire à Daloa (Centre-ouestCôte d'Ivoire)	400
28.	<a href="#">Ebé Patrice Armel DAOU, Atsé Laudose Miguel ELEAZARUS &amp; Trotsky MEL</a> Logiques et implications du développement de l'alimentation matinale de rue à Daloa (Centre-ouest Ivoirien)	417
29.	<a href="#">Erasme KAKULE MILANDO</a> Facteurs explicatifs de la contribution économique des femmes au revenu des ménages dans la province du Nord-Kivu	433
30.	<a href="#">Joël NZAMPUNGU IMBOLE &amp; Rabbi MULILI N'SELE</a> Au-delà des tabous : une exploration qualitative des représentations de la sexualité chez les jeunes kinois	449
31.	<a href="#">Koffi Gnamien Jean-Claude KOFFI, Ablakpa Jacob AGOBE &amp; Mahier Jules Michel BAH</a> Perception du non-respect de la loi électorale et détresse psychosociale : une enquête sur la confiance institutionnelle en période préélectorale 2025 à Abidjan (Côte d'Ivoire)	471
32.	<a href="#">Néssan Bamissa BARRO, Paul ILBOUDO &amp; Ramané KABORE</a> Agriculture biologique et dynamiques sociales dans les communes du Grand Ouaga au Burkina Faso	483
33.	<a href="#">Wendgoudi Appolinaire BEYI</a> Les sceaux du Panafricanisme : des contextes et du sens avec les modalités des régimes au Burkina Faso, des indépendances à nos jours	499



## LA CULTURE DU BRACELET MAGIQUE CHEZ LES MOOSE AU BURKINA FASO

[Bases de traitement de l'article]

Date de soumission : 12-10-2025 / Date de retour d'instruction : 15-10-2025 / Date de publication : 12-12-2025

**Abdoul Zou Zou KOROGO**

Doctorant en culturologie, culture et littérature africaine écrite

Université Norbert ZONGO (Burkina Faso)

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

&

**Tétuan FAHO**

Études culturelles africaines

Université Daniel OUÉZZIN COULIBALY (Burkina Faso)

ORCID iD : 0009-0002-5241-8874

[tuan.faho@yahoo.com](mailto:tuan.faho@yahoo.com)

**Résumé :** Le constat est que dans certains romans africains francophones, les personnages font usage de bracelets, plus précisément de bracelets possédant des pouvoirs surnaturels. Ces bracelets magiques comme on propose de les appeler sont le plus souvent détenus par des personnages influents et apparaissent à des étapes décisives du récit. Partant du postulat que ces apparitions participent de l'écriture et de la signification des œuvres, la recherche se réfère à l'ethnocritique qui analyse la réappropriation et la textualisation des données culturelles par la littérature pour explorer le fonctionnement de cet objet dans des romans tels que *Rougbehinga* de Norbert Zongo, *Les Bouts de bois de Dieu* de Ousmane Sembène, *Moah le fils de la folle* de Clément Zongo et *Mémoires de porc-épic* d'Alain Mabanckou. Conformément aux exigences de l'approche adoptée, une enquête ethnologique est menée pour cerner le bracelet magique dans la culture africaine, précisément chez les Moose du Burkina Faso. Les résultats obtenus montrent que cet objet présente une diversité de facettes, tant par les matériaux utilisés pour sa fabrication que par sa morphologie. Médiateur entre la nature et la surnature, il porte secours à l'être humain dans sa quête du bien-être physique et spirituel. Il laisse aussi son empreinte sur d'autres éléments culturels comme les anthroponymes, les toponymes et la littérature orale.

**Mots clés :** roman africain, bracelet magique, culture africaine, ethnocritique, Moose

## THE CULTURE OF THE MAGIC BRACELET AMONG THE MOOSE IN BURKINA FASO

**Abstract :** In some French-speaking African novels, the characters use bracelets with supernatural powers. These magic bracelets, as we propose to call them, are most often held by influential characters and appear at decisive moments of the story. Starting from the postulate that these appearances participate in the writing and the meaning of the novels, the study refer to ethnocriticism which analyzes the reappropriation and textualization of cultural data by literature to explore novels such as *Rougbehinga* by Norbert Zongo, *Les Bouts de bois de*

*Dieu* by Ousmane Sembène, *Moah le fils de la folle* by Clément Zongo and *Mémoires de porc-épic* by Alain Mabanckou. In accordance with the approach adopted, we conducted an ethnological investigation to identify the magic bracelet in African culture, specifically the Moaaga culture. It appears that this object has various facets, both in terms of the materials used in its manufacture and morphology. As a mediator between the natural and the supernatural, he comes to the aid of humankind in its quest for physical and spiritual well-being. Furthermore, it leaves its mark on other cultural elements such as anthroponyms, toponyms and oral literature.

**Keywords :** African novel, magic bracelet, African culture, ethnocriticism, moose.

## Introduction

Le principe fondamental des croyances en milieu traditionnel africain est que le monde est essentiellement une réalité unifiée. L'univers repose sur un rapport interactif entre la matière et l'esprit. Ainsi, l'homme est convaincu que les forces surnaturelles influent sur les faits naturels et que selon les dispositions de ces dernières à son égard, elles sont à même de faciliter ou entraver toutes les circonstances de sa destinée. C'est pourquoi il les prend en compte, voire les engage, dans tous les contextes de son existence. Cette relation constante avec le spirituel est marquée par la présence d'intermédiaires dont les amulettes. Objets aux vertus innombrables, les amulettes ont pour réputation de canaliser les forces surnaturelles au bénéfice de l'homme. La présente étude s'appesantit sur le cas spécifique du bracelet chez les Moose. Il s'agit d'explorer les significations et les fonctions de cet objet selon la société traditionnelle moaaga. La question générale qui constitue le fil conducteur de la recherche est la suivante : En quoi les motifs et les fonctions du bracelet magique reflètent-ils le mode de vie et la vision du monde des Moose ? Les questions spécifiques sont les suivantes : Sous quelles formes se présente le bracelet magique en milieu traditionnel moaaga ? Quelle est la finalité de cet objet ? Quel rapport existe-t-il entre la morphologie du bracelet magique et ses attributions ? La recherche repose sur l'hypothèse générale selon laquelle la morphologie et les fonctions du bracelet magique en milieu traditionnel moaaga traduisent une conception du monde partagée entre le physique et le spirituel. De cette hypothèse générale découlent ces hypothèses spécifiques : le bracelet magique présente une pluralité de configurations formelles ; le bracelet magique est utilisé pour attirer les faveurs des esprits ; le fonctionnement du bracelet magique repose sur sa valeur symbolique. À travers une approche ethnologique, le présent travail explore d'abord les aspects morphologiques du bracelet magique dans le milieu traditionnel moaaga. Ensuite, il s'intéresse aux fonctions qui lui sont assignées ainsi que leurs fondements. Enfin, l'étude relève l'interdépendance de cet objet avec d'autres faits culturels moose.

## 1. Méthodologie

Les données de cette recherche sont issues d'une méthodologie de type qualitatif. Le besoin d'informations approfondies nous a conduit à une approche multi-située prenant en compte trois localités à savoir la commune rurale de Gounghin (Kouritenga) et les villes de Ouagadougou et Koudougou. En pratique, nous avons adopté l'observation participante non



seulement en examinant l'usage de l'objet dans la vie ordinaire des individus, mais aussi en participant à des rassemblements et manifestations socioculturelles (travaux collectifs, jour de marché, cérémonies traditionnelles, etc.) susceptibles de nous donner l'occasion de découvrir plusieurs facettes de ce bien culturel. Aussi, avons-nous organisé des entretiens semi-directifs avec des personnes censées avoir des connaissances approfondies sur le présent sujet. En effet, nous avons soumis nos préoccupations à des chefs traditionnels, des personnes âgées, des marabouts, des fabricants d'amulettes, des forgerons spécialisés, des possesseurs de bracelets magiques, etc. Concernant les outils d'enquête, nous avons utilisé un carnet sur lequel nous avons consigné au stylo les informations pertinentes que nous avons rencontrées. Dans ce carnet, nous avons aussi noté nos préoccupations sous forme de guide d'entretien avant chaque rencontre avec les personnes-ressources. En plus de ce carnet, nous nous sommes servi d'un téléphone portable *Infinix HOT 8 Lite* pour enregistrer les entretiens lorsque l'on nous en accordait la permission. Conscient que l'ethnologue doit « agir en reporter photographe, et prendre au mieux le plus grand nombre de clichés possible » (Griaule, 1957, p. 83), nous avons eu recours à un appareil photo numérique *Nikon D3000* avec lequel nous avons pris des photographies illustratives à chaque fois que l'occasion se présentait.

L'enquête de terrain est complétée par une enquête documentaire. Ce qui signifie que les données collectées sur le terrain sont confrontées avec des sources écrites existantes.

## 2. Résultats et discussion

Cette partie est consacrée à la présentation et à l'analyse critique des données recueillies.

### 2.1. Les formes du bracelet magique en milieu traditionnel moaaga

Comme le souligne Vladimir Propp (1970, p. 12), « une classification exacte est un des premiers pas de la démarche scientifique ». Ainsi, une catégorisation des bracelets magiques selon leurs aspects morphologiques notamment leur composition et leur configuration, permet dans un premier temps de mieux les définir.

#### 2.1.1. Le bracelet magique de métal

Les bracelets magiques de métal sont généralement confectionnés par des forgerons spécialisés appelés des *Yōgse* (singulier : *Yōaka*). En moore, le bracelet de métal se dit *kalmbāngā*, *kāmbānde* ou *bāngā*. Ces noms se rapportent au métal couramment exploité dans la fabrication de cette catégorie de bracelets à savoir le fer. En plus du fer, on distingue les métaux tels que l'argent, le cuivre, le bronze et l'or. La nature du métal utilisé est déterminante dans la dénomination des bracelets. Ainsi, le bracelet en fer est appelé *kalmbān sablga*, c'est-à-dire bracelet noir. L'adjectif « noir » fait allusion à la couleur du fer forgé. De même, le bracelet d'argent porte le nom de *wanzūrf kalmbāngā* étant donné qu'en moore, l'argent en tant que métal se dit *wanzūrfu* ou *koεεnga*. L'argent étant d'une couleur grise qui tend vers le blanc, le *wanzūrf kalmbāngā* est aussi connu sous le nom de *kalmbān pεelga*, c'est-à-dire bracelet blanc. Cette dénomination suivant la couleur du métal s'applique aussi au *kalmbān miuugu* qui tire son nom de la nuance orangée du rouge du cuivre ou encore au *kalmbān rōodo* ou bracelet jaune qui est le bracelet de bronze. Quant au *sānem kalmbāngā*, il renvoie littéralement au bracelet en or.

Au-delà de cette série de bracelets forgés à partir d'une seule matière métallique, on peut identifier le *kalmbān giēdgo* qui signifie littéralement « bracelet mélangé » qui se rapporte aux bracelets dont le corps est composé de deux ou de plusieurs des métaux précités.

Du point de vue du pourtour, le bracelet de métal se présente selon deux configurations. Il

Photo 1 : *Kalmbān sablga*  
(bracelet en fer)



Source : Korogo Abdoul Zou Zou, 26/12/2024

Photo 2 : *Kalmbān miuugu*  
(bracelet en cuivre)



Source : Korogo Abdoul Zou Zou, 08/08/2024

Photo 3 : *Wanzūrf kalmbāngā*  
(bracelet d'argent)



Source : Korogo Abdoul Zou Zou, 02/06/2025

Photo 4 : *Kalmbān giēdgo*  
(bracelet hybride)



Source : Korogo Abdoul Zou Zou, 08/08/2024

existe d'une part le bracelet fermé qui se présente sous la forme d'un cercle fermé (bracelet en O) et le bracelet ouvert sous la forme d'un cercle incomplet, laissant une ouverture plus ou moins large, plus ou moins ajustable (bracelet en C). Ainsi, donc, le bracelet ouvert possède des extrémités. Quatre types d'extrémités ont été identifiés. La première forme que l'on propose d'appeler extrémité simple consiste en une section nette du corps du bracelet. On parle d'extrémités pointues lorsque le corps du bracelet se rétrécit assez visiblement à l'ouverture. Le troisième type d'extrémité est l'extrémité repliée (photo 2) qui résulte d'un repli externe du corps. Enfin, on note l'extrémité en boulet (photos 3 et 4) lorsque le corps du bracelet se termine par une boule plus ou moins sphérique. Un même bracelet peut présenter des extrémités différentes. Sur la photo 1 par exemple, l'extrémité supérieure du bracelet est du type replié tandis que celle inférieure est simple.

Quand on considère la trajectoire que le corps du bracelet décrit, c'est-à-dire la ligne qu'il trace d'une extrémité à l'autre ou en un tour complet, on peut distinguer des bracelets simples (photos 1, 2, 3 et 4) et des bracelets à nœud(s). Le bracelet simple est appelé *kalmbān sāaga*. L'adjectif qualificatif *sāaga* se rapporte à une surface régulière, sans bosses. Le *kalmbān sāaga* renvoie donc à tout bracelet métallique dont le corps décrit une ligne continue et sans irrégularité, d'une extrémité à l'autre ou en un tour complet. Quant au bracelet à nœud(s), il est appelé *kalmbān yodre* lorsqu'il s'agit d'un seul nœud et *kalmbān-yoada* quand il porte plus d'un nœud, *yodre* étant l'équivalent de « nœud » en moore. Cinq types de nœuds sont observés. Le premier type est appelé *basdg paare*<sup>1</sup> qui signifie littéralement « sexe de chienne pubère ». Ce nom évoque la forme du nœud qui rappelle cet organe du canidé. En effet, ce type de nœud consiste en une boucle, c'est-à-dire que le corps du bracelet s'enroule et se recoupe tout en conservant sa circonférence principale (photo 5). Le deuxième type de nœud est ce que l'on propose d'appeler le nœud en boulet. Ce nœud est, comme son nom l'indique, une excroissance externe du corps du bracelet. Le troisième type identifié est le *yod-kundi*. *Kundi* renvoie à « bosse », généralement la bosse des animaux. La configuration de ce nœud permet de le défaire en tirant les bouts de part et d'autre. Quant au quatrième type de nœud, il rompt la régularité du corps du bracelet par un

Photo 5 : *Kalmbān yoada* (bracelet à nœuds)



Source : Korogo Abdoul Zou Zou, 08/08/2024

<sup>1</sup> Langage trivial.



vrillement, un tortillement ponctuel. C'est le nœud en vrille. Le dernier type identifié est le nœud simple. Dans ce cas, le corps se passe successivement dessus, dessous et dessus ou inversement. Un même bracelet peut avoir des nœuds différents, c'est-à-dire qu'il peut combiner le nœud simple, le nœud en *ba-sadg paare*, le nœud en vrille, etc.

Du point de vue de l'aspect que peut prendre la surface globale du bracelet, on peut distinguer quatre types de bracelets magiques de métal à savoir le *kalmbān saalle* ou bracelet lisse qui a un corps tubuliforme et relativement lisse (*photos 1, 2, 3 et 5*), le bracelet plat dont le corps est une bande plate, le bracelet torsadé qui a une structure hélicoïdale et le *kalmbān gobre* (littéralement : bracelet gauche) ou bracelet hémi-torsadé qui est mi-lisse, mi-torsadé. Quand on pousse l'observation, on peut identifier deux types de bracelet torsadé à savoir le *kalmbān wēlga* qui est fait d'une unique barre vrillée et le *kalmbān giēdgo* dont le corps en hélice est formé de plusieurs tiges entrelacées (*photo 4*).

Photo 6 : Bracelet magique plat



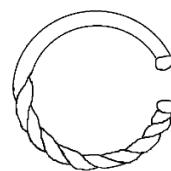
Source : Korogo Abdoul Zou Zou, 05/09/2024

Photo 7 : Kalmbān wēlga, bracelet magique torsadé à corps uni



Source : Korogo Abdoul Zou Zou, 05/09/2024

Photo 8 : Kalmbān gobre (bracelet magique hémi-torsadé)



Source : Korogo Abdoul Zou Zou, 25/02/2025

## 2.1.2. Autres formes de bracelets magique

### - Le bracelet de fibres

Deux groupes de bracelets de fibres sont observés : les bracelets de paille et les bracelets de fibres textiles. Les bracelets de paille sont communément connus sous le nom de *gāense* (singulier : *gānga*). Ils sont pour la plupart tissés à partir du fétu d'herbes locales. Le *gān-saaga* ou *Sporobolus pyramidalis* est fréquemment utilisé. Le nom même de cette herbe est évocateur. En effet, *gān-saaga* se traduit littéralement par « balai de bracelet », une dénomination faisant allusion à la ressemblance entre cette herbe et le *Eragrostis tremula* qui est utilisé comme balai. En plus du *Sporobolus pyramidalis*, on utilise le *pug-yān zu peendo* (herbe semblable au *Sporobolus pyramidalis* mais moins résistante) dont le nom signifie littéralement « cheveux blancs de vieille femme ». Ce nom se justifie par la blancheur des fleurs de cette herbe. En somme, la particularité de ces deux espèces d'herbes réside dans leur résistance, leur élégance et la longueur de leur fétu.

En ce qui concerne les bracelets magiques de fibres textiles, on en reconnaît deux sous-groupes. D'une part, le bracelet est tout simplement un fil de cotonnade. C'est le cas du *gaar miuugu* ou fil rouge. D'autre part, il existe le bracelet tissé qui est fait d'une bande de cotonnade ou de feuilles cousus offrant une poche pouvant être garnie de gris-gris.

Photo 9 : Koobre, un bracelet magique de paille



Source : Korogo Abdoul Zou Zou, 27/08/2024

Photo 10 : Kinkirg baazüuri, une spécialité des enfants



Source : Korogo Abdoul Zou Zou, 27/08/2024

Photo 11 : Gaar miuugu ou fil rouge



Source : Korogo Abdoul Zou Zou, 28/08/2024

Photo 12 : Lilgu, un bracelet de tissu



Source : Korogo Abdoul Zou Zou, 26/12/2024

### - Le bracelet de peau

Le bracelet magique de peau est appelé *gānde* (pluriel : *gāna*). Ce sont des bracelets dont la surface est en peau. Le plus souvent, ils sont bourrés de l'intérieur par de gris-gris. La peau peut provenir d'un mammifère (sauvage ou domestique) ou d'un reptile. Certains bracelets de peau sont cousus tandis que d'autres sont conçus de manière à faire adhérer la peau à leur contenu.

### - Le bracelet enduit

Dans ce cas, le bracelet consiste à cercler une partie du membre avec une substance molle et adhésive comme c'est le cas sur la photographie ci-contre. Il s'agit notamment du *kum-dika*, une préparation de poudre noire et de beurre de karité.

Photo 13 : kum dika, un bracelet enduit



Source : Korogo Abdoul Zou Zou, 27/08/2024

En somme, le présent travail identifie quatre principales formes de bracelet magique en milieu traditionnel moaaga à savoir le bracelet de métal, le bracelet de fibres, le bracelet de peau et le bracelet enduit.

## 2.2. Fonctions et valeurs symboliques du bracelet magique

En milieu traditionnel moaaga, plusieurs fonctions sont attribuées au bracelet magique. Il répond à des besoins sanitaires et martiaux, à la protection de l'homme contre les mauvais sorts et à l'assurance de sa prospérité.

### 2.2.1. Le bracelet thérapeutique

Est considéré comme bracelet thérapeutique, le bracelet magique utilisé pour des soins biologiques. Même si son fonctionnement ainsi que l'effet qu'il produit relèvent du paranormal, sa cible, c'est-à-dire la maladie qu'il traite, est physiologique. On peut le constater à travers le traitement du *koom*. Le *koom* (littéralement : eau) est une sorte de fièvre qui frappe pendant la saison pluvieuse, précisément au moment de la forte pluviométrie (entre août et septembre). Le *koom* est réputé pour toucher exclusivement les *nugēn-kamba* (singulier : *nugēn-biiga*) ou benjamins. Généralement, ceux-ci l'attrapent après avoir été battus par une pluie. Un des moyens pour guérir du *koom* est de porter un bracelet de paille, notamment le *koobre*. Le *koobre* n'est pas seulement curatif mais aussi préventif, c'est-à-dire qu'anticiper son port pendant cette période prémunit contre le *koom*.



## 2.2.2. Le bracelet conjuratoire

Les bracelets conjuratoires renvoient aux bracelets qui ont pour fonction de détourner le malheur.

C'est l'exemple du *kalmbān wēlga* qui est utilisé pour corriger l'inceste. En effet, chez les Moose, *rogem* (littéralement : naissance, accouchement) est le mot utilisé pour désigner le lien de parenté entre personnes. Ce lien a une large étendue en ce sens qu'il embrasse dans la mesure du possible toute la généalogie, c'est-à-dire qu'il prend en compte aussi bien les parents directs que les cousins les plus éloignés. Par conséquent, il est difficile de circonscrire le *rogem* et à plus forte raison connaître toutes les personnes avec qui l'on est parenté. Par ailleurs, le mariage peut se faire suivant deux options chez les Moose. Tout d'abord, on note le mariage scellé par le biais du *pog-beolengo* (fiançailles) qui est le mariage proprement dit. Toutefois, le mariage peut passer par le *rikre* ou *nokre* qui signifie « prise ». Le *rikre* consiste à « prendre » la femme avant d'honorer les procédures de fiançailles ou du moins avant d'entrer en contact avec sa famille. Il arrive donc, le plus souvent pour ce qui concerne cette seconde procédure, que l'on se rende compte, bien après la consommation du mariage, que les mariés ont un lien de parenté. Or, les Moose sont exogames et considèrent comme incestueux le mariage entre personnes liées par le *rogem*, quelque distantes qu'elles soient sur l'arbre généalogique. Cetinceste est porteur de malheurs tels que la stérilité, la misère, les maladies, etc. Toutefois, il est possible de conjurer ce sort sans pour autant séparer le couple. Pour ce faire, la femme doit porter à la cheville gauche un *kalmbān wēlga*. Celui qui est chargé d'enfiler le bracelet prononce cette formule : « *Tōnd wēlga rogma* ». Ce qui signifie : « Nous détournons ainsi les liens de parenté ». Le bracelet peut aussi se porter directement chez le forgeron. Ainsi, entend-on souvent dire d'un couple : « *B kēng n tu wēlga kalmbāngā* », « *Rēnda tu b tu wēlga kalmbāngā* ». Ces phrases signifient respectivement : « Ils sont allés porter un bracelet torsadé », « Il faut qu'ils aillent porter un bracelet torsadé ». Le bracelet se charge de détourner (*n wēlge*) le lien de parenté (*rogem*) entre les mariés, et, partant, le mauvais sort.

En plus de cette fonction d'expiation, le bracelet peut se présenter comme un rempart contre les maléfices que les hommes se jettent. C'est le cas du *yūdgu*, le bracelet de cuivre noué. En effet, il existe des personnes qui détiennent le *noor tum*, le pouvoir de la parole, ou plus précisément le pouvoir de la malédiction. Toute imprécation proférée par ces dernières se réalise inévitablement. Le déclenchement de l'action du *noor tum* semble même provenir d'une source plus profonde que la parole à savoir l'intention. Ce qui signifie que même si le détenteur du *noor tum* félicite une personne ou lui fait de bons souhaits tout en ayant au fond du cœur un sentiment de jalouse et des souhaits de malheurs, c'est bien ces derniers vœux qui se réaliseront. Le bracelet à nœud dispose naturellement du pouvoir de neutraliser ces sortilèges verbaux. Comme indiqué plus haut, le nœud se dit *yodre* en moore. Au sens premier, *yodre* signifie « attache » ; il agit comme une attache contre les maléfices. C'est pourquoi il est recommandé d'enfiler aux bébés un *yūdgu*, étant donné que ceux-ci font fréquemment l'objet de souhaits. Toute malédiction qu'elle soit verbale ou intentionnelle est alors neutralisée par le bracelet.

Le *kalmbān giēdgo* assure aussi cette fonction de protection. En moore, l'adjectif *giēdgo* est utilisé pour qualifier une composition de plusieurs éléments. On parle par exemple de *ka-giēdgo* qui signifie « mil mélangé » pour désigner l'association de plusieurs variétés de mil comme le petit mil, le sorgho rouge, etc. C'est ainsi que par métaphore, l'on peut parler de situation mélangée lorsqu'une personne est confrontée à une (des) difficulté(s) dont on a du mal à en déterminer

les raisons et les solutions. Le *kalmban giēdgo* qui tord à la fois plusieurs tiges de différents métaux est donc le bracelet le mieux indiqué pour éconduire à la fois tous les malheurs. Lorsqu'une personne le porte, elle est immunisée contre toute force maléfique, « il s'en sortira quels que soient le nombre et la nature des forces invisibles qui s'en prendraient à lui »<sup>2</sup>, nous laisse entendre un *yoāka*.

Le fonctionnement du bracelet magique ne se limite pas à la défensive. Le *loeēga*<sup>3</sup>, par exemple, est utilisé pour bâillonner une personne. Pour fabriquer ce bracelet, on confectionne d'abord une corde avec des fibres (*tāando*) de *l'Hibiscus cannabinus*. À la base de cette corde, on fait un premier nœud du type *yod-kūndi* en tenant ce discours : « *Mam loee-m menga la-m sōm-dāmba* », ce qui signifie « Je me suis attaché moi-même ainsi que mes alliés ». On noue une deuxième fois la corde, mais cette fois-ci en nœud simple, en disant : « *Mam loee Yōlyōosā* » qui signifie « J'ai attaché les *Yōlyōose*<sup>4</sup> ». Puis un troisième nœud (simple), « *Mam loee saag bugm* », c'est-à-dire « J'ai attaché la foudre ». Ainsi de suite, on attache les mangeurs d'âmes (*sōaabā*), les voyants, ... bref, toutes les forces redoutables ainsi que les ennemis potentiels jusqu'au trente-deuxième nœud. Au moment de nouer le trente-troisième et dernier nœud, on déclare : « *Mam loee mam sēn yīm b rāmbā fāa* ». Ce qui signifie : « J'ai attaché tous ceux que j'aurai oubliés ». Alors, on tire sur le premier nœud pour le défaire en déclarant : « *Mam loka-m meng la-m sōm-dāmba* », c'est-à-dire « Je me suis détaché ainsi que mes alliés ». Après avoir fini cette série de nouages, on rassemble la corde nouée de manière à obtenir une configuration circulaire que l'on ajuste en fonction de la taille que l'on veut donner au futur bracelet. On l'enveloppe avec la peau d'un python avant de la garnir de restes de *sagbo*<sup>5</sup> mélangés à une poudre grise. On referme soigneusement la peau avant de l'enrouler délicatement avec des fibres de *l'Hibiscus cannabinus*. Lorsque l'ensemble aura séché, on enlève les fibres qui ont servi à l'enroulement pour laisser enfin la peau, désormais adhérée à son contenu. Ce bracelet est utilisé pour faire taire une personne dont les décisions ou les aveux peuvent causer la perte dans une situation donnée. Pour ce faire, l'on dépose le bracelet à même le sol. On dépose là-dessus une chaussure usée puis un morceau de granite avant de déclarer son vœu. Par exemple, « Je veux qu'au commissariat, Pogneere taise le fait que nous l'ayons conduite par force ».

### 2.2.3. Le bracelet, une barrière entre les humains et les esprits

Dans la conception moaaga, les esprits sont parfois tentés d'entraîner les humains dans leur monde. Par exemple, les *kinkirsi* (singulier : *kinkirga*) ou lutins guettent constamment les enfants humains pour les enlever ou leur infliger quelque mal. Ces derniers sont donc en danger quand ils sont loin des adultes. Toutefois, ils peuvent se protéger avec un objet que craignent ou du moins détestent les lutins. C'est ainsi qu'à la période de maturité du *Sporobolus pyramidalis* (d'août à octobre), dans leurs cercles de jeu ou parallèlement aux activités qui leurs sont assignées notamment la garde des animaux, les enfants se confectionnent ces bracelets. Une fois qu'ils les portent, ils ne craignent aucunement les lutins. Ces bracelets leur confèrent une assurance qui les poussent jusqu'à narguer les lutins. En effet, dès qu'ils portent ce

<sup>2</sup> Lofo Boureima, entretien du 08/08/2024 à Kouritenga.

<sup>3</sup> Sawadogo Zindimanegba Noël, entretien du 26/12/2024 à Gaoua.

<sup>4</sup> Peuple faisant partie des premiers habitants de la boucle du Niger qui se sont fondus dans l'ensemble constitué par les envahisseurs Moose. Les *Yōlyōose* sont réputés pour leur maîtrise de la magie, particulièrement leur capacité à faire corps avec le vent.

<sup>5</sup> Principal mets des Moose.



bracelet, ils serinent à tout bout de champ : « *Kinkirg baag-m zūuri* », ce qui veut dire « Lutin ! Je te défie de venir enlever mon bracelet ».

Le *gaar miuugu* assume aussi cette protection contre les lutins. En effet, en pleine saison sèche, il arrive que l'on constate derrière les concessions, une chaîne de signes cruciformes tracés à l'aide de la cendre mouillée. Ces signes apparaissent en même temps qu'une rumeur : l'enfant d'un *kinkirga* (lutin) a disparu et celui-ci erre partout à sa recherche. Tous les enfants sont alors en danger car dans sa recherche désespérée, le lutin peut se tromper et amener un enfant humain. La nouvelle se répercute rapidement dans tous les villages. Une urgence s'instaure : les enfants ne doivent plus s'éloigner des habitations et ils sont surveillés de près par les adultes. Pour échapper à cet éventuel enlèvement, chaque enfant doit porter autour de son bras un fil rouge. « Les lutins ne portent pas de bracelet, le parent fouilleur saura systématiquement, à la vue du fil rouge, qu'il s'agit d'un humain »<sup>6</sup>.

Un troisième exemple de bracelet qui constitue une barrière contre les esprits est le *kum-dika*. En moore, on appelle *takre*<sup>7</sup> (littéralement : traction), le fait pour un défunt d'entraîner un proche. En effet, un défunt peut emmener une personne pour qui il a une affection particulière. Le plus souvent, il s'agit d'un parent qui veut amener son enfant dans le monde des ancêtres parce qu'il suppose que celui-ci souffrirait à son absence ou tout simplement parce qu'il récuse le parent adoptif. Les cas du père ou de la mère voulant amener son benjamin ou sa benjamine sont légion. On peut savoir qu'un défunt veut entraîner une personne à travers des rêves ou en consultant un devin. Par exemple, dans le cas du géniteur voulant entraîner sa progéniture, le parent adoptif fait l'objet de menaces du défunt à travers des rêves. Dans ces circonstances, il faut appliquer le *kum-dika* au poignet gauche de la personne qui fait l'objet du *takre*. Ce bracelet s'obtient par l'opération suivante : on incinère du *subragalengaaga* (*Gardenia ternifolia*) et du *seg-yala* (littéralement : croiser des problèmes) ou *sulg na-yëega* (littéralement : griffe d'aigle), une espèce d'herbe rampante et épineuse. Lorsqu'ils auront suffisamment brûlé, on éteint les braises avec du sang coulant directement d'une pintade égorgée à cet effet. On réduit le charbon obtenu en poudre que l'on malaxe avec du beurre de karité avant de l'appliquer autour du poignet. À partir des éléments constitutifs de ce bracelet dont le nom signifie « chasse au fantôme », nous pouvons percevoir son fonctionnement. En effet, le fruit du *Gardenia ternifolia* est incomestible car trop filandreux et aigre (comparativement à celui de l'espèce *erubescens* du même genre qui est doré, charnu et délicieux). Le *seg-yala* quant à lui est piquant. En ce qui concerne la pintade, c'est la rétive de la basse-cour tandis que le beurre de karité se caractérise par sa gluance. En conséquence, le fantôme se tiendra distant de l'enfant à la fois épineux, turbulent et glissant. « C'est par la main gauche que les défunts entraînent les vivants dans leur monde, raison pour laquelle le *kum-dika* s'applique autour du poignet gauche »<sup>8</sup>.

#### 2.2.4. Le bracelet porte-bonheur

Le *wanzūrf kalmbāngā* est le bracelet de prospérité par excellence. Il est un porte-bonheur de nature. Quand on l'a sur soi, on ne tombe jamais dans l'impécuniosité. « *Fo nugā ka kuit ye* » (littéralement : ta main ne se sèche pas), comme le répètent toutes les personnes interrogées à ce sujet. Par ailleurs, le bracelet d'argent peut être retravaillé pour plus d'efficacité ou de

<sup>6</sup> Lofo Halima, entretien du 05/08/2024 à Kouritenga.

<sup>7</sup> Le *takre* n'est pas à confondre avec le *wëebo* qui signifie littéralement « frappe » et qui a un fondement punitif. Le *wëebo* peut être une vengeance d'un défunt contre la personne à l'origine de son décès ou contre laquelle il a quelque rancune. Il peut aussi s'agir d'une répression des ancêtres à la suite d'une transgression.

<sup>8</sup> Lofo Aminata, entretien du 13/08/2024 à Kouritenga.

précision dans l'effet désiré. Découvrions-le à travers ce que nous proposons d'appeler le « bracelet de purification de l'étoile ». Dans la conception moaaga, tout humain est lié à une étoile dont la qualité détermine sa chance. Plus l'étoile d'un individu brille, plus celui-ci éprouve de la félicité. Logiquement, ceux qui sont rattachés aux étoiles pâles baignent dans la malchance. Nous avons eu connaissance d'un voyant<sup>9</sup> qui peut aider une personne à « laver son étoile », comme veut le dire l'expression « *n pek ãdga* ». Le voyant offre une poudre orange faite du mélange de termites ailées et d'autres éléments au demandeur. Ce dernier se procure un bracelet d'argent simple et suit les instructions suivantes : De très bonne heure (*tõd-beoogo*), au moment où tout l'entourage dort, il prépare du riz décortiqué cru<sup>10</sup> dans lequel il jette trois pétioles<sup>11</sup> de *wënd lebende* (*Crotalaria striata*) en disant : « *Maneg m yela wae wã n kõ-ma* ». Ce qui signifie « aide-moi à résoudre mes neuf problèmes ». Après cuisson, il sert le riz en posant au préalable le bracelet au fond du plat. En récitant ses vœux, il prend le repas en l'arroisant progressivement avec la poudre orange avant de le remuer avec un bâtonnet de *reeg-m noore*, un arbre dont le nom se traduit par « prend ma bouche » pour dire « réalise ma parole ». À la fin du repas, il porte le bracelet qui sera à la fois un porte-bonheur et un indicateur de l'état de son étoile. En effet, s'il arrive que le bracelet noircisse, cela signifierait que son étoile est en train de pâlir. Il faudrait alors la ranimer en prononçant ses vœux au bracelet.

### 2.2.5. Les bracelets martiaux

Cette catégorie regroupe les bracelets dont l'utilisation entre dans le cadre du *raoodo*, c'est-à-dire ce qui a trait à la puissance, à la vigueur. En d'autres termes, ce sont des armes au sens martial du terme. L'acquisition de ces bracelets se fait dans une perspective belliqueuse ; elle relève d'une préparation à un éventuel affrontement. Constatons-le à travers le *salle*<sup>12</sup>. Le *salle* est un bracelet lisse à bouts simples et à trois nœuds forgé avec un mors cassé. On le place avec des brindilles<sup>13</sup> dans une cruche (*singa*), puis on ajoute de l'eau. On laisse infuser avant de se laver avec le liquide obtenu en tenant ce discours : « *Mam svuda salle. La ka rogem soll ye, ka paoong soll ye, ka yelsõmd soll ye* ». Ce qui signifie : « Je suis en train d'acquérir le pouvoir de l'impénétrabilité. Mais il ne s'agit ni d'une impénétrabilité à la fertilité ni d'une impénétrabilité à la richesse, encore moins à la bénédiction ». Le *salle* rend glissant à toute arme tranchante voire à la balle de fusil. En résumé, « on ne verra jamais son sang couler quand on est détenteur de ce bracelet »<sup>14</sup>. En plus du *salle*, on peut citer comme bracelets martiaux le *nug-zisre* ou « bracelet de bras lourd » qui multiplie la force de frappe et le *maoor bânga* (bracelet de lutte) qui rend le lutteur interrassable.

## 2.3. Reconnaissance du bracelet magique dans d'autres éléments culturels moose

En plus des fonctions d'ordre pratique identifiées précédemment, on peut reconnaître le bracelet magique dans les anthroponymes, les toponymes et la littérature orale moaaga.

### 2.3.1. Bracelet et anthroponymie

En moore, le *rogd-n-kūum* est le fait pour une femme de perdre toujours ses enfants à la naissance ou en bas âge. Cette mortalité peut viser uniquement les enfants d'un des deux sexes,

<sup>9</sup> Informateur anonyme, 22/12/2024 à Koudougou.

<sup>10</sup> D'habitude, les femmes moose font bouillir légèrement le riz pour faciliter l'égrainage.

<sup>11</sup> Chaque pétiole de cette plante porte trois feuilles.

<sup>12</sup> Sawadogo Zindimanegba Noël, entretien du 26/12/2024 à Gaoua.

<sup>13</sup> Plante non précisée par l'informateur.

<sup>14</sup> Sawadogo Zindimanegba Noël, entretien du 26/12/2024 à Gaoua.



c'est-à-dire qu'il arrive que ça soit uniquement les garçons qui meurent ou le contraire. Pour les Moose, il s'agit du même enfant qui fait la navette entre le monde visible et le monde invisible. Un couple confronté à ce problème peut le résoudre en s'alliant avec une ethnie, une caste, un clan, un autel, une divinité, etc. Cette alliance est couramment appelée *loëegä* (attache), c'est-à-dire que l'ethnie, la caste, le clan, l'autel ou la divinité en question est chargé de piéger, de captiver l'enfant, de l'empêcher de retourner. L'alliance avec les divinités ou autels se scelle par des sacrifices ou de promesses de sacrifices tandis qu'avec l'ethnie ou le clan, il s'agit souvent de pacte ou de rituel déterminé. Le nom ainsi que d'autres attributs de l'enfant ainsi piégé sont prédefinis en rapport avec l'allié. Par conséquent, les enfants issus de l'alliance avec la forge portent des noms génériques comme *Saab Yamba* qui signifie le « captif des forgerons » et *Kudugu* qui désigne l'autel de la forge. Le nom *Kudugu* peut aussi se combiner avec un autre nom. C'est le cas de *Kud-Poko*, *Kud-Noaaga*, *Kud-Bila*, etc. En plus du nom, ils portent généralement un ou des bracelet(s) dont ils sont inséparables. Ces bracelets et ces noms sont interdépendants, indissociables.

### 2.3.2. Bracelet et toponymie

En pays moaaga, le nom de certaines localités rappelle le bracelet. Cela s'observe à travers les toponymes comme *Kãmban-Donsin*. Donsin est un village de la commune rurale de Gounghin dans la province du Kouritenga. D'après Sa Majesté Naaba Sãnem Goele<sup>15</sup>, l'actuel chef du village, Donsin est fondé par un prétendant malheureux au trône de Koupéla. Après l'apaisement des hostilités, son rival qui était désormais au pouvoir avait désiré qu'ils se réconciliassent. Mais il s'était déjà bien installé et n'entendait plus retourner à la capitale. C'est ainsi qu'il répondit à l'appel du vainqueur par ces propos d'où le village tire son nom : « *Mam na n kel n paa kaane n dôos m yôorâ* ». Ce qui se traduit littéralement par : « *Je préfère rester ici pour préserver ma vie* ». Ce qui intéresse la présente étude, c'est qu'une bonne partie du village est appelée *Kãmbän-Dôosé*. Selon l'explication de Sa Majesté Naaba Sãnem Goele<sup>16</sup>, ce nom vient d'un ancêtre du village, le grand guerrier Kãmbânde, nom qui renvoie au bracelet. À ce jour, il existe dans le village un autel de ce nom où les villageois font annuellement des sacrifices.

Dans certains cas, le nom n'englobe pas le village tout entier mais se circonscrit à un quartier qu'on appelle *Yôgsé*. Le quartier Sud-Ouest du village de *Wedgo-Bokin* dans la commune de Gounghin par exemple se désigne par ce nom. En plus, si nous nous référons à l'odonymie, nous découvrons qu'au quartier Zogona de Ouagadougou, il existe une rue qui porte le nom de cet objet culturel : la *Rue Kalembanga*. Cette rue se situe plus précisément au secteur 22 du cinquième arrondissement, à l'Est de l'Université Joseph Ki-Zerbo. En outre, dans les marchés de certains villages moose<sup>17</sup>, il existe une rangée appelée « *Yôgs ra-nugu* » ou rangée des *Yôgse*, réservée aux commerçants de bracelets et de bagues magiques.

### 2.3.3. Le bracelet magique dans la littérature orale moaaga

Le bracelet magique est évoqué dans certains textes oraux moose notamment des légendes, des devises, des proverbes et des devinettes.

<sup>15</sup> Entretien du 28/08/2024 à Kouritenga. *Sãnem Goele* est un aphorisme dont le développement donne : « *Sãnem Goele, sën pabga puus yôaka* ». Ce qui signifie : « *Que celui qui gagne une chaise en or soit reconnaissant au joailler !* »

<sup>16</sup> Entretien du 28/08/2024 à Kouritenga.

<sup>17</sup> Nous pouvons le constater dans le marché de Peotenga dans la commune rurale de Yargo dans le Kouritenga.

Le bracelet magique figure dans deux légendes populaires à savoir la légende de Naaba Bilgo et celle de la princesse Yēnenga. Yēnenga est l'ancêtre fondateur du Moogo (pays des Moose). Elle fut une princesse guerrière du royaume de Gāmbaga (Nord Ghana actuel). Un jour, ayant perdu la maîtrise de son cheval, elle se retrouva perdue et rencontra un chasseur du nom de Rialé avec qui elle conçut, plus tard, Wedraoogo (Tiendrebeogo, pp. 8-9). La naissance de Wedraoogo marque la genèse du Moogo. L'intérêt de la présente étude pour cette légende s'explique par le fait que toutes les illustrations classiques qui visent à représenter la princesse offrent un détail commun : le bracelet. En effet, elle porte toujours des bracelets au poignet et au plein milieu du bras. On peut le constater sur sa statue à l'*Avenue Yennenga*<sup>18</sup> inaugurée en 1984 et rénovée en 1996, de même que dans le film *La fugitive* de Boubakar Diallo (2015). C'est, par ailleurs, le même constat sur *L'étaillon d'or de Yennenga*<sup>19</sup>. L'on pourrait, au premier abord, rattacher ces bracelets à son statut de princesse. Mais, si l'on prend en compte son statut de guerrière, il est fondé d'affirmer qu'il s'agit de bracelets magiques répondant à un usage martial.

Quant à Naaba Bilgo, il fut un roi moaaga qui aurait vécu aux environs du XVe siècle. Bilgo fut un géant aux pouvoirs indénombrables. Son don d'ubiquité lui permettait de régner simultanément sur deux localités à savoir Nobéré et Pô. De nos jours, parmi les vestiges qui témoignent de cette légende, figurent les bracelets en fer de Naaba Bilgo que l'on peut constater dans deux localités. En effet, à Koatenga on peut retrouver deux bracelets ouverts enfilés à la branche d'un *kēlgā* (*Balanites aegyptica*) pendant qu'à Balwéré, on en trouve un sur une branche de karité (Simporé, 2013, pp. 116-118).

En ce qui concerne les devises, les proverbes et les devinettes qui évoquent les bracelets magiques, on peut les inventorier dans le tableau suivant :

Genre	Transcription	Traduction
Devise ou <i>zabyvōre</i>	n° 1 : A Zen wāag sēnk (Zen wāag sēnk la a bas kalmbān-yoada).	Un jeune homme a intérêt à frimer avec cinq mille francs qu'avec des pouvoirs magiques.
	n° 2 : Nug ka gānde (Nug ka gānde, n yaool n nan kū t'a yergānd sā).	Je ne porte pas de bracelet magique mais je suis capable de causer du trouble à celui qui est bardé de bracelets.
	n° 3 : A Kambānde (Kambān pit n be, kambān pidgd ka ye)	Vous êtes libre de m'enfiler le bracelet, mais sachez que votre décision sera irrévocabile.
	n° 1 : Zānkūt sēn pīnd n da rat kūdengo, n wa mik t'a pugdb paam zūuri !	C'est la chauve-souris qui, de nature turbulente, apprend que sa tante a eu un bracelet.

<sup>18</sup> La statue est actuellement dans un état dégradé.

<sup>19</sup> Le plus grand prix du FESPACO (Festival panafricain du cinéma et de la télévision de Ouagadougou).



Proverbe ou <i>yelbündi</i>	n° 2 : Yugmpend kalmbānga, pit nan pidame, la pidgd kōn pidg ye.	Il est facile d'enfiler un bracelet au hérisson mais il n'en est pas de même pour le détrousser.
	n° 3 : Zūur sān be neer goabga, ritg n yude	Si le bracelet est beau au poignet gauche, il l'est davantage à droite.
Devinette ou <i>solem-koeεga</i>	M bāng ka welgda Réponse : Nin sōme bāong ka lokd ye	Un bracelet qui ne s'ouvre pas. Réponse : L'honneur des bonnes personnes ne se salit jamais.

Cet inventaire montre que le bracelet magique est au centre d'une multiplicité de discours permettant à l'individu de décliner sa volonté et ses convictions au reste de sa communauté. C'est ainsi que le *zabyvvre* n° 3 et le *yelbündi* n° 2 révèlent chacun la détermination d'un homme à lutter pour conserver son statut social. En effet, il s'agit de devises de chef visant à dissuader quiconque aurait l'intention de remettre son autorité en cause, même ceux qui l'en ont investi. Le discours sur le bracelet peut aussi relever d'un détour pour véhiculer des leçons qui peuvent choquer dans le langage direct. C'est le cas du *zabyvvre* n° 1 qui attire l'attention sur la nécessité d'atteindre une certaine classe d'âge avant de s'engager dans certaines opérations mystiques. De même, le *zabyvvre* n° 2 recommande à l'homme de la discréption concernant ses possessions spirituelles. À ces leçons s'ajoutent celles d'équité (*yelbündi* n° 3) et de probité (*solem-koeεga*). Par ailleurs, ces textes oraux participent à la dénonciation des vices comme l'hypocrisie qui consiste à se servir de prétextes pour justifier des actes commis délibérément (*yelbündi* n° 1). En se présentant comme un thème de devinette, le bracelet magique noue les relations interpersonnelles et concourt au perfectionnement des aptitudes intellectuelles en ce sens que la devinette identifiée implique que le deuxième acteur du jeu trouve la phrase ou l'expression correspondante à celle lancée par le premier, du point de vue de la syntaxe et de la sonorité.

## Conclusion

L'usage du bracelet magique en milieu traditionnel moaaga se fonde sur une conviction en une relation permanente entre le monde physique et le monde des esprits. Cet objet est un médiateur dans les rapports entre humains mais aussi dans les relations entre les humains et les esprits. À travers la corrélation entre ses formes et ses fonctions, se profilent les représentations et les croyances que les Moose se font de la formation de l'univers. Cet article qui se préoccupe des aspects généraux n'a pas pu présenter l'objet dans tous les détails. À cela s'ajoutent des difficultés d'accès à certaines informations à cause de leur dimension ésotérique. Des recherches futures pourraient, par un élargissement du terrain et une plus grande profondeur d'immersion, apporter davantage d'informations. Qu'à cela ne tienne, cette recherche est partie d'une perspective interdisciplinaire notamment ethnocritique et ouvre naturellement la voie à l'exploration du fonctionnement de cet objet dans des romans de la littérature africaine.

**Source orale**

<b>Nom et prénom</b>	<b>Âge</b>	<b>Profession</b>	<b>Date et lieu de l'entretien</b>
KORGO Djibril	55	Cultivateur	26/08/2024 au village de Zaka, commune de Gounghin, province du Kouritenga
LOFO Boureima	50	Cultivateur, Yoâka	04/08/2024 au marché de Peotenga, commune de Yargo, province du Kouritenga
			08/08/2024 et 29/08/2024 au village de Wedogo-bokin, commune de Gounghin, province du Kouritenga
LOFO Aminata	65	Ménagère, voyante, guérisseuse	13/08/2024 au village de Silmiougou-Peulh, commune de Yargo, province du Kouritenga
LOFO Halima	60	Ménagère	05/08/2024 au village de Zaka, commune de Gounghin, province du Kouritenga
			13/08/2024 au village de Silmiougou-Peulh, commune de Yargo, province du Kouritenga
LESOGO Ami	54	Ménagère	31/07/2024 et 05/08/2024 au village de Zaka, commune de Gounghin, province du Kouritenga
Sa Majesté Naaba Sâñem goele	50	Cultivateur, chef de village	28/08/2024 au village de Donsin, commune de Gounghin, province du Kouritenga
SAWADOGO Zindimanegba Noël	28	Concepteur de bracelets magique	26/12/2024 à Gaoua

**Bibliographie**

DIALLO Boubakar, 2015, *La fugitive* [Film]. Les Films du Dromadaire.

GRIAULE Marcel, 1957, *Méthode de l'ethnographie*. Presses universitaires de France.

PROPP Vladimir, 1970, *Morphologie du conte*. (Marguerite Derrida, Trad.). Seuil. (Ouvrage initialement publié en 1928).

SIMPORÉ Lassina, 2013, « Le mythe de Naaba Bilgo : un trésor archéologique, historique et touristique ». In : *Science et technique*, vol. 29, n° 2, pp. 111-130. Consulté le 05/11/2025 sur [https://revuesciences-techniquesburkina.org/index.php/lettres\\_sciences\\_sociales\\_et\\_hum/article/view/250](https://revuesciences-techniquesburkina.org/index.php/lettres_sciences_sociales_et_hum/article/view/250)

TIENDREBEOGO Yamba, 1963, « Histoire traditionnelle des Mossi de Ouagadougou ». In : *Journal de la société des Africanistes*, tome 33, fascicule 1, pp. 7-46. Consulté le 05/11/2025 sur [https://www.persee.fr/doc/jafr\\_0037-9166\\_1963\\_num\\_33\\_1\\_1365](https://www.persee.fr/doc/jafr_0037-9166_1963_num_33_1_1365)