



HAL
open science

Traces des génies

Klaus Hamberger

► **To cite this version:**

Klaus Hamberger. Traces des génies. Dominique Casajus et Fabio Viti. La terre et le pouvoir. A la mémoire de Michel Izard, CNRS Editions, pp.197-214, 2012, Edition alpha, 978-2-271-07357-0. hal-00713054

HAL Id: hal-00713054

<https://hal.science/hal-00713054>

Submitted on 29 Jun 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Traces des génies

Klaus Hamberger¹

In Dominique Casajus et Fabio Viti (dir.), *La terre et le pouvoir. A la mémoire de Michel Izard*. Paris : CNRS éditions, 2012, pp. 197-214

« ... liée à l'étendue et produite par elle [...] la folie accompagne sans cesse la vie comme menace, son développement résultant d'un engagement toujours réversible dans un processus de "perte" de soi, qui est "perte" réelle ou symbolique dans le monde non humain de la nature sauvage : de la folie douce à l'engloutissement de la raison, il y a tous les degrés de l'"égarement". »

Michel Izard 1986, *L'étendue, la durée*, p. 232.

197// Toutes les populations de l'Afrique de l'Ouest parlent d'un peuple de petits génies de brousse qui occuperait l'espace non habité et non cultivé par l'homme². Les Moose les appellent *kinkirse*, les Éwé *aziza*, les Gourmantché *pola*, les Lobi *kontee*, et rares sont les sociétés qui n'ont pas élaboré une ethnographie précise de ces voisins imaginaires, détaillant leur aspect physique, leur habitat, leurs techniques de production, leurs coutumes alimentaires et jusqu'à leur vie sociale et religieuse. Ces descriptions varient d'une région à l'autre, mais concordent de façon remarquable quant aux traits fondamentaux. Partout, les génies sont décrits comme des nains recouverts de cheveux, le corps, en particulier les jambes, déformés de façon caractéristique, mais néanmoins très mobiles et rapides. Ils vivent dans des cavités naturelles, cavernes, termitières ou arbres creux, et restent pour la plupart invisibles aux humains. Ils peuvent toutefois être vus à certaines occasions et par certaines personnes censées être régulièrement en contact avec eux : les chasseurs, auxquels ils s'opposent en tant que //198// gardiens des animaux sauvages, les devins, auxquels ils servent d'esprits auxiliaires, enfin les enfants, que les génies sont censés enlever mais souvent aussi apporter, entrant ainsi dans un rapport particulier avec les mères. Certes, ce triple lien aux animaux, aux esprits et aux enfants ne se présente pas toujours de façon aussi radicale. Beaucoup de populations se contentent d'attribuer aux génies la garde de *certain*s animaux (tels ceux qui mangent la chair humaine), la communication avec *certain*s esprits (tels les mauvais morts), et la naissance de *certain*s enfants (tels les handicapés). Néanmoins, la figure du génie de brousse s'inscrit toujours dans ces trois registres, au premier regard assez disparates, que sont la chasse, la divination et la procréation.

Quel est le dénominateur commun de ces trois domaines ? On retiendra d'abord leur schéma spatial : l'apparition du génie est systématiquement liée à la transgression d'une frontière entre le village, espace humain, et la brousse, espace des animaux et des esprits, morts ou enfants à naître. Le chasseur rencontre le génie lorsqu'il fait intrusion dans le monde des animaux. L'enfant pénètre dans le monde des humains après que le génie lui a frayé un chemin dans le ventre maternel. La devineresse entre en

¹ Maître de conférences à l'École des hautes études en sciences sociales, Laboratoire d'anthropologie sociale (Paris).

² Je remercie Stéphan Dugast, Laurent Gabail et Karin Sohler pour leurs commentaires apportés à des versions préliminaires de ce texte.

contact avec le génie lors d'un séjour en brousse pour ensuite l'appeler dans sa chambre lors de la séance divinatoire. Encore faut-il déterminer en quoi ce schéma se distingue d'autres passages entre les humains et les esprits, tels qu'ils caractérisent par exemple les cultes des ancêtres ou les rites funéraires, domaines où les génies de brousse ne jouent aucun rôle. Michel Izard (1979, p. 298 ; 1986, p. 226) l'a souligné, le caractère distinctif du domaine des génies réside dans sa spatialité. Ceci ne signifie pas seulement que le passage « village-brousse » est réversible, mais qu'il entraîne une transformation de la perspective. Comme nous voulons le montrer, il constitue un modèle élémentaire de l'opération mentale qui fait naître l'espace, et dont le génie de brousse représente en un sens l'opérateur. L'ethnographie imaginaire de ce petit peuple nous semble en effet traduire une vaste réflexion sur l'expérience de l'espace. Or l'expérience de l'espace est l'expérience de l'autre ; et c'est dans les façons les plus extrêmes d'établir la relation à l'autre qu'interviennent les génies : le mettre à mort et le mettre au monde. Les relations entre le chasseur et sa victime, la mère et son enfant, la devineresse et le mort invoqué, sont autant d'aspects d'un même schéma.

Dans cette contribution, nous essaierons de présenter une esquisse de notre argument, basée sur des matériaux ethnographiques provenant essentiellement des aires linguistiques kwa, gur et mande (dont nos propres données éwé-ouatchi)³. Il est clair que, sur les quelques pages qui suivent, nous ne pouvons pas parcourir l'immense champ de variations que constituent ces matériaux. Contraint à réduire les différences, nous nous contenterons ici de dessiner le squelette logique d'une pensée dont seule une analyse transformationnelle saurait démontrer le fonctionnement concret. Ce texte doit donc être lu moins comme une synthèse que comme un programme. Ou plutôt, comme la continuation d'un programme : les réflexions qui suivent sont en effet tributaires des analyses pionnières de Michel Cartry, Doris Bonnet, Michèle Cros et Stéphan Dugast – et à plus d'un titre redevables à Michel Izard, qui les a encouragées alors qu'elles se trouvaient encore à l'état embryonnaire, à une époque où nous étions loin d'imaginer que leur poursuite nous conduirait en brousse.

LE GARDIEN CAPRICIEUX

Bergers ou propriétaires des animaux sauvages, les génies de brousse sont d'abord les ennemis naturels des chasseurs. Partout, ils cherchent à saboter la chasse. Ils dissipent le gibier en claquant des mains ou jetant des pierres, ils sauvent et soignent les animaux blessés. Et leur protection ne reste pas défensive : ils attaquent le chasseur, l'égarent, le frappent, lui griffent le visage, le rendent aveugle ou fou, l'enlèvent durant de longues périodes dans leurs demeures (typiquement des termitières). Face à cette menace, le chasseur doit prendre des précautions : se munir de puissances magiques pour contrer les manœuvres des génies et résister à leurs attaques, ou conclure une alliance

³ L'espace restreint de cette contribution ne nous permet pas d'entrer dans le détail ethnographique. Nous nous appuyons sur Tauxier 1919, Dim Delobsom 1934, Ilboudo 1966, Ouedraogo 1968 et Bonnet 1981, 1982 pour les *kinkirse* moaga ; Cartry 1979 pour les *pola* gourmantché ; Surgy 1983 et Zwernemann 1985, 1998 pour les *sampola* moba ; Froelich 1954 et Froelich et al. 1963 pour les *benegbomb* konkomba ; Larson 1984 pour les *alewa* kabye ; Dugast 1993, 1996, 2009, 2010 pour les *awaa* et les *ikpalibi* bassar ; Fainzang 1986 pour les *tono* bisa ; Dittmer 1958, Zwernemann 1964 et Liberski-Bagnoud 2002 pour les *ciciri* ou *cicurru* kasena ; Kuukure 1985 pour les *kontome* dagara ; Cros 1990 pour les *kontee* lobi ; Le Moal 1980 pour les *wiyaxe* bobo ; Cremer 1927 pour les *dondorya* bwaba ; Griaule 1938 pour les *yeban* et *gyinou* dogon ; Tauxier 1927 et Cissé 1994 pour les *wokolo* bambara ; Holas 1957 et Foerster 1988 pour les *madebele* senoufo ; Holas 1968 pour les *bléboa* bete ; Guerry 1971 et Vogel 1999 pour les *asie-ousou* baoulé ; Duchesne 1996 pour les *akua* anyi ; Rattray 1927 et Fink 1989 pour les *mmoatia* ashanti et abron ; Spieth 1906, Hazoume 1937, Pazzi 1976, Edah 1980, Surgy 1981, 1988 et nos propres données (voir Hamberger 2010, 2011) pour les *aziza* ou *aguin* éwé-fon, ainsi que Verger 1957 pour les *aroni* yoruba.

avec eux et les inciter à lui abandonner quelques « enfants indociles ». En fait, les termes de cette alternative n'en constituent souvent qu'un seul, car les amulettes et charmes dont dispose le chasseur, même transmis d'une génération à l'autre, proviennent en définitive des génies. Souvent ce sont des cadeaux de départ que le génie donne au chasseur lorsqu'il le libère. Non seulement l'ennemi se transforme ainsi en protecteur, mais l'attaque s'avère bénéfique. L'errance du chasseur est un apprentissage, sa captivité un séjour initiatique.

Le génie de brousse apparaît systématiquement dans ce double rôle : protecteur des animaux, il est tout autant l'esprit gardien du chasseur, à qui il peut apporter la chance aussi bien que le tourment. Cette profonde ambivalence est un trait de caractère fondamental des génies : tantôt bienveillants et secourables, tantôt nocifs et agressifs, ils se distinguent surtout par leur imprévisibilité. On ne peut jamais déterminer à l'avance quelle est leur intention : nuire ou réjouir, rendre un chasseur riche ou fou, une femme féconde ou stérile. Les génies de brousse sont intimement associés aux situations dont l'issue est incertaine et peut aussi bien mener au bonheur qu'à l'infortune – telles une expédition de chasse ou un accouchement. Le terme éwé *aklama*, que les sources anciennes traduisent par « génie protecteur du chasseur », est aujourd'hui un simple synonyme de « chance ». Mais cette notion de « chance » ne prend son sens que dans le contexte d'un jeu à somme nulle : le génie ne peut « garder » le chasseur que dans la mesure où il « abandonne » l'animal et *vice versa*, comme s'il représentait l'esprit gardien unique des deux adversaires. Le génie de brousse lui-même apparaît effectivement aussi bien comme chasseur que comme animal. Souvent décrits comme d'excellents chasseurs, parfois même désignés comme tels, les génies attaquent leurs victimes humaines en tirant des flèches – mais ils adoptent aussi volontiers la forme d'animaux (surtout biches ou antilopes) pour se manifester au chasseur, voire pour se faire tuer par celui qu'ils ont élu comme futur devin.

Cette ambiguïté marque également les rites de chasse qui suivent l'abattage d'un grand animal. La construction d'un « enclos d'*aklama* » chez les Éwé est expliquée tantôt comme rite expiatoire pour l'esprit de l'animal tué, tantôt comme rite de remerciement pour l'esprit gardien du chasseur. Le terme *aklama*, tout comme le terme moaga *kinkirga*, désigne en effet au sens large l'*alter ego* de la personne, mais tout particulièrement de la personne du chasseur. Or si l'esprit du chasseur peut apparaître en même temps comme esprit de l'animal, les rites cynégétiques ont souvent //201// le but explicite d'éviter que l'un ne se substitue à l'autre, c'est-à-dire que l'esprit de l'animal tué n'entre dans le corps du chasseur. Simultanément ou successivement, le génie de brousse se présente ainsi comme *alter ego* commun du chasseur et de l'animal – communauté d'esprit qui s'actualise le plus nettement quand l'un tue l'autre. Frappé par la folie, le chasseur commence alors à se comporter en animal sauvage, tandis que l'animal tué, plus redoutable que de son vivant, se transforme en chasseur poursuivant son meurtrier. Dans les deux cas, le génie de brousse agit comme opérateur d'une inversion des positions. Cette inversion est caractéristique du passage entre « village » et « brousse » ou, comme l'expriment les Moose (Bonnet, 1981, p. 424), entre « regard à l'endroit » et « regard retourné ». Les deux aspects de cette inversion – se rendre chez l'autre, et faire venir l'autre – correspondent à deux formes élémentaires de la chasse : l'intrusion et le piège (y compris sur le plan magique et rituel : les charmes du chasseur lui permettent de se transformer en animal pour leurrer ses victimes, et les rites de chasse incluent parfois l'invitation explicite aux animaux à rejoindre leurs congénères morts au village). Mais elles constituent aussi les deux formes élémentaires de l'attaque des génies. Soit ils poursuivent le chasseur jusque chez lui pour le rendre fou, soit ils l'enlèvent dans leurs demeures et le retiennent en captivité. Les deux formes peuvent d'ailleurs s'enchaîner : la folie peut inciter la personne à se sauver en brousse, et le captif des génies se comporte généralement comme un fou quand il revient. Mais surtout, une forme étant l'inverse de l'autre, toute attaque des génies correspond à une attaque inverse

du chasseur : intrus en brousse, il se trouve enlevé par les génies ; parti pour enlever leurs « enfants » animaux, il provoque leur intrusion. Les transformations et inversions qu'entraîne le passage entre village et brousse sont l'essence de son métier. Ce qu'il doit craindre, c'est d'en perdre le contrôle. Or cette perte de contrôle est foncièrement conçue comme une perte d'orientation : les génies brouillent le chemin de leur victime, la font tourner en rond ou s'égarer en brousse. L'aveuglement, le vertige, l'évanouissement ne sont que des variantes du même phénomène : la dissolution du système des coordonnées, la perte de repère spatial.

Toutefois, cette dissolution de l'espace a pour revers l'émergence d'un autre espace, l'espace propre des génies. L'emprisonnement au fond des termitières est une réclusion initiatique pendant laquelle les génies dévoilent au chasseur leurs secrets. La cécité confère la clairvoyance, la folie annonce le passage à l'état de devin. //202//

LE MESSAGER RAPIDE

L'art divinatoire n'est pas seulement un héritage des génies (comme beaucoup d'autres arts) – il se fonde sur une alliance soutenue avec eux. Bien que les formes de la divination par invocation en Afrique de l'Ouest soient très diverses, leur lien avec la brousse constitue un invariant. Toutes présupposent un séjour, réel ou symbolique, en brousse, et impliquent fréquemment le concours des petits génies. La vocation du devin passe en général par un événement traumatique, qui peut être une rencontre avec un génie ou toute autre transgression dans le domaine des génies, telle que le meurtre d'un animal sauvage. L'esprit de l'animal tué, ou le génie qui le gardait, devient alors l'esprit auxiliaire du meurtrier.

La vocation du devin se présente ainsi comme variante « domestiquée » du destin néfaste contre lequel le chasseur cherche à se protéger. Dans les deux cas, l'esprit de l'homme se trouve durablement transformé (par la folie ou par l'initiation), et l'esprit de l'animal s'installe chez le chasseur (pour le tuer ou pour l'aider). Cette analogie peut se présenter comme une continuité : la folie du chasseur est le prélude sauvage à l'état de devin. Qu'ont en commun les deux états ? Comme nous l'avons indiqué dans la section précédente, le chasseur fou souffre d'une inversion des perspectives : il se comporte comme un animal parmi les hommes, ou considère, réciproquement, les hommes qui l'entourent comme des animaux (risquant ainsi de tuer ses proches). On explique cette inversion en disant que l'esprit de l'animal tué a pris possession de lui, ou alternativement, que le génie de brousse « habite » chez lui. Cette cohabitation caractérise également le devin, qui, lors des séances, prête son corps (réellement ou symboliquement) à la parole d'un esprit étranger. Ce changement d'esprit est systématiquement médiatisé par le génie, qu'il serve de porte-parole à l'esprit invoqué ou de messenger au devin. Les Éwé accentuent cette fonction d'envoyé en soulignant l'extrême rapidité du génie. Il peut franchir les plus grandes distances à une vitesse presque infinie, ce qui revient à dire qu'il peut être en deux lieux en même temps. Or, il suffit de radicaliser cette présence simultanée en deux lieux par une présence dans deux corps pour reconnaître le rôle que le génie de brousse joue en tant qu'*alter ego* commun du chasseur et de l'animal.

Nous avons vu que cette permutabilité du chasseur avec l'animal, bien qu'à la base des techniques de chasse, porte en elle le risque d'une inversion irréversible des positions au moment où l'animal meurt. Or, si le devin assume cette inversion et la tourne à son profit, c'est en la rendant à nouveau réversible. Alors que le chasseur a tué l'autre, le devin fait revivre les morts, et s'il est habité par l'esprit du mort, c'est qu'il est parvenu à //203// l'« attraper ». La divination à l'aide des génies dément ainsi l'opposition artificielle entre les deux formes de divination que l'on a qualifiées de « possession » et

de « chamanisme ». Le devin n'est « habité » par l'esprit d'un autre que dans la mesure où son esprit a habité chez l'autre (dans la termitière, portail emblématique de l'autre monde). Le génie-messager établit justement l'équivalence entre les deux esprits : il part en brousse comme *alter ego* du devin et revient au village comme *alter ego* du mort. Si le devin apparaît ainsi très clairement comme une transformation du chasseur, ce rapport n'est toutefois pas le seul. Cela se voit déjà dans le fait que la divination, contrairement à la chasse, n'est pas réservée aux hommes. Non seulement chez des populations matrilineaires comme les Senoufo, mais aussi chez les Moose ou les Éwé, les devins travaillant avec les génies sont majoritairement, voire exclusivement, des femmes. L'initiation des devineresses adopte les mêmes formes que celle des devins masculins : la devineresse moaga est dite enlevée par les génies ou s'enfuit chez eux après un coup de folie ; son homologue éwé se trouve symboliquement enterrée en brousse, au cimetière des mauvais morts (dont les prototypes sont les chasseurs accidentés). Toutefois, leur relation avec les génies prend une forme sensiblement différente. Les devineresses éwé appellent le génie leur « enfant », et aux devineresses moaga il se présente au début de la séance divinatoire en demandant : « Ma mère, qu'y a-t-il ? » (Dim Delobsom, 1934, p. 55). En effet, chez les Moose, la naissance d'un enfant, surtout si elle est accompagnée d'hémorragies, peut constituer un traumatisme comparable à l'abattage d'un grand animal, et la crise qu'elle déclenche – la « folie de la mère » – joue le même rôle que la « folie du chasseur » dans des populations voisines (voir Bonnet, 1982, p. 79 sqq.). Pour comprendre cette analogie, il faut considérer le troisième grand domaine d'activité des génies : la procréation.

L'ENFANT JUMEAU

Les génies de brousse peuvent féconder des femmes humaines. Dans la plupart des cas, ces unions donnent lieu à des naissances particulières – nains, rouquins, hydrocéphales, enfants estropiés ou handicapés. Souvent les enfants de génies sont eux-mêmes des génies, surtout dans les cas où (comme dans beaucoup de populations voltaïques) le terme pour « génie » signifie également « jumeau ». Les jumeaux sont en effet le cas type des enfants-génies. Dans de nombreuses sociétés ouest-africaines, on les considère comme des génies, devins de naissance et grands chasseurs. Leurs autels éwé sont aménagés avec les symboles de la chasse, les chasseurs //204// moose se protègent avec les os d'enfants jumeaux (Bonnet, 1981, p. 423), et chez les Gourmantché, les médecines liées aux jumeaux se transmettent dans les lignages de chasseurs (Cartry, 1979, p. 274). Mais si les jumeaux apparaissent comme des chasseurs, ils peuvent aussi représenter des transformations d'animaux sauvages (comme chez les Éwé, où on les considère comme des buffles) ou des réincarnations de gibiers abattus (comme chez les Bassar). Chasseurs ou animaux, les jumeaux sont surtout considérés comme avatars ou incarnations des génies de brousse.

Cette conception atteint un développement radical chez les Moose, qui considèrent *toute* naissance comme gémellaire (si l'enfant est né unique, c'est que son second est resté dans l'autre monde), et pour lesquels la procréation en tant que telle présuppose qu'un génie de brousse pénètre dans le ventre de la femme (Ouedraogo, 1968, p. 4 ; Bonnet 1982, p. 32). Ceci ne veut pas dire que le génie copule avec la femme – s'insérant dans son ventre lorsqu'elle couche avec son mari, il représente moins un amant que l'enfant à naître. Tout enfant moaga est donc à la limite considéré comme un génie, ou, formulé à l'inverse, le concept de génie coïncide avec celui de l'âme de la personne, personnifiée par son double gémellaire, esprit gardien ou génie protecteur. Cet emploi du terme « génie » (*kinkirga* et ses variantes) se retrouve hors de l'aire voltaïque – nous avons déjà indiqué que le concept de l'*aklama* éwé (emprunt du *kra* ashanti) relève du même registre. Même sans être directement censés pénétrer les femmes, les génies de brousse sont fréquemment conçus comme passeurs des enfants à

naître qui cherchent à s'introduire dans une mère potentielle. Les naissances spectaculaires auraient alors lieu quand les génies, non contents de conduire les enfants, se mettent à leur place pour entrer eux-mêmes dans le ventre maternel. Cette idée du remplacement de l'enfant par un génie, avant ou après la naissance, est très répandue en Afrique de l'Ouest. Partout, on rencontre l'idée que les génies de brousse enlèvent un fœtus ou un nouveau-né pour le remplacer ou le métamorphoser en un des leurs. Mais ce rôle de voleurs d'enfants n'est que le revers de leur rôle de passeurs. Si les génies gourmantché sont censés enlever l'esprit de l'enfant et ne laisser que l'ombre, la mère ouatchi doit, à l'inverse, rencontrer un génie pour qu'il insuffle au fœtus l'esprit vital.

En fait, le rapport de substitution entre l'enfant et le génie appartient au même paradigme que leur identification accentuée chez les Moose : dans les deux cas, il s'agit d'une relation entre un être et son double, établie par une inversion des positions. Cette relation trouve son modèle emblématique dans la naissance gémellaire, systématiquement liée à l'idée d'une inversion (le jumeau cadet précède l'aîné, les rites pour les jumeaux doivent se faire « à l'envers », etc.), et se voit fréquemment évoquée en cas de naissance monstrueuse (alors interprétée comme remplacement de //205// l'enfant, qui se trouverait chez les génies). Mais sa portée est plus générale. Comme Michel Cartry l'a souligné, si tout enfant est en un sens un génie qui a quitté la brousse, c'est que réciproquement, tout génie est un enfant qui a quitté le monde des humains, c'est-à-dire un enfant mort. Cette relation devient parfaitement explicite dans le complexe de l'« enfant revenant » qui meurt et renaît en permanence, thème répandu dans toute l'Afrique de l'Ouest. La double appartenance de l'enfant (au monde des humains et au monde des esprits) prend ainsi la forme d'une alternance, d'un incessant aller-retour, qui préfigure la fonction des esprits auxiliaires des devins. En effet, la vocation d'une devineresse éwé passe fréquemment par une série de décès d'enfants.

Nous retrouvons ainsi, dans la gémellité constitutive de l'enfant, la même relation fondamentale qui s'est exprimée dans la rapidité de l'esprit auxiliaire du devin et dans l'imprévisibilité du génie de la chasse. Dans tous les cas, le génie ne représente l'âme de la personne humaine – du nouveau-né, du devin, du chasseur – que dans la mesure où il représente aussi l'âme d'une *seconde* personne – jumeau défunt, mort invoqué, animal sauvage – qui occupe une position opposée dans l'autre monde, globalement représenté par la brousse. La figure du génie est mobilisée au moment où la frontière entre ces deux mondes est traversée, ce qui implique toujours, virtuellement au moins, une transgression dans les *deux* sens. Plutôt que de caractériser le génie comme âme commune à deux personnes, il faudrait le concevoir comme reflet d'une relation entre deux positions, relation constitutive de la notion de personne. Or cette relation est une inversion, dont le génie de brousse est à la fois le symbole et l'image. Il suffit de le regarder pour s'en apercevoir.

L'HOMME INVERSÉ

Tous les génies manifestent des anomalies anatomiques. En dehors de leur petite taille et des dimensions disproportionnées de certaines parties de leur corps (tête, bras, parfois leur sexe), ces anomalies concernent surtout la symétrie du corps et en particulier de l'appareil locomoteur, jambes et pieds. Dans la plus grande partie de l'aire dont nous parlons, ils ont les pieds retournés. La version la plus atténuée les fait marcher à reculons. Alternativement, les génies sont décrits comme n'ayant qu'une seule jambe, ou plus généralement comme des moitiés d'êtres, n'ayant qu'un seul bras, un seul oeil, voire un seul cheveu. Les deux motifs peuvent se combiner entre eux (une jambe unique à l'envers), ainsi qu'avec d'autres types de transformations symétriques : la gauche devient la droite (souvent //206// les génies sont gauchers), le haut devient le bas (ils marchent la tête en bas et les

jambes en l'air), etc. Toutes ces variations mobilisent deux motifs constants : l'inversion et le dédoublement (ou son corrélat, le redoublement). Ces deux motifs sont parfois explicitement mis en équivalence : chez les Éwé, les enfants « inversés » (nés par le siège) sont considérés d'office comme des jumeaux. Bien indépendamment de toute référence explicite à l'expérience du miroir (qui n'est jamais évoqué dans le symbolisme des génies de brousse), l'idée du (dé)doublement semble impliquer celle de l'inversion. En effet, il s'agit des deux opérations élémentaires pour construire un espace minimal.

Il n'est toutefois pas insignifiant que ces transformations affectent systématiquement une partie du corps très précise, à savoir les jambes, organes du mouvement, mais qui permettent aussi, par leur contact avec le sol, de visualiser la trace de ce mouvement. On trouve un peu partout l'idée que les pieds retournés des génies servent à dissimuler la direction de leur marche. La jambe unique est interprétée dans le même sens : les génies se déplacent en sautillant en zigzag, de sorte qu'aucune continuité ni orientation ne peut être repérée dans leurs traces. Plus encore, les traces des génies sont un moyen de détruire l'orientation. Quiconque met le pied dans l'empreinte d'un génie éwé perd son chemin et s'égaré en brousse. Cette négation de la direction est le second degré d'une négation de toute position précise : les génies ne restent jamais sur place, se déplacent constamment, toujours en mouvement, instables, errants. Détachés de tout lieu et de toute direction, ils refusent de s'inscrire dans l'espace des humains. Or, ce détachement de l'espace humain (qui est également le sens de leur invisibilité) correspond à une inscription constante dans l'espace des génies. Comme Michel Cartry (1979, p. 285) l'a formulé, c'est « comme si en tout lieu, ils étaient chez eux, transportant même avec eux, où qu'ils aillent, l'espace de brousse ». Observation cruciale, puisqu'elle fait valoir que « village » et « brousse » ne sont pas seulement deux régions (que l'on pourrait délimiter en traçant leur frontière au sein d'un espace commun), mais deux systèmes de référence opposés. Pour emprunter l'expression de Doris Bonnet (1981, p. 426), il s'agit des « recto et verso d'un même univers ». Le passage entre village et brousse ne se réduit donc pas à un changement de lieu, c'est une transformation de l'espace tout entier. Le corps du génie, image à la fois diminuée, inversée et distordue du corps humain, signe cette transformation : à l'instar des anamorphoses, son anatomie déformée indique la projection d'un espace dans l'autre. Mais si le génie « transporte » ainsi l'espace de brousse dans l'espace des humains, cette opération aboutit à détacher un être humain de son repère habituel pour l'intégrer, voire l'enfermer dans l'espace de l'autre. Décrite tantôt comme persécution, tantôt comme enlèvement, l'expérience commune des per//207//sonnes qui traitent avec les génies – chasseurs, devins, mères – est toujours au fond un changement d'espace, que l'on peut caractériser de façon équivalente en disant que le génie vient « habiter » chez la personne ou que la personne « habite » chez les génies. Il n'y aurait aucun sens à se demander si la personne ainsi transformée représente alors un génie parmi les humains (à l'instar du « possédé ») ou un humain parmi les génies (à l'instar du « chamane »). Car si le génie se rend chez les humains, c'est justement en portant son espace avec lui, et dans la mesure où il entre dans le corps de la personne, déclenchant, selon le cas, folie, transe ou grossesse, il la fait entrer dans son espace – entrer en brousse.

LE CORPS DE L'AUTRE

Cette interprétation est corroborée par un autre détail de l'ethnographie des génies. Chez les Éwé, tous ceux qui ont séjourné chez le génie de brousse ou sont censés l'héberger (chasseurs revenants, devineresses en formation, mères de jumeaux) sont obligés de laisser pousser leurs cheveux – trait caractéristique des personnes perdues en brousse sauvage, voire image de la brousse en tant que telle (voir Coquet et Houseman, 2006, p. 48). Porter des cheveux foisonnants devient ainsi l'équivalent de

se trouver dans l'espace de brousse, même si on demeure au village. Or ceci vaut aussi, et surtout, pour les génies de brousse eux-mêmes. Après leur petite taille et l'anomalie de leurs pieds, le trait le plus répandu des génies est leur pilosité. En revanche, les génies ne sont généralement pas vêtus. Parfois ils portent un cache-sexe, parfois une coiffe ou un filet-sac, mais le plus souvent, ils sont nus, ou pour le dire plus correctement, ils sont revêtus de leurs cheveux. Tout poilus et velus, ils se cachent derrière une abondante chevelure, et, que leurs cheveux soient lisses ou bouclés, traînant par terre ou s'enroulant autour de leur corps, le trait invariant est qu'ils en sont parfaitement recouverts : on ne voit plus leur peau ni leur visage.

On attribue à ces cheveux des puissances magiques. Siège du pouvoir des génies, ils sont parfois très convoités. Ils apportent la richesse à celui qui les trouve et entrent dans la composition des fétiches les plus puissants. Les génies y attachent leurs cordes et amulettes magiques, et aux hommes qu'ils ont enlevés, ils donnent un cheveu en cadeau comme signe d'initiation. Mais surtout, comme le disent les Éwé et Fon, les cheveux des génies peuvent rendre invisible (Pazzi, 1976, p. 94 ; Hazoume, 1937, p. 13). Cette fonction de cape d'invisibilité se retrouve également dans les vêtements des génies, tel le filet-sac des génies gourmantché ou le cache-sexe des génies moba (Cartry, 1979, p. 283 ; Zwernemann, 1998, p. 220). //208// On peut capter les génies en enlevant leur chapeau, leur cache-sexe, ou en coupant leurs cheveux, les rendant ainsi visibles ou impuissants. Un conte répandu des Éwé jusqu'aux Moba (Spieth, 1906, p. 578 ; Zwernemann, 1985, p. 65 sqq.) raconte comment un génie à la poursuite d'un jeune chasseur qui lui a rasé la tête doit capituler après qu'un vieux sage promet de lui livrer le coupable s'il arrive à effacer ses empreintes dans le sol. Tâche impossible pour le génie, car alors même qu'il efface ses empreintes, il en fait toujours de nouvelles. On comprend : la visibilité, c'est l'inscription dans l'espace des humains, et le génie reste capté dans cet espace après qu'on l'a séparé de son espace à lui – espace qu'il « porte » avec lui comme on porte un vêtement, représenté par les cheveux. La comparaison avec les vêtements des génies peut aider à clarifier cette fonction des cheveux. Ainsi, les Gourmantché mettent le filet-sac du génie explicitement en équivalence avec le placenta (Cartry, 1979, p. 284), qui est généralement considéré, en Afrique de l'Ouest et ailleurs, comme le double de la personne. Cette fonction du couvre-chef, qui correspond à la conception gémellaire du génie gourmantché (comme nous l'avons noté, le terme pola, « génie », est synonyme de « jumeau ») peut-elle être généralisée aux cheveux, outre le constat général que ceux-ci sont également considérés comme une représentation à part entière de la personne ? L'homologie entre le placenta et les cheveux des génies se trouve corroborée par le fait qu'ils sont le plus souvent décrits comme rouges, couleur associée à l'effusion du sang. Les Lobi expliquent ce fait par les sacrifices que les génies effectuent sur les têtes de leurs propres enfants – comme on le fait avec les chasseurs ayant tué un grand animal (Cros, 1990, p. 202). Pratique qui explique aussi l'odeur de « sang pourri » attribuée aux génies, mais également aux accouchées. Ainsi, les cheveux rouges des génies lobi rappellent à la fois le chasseur maculé par le sang animal et l'enfant entaché par le sang maternel. Cette double association à deux domaines fondamentaux des génies – la chasse et la procréation – indique une piste pour préciser le rôle de la coiffure des génies en tant que symbole de l'espace de brousse. Un mythe bambara (Cissé, 1994, p. 95) raconte qu'un chasseur se serait emparé de la puissance des génies en suivant les consignes d'une antilope chevaline, selon laquelle cette puissance résiderait dans le placenta de son enfant et dans la dépouille de son mari. Nous retrouvons donc l'association entre les génies, les animaux tués et les nouveau-nés mais, cette fois, l'élément commun n'est pas tant le sang (comme dans le cas lobi) que l'idée d'une partie détachable du corps – placenta ou dépouille, comme par ailleurs les cheveux. Cette association apparaît chez d'autres populations. C'est de la dépouille de l'antilope que les Moba tirent le cache-sexe traditionnel (Zwernemann, 1998, p. 173) dont nous avons vu qu'il sert aux génies moba comme le filet-sac aux génies gourmantché, lui

//209// même comparé au placenta. Qu'il prenne la forme d'une peau velue, d'un tissu sanglant ou d'une chevelure rouge qui en représente la synthèse, la cape magique qui enveloppe le génie et lui permet de s'inscrire dans un espace inversé, fait référence au corps de l'autre – l'animal abattu dont le sang coule sur la tête du chasseur lobi, le mauvais mort dont les devineresses éwé portent le linceul sur les hanches, ou encore le jumeau mort qui, sous la forme du placenta, accompagne chaque nouveau-né. L'autre espace d'où provient le génie, et dans lequel il fait entrer son hôte humain, est foncièrement l'espace de l'autre. Si l'entrée dans cet espace entraîne une inversion, c'est que la relation à cet autre est conçue comme une opposition, en l'occurrence comme l'antagonisme le plus radical possible : l'un doit partir pour que l'autre puisse arriver, l'un doit mourir pour que l'autre puisse vivre. Dans les trois cas considérés – chasse, divination et procréation – le passage d'un espace à l'autre est un passage entre vie et mort. Or, la géométrie des génies repose sur l'axiome que ce passage est toujours réciproque, même dans le cas où il pourrait apparaître unilatéral, comme la mort d'un animal ou la naissance d'un enfant. Voici l'équation fondamentale qu'il nous faut résoudre pour comprendre le symbolisme du petit peuple : en quoi la naissance d'un enfant est-elle l'équivalent de la mort violente d'un animal sauvage ? Ou autrement formulé : en quoi le placenta représente-t-il la dépouille d'un gibier abattu ?

Sans prétendre fournir de réponse définitive à cette question, nous pouvons essayer de la reformuler en nous référant au terme intermédiaire entre chasse et procréation : la divination, domaine où la réversibilité du passage entre la vie et la mort est bien plus transparente (l'initiation du devin est une mort transitoire tout comme l'invocation des esprits est une renaissance temporaire). Comme nous l'avons noté, le devin est souvent un ancien chasseur ayant tué un grand animal, alors que la carrière des devineresses peut passer par un accouchement difficile ou une série de décès d'enfants. À cette différence entre devins et devineresses quant aux événements initiatiques correspond une différence quant à la conception de leur relation aux esprits auxiliaires : les femmes y voient leurs enfants, alors que les hommes considèrent leur lien aux génies plutôt sur le modèle d'un mariage. La relation que médiatise le génie, et que nous avons caractérisée comme essentiellement gémellaire, prend ici la forme d'un lien soit maternel, soit conjugal. Ces variations (où l'on notera l'absence du lien paternel) ne sont pas en soi surprenantes : de nombreuses sociétés conçoivent l'*alter ego* tantôt comme jumeau, tantôt comme conjoint prénatal, et le placenta peut aussi bien représenter le double, le conjoint prénatal (comme chez les Bassar), ou la « mère » de la personne (comme l'indique le terme éwé). L'identification entre génies et jumeaux (dans la voie de Michel Cartry) ne contredit donc pas les interprétations qui considèrent la relation //210// aux génies, à l'instar de Suzanne Lallemand (1978, p. 316), comme « traduction de la plénitude du lien charnel qui unit l'enfant à sa génitrice ». Mais comment ce lien peut-il être conçu comme homologue du lien charnel qui unit le chasseur et sa victime ?

L'idée que l'enfant à naître cherche à tuer sa mère n'est pas seulement avérée, elle est au cœur des modèles permettant d'interpréter les accidents qui précèdent la carrière de devineresse. Les complications à l'accouchement de même qu'une série de décès d'enfants (interprétée comme éternel retour d'un seul et même enfant) apparaissent comme autant d'attaques de l'enfant contre la vie de sa mère. Et comme Michèle Cros (1990, p. 99, 118) l'a montré pour l'exemple lobi, ces attaques sont réciproques. L'enfant qui, à l'aide des génies de brousse, épuise la mère par des intrusions répétées dans son ventre, chercherait ainsi à se venger du fait que la mère l'aurait auparavant tué en mangeant son âme. Victime d'une poursuite tout à fait comparable à la chasse, la mère des enfants morts en série se présente en même temps comme sorcière, image type de la femme chasseur. Et il suffit de transposer ce motif d'une clef « maternelle » en clef « conjugale » pour retrouver le thème de

l'antagonisme mortel entre chasseur et animal. Dans un conte ouatchi (Hamberger, 2011, p. 580 sqq.) une femme sorcière, en fait un buffle transformé, épouse un chasseur (par ailleurs jumeau) pour venger ses congénères tués. Après avoir chaque nuit tenté de l'assassiner en couchant avec lui, elle l'appâte finalement en brousse mais se fait dévorer par les chiens de chasse de son mari. L'avalant toute crue, ils n'en laissent qu'une seule goutte de sang – c'est de cette goutte que naît le génie de brousse.

Loin de se réduire à un bric-à-brac de fantaisies pittoresques, l'ethnographie imaginaire des génies de brousse dessine tout un modèle de la personne. Nous n'avons pu qu'esquisser ici les contours de ce modèle, sans aborder les raisons pour lesquelles il identifie l'opposition entre village et brousse avec celle entre les sexes, et conçoit les liens corporels les plus intimes – entre enfants et mères, et entre maris et épouses – sous la forme d'attaques réciproques. Il faudrait se plonger dans le détail du symbolisme des génies, parler de leur goût pour le tabac, les douceurs, le parfum, afin de reconnaître dans la logique de l'intrusion et du piège celle du désir et de la séduction, et pour préciser le rôle de la sexualité dans les rapports entre chasse, divination et procréation, dont nous n'avons discuté que les aspects formels. Ces aspects nous semblent toutefois fondamentaux, en ce qu'ils dessinent un concept foncièrement spatial de la relation à l'autre. Le modèle de la brousse en tant qu'espace inversé permet d'explorer ce que signifie de se mettre à la place de l'autre sans pour autant perdre la sienne et, du coup, effacer l'autre en tant que tel. Pour que cela soit possible, il faut adopter deux perspectives en même temps, et introduire cet égo altéré que représente le génie de brousse. Opération constitutive de toute expérience spatiale, et pourtant marquée par une profonde ambivalence, surtout lorsque la force du lien renverse la hiérarchie des perspectives. Les troubles de l'accouchée, le délire du meurtrier, la transe du devin ne sont que des cas extrêmes de cette expérience qui, bien qu'à la base de la vie sociale, reste toujours une folie en latence. Tout lien à l'autre est la trace d'un génie.

Bibliographie

BONNET Doris (1981), « La procréation, la femme et le génie (les Mossi de Haute-Volta) », *Cahiers Orstom*, série Sciences Humaines, n° 18 (4) (« Médecines et Santé »), p. 423-431.

BONNET Doris (1982), *Corps biologique, corps social : les Mossi de Haute-Volta*, Thèse de doctorat, Paris, EHESS

CARTRY Michel (1979), « Du village à la brousse ou le retour de la question », in IZARD Michel et SMITH Pierre (dir.), *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard, pp. 265-288.

CISSÉ Youssouf Tata (1994), *La confrérie des chasseurs Malinké et Bambara : mythes, rites et récits initiatiques*, Ivry, Agence de coopération culturelle et technique.

COQUET Michèle et HOUSEMAN Michael (2006), « Le corps et ses doubles », in BRETON Stéphane, COQUET Michèle, HOUSEMAN Michael, SCHAEFFER Jean-Marie, TAYLOR Anne-Christine VIVEIROS DE CASTRO Eduardo (dir.), *Qu'est-ce qu'un corps ? Afrique de l'Ouest/Europe occidentale/Nouvelle-Guinée/Amazonie*, Paris, Flammarion, p. 25-57.

CREMER Jean (1927), *Les Bobos : la mentalité mystique*, Paris, Librairie orientaliste P. Geuthner.

CROS Michèle (1990), *Anthropologie du sang en Afrique. Essai d'hématologie symbolique chez les Lobi du Burkina Faso et de Côte d'Ivoire*, Paris, L'Harmattan.

DIM DELOBSOM, Antoine A. (1934), *Les secrets des sorciers noirs*, Paris, Nourry.

DITTMER, Kunz (1958), « Die Methoden des Wahrsagens im Obervolta- Gebiet und seine Beziehung zur Jägerkultur », *Baessler-Archiv*, n° 6, p. 1-60.

- DUCHESNE Véronique (1996), *Le cercle de kaolin. Boson et initiés en terre anyi, Côte d'Ivoire*, Paris, Institut d'Ethnologie.
- DUGAST Stéphane (1993), *Rites et organisation sociale : l'agglomération Bassar du Nord-Togo*, Thèse de doctorat, Paris, EHESS //212//
- DUGAST Stéphane (1996), « Meurtriers, jumeaux et devins : trois variations sur le thème du double (Bassar, Togo) », *Systèmes de pensée en Afrique noire* n° 14, p. 175-209.
- DUGAST Stéphane (2009), « Le rite de tigiikaal pour les génies de marigot (Bassar du Togo) », in CARTRY Michel, KOCH-PIETTRE Renée et DURAND Jean-Louis (dir.), *Architecturer l'invisible : autels, ligatures, écritures*, Turnhout, Brepols, p. 153-220.
- DUGAST Stéphane (2010), « Bois sacrés, lieux exceptés, sites singuliers : un domaine d'exercice de la pensée classificatoire (Bassar, Togo) », in JUHÉ-BEAULATON Dominique (dir.), *Forêts sacrées et sanctuaires boisés. Des créations culturelles et biologiques (Burkina Faso, Togo, Bénin)*, Paris, Karthala, p. 159-183.
- EDAH Paulin Etienne (1980), *Lumière sur le monde de Vodoun*, Cotonou, Organisation Béninoise pour la Recherche et la Définition de la Tradition Divinatoire.
- FAINZANG Sylvie (1986), *L'intérieur des choses : maladie, divination et reproduction sociale chez les Bisa du Burkina*, Paris, L'Harmattan.
- FINK Helga (1989), *Religion, disease, and healing in Ghana : a case study of traditional dormaa medicine*, Munich, Trickster Wissenschaft.
- FOERSTER Till (1988), *Die Kunst der Senoufo*, Zürich, Museum Rietberg.
- FROELICH Jean-Claude (1954), *La tribu konkomba du Nord-Togo*, Dakar, Ifan.
- FROELICH Jean-Claude, ALEXANDRE Pierre et CORNEVIN Robert (1963), *Les Populations du Nord-Togo*, Paris, PUF.
- GRIAULE Marcel (1938), *Masques Dogons*, Paris, Institut d'ethnologie.
- GUERRY Vincent (1971), *La vie quotidienne dans un village baoulé*, Abidjan, INADES.
- HAMBERGER Klaus (2010), « Perspectives de la brousse. La fonction symbolique des forêts sacrées en pays ouatchi (Sud-Est Togo) », in JUHÉ-BEAULATON Dominique (dir.), *Forêts sacrées et sanctuaires boisés. Des créations culturelles et biologiques (Burkina Faso, Togo, Bénin)*, Paris, Karthala, p. 125-157.
- HAMBERGER Klaus (2011), *La parenté vodou. Organisation sociale et logique symbolique en pays ouatchi*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- HAZOUME Paul (1937), *Le pacte de sang au Dahomey*, Paris, Institut d'Ethnologie.
- HOLAS Bohumil (1957), *Les Senoufo (y compris les Minianka)*, Paris, PUF.
- HOLAS Bohumil (1968), *Image du monde bete*, Paris, PUF.
- ILBOUDO Pierre (1966), *Croyances et pratiques religieuses traditionnelles des Mossi*, Paris, Cnrs//213//
- IZARD Michel (1979), « Transgression, transversalité, errance », in IZARD Michel et SMITH Pierre (dir.), *La fonction symbolique*, Paris, Gallimard, p. 289-306.
- IZARD Michel (1986), « L'étendue, la durée », *L'Homme*, n° 97-98, p. 225- 237.
- KUUKURE Edward (1985), *The destiny of man : Dagaare beliefs in dialogue with Christian eschatology*, Frankfurt am Main / New York, P. Lang.
- LALLEMAND Suzanne (1978), « Le bébé-ancêtre Mossi », in *Systèmes de signes : textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen*, Paris, Hermann, p. 307-316.
- LARSON Thomas J. (1984), « Kabiye Fetish religion : A comparative study », *Anthropos*, n° 79, p. 39-46.
- LE MOAL Guy (1980), *Les Bobo : essai sur la nature et la fonction des masques*, Paris, ORSTOM.
- LIBERSKI-BAGNOUD Danouta (2002), *Les dieux du territoire. Penser autrement la généalogie*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- OUEDRAOGO Joseph (1968), « Les kinkirsi », *Notes et Documents Voltaïques*, n° 1, p. 3-6.

PAZZI Roberto (1976), *L'homme evhé, aja, ge, fon et son univers (Dictionnaire)*, Fascicule ronéotypé, distribué par l'auteur, Lomé.

RATTRAY Robert Sutherland (1927), *Religion and Art in Ashanti*, Oxford, Clarendon Press.

SPIETH Jakob (1906), *Die Ewe-Stämme : Material zur Kunde des Ewe- Volkes in Deutsch-Togo*. Berlin, D. Reimer (Ernst Vohsen).

SURGY Albert de (1981), *La Géomancie et le culte d'Afa chez les Evhé du littoral*, Paris, Publications orientalistes de France.

SURGY Albert de (1983), *La divination par les huit cordelettes chez les Mwaba-Gurma (Nord-Togo). Esquisse de leurs croyances religieuses*, Paris, L'Harmattan.

SURGY Albert de (1988), *Le système religieux des Évhé*, Paris, L'Harmattan.

TAUXIER Louis (1919), *Le Noir du Yatenga*, Paris, Larose.

TAUXIER Louis (1927), *La Religion Bambara*, Paris, Paul Geuthner.

VERGER Pierre (1957), *Notes sur le culte des orisa et vodun à Bahia, la Baie de Tous les Saints au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*, Dakar, Ifan.

VOGEL Susan Mullin (1999), *L'art baoulé. Du visible et de l'invisible, traduit de l'anglais*, Paris, Société Nouvelle Adam Biro [1997].

ZWERNEMANN Jürgen (1964), « Divination chez les Kasena en Haute- Volta », *Notes africaines*, n° 102, p. 58-61. //214//

ZWERNEMANN Jürgen (1985) (dir.), *Erzählungen aus der westafrikanischen Savanne (Gurma, Moba, Kassena, Nuna)*, Stuttgart, F. Steiner Verlag.

ZWERNEMANN Jürgen (1998), *Studien zur Kultur der Moba (Nord-Togo)*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag.