Religions de l'Afrique Noire (ethnologie)

Instances des lieux et instances de la personne : diffractation, dédoublements et rites de captation (suite)

Conférences des années 2010 à 2013

Odile Journet-Diallo

Electronic version

URL: <https://journals.openedition.org/asr/1211>

DOI: 10.4000/asr.1211

ISSN: 1969-6329

Publisher

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Printed version

Date of publication: 20 December 2014

Number of pages: 21-28

ISSN: 0183-7478

Electronic reference

Odile Journet-Diallo, "Instances des lieux et instances de la personne :
diffractation, dédoublements et rites de captation (suite)", *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [Online], 121 | 2014, Online since 19 November 2014,
connection on 08 July 2022. URL: <http://journals.openedition.org/asr/1211> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/asr.1211>

***Instances des lieux et instances de la personne :
diffractation, dédoublements et rites de captation (suite)***

Conférences des années 2010 à 2013

I. Figures contemporaines de la sorcellerie en Afrique

« Maris et femmes de la nuit », vampires, zombies, jeunes femmes « tuées-tuées » des bars de Libreville, *karachika*, anciens enfants-soldats revenus à Brazzaville, sacrifiant leur vie et celle des enfants nés de leurs œuvres pour retrouver les richesses que leur procurait le pillage, etc., sont quelques-unes des images-miroirs qui hantent l'imaginaire des sociétés congolaises et d'autres régions d'Afrique centrale et d'Afrique du Sud. Ces figures prolifèrent dans les « non-lieux lignagers » (Joseph Tonda¹) que sont les « camps » – camps militaires, camps de travail, camps de guérison pentecôtistes², quartiers déshérités, rue, bars et boîtes de nuit. Les hypothèses et questions soulevées par Joseph Tonda nous ont permis de réexaminer sous quelques aspects la complexité des croyances, pratiques et expériences regroupées sous le terme de « sorcellerie ».

En poursuivant l'enquête centrée sur la notion de « double » dans plusieurs systèmes de pensée africains, nous étions repartis des travaux de Jean Rouch³ sur les rapports entre possession et sorcellerie chez les Songhay-Zarma du Niger, en ce que les deux engagent différentes modalités de transfert de « doubles » : la possession est attribuée à un échange de « double » (*bia*) entre le dieu qui possède et celui de son « cheval » ; les personnages du magicien (*sohantye*) et du sorcier (*tyarkaw*) possèdent en commun l'art de diriger leur double. Le *sohantye* envoie son double quérir tous les matériaux nécessaires à son travail, ou encore le projette à côté du double de son client pour savoir ce que celui-ci aurait tu ou ce dont il n'aurait pas conscience. Le sorcier *tyarkaw* envoie son double dans des chasses nocturnes. Se métamorphosant sous des formes diverses, il profite de la panique de sa victime pour s'emparer de

1. Professeur de sociologie et d'anthropologie à l'Université de Libreville, Joseph Tonda est notamment l'auteur de : *La guérison divine en Afrique centrale, Congo, Gabon*, Karthala, Paris 2002 ; *Le Souverain moderne : le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Karthala, Paris 2005 ; *Les Églises et la société congolaise d'aujourd'hui. Économie religieuse de la misère en société postcoloniale*, L'Harmattan, Paris 2007, et de nombreux articles et chapitres d'ouvrages sur la violence de l'imaginaire dans les sociétés d'Afrique centrale.

2. Cf. S. FANCELLO, *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, Karthala, Paris 2006.

3. *La religion et la magie songhay*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 1989 et « Essai sur les avatars de la personne du possédé, du magicien, du sorcier, du cinéaste et de l'ethnologue », *La notion de personne en Afrique Noire*, L'Harmattan, Paris 1993, p. 529-544.

son *bia*. Seul un *sohantye*, au terme d'un combat titanesque de double contre double, peut l'obliger à restituer celui de la victime en déféquant son « œuf de puissance » – œuf qui occupe la même fonction que la chaîne que le magicien a avalée à la mort de son père ou de son initiateur et qu'il recrache en partie lorsqu'il sort victorieux de combats avec ses homologues.

Depuis les années 1990, de nombreux travaux⁴, soulignant l'extraordinaire vitalité de la sorcellerie dans les secteurs les plus divers des sociétés africaines (milieu urbain et rural, Églises et État, média, rue), en ont fait une composante constitutive de la modernité : le recours à la sorcellerie est envisagé comme réponse locale à la mondialisation de la marchandisation des rapports sociaux et comme théorie de l'accumulation.

À la suite des discussions ouvertes dans deux revues africanistes⁵, nous avons évoqué certains des points et des réductions qu'un engouement trop rapide pour ce paradigme pourrait laisser dans l'ombre :

1. Des questions de terminologie tout d'abord : en chaque exemple étudié, les termes vernaculaires non seulement excèdent de toute part les catégories analytiques forgées par l'anthropologie, mais de plus l'adoption, par les populations africaines, de ces mêmes catégories, brouille la compréhension si l'on omet de la situer précisément dans son contexte, ainsi que l'avait montré Stephen Ellis⁶ à propos des usages successifs, depuis le XIX^e siècle, de la notion de *witchkraft* au Liberia. Nous avons à ce propos rappelé que la distinction établie par Edward E. Evans-Pritchard⁷ à partir des faits zandé entre *witchkraft* et *sorcery*, devenue un classique en anthropologie, existait en termes tout à fait analogues dans l'islam comme en témoignent des sources anciennes. Comme le rappelait Constant Hamès⁸, Ibn Khaldûn l'avait reprise du *Ghâyat al-hakîm*, « Le but du sage » du pseudo-Majrîfî (x^e siècle), lequel distinguait le *sihr*, « liaison d'un esprit avec un esprit », opérant sans aucune médiation et relevant « d'une disposition naturelle innée », de la mise en œuvre de talismans, laquelle recourt à des intermédiaires (astres, nombres, lettres). Si, dans les sociétés africaines, les oppositions associées à la distinction entre *witchkraft* et *sorcery* – acquise/innée, volontaire/involontaire, immanente/instrumentale, etc. – ne sont pas partout également pertinentes, des travaux récents montrent qu'en bien des

4. Cf. notamment P. GESCHIERE, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Karthala, Paris 1995 ; J. L. COMAROFF, J. COMAROFF, *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, University of Chicago Press, Chicago 1993 ; H. MOORE et T. SANDERS, *Magical Interpretations, Material Realities. Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, Routledge, Londres-New York 2001 ; B. MEYER, *Translating the Devil. Religion and modernity among the Ewe in Ghana*, Edinburgh University Press, Édimbourg 1999.

5. Cf. *Politique Africaine* 79 (2000) ; *Cahiers d'Études Africaines* 189-190 (2008), en particulier l'introduction de Ch. HENRY et E. KADYA TALL, « La sorcellerie envers et contre tous », p. 11-34.

6. S. ELLIS, « Armes mystiques. Quelques éléments de réflexion à partir de la guerre du Liberia », *Politique africaine* 79 (2000), p. 66-82.

7. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Clarendon Press, Oxford 1937.

8. « Problématiques de la magie-sorcellerie en Islam et perspectives africaines », *Cahiers d'Études africaines* 189-190 (2008), p. 81-99.

cas, elle garde sa valeur analytique⁹. Là où la sorcellerie est imputée à des pouvoirs associés à une substance ou un organe tapi dans le corps (l'*evu* chez les Beti¹⁰, le *mangu* chez les Wuli¹¹, le *kundu* dans les populations Kongo¹², etc.), cette force peut agir directement, à l'insu de son détenteur, ou bien nécessiter la médiation d'objets-fétiches tels les *nkisi* (kongo), dont la manipulation par un spécialiste *nganga* permet d'activer la puissance.

2. Les rapports sorcellerie/contre-sorcellerie : nous avons exploré quelques exemples issus des sociétés des « Rivières du sud » (riziculteurs de mangrove établis sur les côtes de la Gambie à la Sierra Leone) dans lesquelles prédomine la figure du *witch*. Toutes ont une conception assez « classique » de la sorcellerie, mais prise dans des configurations fort différentes. Le sorcier jóola, *asayo*, mû par une force innée qui le rend avide de viande et de sang, quitte nuitamment son enveloppe charnelle : son principe vital, *yaloor*, vole chez sa victime pour s'emparer du *yaloor* de cette dernière, le transformer en animal et aller festoyer avec ses congénères. À la différence du sorcier bijogo *obane*¹³ (lequel peut également tirer son pouvoir d'une association avec un esprit), l'*asayo*, n'est pas forcément supposé agir en pleine conscience. Si certains devins ou clairvoyants peuvent aller récupérer une « âme » volée, les Jóola, pas plus que les Bijogo, n'ont de culte ni de personnage rituel spécialisé dans la contre-sorcellerie. Par contre, en pays бага (Guinée), Denise Paulme, à l'époque où elle y menait ses enquêtes¹⁴, avait repéré deux types de spécialistes de la contre-sorcellerie : le doyen du lignage, gardien des reliques familiales dans le groupe бага-Fore et, chez les Sitem, issu de la classe des « gendres » (de ceux qui seraient arrivés après les premiers occupants et dont ils auraient épousé les filles), un « technicien » ayant subi un long apprentissage sous la tutelle du masque de l'initiation masculine. Dans l'un et l'autre cas, elle mettait en évidence les liens « singulièrement ambigus » unissant sorcier et chasseur de sorcier. En milieu balant¹⁵ et manjak¹⁶ par contre, la scène rituelle fait une très large place aux cultes et aux rites anti-sorcellerie massivement actés par les femmes, qu'il s'agisse des

9. On rappellera à ce propos que les expressions relevées dans le Bocage par Jeanne Favret-Saada pour désigner l'action du sorcier sur la force vitale de l'ensorcelé (« capter », « aspirer », etc.) sont très proches de celles qui sont utilisées en Afrique. Cf. *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, Gallimard, Paris 1977, p 262 *sqq.*

10. Cf. Ph. LABURTHE-TOLRA, *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun : les mystères de la nuit*, Karthala, Paris 1985 et L. MALLARD GUIMERA, *Ni dos, ni ventre. Religion, magie et sorcellerie evuzok*, Société d'ethnologie, Nanterre 1981.

11. Cf. V. BAEKE, *Le temps des rites. Ordre du monde et destin individuel en pays wuli (Cameroun)*, Société d'Ethnologie, Nanterre 2004.

12. Cf. T. K. M. BUAKASA, *L'Impensé du discours. « Kindoki » et « nkisi » en pays kongo du Zaïre*, Presses universitaires du Zaïre, Kinshasa 1976.

13. Cf. C. HENRY, *Les îles où dansent les enfants défunts. Âge, sexe et pouvoir chez les Bijogo de Guinée-Bissau*, CNRS-MSH, Paris 1994.

14. Cf. D. PAULME, « La notion de sorcier chez les Baga », *Bulletin de l'IFAN*, t. XX, série B, n° 3-4 (1958), p. 406-416.

15. Cf. I. CALLEWAERT, *The Birth of Religion among the Balanta of Guinea-Bissau*, University of Lund, Lund 2000.

16. Cf. M. TEIXEIRA, *Rituels divinatoires et thérapeutiques chez les Manjak de Guinée-Bissau et du Sénégal*, L'Harmattan, Paris 2003.

plus anciens (*bēpenē* ou *fyere yaabte*) ou des plus récents (*kasara*, *kiyang-yang*). Imprécations, mimes guerriers ou pitreries adressées aux « mangoustes » chez les Balant, rites de récupération d'âmes, de retour des « mauvais vents » à leur envoyeur chez les Manjak, etc., constituent l'essentiel des activités rituelles des femmes.

3. Quelle que soit en effet l'hétérogénéité des pratiques et des représentations, les formes et les procédés de la sorcellerie ne sont pas nouveaux. La parenté reste au cœur de la sorcellerie. « Maris » et « femmes de la nuit » sont toujours des parents proches. Chez les Bijogo, matrilineaires, le matriclan est le lieu d'exercice par excellence de la sorcellerie ; chez les Joola, à prévalence patrilineaire, les affaires de sorcellerie ont toujours lieu entre agnats et fréquemment entre frères de même père. Le sorcier s'attaque à la vie et à la procréation. « On peut concevoir l'action de la sorcellerie comme celle d'une force suffisante pour provoquer la fission de l'atome de parenté [...] », Alfred Adler¹⁷. Dans les sociétés kongo, rappelle Patrice Yengo¹⁸ c'est au cœur du clan (*moyo*) que loge la force *kundu* transmise par l'ancêtre et qui fonde l'autorité du chef. C'est dans la figure de l'oncle que se réalise la synthèse analogique entre le clan (*moyo*), le ventre lignager (*moyo*) et le ventre individuel (*vumu*) comme réceptacle du *kundu*. Le *kundu* est la force de la loi pour le clan, mais aussi l'instrument des pulsions pour l'individu. Ce qui semble plus nouveau, c'est l'inversion des rapports aînés/cadets dans les imputations de sorcellerie : au milieu des années 1980 dans le bassin du Congo, de premières accusations sont formulées contre des enfants¹⁹, contemporaines de la formation de commandos anti-sorciers dirigés par des jeunes contre les aînés. Nous avons à ce propos invité Geneviève N'Koussou, à venir exposer le travail minutieux qu'elle avait réalisé à partir du cas clinique d'une fillette congolaise, venue rejoindre ses parents en France et s'auto-accusant d'avoir attaqué en sorcellerie sa mère et son petit frère²⁰.

À propos des sociétés des « Rivières du sud » et plus particulièrement des Joola, nous nous sommes interrogés sur l'irruption d'une autre mutation dans le champ sorcellaire, à savoir ici la mise en scène d'une accusation publique du vivant du suspecté. Aussi différents que soient les modes de partage des compétences rituelles mises en œuvre contre les attaques sorcellaires dans les sociétés Baga, Balant, Manjak, Bijogo ou Joola, un présumé sorcier n'était accusé qu'après sa mort au moment de l'interrogation de son cadavre. Or, lors des cérémonies qui entourèrent l'initiation joola du *bukut* en juillet 2010, dans un village du nord de la Casamance, une femme, grand-mère maternelle de l'un des néophytes, fut accusée le lendemain même de son présumé forfait d'avoir « mangé les âmes » de

17. A. ADLER, *Roi sorcier, mère sorcière. Parenté, politique et sorcellerie en Afrique Noire*, éditions du Félin, Paris 2006, p. 39.

18. P. YENGO, « Le monde à l'envers. Enfance et *kindoki* ou les ruses de la raison sorcière dans le bassin du Congo », *Cahiers d'Études africaines* 189-190 (2008), p. 297-343. L'auteur s'appuie notamment sur le travail de Tulu Kia Mpansu Buakasa, *L'impensé du discours : « kindoki » et « nkisi » en pays Kongo du Zaïre*, Presses universitaires du Zaïre, Kinshasa 1977.

19. Filip de Boeck a sans doute été le premier à analyser ce phénomène, cf. PH. DE BOECK, « Le deuxième monde et les enfants sorciers en République Démocratique du Congo », *Politique africaine* 80 (2000), p. 32-57.

20. G. N'KOSSOU, « Magali », *Cahiers d'études africaines* 189-190 (2008), p. 283-296.

quarante-neuf initiants dans la forêt sacrée et forcée publiquement à les expulser de son corps. Nous avons tenté de comprendre au regard du contexte local – sur fond de quasi abandon des cultes voués aux puissances *uklin* et de suspension du calendrier initiatique dans ce village depuis soixante ans – cette affaire d'autant plus étrange que les protagonistes laissèrent un journaliste filmer avec complaisance le traitement infâmant infligé à cette femme.

4. Les transformations observées dans le champ sorcellaire suffisent-elles à justifier la nécessité d'un renouvellement radical des perspectives théoriques permettant d'en rendre compte ? L'idée que la sorcellerie moderne, à effet accumulateur, s'opposerait à une ancienne sorcellerie, villageoise et lignagère, à effet égalisateur, avait déjà fait long feu au regard de matériaux et d'études antérieurs²¹. Au travers d'un vaste parcours de la littérature ethnographique africaniste, Alfred Adler²² pour sa part, a fermement montré que l'association de la puissance, du pouvoir et de la sorcellerie – qui trouve son point d'orgue dans la figure du roi-sorcier –, relève d'une sorte de « logique du sens » laquelle interdit de la réduire à des causes purement historiques ou conjoncturelles. Il n'en reste pas moins que les différences de traitement et de perception de la sorcellerie, la multiplication de ses figures, exigent à chaque fois de les resituer dans leur épaisseur chronologique et rituelle. Ce sont bien les conflits locaux qu'elle exacerbe, bien plus qu'elle ne les atténue ou ne les canalise²³, qui donnent leur tonalité à ces phénomènes. Si aujourd'hui les « béances produites par les déchirures et les décompositions [...] de la sphère de la parenté, de l'économie, de l'État, sont autant d'espaces où peut s'investir la puissance implosive de la sorcellerie »²⁴, les périodes précoloniale et coloniale ont été tout aussi marquées par des moments de flambée de crises sorcellaires sous l'effet de transformations brutalement imposées de l'extérieur, y compris dans des formes les plus paradoxales, telle celle des vaches *mitumbula*²⁵ dites fabriquées par des Blancs à partir de Noirs capturés dans plusieurs régions du Congo dans les années qui suivirent l'indépendance.

5. Alors que les études abondent analysant les multiples entrelacements du christianisme et de la sorcellerie/contre-sorcellerie en Afrique, les interprétations

21. Cf. notamment M. AUGÉ, *Théorie des pouvoirs et idéologie. Étude de cas en Côte-d'Ivoire*, Hermann, Paris 1975.

22. *Roi sorcier, mère sorcière. Parenté, politique et sorcellerie en Afrique noire. Structures et fêlures*, Éditions du Félin, Paris 2006.

23. Cf. S. NADEL, « Witchkraft in four african societies : An essay in comparison », *American Anthropologist* 54/1 (1952), p. 18-29 ; P. BONNAFÉ, « Une grande fête de la vie et de la mort : le *miyali*, cérémonie funéraire d'un seigneur du ciel kukuya (Congo-Brazzaville) », *L'Homme* XIII, 1-2 (1973), p. 97-166 ; Id., *Nzo Lipfu, le lignage de la mort. La sorcellerie, idéologie de la lutte sociale sur le plateau kukuya, Recherches oubanguiennes* 5 (1978) ; E. TERRAY, « Un mouvement de réforme religieuse dans le royaume abron précolonial : le culte de Sakrobundi », *Cahiers d'Études africaines* 19, n° 73-76 (1980), p. 143-176.

24. Cf. F. BERNALD et J. TONDA, « Introduction au thème : Dynamiques de l'invisible en Afrique », *Politique Africaine* 79 (2000), p. 5-16.

25. Cf. L. TSHIALA, « Des hommes et des vaches. Le phénomène *mutumbula* au Congo », dans L. MONNIER et Y. DROZ (dir.), *Côté jardin, côté cour : Anthropologie de la maison africaine*, PUF-IUED, Paris-Genève 2004, p. 141-178. Cf. aussi R. CEYSSENS, « Mutumbula, mythe de l'opprimé », *Culture et développement* 7, n° 3-4 (1975), p. 483-550.

sorcellaires semblent moins prégnantes dans les sociétés islamisées. Nous avons à ce propos réexaminé des matériaux recueillis dans les années 1990 dans la ville et la banlieue de Dakar auprès d'hommes et de femmes, musulmans pratiquants, réputés pour leurs talents dans les domaines de la guérison, de la divination et de la fabrication d'amulettes sans pour autant avoir un statut de *seriñ* (marabout). Les Wolof-Lebou distinguent clairement la sorcellerie anthropophagique (*ndëmm*) de la magie instrumentale, laquelle relève de deux catégories : *muslaay*, protection par des bains, de l'eau bénite, des amulettes, des paroles conjuratoires ; *liggéy*, « travail » effectué par un marabout pour « attacher » une personne. La finesse des distinctions opérées par la langue relatives aux supports matériels de ces opérations donne un aperçu de la richesse des configurations symboliques qu'elles mettent en jeu. Le sorcier (*dëmm*) agit la nuit en déroband, pour le dévorer, le principe vital *fit* de sa victime. Il peut aussi être désigné par les termes de *waxteef* (celui qui perce par la parole) ou de *gisteeff* (« celui qui perce par le regard »). Dans son travail de thèse consacré à l'interprétation et la thérapie traditionnelle du désordre mental chez les Wolof et les Lebou²⁶, András Zempleni avait développé l'idée que l'islam ne se contentait pas de supplanter le modèle traditionnel de la sorcellerie par celui du mauvais œil (*bët bu aay*) et de la mauvaise langue (*lâmmiñ waay*), mais qu'il « subvertissait cette conception du mal de l'intérieur par un double mouvement de distanciation sensorielle et d'individualisation du mal ». Selon Zempleni, l'islam aurait introduit l'idée d'un lien entre *dëmm*, *jinne* (génie, bon ou mauvais) et *seytaane* (suppôt d'Iblis) travaillant ensemble au sein de sociétés mixtes et hiérarchisées. *Jinne* et *seytaane*, auxiliaires précieux des *dëmm*, ont un même mode d'action, abrupt, jouant sur l'état de stupeur (*jommi*, « être en proie à une hallucination », mais aussi « être émerveillé ») lors duquel le principe vital *fit* s'échappe. Dans les propos de nos informateurs, *dëmm* et *jinné* sont également apparus comme ayant partie liée aux *rab*, ces esprits ancestraux liés aux cultes traditionnels lebou, qui viennent posséder celui ou celle qu'ils ont élu. La labilité de ces catégories dans les représentations populaires témoigne de l'interpénétration des modèles islamiques et pré-islamiques, mais aussi de leur capacité à intégrer des références chrétiennes (parmi les *rab* et les *jinne*, il en est de chrétiens, qui préfèrent les offrandes de porc et de vin rouge). Plutôt que par la « mauvaise langue », l'attaque sorcellaire est dite facilitée par cette catégorie récurrente chez les Wolof-Lebou dans l'étiologie d'un grand nombre de maux, désignée par le terme de *cat* (abréviation de *catu lâmmiñ*, « le bout de la langue », c'est-à-dire les effets néfastes de la parole de louange envieuse). La sorcellerie se transmet par le lait maternel ou par contagion *in utero* : les *dëmm* revenant avec leurs proies de leur chasse nocturne, passent un doigt sur les lèvres de la mère enceinte, lorsque, pour fuir la chaleur, elle vient dormir dehors. Machinalement, elle suce ses lèvres et « cela passe dans l'enfant ». Suscitant à la fois répulsion et pitié – la plupart de nos informateurs mettaient l'accent sur le destin tragique du sorcier, vivant dans une impossible alternative (manger et livrer des victimes ou être mangé) –, la personne suspectée ne faisait jamais

26. A. ZEMPLÉNI, *L'interprétation et la thérapie traditionnelle du désordre mental chez les Wolof et les Lebou (Sénégal)*, Université Paris-Sorbonne, Paris 1968.

l'objet d'accusations ou de châtement publics et ce, à la différence de phénomènes apparus plus récemment et de manière éphémère à Dakar, tels celui des « voleurs de sexe »²⁷. L'évitement reste le mode essentiel de défense contre toute attaque sorcellaire (mais aussi contre toute suspicion). Si l'attaque est avérée, on recourt au marabout spécialiste de la confection de « médicaments » spécifiques ou encore, recourant aux mêmes procédés que le sorcier, de « contre-chasses » nocturnes.

II. Approches comparées de la catégorie des « génies de brousse »

Au regard de la richesse des représentations et des rituels relatifs aux génies de brousse dans d'autres sociétés d'Afrique de l'Ouest, leur présence semble plus discrète, leurs attributs plus limités et leurs interventions dans le monde humain plus rares dans les sociétés joola. Dûment distinguées des autres êtres qui peuvent hanter la brousse, revenants (*amaraw*, mort mal enterré et *apûrà-purá*, sorcier refoulé du village des morts), entités mythiques (tel *ejunfur*, immense python qui vit dans la mer) ou bien encore y résider, tels les *ukiin* et les doubles animaux, deux figures sont évoquées : *akus*, petit homme barbu, « berger des biches » qui se promène dans la forêt avec une petite gaule, peut égarer le chasseur, connaît toutes les vertus des plantes qu'il révèle contre du vin de palme et du tabac et *anmahl* (« homme eau »), personnage blanc aux longs cheveux raides qui vit dans l'eau ou dans les arbres, égare humains et le bétail, peut substituer son enfant au fœtus d'une femme enceinte, provoquer infortune, morts et accidents. En ces deux figures, on retrouve certains des traits caractéristiques des génies de brousse des sociétés voltaïques et de leurs voisines²⁸, *pola* gourmantché, *kinkirse* moose, *aziza* ewe, *ukpalibi* et *kulii* bassar, *alewa* kabye... : dotés d'un corps anthropomorphe présentant des déformations spécifiques, d'une invisibilité relative, ils sont intimement liés à l'espace de la brousse, cet espace où s'évanouissent toutes différenciations. Nous avons consacré quelques séances à l'examen de certaines de ces figures : deux exposés fournis de Stephan Dugast sur ses matériaux bassar (Togo) nous ont invité à affiner la définition des « génies de brousse » au regard d'autres instances liées à la brousse mais trouvant place dans l'espace habité, tels, ici, les *diwaal*, matérialisées par une pierre, un trophée de chasse, un objet étrange, trouvé en brousse ou encore les *nniikpintiimu*, génies du marigot et conjoints prénataux²⁹. Ailleurs, en milieu islamisé, les génies de brousse sont souvent englobés dans la large catégorie des *jinne*³⁰.

Dans la plupart des cas évoqués, ces génies interviennent dans la procréation humaine que ce soit comme « passeurs d'enfants » (ou à l'inverse, comme « voleurs d'enfants »), voire comme intervenants directs dans sa conception : chez les Moose, la naissance biologique exige la conjonction d'un élément de substance né d'une

27. J. BONHOMME, *Les voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine*, Seuil, Paris 2009.

28. Cf. l'article de K. HAMBERGER, « Traces des génies », dans D. CASAJUS et F. VITI, *La terre et le pouvoir. À la mémoire de Michel Izard*, CNRS, Paris 2012, p. 197-214.

29. Cf. S. DUGAST, « Le rite de *tigiikaal* pour les génies de marigot (Bassar du Togo) », dans M. CARTRY, J.-L. DURAND, R. KOCH-PIETTRE (dir.), *Architecturer l'invisible. Autels, ligatures, écritures*, Brepols, Turnhout 2009 (« Bibliothèque de l'école des Hautes études, Sciences Religieuses » 138), p. 153-220.

30. Cf. H. TOURNEUX, « Les animaux supports de génies chez les Peul du Diamaré », dans C. BAROIN et J. BOUTRAIS (éd.), *L'homme et l'animal dans le bassin du lac Tchad*, Éditions IRD, Paris 1999, p. 263-275.

mutation d'une substance ancestrale et d'un génie venu de brousse qui donne à cet élément sa singularité d'être humain (Michel Izard³¹) ; chez les Ouatchi³², la future mère doit rencontrer un génie pour que celui-ci insuffle l'esprit vital au fœtus. Chez les Gourmantché étudiés par Michel Cartry, chaque enfant, venu du monde de la brousse, forme couple dès sa naissance avec un *poli*. Ce lien qu'il faudra rompre est encore plus intime dans le cas des jumeaux, appelés, à l'instar d'autres sociétés voltaïques, du même terme que les génies, ici, *pola*. Dans un remarquable article³³ dont on n'a pas fini de tirer toutes les implications, Michel Cartry mettait en rapport les qualités attribuées aux *pola* de brousse, gémellisés dans leur filet placentaire, avec la question des limites du corps et de « la nécessité pour chaque nouveau venu d'intégrer à son propre corps cet autre corps qu'est le territoire villageois »³⁴. Il mettait en évidence comment l'« ailleurs de la brousse » jouait le rôle d'« une sorte d'espace référentiel nécessaire, dont on pourrait dire qu'il est introduit comme tiers entre l'« être du village » et sa question chaque fois que cette question surgit comme une énigme »³⁵. C'est à la lumière de ces réflexions que nous sommes retournés aux matériaux joola. Hormis le cas d'un échange d'enfant dans le ventre de sa mère, les génies n'interviennent pas dans la procréation. Le rôle de « passeur d'enfant » est attribué aux puissances *uklîn* qui attirent l'âme d'un défunt à renaître dans tel ou tel quartier du village, puis dans telle maison ; par ailleurs, la gémellité, socialement rejetée, n'est pas mobilisée pour penser les rapports village/brousse. L'ensemble du territoire villageois – quartiers d'habitation comme espace sauvage –, est quadrillé par les sanctuaires *uklîn* dont les plus importants ont pour caractéristique essentielle de se constituer à partir de fragments chûs du corps (placentas, prépuces, excréments des initiés) et d'être les lieux obligés de l'écoulement du sang des menstrues, des lochies, de la circoncision, du liquide amniotique. Les rituels, les interdits, les itinéraires et les contournements qu'ils génèrent, assignent à chacun sa place dans le territoire villageois, selon son statut de sexe et d'âge, et lui permettent d'en intégrer la géographie secrète. Dans les espaces interstitiels échappant à ce maillage comme à celui des champs cultivés, surgit *arâb*, la brousse, lieu de rencontres sidérantes le plus souvent avec quelque *bákîin* en quête d'un autel. Mais il est un autre « ailleurs » qui hante la pensée joola dès lors que se pose la question de cette place assignée à chacun dans le monde humain : celui du monde de *bèkèn* que nous avait laissé entrevoir l'exploration, antérieurement menée, de ces *alter ego* démultipliés de la personne que sont les doubles animaux (*siwûum*). Au plus profond de la brousse, *bèkèn* est le véritable envers de l'espace social des humains, mais un envers diffracté en autant de « maisons » qu'une personne peut avoir de doubles. *Uklîn* et *siwûum* semblent ici saturer l'espace des questionnements dont les génies de brousse sont ailleurs les supports.

31. M. IZARD, « L'étendue, la durée », *L'Homme* 97-98 (1986), p. 335-237.

32. Cf. K. HAMBERGER, « Traces des génies ».

33. M. CARTRY, « Du village à la brousse ou le retour de la question. À propos des Gourmantché du Gobnangou (Haute-Volta », dans M. IZARD et P. SMITH (dir.), *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, Gallimard, Paris 1979, p. 265-288.

34. *Ibid.*, p. 284.

35. *Ibid.*, p. 266.