*Ethnologie religieuse de l'Afrique subsaharienne***Entre évitement et alliance : formes mineures du divin en Afrique et ailleurs****Agnieszka Kedzierska Manzon** **Édition électronique**URL : <https://journals.openedition.org/asr/3603>

DOI : 10.4000/asr.3603

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2021

Pagination : 1-14

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Agnieszka Kedzierska Manzon, « Entre évitement et alliance : formes mineures du divin en Afrique et ailleurs », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 128 | 2021, mis en ligne le 19 juillet 2021, consulté le 11 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3603> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3603>

Ethnologie religieuse de l'Afrique subsaharienne

Agnieszka KEDZIERSKA MANZON

Directrice d'études

Entre évitement et alliance : Formes mineures du divin en Afrique et ailleurs

*Amo a los pequeños dioses
que no tienen nombre ni patria
ni estatura.
Amo a los dioses oscuros
que viven sólo un día.
Amo a los dioses sencillos:
el viento amarillo del verano,
el verde viento de la primavera
y las iluminadas mariposas
que al fuego vuelan
y en el fuego mueren.*

Washington Delgado, De *El extranjero*, 1956

L'ETHNOLOGIE des peuples africains accorde une large place à des êtres que non seulement on ne voit pas (bien), ce qui est commun à d'autres formes du divin, mais qu'on ne cherche même pas à voir. Le terme « génie » employé communément en français pour les désigner et qui ne possède pas d'équivalent exact en anglais, correspond, sur mes terrains ouest-africains, à plusieurs appellations dont *jinew*, de l'arabe djinns, *kungo fenw* : littéralement choses/êtres de la brousse, ou encore *gerew* et *wokulonin*, comme on y nomme des nains chasseurs. Les êtres dont il est ici question sont des visions fugaces qui se manifestent en brousse sous l'aspect de lumières rouges qui disparaissent soudain lorsqu'on tente de les identifier. À la différence de mes collègues anthropologues Michèle Cros et Anne Fournier travaillant sur des terrains proches du mien, je n'ai jamais songé à proposer à mes interlocuteurs de les dessiner. Mes tentatives en vue d'en apprendre plus sur

leur apparence se sont soldées par un échec dont la conversation qui suit permet de mesurer l'ampleur¹.

[Diakaridia] En tout cas, moi, j'en ai vu deux à la mine près de Namagana [un village frontalier avec la Guinée éloigné de quelques kilomètres à peine de celui où il réside].

[Moi] Et ils étaient comment ?

[D] Petits. Avec beaucoup de poils longs.

[Moi] Et de quelle couleur ?

[D] Noire.

[Madi] Dans l'obscurité, en pleine nuit, tout est noir – tempère Madi, philosophe.

[Moi] Et c'est vrai qu'ils ont les pieds à l'envers ?

[D] Je n'ai pas vu, il faisait noir.

[Moi] Et les traces ?

[D] Je n'ai pas vu les traces, c'était la nuit, moi, j'étais perdu. C'est grand, le site, là-bas. J'ai vu les lumières, j'ai essayé de les approcher. Ces lumières me faisaient signe. J'ai éteint ma torche. Il y avait deux lumières qui se sont approchés à 20 mètres, donc là, j'ai allumé ma torche, et ils se sont cachés derrière un buisson. Je les ai cherchés en vain. Finalement, j'ai décidé d'attendre l'aube, me coucher et rentrer à la lumière du jour. J'ai attendu comme ça 1h30... C'est une menace, tu vois la lumière de la torche et tu viens, mais il n'y a personne.

Il découle de ce passage que voir les génies n'est pas aisé, ils s'apparentent à une menace peu située. Je demande à mes compagnons :

[Moi] Et pourquoi ils essayent de t'égarer ?

[D] Pour savoir si que tu sais [comment réagir]. Ils vont te faire peur, pour voir si vraiment tu as peur, et si tu as des connaissances [en matière rituelle]...

[Madi] Ils essayent de te faire peur, et si tu as trop peur, tu tombes malade, donc ça va entraîner des dépenses et des ennuis, etc.

[Moi] Mais pourquoi ils veulent te causer des problèmes ?

[D] Ils s'amusent. S'ils s'amusent comme ça, moi, je ne vais pas avoir peur, mais quelqu'un d'autre, il peut être effrayé... Mais moi, je n'ai pas eu peur. Là-bas, à côté de Namagana, ils étaient deux. J'ai éteint ma torche, je me suis arrêté, je me suis caché derrière un arbre, Kamissa a continué [de marcher]. Ils sont venus à même pas 20 mètres de nous, et là, j'ai allumé soudain ma torche et j'ai bien regardé [rire], ils se sont tout de suite cachés derrière un petit buisson.

[Moi] Et donc ils sont petits ?

[D] Oui.

[Moi] Et comment ?

[D] Couverts de poils, comme une personne, mais trapue, robuste.

[Moi] Et ils peuvent prendre la forme de quelqu'un que tu connais ? – Je demande cela parce que je connais plusieurs récits de métamorphoses de ce genre.

[Diakaridia] *Kungo fenw* non mais les *jinaw* le peuvent.

1. Cette conversation a lieu en mars 2018, à Bamako, où m'ont rejointe mes deux collaborateurs ruraux les plus proches : mon hôte villageois Madi Kama et mon maître-donso, Diakaridia.

Lorsque je demande comment on peut démasquer des génies métamorphosés, mes amis m'expliquent :

[Madi] Un chasseur malin peut les reconnaître. Un, ils ne parlent jamais. Deux, ils regardent différemment, comme s'ils avaient peur, pas en face. Au moindre bruit, ils sursautent.

(D) Et puis, tu te dis : est-ce que c'est bien Madi Kama, tu te demandes, mais quand tu te rapproches, tu te dis : mais non, ce n'est pas lui. Ils ressemblent à quelqu'un que tu connais mais si tu essaies de l'appeler et de t'approcher, dès que tu essaies de vérifier, ils s'éloignent. C'est comme ça qu'on peut les reconnaître. Ils regardent bizarrement, ne parlent pas et ne se laissent pas approcher.

On l'aura compris, les génies ne se laissent pas voir de près et suscitent le sentiment d'« inquiétante étrangeté » qui accompagne la rencontre avec du familier soudain devenu autre ou encore, dans d'autres contextes, le brouillage des frontières entre animé et inanimé. On m'affirme par ailleurs qu'il y en a plusieurs types, comme il y a plusieurs types d'humains. Ils parlent de multiples langues mais sont peu bavards, comme le sont à leur sujet les humains qui, dans le cadre rural traditionnel, les évoquent à demi-mots, en employant des périphrases du type : « ceux de la brousse », « choses de la brousse » ou, simplement « ceux-là ». Diakaridia, interrogé, m'avoue que ceux qu'il a croisés sur son chemin ne lui ont pas adressé la parole, tout en ajoutant : « Mais je les ai vu quand-même, il y en a une femme-génie qui m'a souri. ». Seulement, mon ami, adolescent à l'époque, a pris peur lorsque son compagnon de chasse à qui il l'a montrée a affirmé ne rien voir. On me raconte que, parfois, les génies s'éprennent de certains humains à qui ils décident de se montrer et qu'ils rendent alors prospères. D'une façon générale, on les dit plus riches que les hommes, on les considère comme les véritables propriétaires des richesses du sous-sol et des animaux sauvages. Pourtant, lorsque je demande s'ils logent sous terre, je suscite l'hilarité de mes interlocuteurs. « Mais non », me disent-ils, « les génies habitent dans des villes et des villages, à côté des humains qui ne les voient pourtant pas ». Comme les humains, ils se déplacent volontiers, ayant à leur disposition des véhicules sophistiqués : voitures, avions, hélicoptères, dont on peut parfois entendre le bruit sans les discerner visuellement. Un étrange monde parallèle se dégage de telles narrations et des récits individuels de rencontres. À quelle conclusion amène leur analyse ? Devrait-on voir dans les génies – tels qui me sont dépeints sur mon terrain ou décrits dans les travaux d'autres africanistes mobilisés dans le cadre de ce cycle de conférences² – des « petits-dieux » sans culte apparent et sans noms propres, placés sous le signe de l'incertitude, au pôle négatif du religieux, pour reprendre la classification de Durkheim ?

Afin d'apporter des éléments de réponse à cette question, il est utile de revenir sur la construction historique de la catégorie de « petits-dieux » au contenu variable et aux contours mouvants. Rappelons qu'avant d'être présente sous la

2. Cf. Berger 2012, Cartry 1979, Ceriana Mayneri 2018, Cros 2017 et 2019, Dugast 2015a et b, 2016, Fournier 2016 et 2018, Hamberger 2012, Henley 2006, Henry 1910, Tauxier 1927, Roulon-Doko 2013 et 2017, Masquelier 2002 et 2008 dans la bibliographie.

plume des missionnaires et administrateurs coloniaux traversant l'Afrique au XIX^e et au XX^e siècles et, plus généralement, employée pour désigner des entités invisibles vénérées par des peuples non-occidentaux, la catégorie de *di minuti* a été utilisée par des auteurs chrétiens de l'antiquité tardive pour se positionner vis-à-vis du paganisme romain et le décrire en des termes condescendants ou polémiques. Dans sa contribution à mon séminaire intitulée « Les petits dieux des Romains : entre les listes des noms et les réalités culturelles », Francesca Prescendi l'a montré en illustrant son propos par une citation de saint Augustin qui ironise ainsi au sujet de la pléthore de dieux fonctionnels romains :

Car ils n'ont pas cru bon de confier à un dieu unique l'intendance des campagnes. Mais ils ont donné la terre cultivable à la déesse Rusina, les sommets des montagnes au dieu Iugatinus ; à la déesse Collatina, les collines ; à Vallonia les vallées. Et ils n'ont même pas été capables d'inventer une Segetia unique, à laquelle une fois pour toutes ils confieraient les récoltes, mais pour le blé semé, tout le temps qu'il est sous terre, ils ont voulu que la déesse préposée soit Seia ; une fois qu'il est au-dessus de la terre et qu'il forme une récolte, alors c'est la déesse Segetia ; aux céréales récoltées et rangées afin d'être conservées en sécurité, ils ont préposé la déesse Tutilina. Qui penserait que cette Segetia ne suffirait aussi longtemps que les moissons de brin d'herbe deviennent des épis brûlés ?

(Augustin, *La cité de Dieu* 4, 8, trad. G. Combès 1959, modifiée)

Varon, sur lequel s'appuie ici saint Augustin, signalait la division des divinités romaines en plusieurs catégories dont les divinités certaines (*de dis certis*), les divinités incertaines (*de dis incertis*) et les divinités supérieures et choisies (*de dis praecipuis atque selectis*). D'autres auteurs distinguaient des dieux inférieurs, supérieurs et moyens ou encore grands, petits et « ceux de petits-plats » (*pantellari*). Ces collectifs étaient fluctuants car susceptibles de s'enrichir au gré des besoins humains pour inclure des entités jusque-là inconnues, nommées *ad hoc* par un dérivé verbal désignant l'action précise souhaitée. Force est de reconnaître que les conceptualisations préchrétiennes du divin, tant mineur que majeur, étaient bien moins rigides en Occident qu'on a tendance à l'imaginer. Le panthéon du polythéisme ancien était en mouvement continu, se contractant ou augmentant sans cesse et comportant des figures qui fusionnaient partiellement ou au contraire se diffractaient en fonction des circonstances. Dans une perspective anthropologique, on pourrait les considérer comme « fractales » ou « dividielles » (Wagner 1991, Strathern 1988), en tant que constellations semblables au spectre d'un rayon lumineux. Cette lecture résonne avec l'interprétation de l'entité appelée par les Romains *genius* – un ancêtre lointain du « génie » des africanistes – que John Scheid (1999) définit comme une capacité d'action de l'humain auquel elle est attachée, autrement dit une « agencivité³ infrapersonnelle ». Une telle conceptualisation du divin

3. Pour la brève définition de ce terme, cf. J.-P. Albert et A. Kedzierska-Manzon, « Des objets-signes aux objets-sujets », *Archives de Sciences Sociales des Religions* 174 (2016), p. 13-26.

renvoie à la manière de penser l'action – ou la théorie causale – que l'on pourrait qualifier de fragmentée, dont l'examen mérite d'être approfondi⁴.

Cette conceptualisation n'est pas sans rappeler celles qu'on peut rencontrer dans des sociétés non-occidentales actuelles désignées dans la littérature comme animistes. Ainsi, l'idée du divin fragmenté – tout à fait contraire à la logique des monothéismes –, semble structurer le champ religieux sibérien, dont nous a parlé Charles Stépanoff dans un exposé intitulé « Esprits de lieu, esprits de défunts et régimes de visibilité chez les Tuva de Sibérie ». On en a appris qu'en Sibérie, le divin est ancré dans le territoire et se manifeste à travers des phénomènes d'ordre sensoriel (vent, bruit, changement thermique) associés à certains lieux et restant, en dehors de ces contextes, élusifs et diffus. Une observation similaire a été faite chez les Indiens Pano d'Amazonie, présentés par Oscar Calavia dans son intervention intitulée « Des esprits moléculaires aux saints minimes. La nano-échelle dans le chamanisme amazonien et dans la religion populaire brésilienne ». Selon ces Amérindiens, chaque personne se compose de plusieurs esprits (de la prune, des ongles, de l'urine, du cœur, etc.) qui s'en détachent périodiquement puis deviennent totalement indépendants après sa mort, en persistant, dépourvus de mémoire et des sentiments, comme « agentivité » à l'état pur mais morcelée. Calavia propose d'appeler « moléculaire » une telle conceptualisation du divin, qui, comme il insiste ailleurs (cf. Calavia 2013) pose un défi évident aux approches classiques du fait religieux.

Un bref retour sur ces approches et à quelques catégories de base des sciences religieuses semble nécessaire. Parmi ces catégories, celle d'animisme, employée le plus souvent pour désigner des pratiques rituelles impliquant les formes mineures du divin au proche et surtout au loin, mérite toute notre attention. Forcée par Edward Tylor (1920 [1873]) sur le même modèle que celle du fétichisme⁵ – ainsi qu'un peu plus tôt les notions de monothéisme et polythéisme –, cette catégorie apparaît dans le cadre d'une vaste entreprise d'étude comparative des religions conduite dans une perspective qui se veut rationnelle et neutre puisqu'elle se refuse de privilégier le point de vue de l'une d'entre elles. L'entreprise vise moins à améliorer notre connaissance factuelle des religions qu'à apporter des éléments de réponse à l'épineuse question de leur genèse, impossible de formuler au sein d'un système centré sur l'idée de religion révélée (cf. Grellard 2020). Le changement du paradigme concomitant de la naissance de la modernité permet de poser cette question et de concevoir l'évolution de la religion à partir des stades jugés les plus rudimentaires jusqu'à ses stades tenus pour les plus aboutis. Leur identification demeure longtemps au centre des débats : la perspective évolutionniste domine au moment où est formulée la théorie de l'animisme. Rappelons que Tylor voit dans ce dernier

4. Nous avons conclu la séance animée par Francesca Prescendi sur la nécessité de poursuivre le travail comparatif dans le cadre, notamment, du projet « Petites divinités » dont elle est la responsable (<https://www.anhima.fr/spip.php?article2335>).

5. Pour la généalogie et l'analyse critique de cette notion, cf. mon bilan de conférences de l'an dernier : Kedzierska-Manzoni 2020.

la forme la plus universelle de la vie religieuse. Il considère le fétichisme – contre De Brosses qui a forgé cette notion – comme un type d’animisme consistant plus précisément en l’attribution d’une âme à des objets matériels. Ce qui est commun à sa théorie et à d’autres formulées à la même époque, c’est qu’elles considèrent toutes la religion – et la magie d’ailleurs, qu’elles lui raccordent ou lui opposent – comme, en bref, reposant sur une association d’idées défectueuse, une erreur logique. Ceux qui la commettent semblent prendre pour objectif un rapport subjectif (entre, disons, la chance et un objet quelconque censé l’augmenter), ou encore attribuer de l’intentionnalité à des causes impersonnelles ou naturelles qui, dans une perspective moderne, en sont dépourvues. Toutes ces théories sont formulées d’un point de vue laïc⁶ qui n’a pu émerger qu’avec l’autonomisation de la sphère religieuse en Occident. Élaborées, dans leur majorité, par des athées plus ou moins assumés (cf. Evans-Pritchard 1965), elles se veulent non-impliquées, comme déjà mentionné. Elles sont, en réalité, non pas tant neutres mais tributaires du paradigme occidental moderne et de ce que Bruno Latour (1993) appelle le Grand-Partage : elles posent comme axiome la distinction entre science et religion, nature et société, réel et imaginaire, en reformulant ainsi de facto des vieilles distinctions entre matière et esprit ou forme (cf. Kedzierska Manzon 2021). Il s’ensuit que ces théories voient en creux, dans les esprits, des représentations dénuées de toute factualité, des « vues de l’esprit », pour reprendre partiellement l’intitulé de l’intervention de Grégoire Schlemmer proposant une approche pragmatique des formes mineures du divin chez les Kulung du Népal.

En se penchant sur leurs divers champs d’actualisation (rêve, récits mythiques, divination, maladie, etc.) pour déconstruire leur vision – et leur action – telles que perçues localement, Schlemmer s’est inscrit dans un débat plus général qui anime l’anthropologie contemporaine hésitant à prendre l’animisme – et la religion – au sérieux ou, plutôt, s’interrogeant comment le faire. De nombreux auteurs suggèrent qu’afin de prendre au sérieux les paradigmes des autres, il faut d’abord remettre en question le sien, c’est à quoi le retour sur la généalogie de la notion de l’animisme nous a servi. Cette remise en cause de notre paradigme, initiée par les représentants du tournant ontologique dont nous avons suivi le sillage, implique une interrogation sur la notion de personne, que certains auteurs proposent aujourd’hui de redéfinir en élargissant son périmètre à tous les êtres vivants. Telle est la position d’Eduardo Kohn (2013), par exemple, qui reformule plutôt qu’il ne supprime le Grand Partage, en remplaçant l’opposition humains/non-humains par l’opposition vivant/non-vivant. Rane Willerslev (2007) est plus radical. En postulant que la subjectivité émerge toujours dans la pratique, il avance que les esprits, comme les ordinateurs d’ailleurs, font partie de notre expérience du monde en tant qu’agents lorsque nous interagissons avec eux. Cette proposition fait l’écho à la « théorie de l’engagement » comme j’ai proposé de l’appeler dans le bilan de mes conférences de l’an passé (Kedzierska Manzon 2020 : p. 485). Ses formulations varient

6. Comme le remarque à juste titre Jean Pouillon (1979), parler de la « croyance » des autres ne peut se faire que lorsqu’on adopte la position du non-croyant.

certaines d'une société à l'autre mais cette théorie repose toujours et partout sur le même mécanisme, identifié par Gell (1998) comme la « stratégie extérieure » de la construction de l'agentivité. Il consiste à placer un destinataire – qu'il soit invisible ou matériel tel une statue ou un fétiche – en position de « patient », à savoir, celui à l'intention de qui et sur qui l'action est exercée et qui est censé, à son tour, réagir. Parfaitement opératoire dans nombre de contextes à travers le monde, la « théorie d'engagement » laisse néanmoins de côté certains pans des expériences religieuses qui nous intéressent ici, en l'occurrence les rites négatifs.

Pour en revenir aux génies africains mais aussi aux esprits chez les Kulung du Népal, les Tuva de Sibérie ou les Indiens Pano d'Amazonie, il faut souligner que, vis-à-vis de telles formes mineures du divin, non seulement on ne cherche pas à s'engager visuellement ou verbalement mais, au contraire, on vise à les garder à distance autant que faire se peut. C'est en tout cas l'attitude à leur égard du commun des mortels car certains individus peuvent nouer avec ces entités des alliances, ce qu'a montré dans son intervention intitulée « Relations matrimoniales et procréatives avec les génies et espace chez les Bwaba et Sèmè du Burkina Faso » Anne Fournier, et ce qu'avance, dans une série d'études, Stephan Dugast (2015a, 2015b, 2016). Cet auteur retrace les transformations de la relation entre des devins et les « petits-dieux » chez les Bwaba, où ces derniers apparaissent d'abord sous forme de visions floues, puis sont présentifiés dans l'espace domestique du spécialiste à travers « un autel » – une forme matérielle qui n'est pas censée leur ressembler –, avant de se trouver figurés dans cette espace au moyen d'un masque qui permet leur mise en présence lors la danse, ou bien en tant que représentation anthropomorphe incorporée à l'« autel » (reconfiguré par ce biais) de l'expert qui subit alors une procédure initiatique complexe. Comme on le voit, chez les Bwaba – et chez de nombreux autres peuples, notamment en contexte urbain, ce qu'ont montré nos analyses du film de Jean Rouch « Les maîtres fous » ainsi que l'intervention d'Andrea Ceriana Mayneri « Les transes à l'école : violences, religions, et la place des traditions à N'Djamena » – il arrive à certains de nouer des alliances avec les génies alors que la majorité de la population se trouve du côté de l'évitement, pour reprendre la dichotomie posée dans l'intitulé des conférences de cette année.

En réalité, comme l'a suggéré dans son exposé intitulé « Le corps des génies » Klaus Hamberger, un regard attentif sur les données ethnographiques révèle qu'il conviendrait de distinguer, en Afrique tout au moins, non pas deux mais quatre modalités de relation entre génies et humains. Cette relation se situerait, selon Hamberger, sur un continuum allant de la fusion la plus complète, qui se manifeste par la possession, à l'évitement le plus total, en passant par l'alliance de deux types. D'une part celle effectuée à travers des offrandes, d'autre part, celle, forcée, correspondant aux tentatives entreprises par les humains de piéger et d'immobiliser ces êtres volatiles par nature pour profiter de leurs capacités considérées comme extraordinaires. Séduisant, un tel schéma est-il satisfaisant pour décrire les configurations relationnelles complexes dont témoignent les sources anciennes et contemporaines ?

La proposition que je viens d'évoquer suppose en creux une mise en rapport ou une confrontation – pouvant aller certes jusqu'à la juxtaposition – de deux

perspectives distinctes, de deux corps antagonistes même si complémentaires : le corps humain et le corps divin d'un génie. Avant d'y adhérer, il conviendrait alors de se demander comment ce dernier est-il conceptualisé et vécu en Afrique est sur d'autres terrains contemporains et historiques. Pour mener à bien une telle interrogation, le travail de Jean-Pierre Vernant (1986) sur la corporéité des dieux grecs nous servira d'inspiration. Rappelons d'abord que pour Vernant, parler du corps des dieux n'équivaut pas à supposer que les Grecs anciens projetaient la notion du corps sur des êtres qui, en tant que divins, se situaient en dehors de ses applications légitimes. C'est plutôt « porter l'enquête sur le corps lui-même, posé non comme un fait de nature, une réalité constante et universelle, mais comme une notion tout à fait problématique, une catégorie historique » (*ibid.* : p. 20). Vernant conclut que, chez les Grecs, le corps est, bien entendu, conçu comme délimité mais pas pour autant « clos sur lui-même, refermé, isolé, coupé du reste, comme un empire dans un empire. Au contraire, il est fondamentalement perméable aux forces qui l'animent, accessible à l'intrusion des puissances vitales qui le font agir. » (*ibid.* : p. 30) Des puissances divines tant grandes que petites le pénètrent régulièrement et sont donc localisées dans ce corps mais, en même temps, en tant que puissances, elles le débordent. Elles ne peuvent, nous dit Vernant, être contenues dans un corps périssable, marqué par la déficience, éphémère. Elles se manifestent sous une pluralité de formes – en revêtant un corps de brume, en s'enveloppant dans une nuée ou encore en se donnant une apparence humaine – sans s'identifier totalement à ces formes. Quoi qu'il en soit, elles se laissent rarement regarder en face, n'étant pas faites pour les yeux des mortels. Ainsi, on pourrait dire d'elles que, comme les génies africains, elles « ne sauraient être vues », pour reprendre la formule de Michèle Cros (2017). Comme elles, les génies se caractérisent par un morphisme variable et incertain. Ils ne se laissent pas contempler de près, demeurent silencieux, disparaissent soudain lorsqu'on essaie de les approcher pour mieux cerner leur identité, se métamorphosent, comme en témoigne le long extrait de mes conversations de terrain par lesquels j'ai ouvert ce texte. C'est pour cette raison que mes tentatives d'en apprendre plus sur leur apparence ont donné des résultats mitigés. Le problème se rencontre chez d'autres peuples africains. Chez les Bwaba ou les Sème par exemple, leur apparence semble modulée en fonction du sexe de celui ou celle qui les rencontrent. Comment délimiter alors leur corps ? Est-il singulier ou pluriel ? Pourquoi les humains, en règle générale, ne le voient-ils pas alors ?

Dans un ouvrage à paraître⁷, j'ai tenté une interprétation de leur invisibilité relative, en mobilisant l'image d'un jeu de cache-cache asymétrique où chacun des chercheurs serait également celui que l'on recherche. J'ai avancé l'idée que les êtres pris dans ce jeu adoptent tous l'attitude que j'ai décrite comme stratégie de l'évitement. Il convient d'insister sur le fait qu'elle ne consiste pas en un manque total d'engagement mais constitue un mode d'engagement particulier qui suppose le manque de réciprocité : on souhaite voir les autres sans être vus. Cette conclusion

7. A. Kedzierska-Manzon, *La religion et ses agents. Les corps rituels en Afrique de l'Ouest*, MSH, Paris (à paraître).

semble résonner avec la définition de la religion comme un engagement pratique particulier, ou une forme attentive de la perception, formulée par Tim Ingold (2014 : p. 157-158). On pourrait alors se demander si et comment certaines activités – la chasse, par exemple – favorisent l'apprentissage et la mise en place d'une telle forme attentive de la perception, en constituant ainsi un terreau particulièrement propice à l'expérience du divin dans ses formes mineures (cf. aussi Mezzenzana 2018). Une telle expérience est toujours singulière, comme l'a souligné dans son intervention Grégoire Schlemmer mais aussi d'autres invités, cela étant dû à l'état de celui qui perçoit (entre veille et sommeil), à la nature des éléments perçus (mystérieux, obscurs, incohérents) et, parfois, à la dissociation sensorielle qui la caractérise (on voit sans entendre ou vice-versa, par exemple).

De fait, toute expérience du divin est singulière, celle des petits dieux comme celle des grands. Qu'est-ce qui distingue alors l'une de l'autre ? À la lumière de mes matériaux ethnographiques et des analyses comparatives conduites ici, je suis amenée à répondre qu'en ce qui concerne les formes mineures du divin, cette expérience est individuelle, relève de l'intime. Fortuite, souvent, elle est comparable à une rencontre érotique tantôt sans lendemains et se devant de rester telle, tantôt précédant, dans certains cas, une relation durable, institutionnalisée. Mais il convient surtout de souligner que l'on ne saurait la définir comme une relation interpersonnelle au sens propre du terme. Un « petit-dieu », à la différence d'un grand, pourrait-on penser, semble toujours renvoyer à une forme d'altérité qui demeure partiellement intérieure au sujet, devient ou s'avère soudain familière, ou bien implique le familier devenu tout à coup autre, d'où le sentiment d'« inquiétante étrangeté » que j'ai identifié chez mes interlocuteurs. Les polythéismes – tant anciens que contemporains – se caractériseraient-ils nécessairement par des conceptualisations du divin – et de l'humain – morcelées ou fragmentées, « fractales » et « dividielles », moléculaires, en sommes ? Tout porte à le croire. Au lieu d'une opposition binaire de deux perspectives : celle des génies et celle des humains, il conviendrait alors de se projeter en 3D et d'imaginer leurs rapports sur le modèle d'une sphère plutôt que d'une ligne, mais une sphère particulière, dont le noyau et la surface coïnciderait parfois, cela dépendant du point de vue, du moment et de la perspective adoptée.

Intervenants invités : Charles Stépanoff (EPHE LAS), Oscar Calavia (EPHE GSRL), Claude Grin (EPHE GSRL), Francesca Prescendi (EPHE ANHIMA), Robert Hawley (EPHE Orient et Méditerranée), Andrea Ceriana Mayneri (CNRS IMAf), Paulette Roulon-Doko (CNRS LLACAN), Pierre Lory (EPHE LEM), Anne Fournier (IRD PALOC), Klaus Hamberger (EHESS LAS), Grégoire Schlemmer (IRD URMIS)

Les conférences ont été suspendues pendant deux semaines au début du premier confinement, lorsque nous étions dans l'incertitude la plus complète concernant les dates et les modalités de la reprise. Elles ont pu recommencer début avril

en mode virtuel, ce qui a affecté partiellement l'ordre des séances mais qui n'a pas eu d'impact négatif important sur leur suivi (seuls deux étudiants, ne disposant pas de moyens informatiques adaptés, ont totalement décroché et, par conséquent, n'ont pas renouvelé leur inscription universitaire l'année suivante. À cette période, aucune assistance informatique ou financière ne leur était proposée). La pandémie et le confinement ont eu, en revanche, un impact négatif considérable sur les recherches en cours. Il s'agit tout d'abord des recherches des étudiants inscrits sous ma direction, dont certains devaient partir sur le terrain au printemps ou pendant l'été 2020 et dont les missions ont été annulées. Il s'agit aussi de mes propres activités de recherche. Le passage en mode virtuel a réduit drastiquement le temps que je pouvais leur consacrer en multipliant les tâches à accomplir. Outre la nécessité d'acquérir la maîtrise immédiate de plusieurs outils informatiques, il fallait rester à l'écoute des étudiants via, par exemple, des échanges écrits autour des textes d'appui envoyés chaque semaine ou les réunions visant l'élaboration des nouveaux plans de travail. Couplé aux obligations d'ordre familial dues à ma situation de mère de deux enfants d'âge scolaire (9 et 12 ans), l'effort soutenu du maintien, en dépit des conditions sanitaires, du calendrier de validation, des évaluations internes et externes à l'EPHE, des soutenances et de l'accompagnement des candidats aux divers financements, a eu pour effet une mise en veille entre mars et juillet, voire au-delà, de mes projets individuels.

Bibliographie

- J.-P. Albert et A. Kedzierska Manzon, « Des objets-signes aux objets-sujets », *Archives de Sciences Sociales des Religions* 174 (2016), p. 13-26.
- L. Berger, « Learning Possession Trance and Evaluating Oracles' Truthfulness in Jinè Cults of Bèlèdugu (Mali) », *Journal of Cognition and Culture* 12 (2012), p. 163-181
- O. Calavia Saez, « Le mort graphomane et l'indienne maléfique », papier présenté au séminaire de recherche du programme TransOcéanik, UFSC, Florianapolis, Brésil.
- 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, *La fonction symbolique*, Paris 1979, p. 265-288.
- J.-P. Cavaille, « Possession et sorcellerie en France au XVIII^e siècle. D'Aix-en-Provence à Auxonne », *Archives de Sciences Sociales des Religions* 188 (2018).
- A. Ceriana Mayneri, « Les impasses de la transe à l'école. Violences de genre, religions et protestations à N'Djamena », *Cahiers d'études africaines* 231-232 (2018), p. 881-911.
- G. Charuty, « Les lieux de l'esotérisme », dans P. Scarpi et M. Zago, *Ermetismo ed Esoterimi*, Padoue 2013, p. 369-384.
- M. Cros, « Jeux de regard avec l'invisible. Une partie lobi en huit dessins. », *Visual Ethnography* 6 (2017), p. 109-120.
- « Visions de génies du lobi burkinabè », *Cahiers d'anthropologie sociale* 17 (2019), p. 108-131.
- P. Deleage, « L'épistémologie des savoirs traditionnels », dans *L'animisme parmi nous*, Paris 2009, p. 147-154.
- S. Dugast, « Apparitions et figurations de l'invisible chez les Bwaba du Burkina Faso. I. De l'objet fétiche au masque », *Journal des Africanistes* 85 (2015), p. 174-216.
- « Quelle effigie pour les génies ? L'alternative masque/divination chez les Bwaba du Burkina Faso », *Cahiers d'Anthropologie Sociale* 11 (2015), p. 115-132.
- « Apparition et figuration de l'invisible chez les Bwaba du Burkina Faso. II. Les métamorphoses de l'autel du divin », *Journal des africanistes* 86 (2016), p. 259-324
- E. E. Evans-Pritchard, *La Religion des primitifs à travers les théories des anthropologues*, Paris 1965.
- *Les anthropologues face à l'histoire et à la religion*, Paris 1974.
- A. Fournier, « Setting up the First Component of the Person and its Anchoring to the Territory among the Seme of Burkina Faso: 'Services Rendered by the Ecosystems' », *Environmental Sceptics and Critics* 5/3 (2016), p. 37-56.
- « Divination with plants in West Africa », *Journal of Ethnobiology* 38/4 (2018), p. 550-567.
- A. Gell, *Art and Agency: an Anthropological Theory*, Oxford 1998.
- C. Grellard, « Les théologiens scholastiques face à l'idolâtrie », *Annuaire EPHE-SR* 127 (2018-2019), p. 262-268.
- C. Grin, « Éprouver la médiumnité : expérience de soi comme un autre », dans M. Blondet et M. Lantin Mallet, *Anthropologies réflexives*, Lyon 2017, p. 115-141.
- K. Hamberger, « Traces des génies », dans D. Casajus et F. Vitti (dir.), *La terre et le pouvoir : à la mémoire de Michel Izard*, Paris 2012, p. 197-214.
- J. Henry, *L'Âme d'Un Peuple Africain : Les Bambara, Leur Vie Psychique, Éthique, Sociale, Religieuse*, Münster 1910.

- T. Ingold, « Religious perception and the education of attention », *Religion, Brain and Behavior* 4/2 (2014), p. 156-158.
- A. Kedzierska Manzon, « Les génies, les fétiches et leurs humains. Le religieux en pays mandingue aujourd'hui », manuscrit d'HDR, EPHE, Paris 2018.
- « Fétiches : les choses-dieux et leurs humains en Afrique (et ailleurs) », *Annuaire EPHE-SR* 127 (2020), p. 483-490.
- « Dieux-matière vivante sans cesse reconfigurés : les fétiches en pays mandingue (Afrique de l'Ouest), *Cahiers d'Anthropologie Sociale* 19 (2021) (à paraître).
- *La religion et ses agents. Les corps rituels en Afrique de l'Ouest*, MSH, Paris (à paraître).
- E. Kohn, *How Forests Think. Toward an Anthropology beyond Human*, Berkeley 2013.
- P. Lory, « Esprits terrestres (djinnns) et relations sexuelles en islam traditionnel », dans *De Socrate à Tintin – Anges gardiens et démons familiers de l'Antiquité à nos jours*, Rennes 2011
- *La dignité de l'homme face aux anges, aux animaux et aux djinnns*, Paris 2018.
- A. Masquelier, « From Hostage to Host: Confession of a Spirit Medium in Niger », *Ethos* 30/1-2 (2002), p. 49-76.
- « When Spirits starts Veiling », *Africa Today* 54/3 (2008), p. 39-64.
- F. Mezzenzana, « Encountering Supai: An Ecology of Spiritual Perception in the Ecuadorian Amazon », *Ethos* 46/2 (2018), p. 275-295
- J. Pouillon, « Remarques sur le verbe croire », dans M. Izard et P. Smith, *La fonction symbolique*, Paris 1979, p. 43-51.
- F. Prescendi, « Réflexions sur le polythéisme romain au prisme d'une petite divinité : Rumina, la déesse de la mamelle allaitante », dans Y. Berthelet, F. Van Haepere (éd.), *Dieux de Rome et du monde romain en réseaux : identités, modes et champs d'action*, Ausonius, Bordeaux 2020.
- P. Roulon-Doko, « Rites de fécondité chez les Gbaya kara », dans G. Calame-Griaule (éd.), *Itinérances...en pays peul et ailleurs, mélanges à la mémoire de Pierre-Francis Lacroix*, tome II, Paris 1981, p. 355-377.
- « Sous le regard des ancêtres...chez les Gbaya 'bodoe de Centrafrique », dans R. Verdier, N. Kalnoky et S. Kerneis (éd.), *Les Justices de l'invisible*, Paris 2013, p. 463-478
- « L'adresse annuelle aux ancêtres chez les Gbaya de Centrafrique », dans É. Guitard et W. van Beek (éd.), *Rites et religions dans le bassin du lac Tchad*, Paris 2017.
- J. Scheid, « Hiérarchie et structure dans le polythéisme romain », *Archiv für Religionsgeschichte* 2 (2009), p. 184-203.
- G. Schlemmer, « Jeux d'esprits. Ce que sont les esprits pour les Kulung », *Archives de Sciences Sociales des Religions* 145 (2009), p. 93-108.
- « Métaphysique du désir. Intentions des esprits et (ré)actions des humains chez les Kulung (Népal) », *Agentivité : ethnologie et linguistique à la poursuite du sens = Atelier, revue du LESC* 34 (2010).
- Ch. Stépanoff, « Paysage sacré et lieux singuliers », *Annuaire EPHE-SR* 118 (2009-2010), p. 23-28.
- M. Stratern, *The Gender of the Gift: Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*, Berkeley 1988.
- L. Tauxier, *La religion bambara*, Paris 1927.
- E. Tylor, *La civilisation primitive*, Paris, 1920 (1873¹).
- J.-P. Vernant, « Corps obscur, corps éclatant », dans J.-P. Vernant et C. Malamoud, *Corps des dieux*, Paris 1986, p. 19-41.

- E. Viveiros De Castro, « The Cristal Forest: Notes on the Ontology of Amazonian Spirits », *Inner Asia* 9 (2007), p. 13-33.
- R. Wagner, « The Fractal Person », dans M. Godelier et M. Strathern, *Big Man and Great Man: Personifications of Power in Melanesia*, Cambridge 1991.
- R. Willerslev, *Soul Hunters: Hunting, Animism and Personhood among the Siberian Yukaghirs*, Berkeley 2007.