



KURUKAN FUGA

La Revue Africaine des Lettres, des Sciences Humaines et Sociales



DIXIEME NUMERO
DE LA REVUE
AFRICAINNE DES
LETTRES, DES
SCIENCES



KURUKAN FUGA
VOL : 3-N°10 JUIN
2024



KURUKAN FUGA

La Revue Africaine des Lettres, des Sciences Humaines et Sociales



ISSN : 1987-1465

Website : <http://revue-kurukanfuga.net>

E-mail : revuekurukanfuga2021@gmail.com

VOL : 3-N°10 JUIN 2024



Bamako, Juin 2024

KURUKAN FUGA

La Revue Africaine des Lettres, des Sciences Humaines et Sociales

ISSN : 1987-1465

E-mail : revuekurukanfuga2021@gmail.com

Website : <http://revue-kurukanfuga.net>

Links of indexation of African Journal Kurukan Fuga

Copernicus	Mir@bel	CrossRef
		
https://journals.indexcopernicus.com/search/details?id=129385&lang=ru	https://reseau-mirabel.info/revue/19507/Kurukan-Fuga	https://doi.org/10.62197/udls

Directeur de Publication

- Prof. MINKAILOU Mohamed (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali*)

Rédacteur en Chef

- Prof. COULIBALY Aboubacar Sidiki (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali*) -

Rédacteur en Chef Adjoint

- SANGHO Ousmane, **Maitre de Conférences** (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali*)

Comité de Rédaction et de Lecture

- SILUE Lèfara, **Maitre de Conférences**, (Félix Houphouët-Boigny Université, Côte d'Ivoire)
- KEITA Fatoumata, **Maitre de Conférences** (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako*)
- KONE N'Bégué, **Maitre de Conférences** (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako*)
- DIA Mamadou, **Maitre de Conférences** (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako*)
- DICKO Bréma Ely, **Maitre de Conférences** (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako*)
- TANDJIGORA Fodié, **Maitre de Conférences** (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali*)

- *TOURE Boureima, Maitre de Conférences (Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali)*
- *CAMARA Ichaka, Maitre de Conférences (Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali)*
- *OUOLOGUEM Belco, Maitre de Conférences (Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako)*
- *MAIGA Abida Aboubacrine, Maitre-Assistant (Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali)*
- *DIALLO Issa, Maitre de Conférences (Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali)*
- *KONE André, Maitre de Conférences (Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali)*
- *DIARRA Modibo, Maitre de Conférences (Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali)*
- *MAIGA Aboubacar, Maitre de Conférences (Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali)*
- *DEMBELE Afou, Maitre de Conférences (Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali)*
- *Prof. BARAZI Ismaila Zangou (Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali)*
- *Prof. N'GUESSAN Kouadio Germain (Université Félix Houphouët Boigny)*
- *Prof. GUEYE Mamadou (Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako)*
- *Prof. TRAORE Samba (Université Gaston Berger de Saint Louis)*
- *Prof. DEMBELE Mamadou Lamine (Université des Sciences politiques et juridiques de Bamako, Mali)*
- *Prof. CAMARA Bakary, (Université des Sciences politiques et juridiques de Bamako, Mali)*
- *SAMAKE Ahmed, Maitre-Assistant (Université des Sciences politiques et juridiques de Bamako, Mali)*
- *BALLO Abdou, Maitre de Conférences (Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako, Mali)*
- *Prof. FANE Siaka (Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako, Mali)*
- *DIAWARA Hamidou, Maitre de Conférences (Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako, Mali)*
- *TRAORE Hamadoun, Maitre-de Conférences (Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako, Mali)*
- *BORE El Hadji Ousmane Maitre de Conférences (Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako, Mali)*

- KEITA Issa Makan, **Maitre-de Conférences** (*Université des Sciences politiques et juridiques de Bamako, Mali*)
- KODIO Aldiouma, **Maitre de Conférences** (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako*)
- Dr SAMAKE Adama (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali*)
- Dr ANATE Germaine Kouméalo, CEROCE, Lomé, Togo
- Dr Fernand NOUWLIGBETO, Université d'Abomey-Calavi, Bénin
- Dr GBAGUIDI Célestin, Université d'Abomey-Calavi, Bénin
- Dr NONOA Koku Gnatola, Université du Luxembourg
- Dr SORO, Ngolo Aboudou, Université Alassane Ouattara, Bouaké
- Dr Yacine Badian Kouyaté, Stanford University, USA
- Dr TAMARI Tal, IMAF Instituts des Mondes Africains.

Comité Scientifique

- Prof. AZASU Kwakuvi (*University of Education Winneba, Ghana*)
- Prof. ADEDUN Emmanuel (*University of Lagos, Nigeria*)
- Prof. SAMAKE Macki, (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali*)
- Prof. DIALLO Samba (*Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako, Mali*)
- Prof. TRAORE Idrissa Soïba, (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako, Mali*)
- Prof. J.Y. Sekyi Baidoo (*University of Education Winneba, Ghana*)
- Prof. Mawutor Avoke (*University of Education Winneba, Ghana*)
- Prof. COULIBALY Adama (*Université Félix Houphouët Boigny, RCI*)
- Prof. COULIBALY Daouda (*Université Alassane Ouattara, RCI*)
- Prof. LOUMMOU Khadija (*Université Sidi Mohamed Ben Abdallah de Fès, Maroc.*)
- Prof. LOUMMOU Naima (*Université Sidi Mohamed Ben Abdallah de Fès, Maroc.*)
- Prof. SISSOKO Moussa (*Ecole Normale supérieure de Bamako, Mali*)
- Prof. CAMARA Brahim (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako*)
- Prof. KAMARA Oumar (*Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako*)
- Prof. DIENG Gorgui (*Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal*)
- Prof. AROUBOUNA Abdoukadi Idrissa (*Institut Cheick Zayed de Bamako*)
- Prof. John F. Wiredu, University of Ghana, Legon-Accra (Ghana)
- Prof. Akwasi Asabere-Ameyaw, Methodist University College Ghana, Accra
- Prof. Cosmas W.K. Mereku, University of Education, Winneba
- Prof. MEITE Méké, Université Félix Houphouët Boigny

- Prof. KOLAWOLE Raheem, University of Education, Winneba
- Prof. KONE Issiaka, Université Jean Lorougnon Guédé de Daloa
- Prof. ESSIZEWA Essowè Komlan, Université de Lomé, Togo
- Prof. OKRI Pascal Tossou, Université d'Abomey-Calavi, Bénin
- Prof. LEBDAI Benaouda, Le Mans Université, France
- Prof. Mahamadou SIDIBE, Université des Lettres et des Sciences Humaines de Bamako
- Prof.KAMATE André Banhouman, Université Félix Houphouet Boigny, Abidjan
- Prof.TRAORE Amadou, Université de Segou-Mali
- Prof.BALLO Siaka, (*Université des Sciences Sociales et de Gestion de Bamako, Mali*)



TABLE OF CONTENTS

Ibrahim MALAM MAMANE SANI,
PASTORALISME ET CHANGEMENT CLIMATIQUE : COMPRENDRE ET
ANALYSER LES FORMES DE STRATEGIES D'ADAPTATIONS DES PASTEURS
DANS LA COMMUNE RURALE DE GADABEDJI DU NIGERpp. 01 – 15

Parfait MIHINDOU BOUSSOUGOU,
PRATIQUE DE L'ACTIVITE DE TRAVAIL ET SANTE AU TRAVAIL : CAS DE LA
PRODUCTION DU PAIN DE MANIOC CHIKWANGUE PAR LES ARTISANES
PRODUCTRICES DANS LA COMMUNE DE NTOUMpp. 16 – 27

Saliou BONI BIAO, Comlan Julien HADONOU, Jean-Bosco Kpatindé VODOUNOU, Yvette
DOUBOGAN ONIBON,
TRADITIONS LOCALES ET PROTECTION DES FORETS : UNE APPROCHE
COMPAREE ENTRE LES FORETS, SACREE DE SEROU ET CLASSEE DE KILIR
AU NORD-BENINpp. 28 – 44

Moussa SOUGOULE,
ENHANCING SECOND LANGUAGE SPEAKING PROFICIENCY THROUGH
COMMUNICATIVE ACTIVITIES: A COMPARATIVE ANALYSIS OF ROLE-
PLAYING, DISCUSSIONS, INFORMATION GAP, AND GAMESpp. 45 – 57

Jules BALNA, ETAME SONE DIABE, MVEME OLOUGOU Mireille Michée, Apollinaire
ZILHOUBE,
SPIRITUALITE ET GESTION DES RESSOURCES ENVIRONNEMENTALES CHEZ LES
MOFU DES MONTS MANDARA (NORD-CAMEROUN)pp. 58 – 78

Oumar COULIBALY, Moussa dit Martin TESSOUGUE, Mamadou SISSOKO,
VALORISATION DES PRODUITS FORESTIERS NON LIGNEUX : TRANSFORMATION
DE LA NOIX DE KARITE DANS LA COMMUNE RURALE DE SIBY AU MALI . pp. 79 – 92

Sékou KONATE, Bakary KOUROUMA, Mamadou Adama BARRY,
LEARNING DIFFICULTIES IN ACADEMIA: THE CASE OF THE LISTENING COURSE
IN LICENCE1 ENGLISH DEPARTMENT AT UNIVERSITY JULIUS NYERERE OF
KANKANpp. 93 – 102

BILE Assaizo Manboué Parfait,
IMPLICATIONS SOCIO-SANITAIRES LIES A LA CONSOMMATION DE LA DROGUE
“KADHAFI” A ABOBO (COTE D’IVOIRE)..... pp. 103 – 113

Salifou KONE,
REDACTION COLLABORATIVE ET INTERACTION ORALE EN CLASSE DE LANGUE
ETRANGERE EN CONTEXTE HETEROGLOTTE..... pp. 114 – 125

GNAKO Topra Guy-Venance, ATSE Achi Amedée-Pierre,
COUVERTURE MALADIE EN CÔTE D’IVOIRE : LE FOSSÉ ENTRE LA PROPAGANDE
ÉTATIQUE ET LES ATTENTES DES POPULATIONS DANS LA PRISE EN CHARGE
MÉDICALE..... pp. 126 – 138

Kadidiatou BOUARE,
**COUVERTURE MALADIE EN CÔTE D'IVOIRE : LE FOSSÉ ENTRE LA PROPAGANDE
ÉTATIQUE ET LES ATTENTES DES POPULATIONS DANS LA PRISE EN CHARGE
MÉDICALE..... pp. 139 – 151**

Moussa COULIBALY,
**IMPACT DES FORMATIONS SUR LA REDUCTION DU DECES NEONATAL AU
CENTRE DE SANTE DE REFERENCE DE KOUTIALA pp. 152 – 161**

Mahamadou CISSE, Bakary DAGNO, Abdoulaye TOGO,
**GESTION ET PLANIFICATION URBAINE AU MALI : LES DIFFICULTES D'UNE
GESTION MAITRISEE DE L'ESPACE URBAIN A BAMAKO pp. 162 – 170**

Dr Hamadoun Moussa Koita,
**RE-EXPLORING SUNDIATA'S LIFE IN DJIBRIL TAMSIR NIANE'S AN EPIC OF OLD
MALI pp. 171 – 181**



SPIRITUALITE ET GESTION DES RESSOURCES ENVIRONNEMENTALES CHEZ LES MOFU DES MONTS MANDARA (NORD-CAMEROUN)

*Jules BALNA^{1,2}, ETAME SONE DIABE³, Mireille Michée MVEME OLOUGOU⁴,
Appolinaire ZILHOUBÉ⁵*

¹*Département de Géographie, Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines, Université de
Maroua. BP 644 Maroua, Cameroun, julesbalna@yahoo.fr*

²*Département Développement International, Institut Universitaire de Développement
International, Mokolo-Cameroun. BP 256 Mokolo, Cameroun, julesbalna@fuid.org*

³*Département de Géographie, Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines, Université de
Maroua. BP 644 Maroua, Cameroun, etamesonediabé@yahoo.com*

⁴*Département des Sciences de l'Éducation, École Normale Supérieure, Université de Bertoua.
BP 652 Bertoua, Cameroun, mvememireille@yahoo.fr*

⁵*Département de Géographie, Faculté des Arts, Lettres et Sciences Humaines, Université de
Maroua. BP 644 Maroua, Cameroun, appolizilhoubé@gmail.com*

Résumé

Ce travail porte sur l'incidence des pratiques spirituelles Mofu sur la préservation de certaines ressources environnementales. Il s'inspire d'un article publié en 2021 sur l'importance de la justice de l'invisible, *Kuley*, dans la résolution des conflits fonciers chez les Mofu du Cameroun. L'approche méthodologique s'est appuyée essentiellement sur la collecte des données qualitatives à l'échelle individuelle et communautaire, grâce à des groupes de discussion. Les informations recherchées sont centrées sur les pratiques des cultes aux ancêtres et leur ancrage territorial actuel. Il ressort des analyses que de par sa nature, l'homme est constitué du corporel et du spirituel. Il est le lieu qu'il habite, en ce sens l'environnement est l'un des facteurs déterminants de son identité, voire de son existence. Il est donc, pour lui qui s'y sent lié, porteur de sens, d'intérêts et de valeurs. Aussi, ses manières de penser, ses connaissances et ses comportements, ainsi que ses relations à l'espace et aux lieux, sont fonction de ses interrelations avec l'environnement. Mettre l'accent sur le lien entre la spiritualité et les agirs de l'homme pour le développement durable représente pour les sciences humaines et sociales une nécessité absolue.

Mots clés : Conservation ; Génies ; Mofu, Monts Mandara ; Pratiques culturelles.

Abstract

This work focuses on the impact of Mofu spiritual practices on the conservation of certain environmental resources. It is inspired by an article published in 2021 on the importance of justice of the invisible, *Kuley*, in the resolution of land conflicts among the Mofu people of Cameroon. The methodological approach was mainly based on the collection of qualitative data at the community level through focus groups discussion and individuals. The information sought is centered on ancestral cult practices and their current territorial roots. It emerges from the analyzes that by his nature, man is made up of the corporal and the spiritual. It is the place he

inhabits, in this sense the environment is one of the determining factors of his identity, even of his existence. It is therefore, for those who feel connected to it, a bearer of meaning, interests and values. Also, its ways of thinking, its knowledge and its behaviors, as well as its relationships with space and places are a function of its interrelations with the environment. Emphasizing the link between spirituality and human actions, for sustainable development, represents an absolute necessity for the human and social sciences.

Key words : Conservation; Geniuses; Mandara Mountains; Mofu; Religious practices.

Cite This Article As : BALNA, J. al. (2024). SPIRITUALITE ET GESTION DES RESSOURCES ENVIRONNEMENTALES CHEZ LES MOFU DES MONTS MANDARA (NORD-CAMEROUN). Kurukan Fuga, 3(10), 58–78. <https://doi.org/10.62197/HFGV2308>

Introduction

En Afrique traditionnelle, la spiritualité est l'une des composantes essentielles dans la gestion environnementale. Elle s'extériorise par le culte aux ancêtres qui diffère d'une communauté à une autre. Le culte aux ancêtres comme celui de *Haouka* au Niger (Colleyn, 2019), le *Vodou* comparé aux divinités grecques (Kadya Tall, 1995) au Bénin, celui de *Atinga* décrit par Morton-William (1956) chez les Yoruba au Nigeria et le *Kuley* dans les monts Mandara camerounais (Vincent, 1969, 1971, 1976), figurent parmi les institutions religieuses les plus difficiles à décrire et à appréhender. Chez les montagnards du Nord-Cameroun, la vie sociale est immergée dans le sacré comme l'a si bien souligné Lembezat en 1961. C'est dire que la religiosité intègre les habitudes des hommes. Ces derniers croient à l'existence d'un Dieu suprême dont l'appellation varie selon les ethnies : *Mblom* chez les Zoulgo, *Zizagla* chez les Mouktélé, *Jiglé* ou *Mblom* chez les Mafa, *Mboulvung* chez les Guiziga, *Zità* chez les Podoko, *Bi-Erlam* ou *Mblom* chez les Mofu, *Zigla* chez les Mada. Ces différentes appellations se rapportent à une pratique religieuse commune, *Kuley*, dont les pratiques varieraient d'un clan à un autre à l'intérieur d'une ethnie ou d'une ethnie à une autre.

À ce sujet, des auteurs classiques (Barreteau, 1988 ; Vincent, 1981 ; Barreteau et Sorin, 1976, Vincent, 1976, 1975, 1971) et récents (Balna et al., 2021, Djaligué, 2020 ; Chétima et Gaimatakwan, 2016 ; Chétima, 2016, 2015 ; Dekané, 2015 ; Diyé, 2012) ont déjà relevé l'importance culturelle et surtout culturelle du *Kuley* chez les sociétés montagnardes. Mais, il ressort que le lien avec les questions environnementales n'a pas été encore fait à part quelques travaux épars (Seignobos, 2016, 2015, 2014, 2012, 1997) qui ne sont pas pour la plupart en lien étroit avec la dégradation ou la conservation de l'environnement.

Les formes élémentaires de la vie religieuse ont été observées non seulement par les observateurs avisés (Vincent, 1997 ; Ela, 1984), mais aussi par les praticiens des religions révélées (Cador, 2002 ; Aurenche, 1987) qui ont mis en exergue les comportements des peuples de montagnes en matière des modes de croyances. Il est loisible d'attester de ce que les montagnards mènent une vie qui est désormais enveloppée dans la ritualité à travers la pratique du *kuley*, étant considéré comme un rituel, un sacrifice et une offrande présents dans la vie religieuse des peuples de montagnes (Alawadi, 2017). Un certain nombre d'insectes représentent les ancêtres qui viennent se rappeler au souvenir de leurs descendants (Seignobos et al., 1996). À ce sujet, des études anthropologiques et sociologiques ont révélé aux yeux de la communauté scientifique l'existence du monothéisme, et la relation séculaire que les peuples d'ici entretiennent avec un Dieu unique (Hallaire, 1991 ; Vincent, 1991 ; Martin, 1970 ; Gauthier, 1969).

Mais de toutes les façons, les pratiques rituelles restent les mêmes. D'une manière ou d'une autre, plusieurs communautés ont séjourné en pays *Gudur*, très ancienne chefferie religieuse chez les Mofu, pour prendre et s'approprier le *Kuley*. Des études classiques (Jouaux, 1991 ; Seignobos 1991) montrent que *Gudur*, l'actuel Mokong, a vu une chefferie rayonner durant plusieurs siècles et donc sa théocratie agraire semble être fondée. Les hommes vivent avec leurs plantes, leurs animaux et surtout leurs insectes. À cet effet, le rapport que l'Homme-Mofu entretient avec ses insectes n'est pas à négliger. Tout phénomène naturel (sécheresse, oiseaux granivores, invasions acridiennes, érosions des sols, chute des pierres, sols nus) trouve

une explication dans les rituels. *Gudur*, héritière de la chefferie de Mowo établie plus sur le piémont, a repris à son compte tous les rituels qui consistaient à contrôler la pluie, les criquets, les chenilles et donc la nature (Seignobos, 2014).

Le débat sur l'environnement est donc au centre des préoccupations contemporaines (identité de lieu, développement durable, risques environnementaux, gestion des conflits fonciers, préservation de l'écosystème, changement climatique, aménagement des terroirs, surexploitation des ressources naturelles, consumérisme, pollution, désertification, destruction de la faune et de la flore). La relation de l'homme avec son environnement fait ainsi l'objet d'étude d'une foulditude de disciplines (psychologie, géographie, agroforesterie, sciences environnementales, sciences pharmaceutiques et médicinales, philosophie...) (Brymer, Freeman et Richardson, 2019). Il s'agit pour la plupart de « comprendre le monde social dans lequel nous vivons et, le cas échéant, utiliser ces connaissances pour tenter de le rendre meilleur, c'est-à-dire résoudre des problématiques sociales et sociétales majeures, et améliorer la qualité de vie et sa durabilité » (Felwine, 2016, 2017 ; Weiss et Rateau, 2018 ; Mbembé, 2023). Traiter les « interrelations entre l'individu et son environnement physique et social, dans ses dimensions spatiales et temporelles » (Moser, 2003) requiert de ce fait une interdisciplinarité.

Cette étude est conduite dans une perspective située entre l'anthropologie culturelle à travers les pratiques culturelles d'une part, et la géographie de l'environnement d'autre part. Son objectif est de connecter les notions de culte aux ancêtres et la régulation environnementale. Pour ce faire, trois articulations structurent la réflexion : d'abord, l'origine, le lieu de résidence et les types de *Kuley* sont indiqués ; ensuite, les représentations sur quelques ressources de l'environnement sont ressorties ; enfin, l'endogénéisation de la préservation de l'environnement est indiquée.

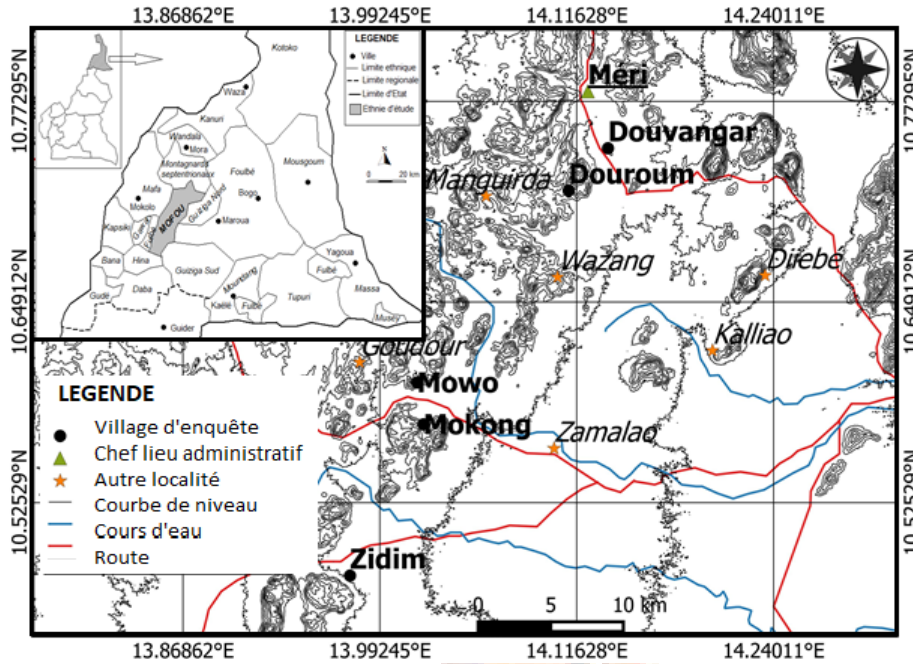
1. Méthodologie

1.1. Terrain d'étude

Situé dans la région septentrionale du Cameroun, le pays Mofu (Figure 1) fait partie intégrante des monts Mandara, une chaîne montagneuse qui s'étend sur la frontière entre le Cameroun et le Nigeria (Hallaire, 1991). Leurs villages sont généralement perchés sur les sommets, offrant une bonne vue panoramique sur le paysage environnant. Leurs activités économiques traditionnelles reposent sur l'agriculture vivrière, l'élevage et l'artisanat. Cette région se caractérise par un relief accidenté, avec des sommets atteignant parfois plus de 1200 mètres d'altitude. Ces sommets sont des lieux où habitent les dieux, protecteurs de la communauté Mofu. L'aire d'appartenance ethnique des Mofu est principalement composée de plateaux et de collines escarpées, entrecoupés de profondes vallées. Le climat y est de type soudano-sahélien, avec une saison sèche prolongée et des précipitations annuelles relativement faibles, comprises entre 800 et 1 000 mm par an, rythmé par les faiseurs des pluies (Balna et al., 2021).

La végétation se compose essentiellement de savanes arborées et arbustives, avec la présence de quelques forêts galeries le long des cours d'eau. Cette région montagneuse abrite une faune diversifiée, comprenant notamment des antilopes, des singes, des reptiles et une avifaune riche dont certaines espèces sont considérées comme des animaux rituels. Le rapport entre l'homme et la petite faune en particulier n'est plus à démontrer chez les Mofu. Il semble qu'il existe un lien étroit entre l'homme et cette petite faune (Barreteau, 1999 ; Seignobos et al., 1996 ; Seignobos 2014, 2015). Les Mofu, peuple de langue tchadique, occupent cette zone montagneuse depuis des siècles. Malgré les défis posés par le relief accidenté et les conditions climatiques, le pays Mofu constitue une région riche en biodiversité et en patrimoine culturel, reflet de l'adaptation des populations locales à leur environnement montagneux unique.

Figure 1. Localisation de la zone d'étude



Source : Balna et al., 2021

1.2. Une zone géographique encore ancrée dans les pratiques culturelles

Les Mofu du Nord-Cameroun ont une spiritualité riche et diversifiée. Leur histoire et leur identité ethnique ont été façonnées par des éléments spirituels importants (Vincent, 1969, 1971, 1975, 1976, 1991, 1997 ; Barreteau, 1999 ; Seignobos, 1991, 2012, 2014). Les Mofu sont connus pour leurs pratiques de divination et de possession qui jouent un rôle central dans leur vie quotidienne. La divination et la possession sont des aspects essentiels de la spiritualité des Mofu, reflétant leurs croyances et leur connexion avec le monde spirituel. Ils ont une culture spirituelle profondément enracinée qui se manifeste à travers divers rituels et pratiques. La divination est souvent utilisée pour obtenir des réponses aux questions importantes et pour guider les décisions communautaires, incluses celles environnementales. La spiritualité des Mofu est également liée à leurs traditions et à leur histoire en tant que peuple. Leur identité culturelle est étroitement liée à leurs croyances et à leurs pratiques spirituelles, qui ont évolué au fil du temps pour devenir des éléments essentiels de leur mode de vie. En explorant davantage la spiritualité des Mofu du Nord-Cameroun, on découvre un monde riche en traditions anciennes et en pratiques spirituelles uniques. Ces éléments spirituels jouent un rôle fondamental dans la vie des Mofu, façonnant leurs interactions sociales, leurs croyances et leur compréhension du monde qui les entoure. Ces pratiques sont étudiées pour mieux comprendre la spiritualité et les croyances de ce groupe ethnique et même d'autres ethnies dans des montagnes Mandara (Alawadi, 2017). Les rituels de divination et de possession peuvent jouer un rôle crucial dans la vie quotidienne et les interactions sociales des Mofu, offrant un aperçu fascinant de leur monde spirituel.

1.3. Collecte des données

Pour davantage mettre en relief l'apport du *Kuley* dans la compréhension des questions environnementales, cette étude a adopté une posture de recherche essentiellement qualitative à deux échelles. Premièrement, nous avons ciblé dans chaque canton Mofu, un village où cinq personnes âgées d'au moins 50 ans et fortement encore ancrées dans le culte aux ancêtres ont été choisies pour mieux circonscrire la population cible auprès de laquelle des informations sont recueillies. Ces personnes enquêtées ont constitué une première échelle d'observation et

de collecte des données primaires. Les informations recherchées sont centrées sur les pratiques des cultes aux ancêtres et leur ancrage territorial actuel. Deuxièmement, des focus groupes (10 à 15 personnes) ont été effectués dans chaque village retenu pour davantage comprendre la relation entre le *Kuley* et l'environnement. Ce qui a permis de rassembler des données sur le processus de dégradation de l'environnement et la conservation de la biodiversité.

Globalement, les méthodes de collecte de données qualitatives sur la spiritualité en lien avec la gestion des ressources naturelles en pays Mofu se sont appuyées sur l'entretien semi-dirigé. Cela a consisté à mener des entretiens individuels approfondis avec des membres de la communauté, des leaders religieux, des anciens et des gestionnaires de ressources naturelles. Les thèmes abordés n'ont porté que sur les croyances spirituelles, les rituels, les pratiques traditionnelles de gestion des ressources et les tabous. Le but était aussi de permettre aux répondants de s'exprimer librement tout en suivant un guide d'entretien. Les groupes de discussion ont permis premièrement d'organiser des séances de discussion avec différents acteurs (communauté, autorités, gestionnaires, etc.). Ils ont aussi permis d'explorer les représentations sociales, les valeurs et les pratiques liées à la spiritualité et à la gestion des ressources naturelles.

Par ailleurs, l'observation participante a permis de s'immerger dans la communauté et d'observer les pratiques, les rituels et les interactions liés à la spiritualité et à la gestion des ressources environnementales. Elle a aussi permis de participer aux activités quotidiennes et aux événements communautaires pertinents, de prendre des notes détaillées et tenir un journal de bord pour consigner les observations. Enfin, la recherche documentaire a été d'un apport considérable. Grâce à elle, les documents existants tels que les récits traditionnels, les mythes, les légendes, les registres coutumiers, les études ethnographiques, etc. ont été recueillis et examinés. Cette recherche documentaire a enfin permis d'identifier les références à la spiritualité et aux pratiques de gestion des ressources naturelles, d'analyser le contenu pour comprendre les liens et les significations. L'utilisation combinée de ces différentes méthodes a permis d'obtenir une compréhension approfondie et nuancée de la spiritualité chez les Mofu et de ses liens avec la gestion durable des ressources naturelles.

1.4. Analyse des données

Les données recueillies sur le terrain ont fait l'objet d'une analyse de contenu en puisant aussi dans les autres sciences sœurs, notamment l'anthropologie culturelle et la psychologie sociale. En effet, l'analyse du contenu a consisté à examiner attentivement les données textuelles (entretiens, récits, documents) pour identifier les thèmes, les concepts et les significations liés à la spiritualité et à l'utilisation des ressources naturelles. Les données de terrain ont été codées de manière systématique pour faire ressortir les principaux motifs et tendances. Pour ce faire, la dimension holistique de l'environnement avec la spiritualité a été mise en relief, car les hommes de montagnes considèrent la terre comme un être vivant sacré à protéger, plutôt qu'une simple ressource à exploiter. Cette perspective spirituelle les amène à adopter une approche plus holistique et respectueuse dans la gestion des ressources environnementales.

Il était question dans cette analyse de faire aussi le lien entre les hommes ayant une forte spiritualité et le comportement écologique affiché au quotidien. Par ailleurs, l'analyse phénoménologique a été utilisée. Il s'est agi de se concentrer sur l'expérience vécue des personnes interrogées afin de comprendre leurs perspectives, leurs croyances et leurs valeurs spirituelles en rapport avec la gestion des ressources naturelles d'une part, et établir des liens entre les dimensions spirituelles et les pratiques de gestion des ressources naturelles d'autre part. Enfin, les analyses sémiotique et herméneutique ont été utilisées pour examiner les symboles, les métaphores et les significations culturelles et cultuelles liés à la spiritualité et à l'environnement. Il fallait aussi interpréter les textes, les discours et les pratiques dans leur

contexte culturel et historique pour comprendre comment les systèmes de croyances spirituelles influencent les perceptions et les comportements en matière de gestion des ressources naturelles. Une étude de cas et l'approche ethnographique à partir du terroir de Mowo ont finalement permis de mener des études approfondies sur des communautés ou des groupes spécifiques pour comprendre leurs perspectives spirituelles et leurs pratiques de gestion des ressources naturelles. Cela a aussi permis d'utiliser l'observation participante et les entretiens pour saisir en profondeur les dynamiques complexes entre spiritualité et environnement ; d'identifier les liens entre les traditions spirituelles et les approches locales de préservation des ressources naturelles. Quelle que soit l'approche privilégiée, il est important de garder une perspective ouverte et flexible, en étant attentif aux nuances culturelles et aux significations multiples que peuvent revêtir les liens entre spiritualité et gestion des ressources naturelles.

2. Résultats

2.1. Origine et types de *kuley* chez les Mofu

Originaire des monts Mandara du Cameroun, le mot *Kuley* s'écrit de plusieurs manières : *Kouli*, *Kouley*, *Kuli*, *Couli*. Ce mot Mofu, faisant référence à un sacrifice, a été "fulbéisé" et "francisé" par l'administration coloniale française. Le *Kuley* a été aussi emprunté par d'autres ethnies montagnardes car, il s'agit d'une même pratique au sein de ces communautés.

Dans le dictionnaire des termes anciens, il représente à la fois l'esprit des ancêtres, le réceptacle de l'esprit (poterie ou pierre), l'action du sacrifice lui-même ; il est aussi à la fois le geste sacrificiel et l'autel (Vincent, 1976). Il est parfois assimilé à un sacrifice, à l'immolation, à la consultation d'un devin ou au simple fait de vénérer les ancêtres ; il peut aussi désigner un esprit d'ancêtre car, après la mort, les *Kuley* continuent à se promener au milieu des vivants, seulement on ne les voit pas (Balna et al., 2021).

2.1.1. Origine du *Kuley* : des données métaphysiques en pays Mofu

Chez les Mofu du Cameroun, tout comme chez d'autres ethnies, les éléments de la métaphysique indiquent que la religiosité est marquée par la croyance à un Dieu suprême, *Bi-Erlam*, considéré comme le "Chef d'en haut" ou le "Seigneur du Ciel" d'où le monde et les hommes tirent leur existence (Vincent, 1969). L'origine du *Kuley* chez les Mofu remonte dans leur histoire à travers la littérature orale comme chez d'autres ethnies montagnardes du Nord-Cameroun. À ce sujet, Barreteau et Sorin (1976) avaient déjà signalé que dans les traditions orales des Mofu-Gudur, il faudra aussi mentionner l'importance de leurs traditions religieuses basées essentiellement sur le culte aux ancêtres auxquels ils accordent un esprit (*Kuley*) qui englobe également la poterie sacrificielle représentant cet esprit et les divers sacrifices qu'on peut leur faire (moutons, chèvres, poulets, boule de mil, bière de mil, etc.).

Au sujet de cette origine, deux des répondants lors de la collecte des données sur le terrain disaient ceci :

« Autrefois, un père disait à son fils : après ma mort, tu dois te rappeler de moi en faisant un sacrifice avec de la volaille, du caprin et du vin qui constituent ma nourriture préférée. Sinon je te ferai du mal et tu me feras représenter par les canaris. Si tu as fait du mal aux autres ou bien si tu as des soucis, signale-le-moi en faisant de l'ordalie, c'est-à-dire Kuley ». « Dans un village, vivait un lépreux et ce dernier était mal traité par les autres habitants de ce village. Avant sa mort, il disait ceci : quand je serai mort, je ferai du mal à l'exemple de Mandjevang (diarrhée chronique) aux vivants ».

Ces deux extraits du terrain tirés des propos de deux habitants encore ancrés dans le culte aux ancêtres choisis aléatoirement, expliquent à suffisance la provenance du *Kuley* chez les Mofu. Dans la cosmogonie Mofu, il existe une pluralité de sources qui mettent en évidence l'existence du *Kuley*. Selon ces extraits, un groupe clanique réputé dans les pratiques ordales, il y a lieu de dire que le *Kuley* a pris ses racines d'une part dans certains éléments de la nature notamment la terre, et certains animaux issus de la volaille et des petits ruminants (chèvre et mouton) dont les couleurs préférées sont le noir et le blanc. La couleur noire, dite sombre chez les Mofu, symbolise le vide où vivent les *Djinnns* ou les hommes du vide. Pour ce qui est de la couleur blanche, elle est la représentation de la pureté. D'autre part, le *Kuley* tire sa source de la lèpre. Cette dernière symbolise la souillure et l'impureté. Dans les sociétés africaines, quand une personne est atteinte de la lèpre, elle est immédiatement mise à l'écart. Elle est un paria social. Des léproseries ont même été créées pour garder ceux atteints de la lèpre. C'est pourquoi dans la légende Mofu, le *Kuley* représente aussi le mal à l'exemple de ce malade qui souffrait de la lèpre et qui avait choisi la vengeance pour réparer le mal (exclusion sociale) qui lui avait été fait par la société. C'est dire aussi que la lèpre est l'une des origines du *Kuley*.

Étant considéré comme une pratique capitale adoptée par un certain nombre de groupes ethniques, pour des raisons de purification et de protection, le *Kuley* est défini comme l'ensemble des pratiques anciennes. Il désigne finalement le sacrifice : *maki Kuley signifie « faire un sacrifice »* ; le *Ndo-Kuley est « l'homme de sacrifice », celui qui aide chaque « chef de famille » à célébrer son culte familial ; Kuley doit être traduit par « sacrifice » dans le proverbe signifiant « il ne faut jamais remettre au lendemain »*. *Kuley* désigne donc tout ce qui a trait au surnaturel et peut ainsi s'appliquer à l'acte par lequel les hommes entrent en contact avec le domaine du surnaturel. Sur la base donc de ces données métaphysiques, il y a lieu de préciser ici avec Jouaux (1991) que le pouvoir religieux du *Bay*, désigné par le chef, a une maîtrise sur la nature surtout quand il s'agit de dompter les pluies, la sécheresse et les invasions acridiennes.

2.1.2. Des lieux de résidence des esprits

En Afrique, la nature est considérée comme un habitacle des génies. Il n'est pas de confrérie, de société d'initiation, de cultes qui ne reposent sur l'utilisation des plantes, car les arbres qui restent verdoyants toute l'année ont le privilège de représenter les ancêtres (Gadou, 2003). Cette image symbolique selon ce même auteur est à l'origine des innombrables arbres cosmiques dont les mythes africains offrent tant d'exemples : "l'*Acacia albida* associé par les mythes *dogon et bambara* à la première création du monde ; le *papayer Fali* qui a donné naissance à l'humanité, le *Bombax costatum* ou *kapokier gbaya*, origine de toutes les nourritures.

Chez les Mofu, les génies, *Fakalow* ou *Sitené* chez les Guiziga, une ethnie voisine, possèdent aussi des habitacles. Leurs repositoires ont été déjà longtemps indiqués par leur père géniteur signalé dans la littérature orale Mofu. Ces *Guinadji*, tels que nommés par les peuls, ont des préférences quant à ces abris dont il devient difficile de déplacer leur lieu. Les uns habitent dans les rochers et les autres dans les arbres. D'ailleurs à ce sujet, un clairvoyant appartenant au clan Ndjamaï à Mowo disait ceci :

« Le père a dit à son fils, après que je sois mort, tu feras des canaris pour me représenter et cela sera ton lieu du culte. Quant au lépreux, de son vivant il parlait toujours que je ferais du mal aux vivants pour m'avoir mal traité. Je m'installerai dans les grands arbres, les rochers, les mares d'eau naturelles, dans les souches d'arbres et certaines pierres le long des routes ».

L'analyse de cet extrait de terrain révèle à suffisance la diversité du *Kuley* à l'instar de *Zegela*, étant une souche d'arbres, une pierre (cailloux) ou tout autre objet en route où l'on se heurte souvent. Il faut aussi citer le *Fakalow*, un esprit provenant des animaux et reptiles que l'on a tués. Cet esprit prédit l'avenir et dévoile ce qui a été fait. Particulièrement pour les arbres, il y a des espèces ligneuses à citer ici qui abritent les hommes du vide. Il s'agit particulièrement de : *Ficus platyphylla* (*bazlawar*), *Boswelvia odorata*. (*Teteng*), *Sclerocarya birrea* (*lalaway*), *Faidherbia albida* (*manjaraf*), *Anogeissus leocarpus* (*deway*), *Vitex doniana* (*sked*), *Ficus sycomorus* (*gudav*), *Cacia ssp.*(*nguervetek*), *Commiphora africana* (*dedek*) (Tableau 1).

Tableau 1. Quelques espèces abritant les génies

Nom scientifique	Nom local (Mofu)	Famille botanique	Type d'esprit
<i>Ficus platyphylla</i>	<i>Bazlawar</i>	<i>Moraceae</i>	Esprit qui représente une personne mal formée
<i>Vitex doniana</i>	<i>Sked</i>	<i>Verbenaceae</i>	Esprit de possession
<i>Anogeissus leocarpus</i>	<i>Douway</i>	<i>Combretaceae</i>	Esprit de possession
<i>Tamarindus indica</i>	<i>Mambar</i>	<i>Cesalpiniaceae</i>	Esprit de possession
<i>Diospirus mespiliformis</i>	<i>Hewer</i>	<i>Ebenaceae</i>	Esprit de folie
<i>Ficus gnaphalocarpa</i>	<i>Goudov</i>	<i>Moraceae</i>	Esprit de folie
<i>Daniella oliveri</i>	<i>Labang</i>	<i>Caesalpiniaceae</i>	Esprit de folie
<i>Ficus glunosa</i>	<i>Avac</i>	<i>Moraceae</i>	Esprit de possession
<i>Ficus sycomorus</i>	<i>Goudav</i>	<i>Moraceae</i>	Esprit d'arrêt de mort subite
<i>Parkia biglobosa</i>	<i>Harad</i>	<i>Mimosaceae</i>	Esprit de mort
<i>Lannea micrcarpa</i>	<i>Tokalab</i>		Esprit de mort
<i>Commiphora africana</i>	<i>Dedek</i>	<i>Burseraceae</i>	Esprit d'avoir tué un animal sauvage, esprit de possession
<i>Faidherbia albida</i>	<i>Mandjaraf</i>	<i>Mimosaceae</i>	Esprit de folie
<i>Acacia ataxacantha</i>	<i>Zlezlerek</i>	<i>Mimosaceae</i>	Lieu de sacrifice
<i>Celtis integrifolia</i>	<i>Sobow</i>	<i>Ulmaceae</i>	Esprit représenté par un animal mal formé
<i>Borrassus aethiopicum</i>	<i>Govada</i>	<i>Arecaceae</i>	Esprit pour envouter les parcelles agricoles litigieuses
<i>Kigelia africana</i>	<i>Mbokokok</i>	<i>Bignoniaceae</i>	Esprit d'envoutement
<i>Calotropis procera</i>	<i>Kelfayah</i>	<i>Asclepiadaceae</i>	Esprit de peur

En Afrique traditionnelle, les arbres à génies ont été mentionnés dans la littérature un peu partout dans les pays encore fortement ancrés dans le culte aux ancêtres à l'instar du Bénin, du Burkina Faso, de la Côte d'Ivoire, du Togo. Certaines espèces (*Tamarindus indica*, *Azalia africana*, *Lannea acida*, *Calotropis procera*, *Ficus spp*, *Adansonia digitata*, *Milicia exelcia*, *Borrassus aethiopicum*) hantées des esprits sont protégées de coupe, et d'autres (*Stereospermum kunthianum*, *Calotropis procera*), de brûlage (Bognounou et al., 2003 ; Wala et al., 2003). La diversité d'esprits mentionnée dans cette étude fait allusion à plusieurs sortes de *Kuley*.

2.1.3. De la typologie du *Kuley*

Selon Vincent (1969), il y a deux sortes de génies en pays Mofu: les *Mblôm ma bla* ou *Mlôm ma ngwa* ou "génies de l'extérieur" ou "génies du dehors" ou "génies de la montagne" qui exercent un rôle protecteur sur le village d'une part, et les *Mblôm ma ay* ou "génies de la maison" ou "génies de l'intérieur" ou "génies du dedans" n'exerçant leur action que sur un

homme et sa famille représentés par l'esprit d'ancêtres proches, d'autre part. Chez les Mofu, il existe plusieurs sortes de *Kuley* qui s'appuient sur le nom des maladies liées au ventre (ballonnement, diarrhée chronique) par exemple ou relevant de la possession. Au total, l'étude en a recensé 10 sortes. Les uns sont liés aux maladies diverses, et d'autres à la possession, à l'idolâtrie, à la malchance et à l'impuissance.

Kuley mafaw : il s'agit ici du ballonnement du ventre qui touche une personne ayant provoqué les esprits. La composition est faite de la cendre, de la paille (vieille), de la poudre rouge (*mesak*, une poudre composée à base de la latérite qui est badigeonnée sur le corps d'une personne portant les mauvais esprits), de la coque du rônier et du fil du tisserand. La procédure consiste à emballer la cendre, le *mesak*, dans la paille, à l'aide du fil du tisserand et le poser dans la coque du rônier dans un endroit interdit de passage. Les soins après l'attaque consistent à faire des sacrifices à base d'une poule, d'une chèvre, d'un mouton ou d'un bœuf, surtout en ce qui concerne le cas d'un vol.

Mandjevang : C'est une diarrhée chronique. Sa composition est faite du *basay*, *gonakay*, *ndarndar* (tige du mil), *hewer*, *mesa*, *djedjew*, *deway*. Sa procédure consiste à attacher tous ces bois à l'aide d'une corde de *basay* et y ajouter la bande du tisserand, puis le poser à l'endroit interdit dans un morceau de canaris. Pour ne pas être frappé de ce type de malheur, la victime doit rapidement remettre ce qu'elle avait pris, puis le propriétaire, seul habilité, fera le sacrifice.

Memberdes ou une démangeaison qui touche directement le sexe. Sa composition est faite à base de la tige du sorgho et du *mesak*. Pour ce faire, il faut tailler la tige du sorgho de manière pointue et embaumer le *mesak*, puis la planter à l'endroit interdit. Pour éviter ce type de malédiction, il faut faire un sacrifice à base d'une poule, puis apprêter le *bil bil* (bière traditionnelle). Ainsi, le sacrificateur oindra la victime avec ladite bière une fois le sacrifice fait.

Makkemba fait allusion à la lèpre sur le nez ou les membres. Il s'agit de prendre les morceaux de gros canaris plus la poudre rouge ou blanche ou quelques feuilles du *Ficus platyphylla* à poser à l'endroit d'interdiction. Une fois attaqué par ce type de génie, un sacrifice doit être fait à base d'une chèvre.

Gamba ou courbatures qui consiste à mélanger le *dedek* (*Commiphora africa*, une poule ou un coq). La procédure est de planter une branche de *dedek*, puis on y oint à domicile du sang d'une poule ou d'un coq sacrifié à cet effet. En cas d'une attaque, le devin immole une poule ou un coq.

Masba ou rhumatisme. Cela consiste, pour le soignant (traitant), après massage et extraction du sang infecté à l'aide d'un canif traditionnel, à oindre les parties avec du piment écrasé (poudre) plus la poudre de la fumée sur les pailles ou les tiges de la cuisine. Enfin, il administre au patient une tisane à boire.

Fakalow ou une personne possédée qui sait prédire l'avenir. Cela consiste à faire observer un grand jour de sacrifice en réunissant les membres intéressés de cette famille proche et lointaine après une attaque accentuée ou répétée. À ce jour, les personnes porteuses de *Fakalow* vont plus évangéliser d'autres en versant du sésame sur la tête d'une personne désireuse de rejoindre la confrérie. À cet effet, il y aura pour cette fête un sacrifice comportant une poule, du mouton, *Mbazla*, *Wuzam*, du sésame, du haricot (niébé) et du tabac. Ces possédés, après, avant ou pendant la prédication, chantent et esquissent des pas de danse à la manière d'un fou.

Madama ou idolâtrie. Après avoir fait un constat selon lequel tel est atteint ou attaqué de ce malaise, les parents demandent avec pression celui avec qui ils se sont touchés. Une fois la personne identifiée, il lui est demandé selon le clan les matières pour la sanctification.

Zegela ou malchance. Ici, après attaque, il faut placer quelques feuilles de *mambar* (*Tamarindus indica*) pendant toute la journée à la maison et ne sortir qu'autour du soir.

Mangerzla ou impuissance. Cette pratique consiste à prendre une pierre de couleur blanche à placer sous un grenier ou derrière une case à bétails. Après un cas de vol d'objets confondus chez celui-ci, le voleur se verra impuissant. À cet effet, il quittera sa concession pour rejoindre le lieu du vol tout-nu en amenant avec d'autres membres de sa famille une poule ou un coq ou une chèvre, sans oublier la bière traditionnelle. Après ce sacrifice, le voleur doit rentrer toujours nu.

La multiplicité des formes de *Kuley* en lien avec les maladies indique à suffisance la pluralité des génies, surtout ceux liés à la possession ou aux multiples formes de divinités dans la cosmogonie Mofu. Ils sont faits en cas de conflit foncier ayant dans la plupart des cas un effet négatif sur les terres agricoles où apparaissent des espaces nus ou de l'érosion hydrique (Balna et al., 2021). La diversité des génies qui sillonnent l'univers cosmique du pays Mofu met en évidence l'existence d'un Être-Suprême, *Mblôm*, qui ne reste jamais indifférent à leurs prières et leurs vœux et qui comble alors de ses bienfaits et de sa bénédiction la société qui sollicite en cas de malheur son réconfort et sa miséricorde (Alawadi, 2017 ; Vincent, 1969). Selon la vision africaine de l'univers, ces génies jouent un rôle important dans la dégradation ou la conservation de la biodiversité.

2.2. Des représentations sur quelques ressources environnementales

La théorie naïve est abordée par plusieurs auteurs des sciences sociales. Mais c'est Moscovici (1961, 1984, 1989) qui en est le père. Selon lui, les représentations sociales sont des formes de savoirs naïfs destinés à organiser les conduites et orienter les communications ; ces savoirs naturels constituent les spécificités des groupes sociaux qui les ont produits (Moscovici, 1961). Selon la compréhension de Granie (1989), l'étude des représentations est un éclairage du sens de la pratique. Par cette théorie, il s'agit de mettre en évidence les clichés sociaux sur des ressources stratégiques à l'instar de la terre et des espèces végétales, surtout non cultivées.

2.2.1. Ce que pensent les Mofu sur les sols inexploitable

Les Mofu ont une forte connaissance de la dégradation de leurs sols comme chez d'autres groupes ethniques du Nord-Cameroun à partir des savoirs locaux. Ils les connaissent parfaitement au plan agronomique au point où ils les nomment en fonction des espèces floristiques et fauniques qui y existent. Ils sont aussi conscients du fait de la saturation des terroirs suite au retour des migrants des grandes métropoles du Cameroun à l'instar de Yaoundé et Douala où ils se rendent depuis les années 1990. Toutefois, la présence de certaines terres infertiles ou incultivables du point de vue agronomique (Photo 1) est fortement liée au *Kuley* lorsqu'un conflit foncier éclate entre une communauté descendante des esclaves et hommes libres, aînés-cadets, sociétés de forgerons ou non forgerons, de neveux-oncles et de clans du chef-clans routiniers.

À ce sujet, l'histoire rappelle que le retour des migrants des grandes villes camerounaises n'a qu'exacerbé les conflits fonciers en pays Mofu. C'est pourquoi, les modes de règlement des conflits fonciers applicables dans cet espace géographique n'ont pas pu satisfaire les habitants. D'où le recours à l'ordalie dans l'optique de rétablir la vérité (Balna et al., 2021 ; Dekané, 2015 ; Diyé, 2012) dans cette partie sahélienne camerounaise. Comment cela est donc fait ? Existe-t-il un lien étroit entre le *Kuley* et la dégradation des sols, surtout l'apparition des sols halomorphes ou nus (*hardé*) chez les Mofu ?



Photo 1. Parcelle agricole devenue nue suite au *Kuley* à Mowo (10°33'39'' N, 14°02'10'' E)

Le terrain rapporte que certains champs où apparaissent des espaces nus sont fortement liés au *Kuley*. En cas d'un règlement du conflit foncier où le propriétaire de la parcelle n'a pas obtenu gain de cause, ce dernier enterre la tête de la pintade, *tsavar*, dans la parcelle. Si l'autre partie ensemence ladite parcelle, le sol devient un *hardé*, un sol nu où rien ne peut pousser. En effet, il s'agit d'une terre inculte. Pour éviter que le mal ne se propage à d'autres parcelles, on délimite ladite parcelle à l'aide d'*Euphorbia unispica* localement appelé *Hweleng*¹. Avec cette plante, le mil est versé à l'endroit où l'on va la planter et au moment de la récolte, le propriétaire non légitime et sa famille seront atteints d'une épidémie (diarrhée, mal de tête, démangeaison voire les morts-subites). Cette plante est utilisée pour gérer les conflits de délimitation.

Le *Kuley* dans l'espace agricole est à l'origine de la dégradation du sol. Cette dégradation se manifeste par l'érosion du sol provoquée par la manifestation néfaste issue du *kuley*. En effet, en pays Mofu dans la localité de Mowo, le *Govada* (rônier) est utilisé pour envoûter les champs, pour rendre stérile le champ d'autrui, on utilise le fruit du rônier après avoir incanté dessus et on le jette dans le champ. Ce dernier devient un sol halomorphe.

2.2.2. Des représentations sur l'érosion des sols

Dans les plaines du Nord-Cameroun en général, et les piémonts Mandara en particulier, l'érosion des sols est un phénomène très récurrent. Les Mofu du Cameroun septentrional expliquent cela par la présence d'un Dieu suprême qui n'est en fait que la symbolique du *Kuley* selon la cosmogonie de ce peuple. Le *Mandjevang* (Dieu suprême) est une forme de *Kuley* se manifestant par une diarrhée chronique chez le fautif. Comment y procède-t-on ? Quel est le rapport fait avec l'érosion hydrique très fréquente dans les plaines ?

Comme pour le chien, la tête d'un serpent, de préférence celle d'un cobra, est aussi enterrée dans le champ litigieux. La tête du serpent est attachée sur la corde d'*Hibiscus cannabinus* (encore appelé le *kénaf*, le « chanvre de Bombay », le « chanvre de Guinée » appartenant à la famille de *Malvaceae* probablement originaire d'Asie orientale, mais, elle est partout cultivée en Afrique surtout sur les limites des parcelles des champs). Cette corde est trainée par le propriétaire légitime partout dans le champ. Là où est passée cette corde vont apparaître des traces d'érosion (Planche des photos 1).

¹En pays Mofu, il est indiqué par Seignobos (1991) parlant du rayonnement de chefferie de Gudur que les Hwelengou forgerons du chef ont été capturés au cours d'une chasse. Ils étaient réfugiés sous des *Euphorbia unispica* (Hweleng). Ils ne forgent pas, mais ils jouent un rôle rituel essentiel à la mort du chef.



Planche des photos 1. Érosions hydriques (A : 10°34' 36" N, 13°59' 30" E ; B : 10°34' 45" N, 14°02' 05" E) sur des parcelles litigieuses à Mowo

On dit souvent en pays Mofu, l'homme vit avec ses insectes. La focalisation des Mofu des monts Mandara sur leurs insectes (Seignobos et *al.*, 1996) pouvait se satisfaire d'une explication, celle de leur situation d'« Hommes des rochers », comme ils se désignaient eux-mêmes, privés de brousse et d'accès à la plaine et n'ayant d'animaux que ceux de leur élevage et pour seule faune sauvage, les insectes (Seignobos, 2015). À Mowo, le terrain rapporte qu'il existe une multitude d'insectes. C'est un village des insectes. Il conviendrait sans doute d'expliquer en partie la présence de l'érosion des sols par l'entomofaune qui laisserait des cavités un peu partout dans le sol. Autour de ces insectes, il y a un lien à faire avec le *Kuley*, puisque certains participent dans les rites surtout quand il faut invoquer les dieux en cas de sécheresse ou d'invasions acridiennes. Le Maître de *Kuley* entre directement en relation avec la nature dont il assure la gestion.

2.3. Le *kuley* : vers une "endogénéisation" de la conservation des ressources environnementales

Les sociétés modernes ont eu le souci de protéger l'environnement à travers le Sommet de la terre en 1992, le protocole de Kyoto en 1997, le COP de 2009 à Copenhague, le COP de 2012 à Doha, le COP 21, l'accord de Nagoya entré en vigueur en 2014 et récemment FRI100, la Charte de Kurukan Fuga. En effet, cette charte est un ensemble de lois édictées par Soundjata Keita en 1236 à Kurukan Fuga composé de 44 articles parmi lesquels les points 40 et 41 qui se penchent respectivement sur la protection de la brousse comme un bien de tous et le danger de mettre un feu de brousse (Radio rurale de la Guinée, 1998).

2.3.1. Des interdictions culturelles sur l'exploitation de certaines espèces floristiques et fauniques

De Sardan (1989), dans sa réflexion sur les savoirs populaires, soulignait que dans le champ du développement rural, trois grands domaines sont concernés : les savoirs populaires en matière d'agriculture, d'élevage et d'environnement ; les savoirs populaires techniques en matière de santé humaine et animale ; les savoirs populaires techniques en matière de gestion et d'économie. Dans une conclusion sur les animaux supports de génies chez les peuls du Diamaré au Nord-Cameroun, il est clairement apparu que « la conception peule des *Djinns*, qui participe de la conception africaine des génies, ne peut pas ne pas avoir des répercussions sur la perception de la nature. Il nous semble que les diverses projections européennes et citadines de la nature que l'on peut rencontrer dans les organisations écologistes qui investissent l'Afrique, seraient à revoir en intégrant ce facteur mystique, qui informe secrètement les comportements des africains » (Tourneux, 1999).

Plusieurs espèces végétales servent de lieux de résidence à des dieux ou de reposoirs des génies comme c'est le cas du *vodun* au Bénin. C'est pourquoi les espèces qui servent d'abris à ces génies naturels n'entrent pas dans la catégorie des espèces ligneuses à reboiser. L'exemple le plus parfait est *Tamarindus indica*, l'une des espèces dont les fruits sont très prisés par la population et font l'objet d'un commerce international. La plupart de ces espèces ne font pas l'objet d'émondage encore moins d'usage comme bois de feu ou de service à part *Anogeissus leocarpus* qui connaît une forte pression de la part des acteurs et est menacée d'extinction.

Mais chez les peuples montagnards et certains en plaine (Guiziga par exemple), le chef de famille ne peut pas se servir de cette espèce pour la planter devant la cour de sa maison, même si ses fruits sont utilisés pour la bouillie, ses feuilles comme légumes pour la sauce. On se sert aussi de cet arbre pour le bois de service (manche pour la hache, houe, faucille). C'est dire que les usages sont variés. Toutefois, on préfère planter une autre espèce (*Azadirachta indica*, *Cacia siamea*, *Acacia nilotica*, etc.) comme haies vives dans les champs. À cause des interdictions culturelles sur certaines espèces, il n'est pas évident d'effectuer les opérations de reboisement dans le Sahel. Il faut relever que dans les plaines de l'Extrême-Nord du Cameroun, le taux de renouvellement de certaines espèces à l'instar de *Tamarindus indica* dans leur milieu naturel semble être nul à cause du fait que les fruits sont surexploités et font l'objet d'un commerce international (Balna et al., 2020). Toutefois, en cas de variole, *awangazlavay* en Mofu, « le feu-de-Dieu », on se sert des feuilles du tamarinier pour soigner les personnes atteintes de cette maladie. Certains animaux sont considérés comme un totem. Il s'agit de certains reptiles, *Maanda*, (varan de montagne) et de la souris, *Ahwam*, *Atsang*, *Maparaw*, chez le clan Gouloua ; le marabout, *Zezelem*, chez le clan Mowo, l'engoulevent (oiseau de malheur), *Pilgawak*, comme la plupart des oiseaux peu chassés ; *Messewele*, lézard lisse ; *Makwal*, lézard de brousse. Dans la même catégorie, il y a lieu de mentionner quelques espèces ligneuses à l'instar de *Ficus platyphylla* chez le clan Ndjamai considéré comme leur totem, *Strichnos spinoza* appelé *Mataynjeng*, qui est un arbre de chance situé le long des pistes qui relient un village à un autre ; *Calotropis proceca* qui est au centre des rituels. Bref, il y a lieu de dire qu'il existe plusieurs espèces végétales relevant du sacré et pouvant contribuer à protéger l'environnement.

2.3.2. Les forêts sacrées : une tradition au secours de l'environnement

Les forêts sacrées sont les habitacles des dieux et des ancêtres auxquels les populations assignent un rôle protecteur de leur communauté ou de leur village (Kokou et Sokpon, 2006). Dans la littérature sur l'Afrique rurale, elles ont été signalées dans plusieurs pays (Kokou, 1998 ; Sobze, 1993 ; Dongmo, 1990 ; Achoundong, 1990 ; N'Tiama, 1987 ; Lahueg, 1980 ; Péliissier, 1980 ; De Larozière 1949). La religion, les croyances et les tabous forment en Afrique la pierre angulaire de la gestion des ressources naturelles car, ils sont des abris d'esprits des ancêtres ou des hommes du vide ou des génies censés protéger une communauté particulière (Sibanda, 1999). Selon les cosmogénèses africaines, l'arbre en général représente la vie humaine qui prend racine dans la terre profonde des ancêtres.

Chez les Mofu, les forêts sacrées (Planche des photos 2) les plus présentes sont celles de Mowo, Mosso dominées par *Combretum geitonophyllum*, Mandaya, Massakal, Mingliya, Gouloua, Labang et Sipirad. La plus réputée se trouve à Labang du côté de Mandaya dans le canton de Mokong. Leur superficie est comprise entre 0,25 ha à 4 ha. Dans ces forêts, on rencontre une multitude d'espèces végétales et animales sur lesquelles la pression humaine est encore très moindre. Parmi les espèces végétales rencontrées, on peut énumérer les *Moraceae* (*Ficus platyphylla*, *Ficus gnaphalocarpa*, *Ficus glunosa*), les *Verbenaceae* (*Vitex doniana*), les *Combretaceae* (*Anogeissus leocarpus*), les *Cesalpiniaceae* (*Tamarindus indica*), les *Mimosaceae* (*Acacia sieberiana*, *Acacia polyacantha*, *Acacia ataxacantha*), les *Ulmaceae* (*Celtis ingrifolia*),

les *Balanitaceae* (*Balanites aegyptiaca*), les *Meliaceae* (*Khaya senegalensis*), les *Ebenaceae* (*Diopirus mespiliformis*), les *Bignoniaceae* (*Kigelia africana*).

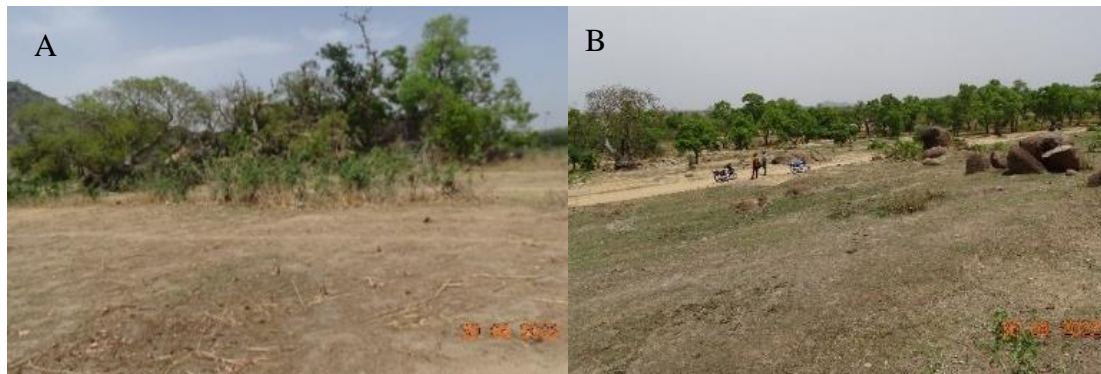


Planche des photos 2. Forêts sacrées de Mandaya (A : 10°35' 03''N, 14°02' 11'' E) et de Mosso (B : 10°31' 58'' N, 14°00' 18'' E) dans le canton de Mokong

La gestion de ces forêts repose essentiellement sur le chef de clan chargé de faire les rites dans ces forêts considérées comme un autel. C'est lui qui indique en cas d'une coupe, l'animal qui doit être expié avant que les génies ne pardonnent le mal à celui ou celle qui est responsable de ladite coupe. Et même hors de ces forêts, il existe des arbres sacrés. Ces arbres individualisés, localisés soit dans les formations agroforestières, soit en brousse, logent les génies. Par conséquent, il y a des interdictions qui s'y appliquent puisqu'ils jouent encore leur fonction de régulation sociale. Toutefois, avec la modernité, il y a lieu de relever que ces espaces sacrés subissent peu à peu une dégradation socio-culturelle. Le retour des grandes villes depuis les années 1990 est l'un des facteurs qui aggravent l'érosion de ces forêts en plus de la forte croissance démographique que connaît cette zone de montagne en particulier, et la région de l'Extrême-Nord en général.

Les faits actuels précisent que de temps en temps, les jeunes issus des villes sillonnent ces espaces pour couper le bois de service, faire de la chasse, et écorcer quelques troncs d'arbres pour la pharmacopée traditionnelle dont l'utilité sanitaire n'est plus à démontrer. Si un habitant a coupé un arbre dans cette forêt, il doit planter un autre pour compenser celui qui a été détruit. Le choix de l'espèce à reboiser est indiqué par un devin. Le plus souvent, il s'agit de choisir les espèces qui abritent un mauvais esprit à l'exemple du tamarinier. Dans la vallée du Logone précisément en pays Massa, Iгоре De Garine (1997) avance que le tamarinier est l'abri de *Matna*, le génie de la mort qui se repose dans les branches lorsque le soleil est au zénith.

Parlant de la sacralité de certains arbres, il a été signalé qu'en pays Mafa dans les monts Mandara, le bois sacré ou *Di mblom*, traduit littéralement par les « yeux de dieu », révèle des fonctions socio-culturelles et surtout culturelles (Balna, 2021, 2016, 2016). En effet, en cas d'une catastrophe (sécheresse, invasion acridienne, oiseaux granivores, chenilles, etc.), le prêtre (devin) est appelé à faire des invocations au pied dudit arbre afin d'implorer l'aide de dieu. Au cas où cet arbre a été touché, c'est-à-dire coupé, cela signifie que le génie l'a été aussi. Celui ayant ainsi coupé cet arbre doit acheter une chèvre permettant au devin de verser du sang au pied de l'arbre. Les petits cours d'eau en pleine saison sèche, la petite faune autour des arbres abritant des génies et un paysage arboré sont visibles dans presque chaque village Mofu qualifiant ainsi un environnement à caractère protégé, conservé et préservé.

3. Discussion

3.1. Apport de la spiritualité Mofu dans la gestion des ressources naturelles

Quel est le regard de la science sur le rôle des religions africaines à propos des mesures de prévention sur l'environnement ? Peut-on véritablement établir une corrélation entre le Dieu

Suprême des Africains et l'écologie ? Les systèmes de croyances à l'égard de l'environnement ne sont-ils pas simplement des représentations sociales, des schèmes, des clichés sociaux ? Ne peut-on pas donner raison à Moscovici sur la théorie naïve où toute représentation sociale est *a priori* fautive ? Pour répondre à ces interrogations, nous nous appuyons sur les faits quotidiens mentionnés dans la littérature scientifique sur ce qui est réel, visible, matériel, réaliste en opposition à ce qui est immatériel ou invisible.

Au regard de tout cela, il y a lieu de relever qu'il existe un lien étroit entre les rituels et la conservation de la biodiversité. Les traces de réponses aux interrogations mentionnées plus haut signalent une certaine intimité entre les rites et cette conservation. À cette préoccupation, Memel-Fotê (1990) signale qu'au-delà de la fonction symbolique, les stratégies rituelles ont obtenu deux effets positifs : celui du renforcement de la cohésion sociale et surtout la sauvegarde du milieu environnemental. L'idée de Gadou (2003) selon laquelle l'idéologie religieuse traditionnelle africaine, fondée sur une alliance communauté-nature, une alliance entre les dieux et la nature, découle un environnement relativement protégé, entre en droite ligne de celle de Memel-Fotê (1999, 1990) mentionnant que les cultures traditionnelles sont mieux placées pour conserver l'environnement. Les populations locales ont une dénomination des plantes liées à plusieurs considérations, une pratique qui revêt un aspect de préservation des plantes (Bognounou, 2003). Si la tradition explique l'interdiction d'exploiter les lieux sacrés censés être la demeure des esprits, pour ce qui concerne les arbres et les animaux, ils sont préservés soit pour leurs bienfaits aux fondateurs, soit par recommandation des esprits (Sanou et Traoré, 1999). Certaines espèces végétales (*Ceiba pentada*, *Antiaris toxicaria*, *Dracaena arborea*, *Adansonia digitata*) sont très présentes dans le paysage agricole, car elles sont considérées comme des arbres à totems en pays Evé au Sud du Togo (Wala et al., 2003).

En dépit du fait que le *Kuley* soit un moyen endogène de conservation de l'environnement à travers certaines croyances (habitable des génies, totems) portées sur certaines espèces végétales non cultivées, il y a lieu de dire que le contexte actuel marqué par l'érosion des traditions africaines ne favorise pas pleinement les fonctions culturelles et culturelles des lieux sacrés. Certes, l'homme africain, par ses croyances et sa culture, participe dans une certaine mesure à la conservation de la biodiversité. Toutefois, on se réserve de donner une garantie absolue pour ce qui est de la protection des ressources environnementales à cause du fait que les totems et les espèces qui abritent les génies ne sont plus craints comme auparavant. Il y a une sorte d'inertie de la population surtout jeune et mieux "éduquée" et mieux "civilisée" quant aux croyances. Face aux exigences de l'heure (urbanisation de masse, demande en terres cultivables et en pâturage, syncrétisme religieux, apparition des formes de divination plus moderne, mondialisation, changement climatique, etc.), les ancêtres ne deviennent plus une sorte de vitrine où l'on doit se mirer pour être en harmonie avec son milieu naturel.

3.2. Le regard des sciences sociales sur la spiritualité africaine en lien avec les questions environnementales

Il apparaît dans la perspective anthropocentrique du monde, basée sur la Révélation divine des écritures judéo-chrétiennes, que l'homme, créé à la ressemblance de Dieu (Genèse 1 : 25), est appelé à dominer la nature (Genèse 1 : 26). Il a reçu autorité du Créateur de nommer les animaux et donc de les commander (Genèse 2 : 19-20). De par le commandement « cultiver et garder la terre » (Genèse 2 : 15) et l'exhortation d'agir comme « l'économiste fidèle et prudent (Luc 12 : 42), il est l'intendant, l'« économiste » de la création établi par le Créateur. Ainsi, dans la spiritualité chrétienne, l'homme est le « trait d'union entre la création et le Créateur, entre le monde matériel et le monde spirituel » et, l'environnement physique une création devant rester en communion avec son créateur, par l'intermédiaire de l'homme, qui en est le gardien (Bartholomée 1^{er} de Constantinople, 2014). Il ne saurait donc être une mine de ressources à

exploiter pour des intérêts personnels égoïstes. Les actions humaines sont dans ce sens dominées par une foi implicite dans le progrès perpétuel, issue de la téléologie judéo-chrétienne, selon laquelle rien dans l'univers n'a d'autre finalité que de servir les desseins de l'homme. Dieu a tout ordonné explicitement au profit et au règne de l'homme, qui partage la transcendance de Dieu vis-à-vis de la nature.

Ce qui précède fait de la crise écologique dans laquelle le monde se noie, une crise spirituelle (Monnot, 2020 ; White, 2010) et souligne la spécificité de la spiritualité chrétienne dans la détermination de l'attitude chrétienne envers elle. Autrement, les défis environnementaux auxquels l'humanité est confrontée sont indissociables de la spiritualité, entendue comme le socle qui développe et oriente notre perception du monde, nos attitudes et nos comportements (manière de voir et d'agir sur le monde). Ce socle immatériel, parce qu'il détermine nos rapports à la matérialité au monde et informe de la totalité de notre rapport au monde, est spirituel. Rien dans la vie n'étant séculier, ni profane, l'invisible y a donc une grande marge d'action. Bref, notre sensibilité spirituelle face à la création matérielle relève de notre sacralité aux choses célestes ; une sacralité réduite aux rituels religieux communautaires. Simplement, ce « que les gens pensent de leur écologie dépend de ce qu'ils pensent d'eux-mêmes en relation aux choses qui les entourent » (Bourg et Roch, 2010, p.18). Donc, notre « prétention à l'objectivité absolue et notre affirmation d'un égoïste calculateur systématique ne sont dénuées ni de spiritualité, ni de particularisme culturel. Elles sont au contraire l'expression de notre spiritualité... et de notre particularisme culturel » (p.2).

La spiritualité renvoie ici à un « socle collectif d'habitus » et de dispositions qui fondent, délimitent et donnent forme aux rapports de l'homme avec la nature. Il s'agit selon Bourg (2010) d'un ensemble de schèmes fondamentaux issus de la diversité circonscrite du fond culturel de l'humanité (religions et sagesse y appartiennent) et ses dynamismes interprétatifs. Les choix individuels en termes de valeurs, de philosophies et de spiritualités au sens de trajectoire personnelle de recherche de sens et d'élévation s'inscrivent dans cette dynamique (Bourg et Roch, 2010). Notre horizon est donc limité dans notre compréhension de nous-même, ainsi que notre position sur le plan de la réalité terrestre (Eaton, 2010). Parlant de la conscience symbolique autoréflexive qui se serait constituée au cours des millénaires, Grennspan et Shanker (2004) et Eaton (2010) avancent qu'elle sous-tend la capacité de coordonner les images, les pensées, les émotions et les intuitions. C'est elle qui permet à l'homme de s'appropriier les expériences et de s'orienter dans le monde.

Il s'agit en fait d'un « assemblage complexe, pas encore complètement compris, d'imagerie active -l'imagination- d'expérience du monde et de restitution symboliques des expériences » (Eaton, 2010, p.137). Toute imagination, créativité et potentiel dépend de ces symboles. En effet, nous « ne pensons ni ne comprenons à travers ou avec des symboles ou des images, mais à l'intérieur des symboles », que chacun interconnecte pour développer sa représentation systématique du monde (imaginaire sociaux). La religion se révèle ainsi comme l'interprétation symbolique et systématique la plus complète de l'expérience humaine du monde. Elle renvoie aux imaginaires sociaux les plus complexes ; élément essentiel du développement évolutif des humains, une espèce symbolique (construction occidentale). Elle est inextricablement liée à la culture. Aussi, selon son lieu de vie, l'on vit et s'inscrit dans un imaginaire social donné (religion, spiritualité). Tous les humains n'ont donc pas la même compréhension du monde, ni de ce que signifie être au monde et aucune ontologie ne surclasse les autres. Le monde post-moderne est juste fait d'échanges de divers imaginaires sociaux ou d'une diversité de contenus au sein des communautés (Descola, Ingold et Lussault, 2014). On y compte diverses manières d'appréhender le monde et de créer ou d'emprunter les valeurs, d'évaluer les symboles et les valeurs et de créer sa représentation systématique du monde et d'y adhérer.

De toute façon, personne ne vit hors-spiritualité. « On ne peut pas se passer de communion, de fidélité, d'amour, mais pas non plus de spiritualité » (Comte-Sponville, 2003). C'est indéniablement une caractéristique intrinsèque d'une fonction vivante de chaque homme. Elle « n'est pas une question mais une expérience » (Comte-Sponville, 2003) et ne saurait donc se réduire à une religion, à une sagesse, à une philosophie ou à une idéologie donnée. Car, c'est par l'expérience seule que l'on prend connaissance des réalités. La spiritualité ou « le spirituel » pris comme expérience humaine et comme concept s'exprime donc dans toutes les actions et les créations/inventions humaines, ainsi que dans leurs relations sociales et spatiales. Il apparaît donc de façon transversale que l'attachement au lieu correspond à l'expérience vécue des individus et se développe lorsque l'environnement est pour eux porteur de sens, avec lequel ils se familiarisent avec l'expérience (Caro, 2019).

Conclusion

La spiritualité joue un rôle crucial dans la gestion durable des ressources environnementales en Afrique en général, et chez les Mofu des montagnes du Nord-Cameroun en particulier. De nombreuses communautés montagnardes ont une vision cosmique de la nature, où l'homme fait partie intégrante de l'écosystème. Cette approche spirituelle favorise le respect et la préservation de l'environnement. Les croyances traditionnelles, les rituels et les tabous liés à la nature sont souvent des moyens efficaces de réguler l'utilisation des ressources naturelles. Cependant, la modernisation et les pressions économiques menacent parfois ces pratiques traditionnelles. Il est donc important de valoriser et d'intégrer la dimension spirituelle dans les politiques de gestion environnementale en Afrique. En combinant les connaissances ancestrales et les approches scientifiques modernes, il sera possible de trouver un équilibre durable entre les besoins humains et la préservation de l'environnement. La spiritualité peut ainsi devenir un levier puissant pour une gestion responsable des ressources naturelles en Afrique. Il faut donc une forte sensibilisation de la population pour davantage maintenir les pratiques culturelles afin de mieux conserver un environnement qui connaît chaque jour une dégradation poussée.

En perspective, il est urgent de réaliser un inventaire exhaustif des pratiques culturelles non seulement auprès des autres ethnies montagnardes, mais aussi auprès de celles des plaines afin de tirer des conclusions pertinentes au sujet du rôle du *Kuley* dans la conservation de l'environnement. Enfin, ne peut-on pas partiellement expliquer l'échec des multiples projets de reboisement dans cette partie sahélienne du Cameroun par la non prise en compte des aspirations de la population dans le choix des espèces ligneuses à planter ?

Références bibliographiques

- Achoundong, G. (1990). *Le bois sacré de la chefferie Bafou. Herbier national*, Yaoundé, 7 p.
- Alawadi, Z. (2017). La montagne comme territoire religieux chez les peuples du Sahel. L'exemple des Zoulgo de Tokombéré (Extrême-Nord Cameroun) ? *Annales de l'Université de Moundou, Série A, Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaine*, Vol 3(1), pp 163-184.
- Aurenche, C. (1987). *Sous l'arbre sacré*, Paris, Cerf.
- Balna, J. (2016). *Exploitation fourragère par les pasteurs mbororo et émergence du foncier de l'arbre dans les plaines de Mozogo et de Tolkomari (Extrême-Nord, Cameroun)*, Thèse de Doctorat/Ph.D de Géographie (option : Environnement et Aménagement), Science de l'Homme et de la Société, École Normale Supérieure, Université de Maroua, 348 p.

- Balna, J., Etame Sone Diabe, Diyé, J., Gonné, G, and Bongoyok, M. (2021). The use of kuley in resolving land disputes among the Mofu Cameroon in *Intégralité, Revue de développement holistique*, Vol 1, N°3, Presses Universitaires de Mokolo (PUM).
- Balna, J., Gonné, B., Oumarou Palou, M. et Teweché, A. (2015). Pratiques sylvicoles des pasteurs transhumants dans les agroforêts sèches du Nord Cameroun (Afrique centrale), *International Journal of Innovation and Applied Studies*, Vol 13 N° 3. pp 643-655.
- Balna, J. et Gonné, B. (2021). Émergence du foncier de l’arbre en zone sèche du Cameroun in Monique Bertrand (dir.), in *Une Afrique des convoitises foncières, Regards croisés depuis le Mali*, Collection Cahiers Afriques Vol. 31. pp 65-78.
- Barreteau, D. et Sorin, L., (1976). Recueil de littérature orale chez les Mofu-Gudour, population du Nord-Cameroun. Vol. XIII, n° 2, *Cah. ORSTOM, Sér. Sci. hum*, pp103-111.
- Barreteau, D. (1988). *Description du Mofu-Gudour (langue de la famille tchadique parlée au Cameroun) : 1-Phonologie, 2-Lexique*, Paris : ORSTOM-MESRES, 551+480 p.
- Barreteau, D. (1999). Les Mofu-Gudur et leur criquets, in Baroin C. et Boutrais J. (éd), *l’homme et l’animal dans le bassin du Lac Tchad, IRD, (colloque séminaire)* pp 133-169.
- Bognounou, O., Belem, O.M, et Lamien, N. (2003). Connaissances et pratiques traditionnelles pour une conservation de la biodiversité au Burkina Faso, in *Pratiques culturelles, la sauvegarde et la conservation de la biodiversité en Afrique de l’Ouest et du centre (Butaré C., Edit.)*, pp 105-122.
- Bourg, D. et Roch, P. (2010). Crise écologique, crise des valeurs ? Défis pour l’anthropologie et la spiritualité. *Evergreen*.
- Brymer, E., Freeman, D. E. L. & Richardson, M. (2019). Editorial : One Health : The wellbeing impacts of human-nature relationships, *Frontiers in Psychology*, 10, 1611 <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2019.01611>.
- Cador, G. (2002). *Ainsi parlait Baba Simon*, Yaoundé, UCAC.
- Caro, M. (2019). Éprouver l’attachement au lieu : l’épreuve d’un conflit de proximité. L’espace Politique. <https://doi.org/104000/espacepolitique.6696>.
- Chétima, M. et Gaimatakwan, A. (2016). Memories of slavery in the Mandara Mountains: Re-appropriating the repressive past, in Paul, E. Lovejoy et Vanessa, Oliveira (eds), *Slavery, Memory, Citizenship, Trenton. NJ: Africa word press, The Harriet Tubman Series on the African diaspora*, pp 285-299.
- Chétima, M. (2015). *Discours sur la maison et dynamiques identitaires chez les Podokwo, Muktele et Mura (monts Mandara du Cameroun). Une approche du statut social*. Thèse de Doctorat en Histoire, Université Laval, 479 p.
- Chétima, M. (2016). Une maison n’est pas seulement un abri; une maison est aussi un humain, *Anthropologica*, Volume 58, Number 1, pp 106-120.
- Colleyn, J.-P. (2019). « La leçon des Maîtres fous (Jean Rouch, 1957) », *Décadrages* [En ligne], 40-42, <http://journals.openedition.org/decadrages/1414>.
- Compte-Sponville, A. (2003). A-t-on encore besoin d’une religion ? *Les Éditions de l’atelier-Les Éditions ouvrières*, Coll. « questions de vie ».
- Darby, J.N. (2012). *La sainte bible, l’ancien et le nouveau testament*, Bibles et Publications Chrétiennes, 1229 p.
- De Larozière, R. (1949). Les institutions politiques sociales des populations dites Bamiléké. *Bull. WAN*, sdr. A, 6, pp 39-59.

- De Sardan, O. J. P. (1989). Savoirs populaires et agents de développement, in D'un savoir à l'autre. Les agents du développement comme médiateur. GRET Ministère de la coopération et du développement, Paris.
- Dekané, E. (2015). Les ordales en justice traditionnelle au Nord-Cameroun : outils, rituels et effets. In *International Journal of Innovation and Applied Studies*. Vol. 11 N° 2, pp 262-272.
- Descola, P., Ingold, T. & Lussault, M. (2014). Être au monde Quelle expérience commune. *Press universitaire de Lyon*.
- Diyé, J. (2012). Mangala Douvengar et la résolution endogène des conflits dans les monts Mandara. Dans Kouessou Jules et Noumbissie Tchouaké. *Figures de l'histoire du Cameroun. XIX-XXe siècle*. pp 145-148, Paris, l'Harmattan, Cameroun.
- Dongmo, P. (1990). Étude préliminaire de quelques forêts sacrées dans la province de l'Ouest. Cas de Bafou. *INADER-CUDS*, Dschang, 59 p.
- Eaton, S. E. (2010). *Global Trends in Language Learning in the Twenty-First Century*. *Onate Press*.
- Ela, J-M., (1984). *Ma foi d'Africain*, Paris, Karthala.
- Felwine, S. (2016). *Afrotopia*, Éditions Philippe Rey, 154 p.
- Felwine, S. (2017). *Habiter le monde : essai de politique relationnelle*. Montréal (Québec) : Mémoire d'encrier, coll. Cadastres, 2017, 59 p.
- Gadou, D.M. (2003). Préservation de la biodiversité : les réponses des religions africaines, in *Pratiques culturelles, la sauvegarde et la conservation de la biodiversité en Afrique de l'Ouest et du centre (Butaré C., Edit.)*, pp 49-67.
- Garine, I. (1997). Contribution à l'ethnologie du chien dans le Nord- Cameroun et le Sud-Ouest du Tchad. : Massa, Musey, Tupuri et Kera. In *L'homme et l'animal dans le bassin du lac Tchad*. pp 322-348. *Actes du colloque du réseau Méga-Tchad, Orléans, Édit. (C. Baroin et J. Boutrais)*.
- Gauthier, J-G. (1969). Les Fali de Goutchoumi. Montagnards du Nord Cameroun, *Anthropological publications, Oosterhout*.
- Granie, A-M. (1989). Les représentations dans l'identité psycho-sociale de l'acteur. Réflexions à propos des agriculteurs. Contribution méthodologique. *ENFA-Toulouse, France*.
- Grennspar, S. & Shanker, S. G. (2004). *The first Idea : How Symbols Language, and Intelligence Evolved from Our Primate Ancestors to Modern Humans*. *Da Capo Press*.
- Hallaire A. (1991). *Paysans montagnards du Nord-Cameroun (Les Monts Mandara)*, ORSTOM, Paris, 245 p.
- Jouaux, C. (1991). La chefferie de Gudur et sa politique expansionniste, in Boutrais J. (édit), *Du politique à l'économique, Études historiques dans le bassin du Lac Tchad*, Paris : *Éditions OROSTOM*, Vol. III, Colloques et séminaires. pp 193-224.
- Kadya Tall, E. (1995). Dynamique des cultes voduns et du Christianisme céleste au Sud-Bénin, *Cah. Sci. hum.* 31 (4) 1995, pp 797-823.
- Kokou, K. (1998). Gestion d'Ilots de forêts naturelles par les collectivités villageoises au Togo. *Flamboyant*, 45, pp 47-52.
- Kokou, K. et Sokpon, N. (2006), Les forêts sacrées du couloir de Dahomey. *Bois et Forêts des tropiques*, N° 288 (2), pp 16-23.
- Lahueg, J. P. (1980). Le parc d'un village mossi : du parc traditionnel au parc moderne. In *Arbre en Afrique noire tropicale : la fonction et le signe*. *Cahiers ORSTOM, sér. Sci. Hum.*, 17, pp 15 1-154.
- Lembezat, B. (1961). *Les populations païennes du Nord Cameroun et de l'Adamaoua*, Paris, Puf.

- Martin, J. Y. (1970). *Les Matakam du Cameroun*, Paris, ORSTOM.
- Mbembé, A. (2023). *La communauté terrestre*, Éditions La Découverte, 206 p.
- Memel-Foté, H. (1990), Essais sur l'homme et l'environnement dans les sociétés d'Afrique nubienne. *Communication aux Journées Nationales de l'Environnement*, 5-7 juin, Abidjan.
- Monnot, C. (2020). Les racines de la crise écologique: de Lynn White à Pape François. Églises et écologie. La révolution à reculons. *Labor et Fides*, pp35-55.
- Morton-William, P. (1956), The Atinga Cuit among the South-Western Yoruba : a sociological analysis of a witch-finding movement. *Bulletin de L'Ifan*, 18, série B, 3-4 : 3 15-334.
- Moscovici, S. (1961). *La psychanalyse, son image et son public*. Paris, PUF.
- Moscovici, S. (1984). « Le domaine de la psychologie sociale ». *La psychologie sociale*, Paris, PUF. pp 1-22.
- Moscovici, S. (1989). « Des représentations collectives aux représentations sociales : éléments pour une histoire ». *Les représentations sociales*. Paris, PUF. pp : 62-86.
- Moser, G. & Weiss, K. (2003). *Espace de vie, Aspect de la relation homme-environnement*. Armand Colin.
- N'Tiama, Y. B. (1987). La faune de l'Afrique de l'Ouest : une ressource naturelle menacée. *UNASYLVA*, 156, 39, pp 56-67.
- Pellissier, P. (1980). L'arbre dans le paysage agraire de l'Afrique noire. *Cahiers ORSTOM, sér. Sci. Hum.*, 17, pp 131-136.
- Radio rurale de la Guinée. (1998). *La charte de Kurukan Fuga, Atelier régional de concertation entre traditionnalistes madingues et communicateurs des radios rurales*, Kankan de 02 au 12 mars 1998.
- Sanou, D. B. et Traoré, Y. (1999). *Culture et sauvegarde de l'environnement. Essai d'une méthode d'approche des communautés par la génétique culturelle*. CAD Bobo, 176 p.
- Seignobos, C. (2012). L'engouement ou l'étrangeté porteuse de malheur (Nord du Cameroun), *Revue d'ethnoécologie* [En ligne], <http://journals.openedition.org/ethnoecologie/690> ; DOI : 10.4000/ethnoecologie.690.
- Seignobos, C. (1991). Le rayonnement de la chefferie théocratique de Gudur (Nord-Cameroun), in Boutrais J. (édit), *Du politique à l'économique, Études historiques dans le bassin du Lac Tchad*, Paris : Éditions OROSTOM, Vol. III, Colloques et séminaires. pp 225-325.
- Seignobos, C. (2014). « Des rituels au service de la conservation de l'agro-biodiversité (Nord du Cameroun) », *Les Cahiers d'Outre-Mer* [En ligne], 266 | <http://journals.openedition.org/com/7131> ; DOI : 10.4000/com.7131
- Seignobos, C. (2015). « Des insectes et des hommes (Nord du Cameroun) », *Revue d'ethnoécologie* [En ligne], 7 | 2015, <http://journals.openedition.org/ethnoecologie/2180> ; DOI : 10.4000/ethnoecologie.2180
- Seignobos, C. (2016). L'arbuste Calotropis procera, un épisode de son histoire dans le bassin du lac Tchad, *Revue d'ethnoécologie* [En ligne], 9 | <http://ethnoecologie.revues.org/2462> ; DOI : 10.4000/ethnoecologie.2462
- Seignobos, C., Deguine, J.P et Aberlenc, H.P. (1996). Les Mofu et leurs insectes, *Journ. d'Agric. Trad. et de Bota. Appl.*, Vol.XXXVIII (2), pp 125-187.
- Sobzé J. M. 1993. *Participation des paysans de l'arrondissement de Dschang à la conservation de la faune et la fore*. Mémoire de fin d'études, INADER-CUDS, Dschang, 58 p.

- Tourneux, H., (1999). « Les animaux supports de génies chez les peuls du Diamaré », in Baroin C. et Boutrais J. (édit.). *L'homme et l'animal dans le bassin du Lac Tchad*, Paris, Éditions IRD, (pp : 263-275). Consulté le 12 février 2015. horizon.documentation.ird.fr.
- Vincent, J-F. (1969). *Troisième et quatrième missions ethnologiques chez les Mofu du Nord-Cameroun*, rapport provisoire, 30 p.
- Vincent, J-F. (1975). Le chef et la pluie chez les Mofu montagnards du Nord-Cameroun, systèmes de pensée en Afrique noire [en ligne], 1(1975).
- Vincent, J-F. (1976). Conception et déroulement du sacrifice chez les Mofu (Cameroun du Nord), dans *Systèmes de pensée en Afrique noire* [en ligne], pp 177-203.
- Vincent, J-F. (1981). Éléments d'histoire des Mofu, montagnards du Nord-Cameroun. Contribution de la recherche ethnologique : l'histoire des civilisations du Cameroun, Paris : *Colloques internationaux du CNRS n° 551*, pp 273-295.
- Vincent, J-F. (1971). Divination et possession chez les Mofu Montagnards du Nord-Cameroun, in *journ. Soc. Africain*, Paris, T. XLI, fasc. 1. pp 71-132.
- Vincent, J-F. (1991). *Princes montagnards du Nord-Cameroun. Les Mofu Diamaré et le pouvoir politique*, Paris, L'Harmattan.
- Vincent, J-F. (1997). « Statut et puissance du 'Dieu-du-ciel' en Afrique de sahel », Albert de Surgy (dir), in *Religion et pratiques de puissance*, Paris, L'Harmattan, pp 227-238.
- Wala, K., Amegagzé, M., Guelly, K.A., Kokou, K., Batawila, K. et Akpagana, K. (2003). Connaissances endogènes et gestion de la diversité végétale au Togo, in *Pratiques culturelles, la sauvegarde et la conservation de la biodiversité en Afrique de l'Ouest et du centre* (Butaré C., Edit.), pp 125-133.
- Weiss, K., & Rateau, P. (2018). *Psychologie sociale et environnementale*. In Press.
- White, L. T. (2019). *Les racines historiques de notre crise écologique*. Livre numérique. Classiques de l'écologie.

