



## Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

118 | 2011  
2009-2010

---

### Religions de l'Afrique Noire (ethnologie)

Odile Journet-Diallo

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/933>  
ISSN : 1969-6329

#### Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

#### Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2011  
Pagination : 15-21  
ISBN : 978-2-909036-38-0  
ISSN : 0183-7478

#### Référence électronique

Odile Journet-Diallo, « Religions de l'Afrique Noire (ethnologie) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 118 | 2011, mis en ligne le 01 septembre 2011, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/933>

---

Tous droits réservés : EPHE

## Religions de l'Afrique Noire (ethnologie)

### **Instances des lieux et instances de la personne : diffractation, dédoublements et rites de captation**

#### *1. Retour sur la notion de personne*

L'examen de la topographie des lieux de réclusion initiatique (masculins et féminins) dans quelques sociétés d'Afrique de l'Ouest et d'Afrique centrale nous avait l'an dernier conduits à mettre en évidence la récurrence du lien qui unit le traitement des différents lieux où étaient amenés à séjourner les néophytes et celui du corps des initié-e-s au cours des différentes étapes de leur transformation. Au fil de ces explorations, un autre champ de questions s'était peu à peu dessiné, à l'exploration duquel les matériaux que nous avons jusqu'alors examinés ne se prêtaient pas vraiment : comment l'identité sociale engendrée par ces rituels aussi minutieux que paradoxaux (entre autres, quant aux modes de coopération rituelle entre les sexes puisque c'était sous cet angle que nous y étions entrés) s'articulait-elle avec les théories locales de la notion de « personne » et de sa mise en acte sociale ? Quel rapport pouvait-on repérer entre les minutieux agencements spatiaux de ces lieux de réclusion ou de passage – que nous pouvions à plus d'un titre, et dans la foulée des travaux de Michel Cartry<sup>1</sup>, considérer comme des « espaces-corps » –, les interventions sur le corps des initié-e-s et la réorganisation ou la confortation des différents principes qui définissent leur identité personnelle ? Le fil qui nous a guidés cette année, inspiré par les matériaux jóola que nous avons développés par la suite, était de repérer, au fur et à mesure des étapes de sa maturation, comment étaient pensés et mis en acte la dispersion et les déplacements de certaines composantes de la personne entre divers lieux de l'espace visible ou invisible. De telles questions nous ont amenés à réouvrir quelques-uns des volets de l'imposant dossier relatif à la notion de « personne » en Afrique Noire, en nous éloignant provisoirement du seul champ des rites initiatiques. Depuis l'événement majeur que fut, en 1971, l'organisation du colloque sur la « notion de personne en Afrique Noire »<sup>2</sup>,

---

1. Cf. *Annuaire de l'EPHE-SR* 99 (1990-1991), p. 47-53 et 100 (1991-1992), p. 57-61.

2. Actes publiés en 1973 : *La notion de personne en Afrique Noire*, Paris, Colloques internationaux du CNRS (rééd. Paris, L'Harmattan, 1993).

plus de trente ans après la remarquable esquisse que Marcel Mauss présentait lui-même comme « un plan de travail »<sup>3</sup>, elle ne semble plus guère abordée aujourd'hui en tant qu'objet central dans les recherches africanistes (à la différence de l'anthropologie océaniste<sup>4</sup>). Mais d'innombrables recherches, en développant l'une ou l'autre de ses facettes, qu'il s'agisse de travaux sur la petite enfance, le corps, la maladie ou encore sur les figures actuelles de la sorcellerie ou sur les processus paradoxaux de l'individualisation<sup>5</sup>, ont considérablement abondé le dossier. Nous avons cette année consacré la première heure des conférences à retracer les orientations dans lesquelles, après les « sommes » de Maurice Leenhardt dans l'aire mélanésienne<sup>6</sup>, ou de Marcel Griaule et Germaine Dieterlen<sup>7</sup> chez les Dogon, s'étaient engagés les chercheurs africanistes dans leurs approches de la notion de personne de plusieurs points de vue : celui des systèmes de pensée dont la notion de personne serait en quelque sorte un « levier » pour comprendre comment d'autres peuples pensent le monde et définissent les rapports de soi à soi ou de soi aux autres, ou encore celui de la mise en acte sociale de cette notion. Nous avons notamment rappelé les approches de Meyer Fortes développées au fil de ses ouvrages consacrés aux Tallensi du nord du Ghana<sup>8</sup> : idéalement, pour les Tallensi, le statut de « personne » (*personhood*), approché par degrés successifs lors de différents événements (sevrage, naissance d'un cadet, mariage, etc.) et d'actions rituelles (initiation), n'est pleinement atteint qu'à partir du moment où l'individu rejoint la communauté des ancêtres. Mais ce que fait un individu de sa vie dépend en dernier ressort du destin (*inborn Destiny*) fixé pour lui par son « âme » dans son existence pré-terrestre. À l'occasion du travail de l'un de nos doctorants sur un culte rendu à Mami Wata au sud du Bénin et de la manière dont son officiant mobilisait la notion de « chance », nous avons

---

3. « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi". Un plan de travail », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 68 (1938), p. 263-281, repris dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. 331-362.

4. Dans la foulée des travaux de Marilyn Strathern qui proposait le qualificatif de « dividuelle » pour définir la personne en tant que microcosme de relations. Cf. par exemple les travaux récents de P. Bonnemère, F. Douaire-Marsaudon, P. Lemonnier, S. Tcherkézoff, L. Dousset.

5. Cf. notamment l'ouvrage d'A. MARIE, *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, 1997.

6. M. LEENHARDT, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1947.

7. G. DIETERLEN, *Les âmes des Dogons*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1941, XL; M. GRIAULE et G. DIETERLEN, *Le renard pâle I*, Paris, Institut d'ethnologie, 1965.

8. *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, Londres, Oxford University Press; *The Web Kinship among the Tallensi*, Oxford, Oxford University Press, 1949; *Oedipus and Job in West African Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959; *Religion, Morality and the Person. Essays on Tallensi Religion*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

réexaminé quelques textes consacrés à cette notion de « choix prénatal » chez les Samo<sup>9</sup>, les Gourmantché<sup>10</sup> et les Yoruba<sup>11</sup>.

Revenant à l'exemple des Jóola Kujamaat du nord de la Guinée-Bissau, nous nous sommes attachés à montrer comment la représentation des différents éléments constitutifs de la personne, loin d'être tous rassemblés en un même espace-temps dont le corps constituerait en quelque sorte l'enveloppe, témoigne de la labilité des déterminants de l'individuation. Nul n'est jamais un seul à une même place. Nous avons rappelé les constantes des conceptions jóola, dans leur version jamaat, que nous résumons ici à grands traits. À priori, toute personne, homme ou femme, se construit à partir des mêmes composantes, que l'on peut classer en trois catégories : le corps, avec son capital de force et de sang et ses organes, sièges de facultés ou de sentiments ; les « âmes »<sup>12</sup> appelées *saloor* (sing. *yaloor*) ; les doubles animaux. Un principe comme *yaloor* n'est pas propre aux êtres humains : riz, bétail, pagnes, perles, richesses et même *ukiin* ont aussi leur *yaloor*. Ce qui distingue la personne humaine, c'est qu'elle en possède six. Le dernier à quitter le corps est *alākenoor*, « celui qui parle », celui-là même que l'on peut croiser sur un chemin alors que le défunt est encore sur l'estrade funéraire. L'avant-dernier, l'*awúá* (du radical *wú*, « réincarner »), est le support du mouvement des renaissances. C'est après la mort, voire quelques années avant, que l'*awúá* d'une personne est réputé « tomber » (*kalo*) dans le corps d'un enfant à naître. Les pérégrinations de l'*awúá* d'une réincarnation à l'autre, sont guidées par deux puissances attractives : un *bákiin* qui, ayant pour lui un attachement particulier, l'amène dans tel ou tel quartier, tel ou tel village ; un autel de lignage implanté dans tel ou tel *āk* (unité de co-résidence), autel qui, à condition d'être régulièrement entretenu, assure « la germination de la maison ». Quant aux quatre autres *saloor*, ils sont dits avoir été « tués » l'un après l'autre, à différentes étapes du cycle de vie, pendant la jeunesse, après le mariage, lorsque la personne a « un problème » avec tel ou tel *bákiin*. Ces *saloor* ont-ils, comme certains informateurs l'affirment, une fonction de simulacre ou de leurre, pour parer aux différentes attaques sur la personne ? Représentent-ils des états auxquels, en mûrissant, cette personne doit renoncer ? La récurrence du terme « tomber » dans les chants ou les expressions référant

---

9. F. HÉRITIER, « Univers féminin et destin individuel chez les Samo », *La notion de personne en Afrique Noire*, p. 243-254.

10. M. CARTRY, « Le lien à la mère et la notion de destin individuel chez les Gourmantché », dans *La notion de personne en Afrique Noire*, p. 255-282 ; *Annuaire de l'EPHE-SR* 107 (1998-1999), dont une version plus longue a été publiée sous le titre « Du matériel divinatoire africain comme matière à penser le destin », dans la revue *Incidence* 6 (2010), p. 61-77.

11. W. ABIMBOLA, « The Yoruba Concept of Human Personality », dans *La notion de personne en Afrique Noire*, p. 73-90.

12. Les jóola francophones traduisent *yaloor* par « âme silhouette ». Pour donner une idée de ce qu'est *yaloor* (pl. *saloor*), les anciens prennent souvent l'image d'un couteau qu'on dégaîne : à la mort, *yaloor* sort du corps comme le couteau sort de sa gaine.

à la venue des premières règles ou à la circoncision, invitait à travailler cette deuxième hypothèse.

## 2. La notion de double

Dans un article relatif à la notion de double animal dans un autre groupe jóola du nord-est de la Casamance<sup>13</sup>, Jean-David Sapir rappelait que l'usage du terme de « double » devait être soumis à trois conditions : le double se distingue d'autres composantes, « âmes » ou principes vitaux en ce que l'humain et son double sont discontinus, qu'ils partagent une destinée ou une conscience commune et qu'ils sont complémentaires l'un de l'autre. C'est cette troisième condition qui prenait, dans la contribution de Pierre Smith au colloque sur la notion de personne<sup>14</sup>, la force d'une définition structurale : P. Smith montrait que toutes les variantes sociales ou mythiques de la notion de double, qu'il s'agisse de gémellité ou de parenté à plaisanterie, telles qu'elles se déploient dans différents systèmes de pensée ouest-africains (notamment dans l'aire d'influence de l'ancien empire du Mali), avaient en commun de mettre en jeu un mutuel renoncement à une partie de soi-même en faveur de l'autre :

Le double ne se définit que par la relation d'inversion ou d'opposition à ce dont il est le double, [...] le double est donc toujours en quelque sorte un adversaire, celui qui en soi aurait pu vaincre, cette tendance de soi réprimée et réalisée par un autre.

Là résiderait pour P. Smith le point de rencontre entre deux modèles, celui de la personne et celui des relations entre les personnes. Cette idée de complémentarité antagoniste, que l'on retrouve aisément dans le groupe étudié par J.-D. Sapir et dans un autre exemple auquel nous avons consacré quelques enquêtes (les « Esulelu »<sup>15</sup> de la rive sud de la Casamance) s'avérait plus problématique à repérer dans les théories du double animal chez les Kujamaat de Guinée-Bissau.

De manière générale pour les Jóola, à chaque humain sont intimement associés un ou plusieurs doubles animaux, véritables alter-ego appelés *siwúúm* (sing. *ewúúm*). Littéralement, *ewúúm* signifierait « résultat de transformation » (formé sur le même radical *wú*, que l'*awúá* signalé plus haut). Les espèces animales mentionnées comme *siwúúm* potentiels vivent dans la mer, les *bolons* ou leurs abords (requin, baleine, poissons de diverses espèces, hippopotame, crocodile, loutre) ; dans la forêt ou la brousse (éléphant, buffle, antilope, panthère, hyène, singe, python, serpent cracheur, lézards dans certains groupes) ; dans les arbres (aigle, grue). Dans un travail antérieur, nous avons examiné la notion de double animal au regard de nouveaux débats sur la question du totémisme<sup>16</sup>. Assurément, les faits jóola ne relèvent pas d'un « totémisme clanique ». Pour comprendre ce que la notion d'*ewúúm* pouvait révéler de la façon dont les Jóola

13. « Fecal Animals: an Example of Complementary Totemism », *Man* 12 (1977), p. 1-21.

14. Cf. « Principes de la personne et catégories sociales », dans *La notion de personne en Afrique Noire*, p. 467-490.

15. Esulelu, « les gens du fond » (du point de vue des villages installés plus au sud).

16. Cf. O. JOURNET-DIALLO, « Un monde diffracté : théories jóola du double animal », *Totémismes, Systèmes de pensée en Afrique Noire* 15 (1998), p. 203-230.

se représentent leurs divisions sociales, il fallait postuler que le totémisme puisse également fonctionner sur d'autres modes que celui de l'homologie interne entre deux séries : unités sociales, objets ou espèces totémiques. La relation humain/double animal est d'abord posée comme une relation ontologique. La destinée de l'un et l'autre est si intimement liée que, dans toute discussion où il est question de doubles, les locuteurs ne précisent plus s'il s'agit de l'*ewúúm* ou de son *alter* humain (*anaw*). Avant de reprendre de nouvelles enquêtes chez les Kujamaat, nous avons fait un détour par l'étude de J. D. Sapir dans un groupe jóola de la région du Fogny. Le double animal est ici dit être un beau jour excrété par son homologue humain. L'important, soulignait l'auteur, est de considérer le lieu où cet animal va chercher refuge : s'il s'agit du double d'un garçon, d'un homme ou d'une fille non encore mariée, il part dans le périmètre de la résidence du lignage agnatique de la mère de celui (celle)-ci. Mais au moment où la fille se marie, son double part vivre auprès de, ou dans la maison de ses propres agnats. Sapir s'attachait d'abord à montrer comment « l'idiome *ewúúm* » permet de penser la dualité du moi et la dualité de ses appartenances. Cependant la relation individu-double est asymétrique et inégale : un *ewúúm* est une forme d'excrément, quelque chose dont on s'est débarrassé, mais que l'on n'a pas éliminé. Plus exactement, c'est quelque chose qui est déplacé, mis à l'arrière-plan, de même que, pour avoir une personnalité sociale viable, l'individu qui a deux foyers doit mettre de côté, déplacer l'un en faveur de l'autre. Puis, de cet « idiome *ewúúm* », il développait deux modèles analogiques. À partir des permutations possibles de la relation entre une moitié (personne ou double) d'un moi et une moitié (personne ou double) d'un autre moi, le premier modèle fait apparaître quatre types de relations interpersonnelles, circonscrivant les quatre rôles qu'un homme peut alternativement jouer vis-à-vis de ses parents, comme agnat (relation de personne physique à personne physique, relation de co-résidence agnatique, marquée par la compétition), comme neveu utérin (relation de double à personne physique, relation de familiarité), comme oncle maternel (relation de personne physique à double, relation de protection et d'aide), comme cousin parallèle matrilatéral (relation de double à double, chez l'oncle maternel, relation non compétitive). S'il s'agit d'une femme, la même combinatoire permet de la situer tour à tour comme épouse, comme agnate mariée ailleurs, comme épouse de frère, comme sœur.

Le deuxième modèle met en relief l'ultime dualité du système entier : comme personne physique, un homme vit avec son père, ses frères et ses enfants ; mais, comme double, il vit plutôt avec sa mère, les sœurs de sa mère et leurs enfants. Sapir soulignait en particulier l'analogie existant entre la position des *siwúúm* qui cherchent refuge dans ou autour de l'enclos et celle de leurs homologues humains, *kusunful* (neveux utérins) et *furimen* (filles du lignage mariées ailleurs) : ces deux catégories cherchent un refuge « par rapport au huis clos où se déroule leur vie quotidienne et qui est si souvent caractérisé par la concurrence, la compétition au sujet des terres, la jalousie et la sorcellerie ». Pour Sapir, ces représentations contribuent à mettre en évidence le poids de la matrifiliation

dans une organisation sociale patrilinéaire. De la démonstration de Sapir, nous avons retenu deux choses : l'*ewúúm* permet de penser les différenciations et les oppositions non pas entre unités discontinues d'unifiliation, mais au sein même de la parenté ; elle invite à centrer l'attention non pas tant sur les rapports entre espèces animales que sur les lieux où elles résident.

Dans le groupe *esulelu*, la dualité du moi que mettait en évidence Sapir prend une figure bien particulière, puisqu'ici, c'est le double lui-même qui se dédouble. À chaque patrilignage est associé un *ewúúm* spécifique que seules les *furimen*, les agnates mariées ailleurs, ont la faculté de reconnaître. Mais cet *ewúúm* se dédouble sous la forme d'un varan de petite taille, de type « gueule tapée », appelé *jibalas*. Hypostase de *ewúúm*, *jibalas* prend le devant de la scène. Quel que soit le statut ou le sexe de son homologue humain, *jibalas* réside chez les oncles maternels. Il est fortement impliqué dans la vie quotidienne et rituelle. Sous la figure d'une double incarnation du double, ce modèle opère la distinction entre un système formel de différenciation des patrilignages par l'*ewúúm* (qui n'est pas identifié par son mode de résidence) et une relation substantielle et vitale entre un humain et son *jibalas* (spécifié par sa résidence). À l'instar de l'exemple Fogany, c'est la relation agnats/utérins qui est mise en exergue dans l'énoncé général du système, mais sous une autre variante : quel que soit son sexe ou son statut matrimonial, la vie d'une personne est toujours entre les mains du patrilignage de sa mère.

Chez les Kujamaat, *ewúúm* naît dans la brousse ou dans le marigot quelques jours, voire quelques semaines, avant son homologue humain. De manière générale, il y a toujours précession des doubles sur les humains. De la naissance à la mort, tout ce qui advient dans la vie individuelle ou sociale d'une personne est déjà advenu dans le monde des doubles. Relativement aux exemples précédents, le système se complique dans la mesure où chacun est doté de quatre à six doubles. Si l'un d'entre eux est réputé avoir une affinité particulière avec son *alter* humain, aucune règle systématique ne préside à la constitution de cet ensemble de doubles, si ce n'est qu'ils font tous partie du « patrimoine » des géniteurs d'ego, en ligne paternelle ou maternelle, et que parmi ceux-ci figure un représentant de l'espèce à laquelle chaque patrilignage est lié par un autel où s'effectuent les rituels destinés à soigner les maux par elle provoqués. De nombreux désordres dans la destinée (stérilité, troubles du comportement) sont imputés au fait que l'un des doubles de l'individu aura été égaré, capturé, et que son alter humain, faute d'avoir sacrifié sur le bon autel, porte les marques de cette coupure d'avec une part de lui-même. Seules les personnes réputées clairvoyantes savent identifier et retrouver ces doubles en déshérence. Si, par ailleurs, dans les exemples précédents, les relations doubles/humains s'exerçaient par le biais d'une communauté de résidence, elles se développent ici dans le cadre d'une partition générale de l'espace : territoire villageois/monde de *beken*, où résident les doubles, regroupés par maisons et par espèces. L'espace social est ainsi démultiplié en autant de « maisons » que les membres de chaque *āk* peuvent avoir de doubles, mais les maisons de *beken* sont loin de correspondre

aux divisions de l'espace habité : *beken* est le lieu où pourraient se lire, de manière topographique, les éléments idéaux d'une harmonie individuelle et collective jamais atteinte. Tout en recomposant des chaînes de filiation qui, du côté des humains, ont été brisées, les théories du double animal proposent ce faisant un modèle original d'individuation.

De manière générale, les aléas de la vie sociale, les positions acquises dans la responsabilité de tel ou tel *bákiin* interviennent dans la manière plus ou moins favorable dont les différentes composantes de la personne sont agencées. Identifier la puissance qui a guidé l'une ou l'autre et s'acquitter de sa dette envers elle, remettre à leur bonne place celles qui errent ou ont été retenues en un lieu caché, constitue un véritable travail mobilisant tour à tour le rêve, la « clairvoyance », le sacrifice. Plutôt que dans la nature de chacun des éléments constitutifs de la personne, c'est dans ce travail et dans la capacité des individus à le réaliser que se manifestent les effets de trajectoires sociales particulières.

Nous poursuivrons l'approche de la notion de « double » dans deux autres champs : celui des cultes de possession et celui de la sorcellerie.

Sont notamment intervenus au cours de l'année : Jean-Baptiste Eczet sur la conception de la personne chez les Mursi (Éthiopie), Sada Mamadou Ba sur les relations à plaisanterie chez les Peuls, Françoise Dumas-Champion sur les cultes de possession à l'île de la Réunion, Robert Faurous sur les représentations de la personne du roi chez les Pende (République démocratique du Congo). Le Pr. Carolyn Sargent (*Washington University in St-Louis*) est également venue nous parler de ses travaux sur les représentations de la maternité chez les femmes africaines migrantes.