



HAL
open science

Le concept du héros imprévisible. Système religieux yorùbá (Bénin-Nigeria) Èṣù, l'improbable Trickster

Gilles-Félix Vallier

► To cite this version:

Gilles-Félix Vallier. Le concept du héros imprévisible. Système religieux yorùbá (Bénin-Nigeria) Èṣù, l'improbable Trickster. Cahiers d'études africaines, 2011, LI (4) (204), pp.811-845. 10.4000/etude-safricaines.14299 . hal-02443068

HAL Id: hal-02443068

<https://hal.science/hal-02443068>

Submitted on 21 Jan 2020

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.

Cahiers d'Études africaines

204

L'écologisme d'un mouvement
religieux japonais au Sénégal

Le « tiers-espace » de Léonora
Miano, romancière afropéenne

Système religieux yorùbá
(Bénin-Nigeria) *Èsù*,
l'improbable *Trickster*

Violence in Dialogue Yorùbá
Women in Actions

La sorcellerie des *talimbi* dans
le contexte urbain centrafricain

Yemeni Families
in the Early History of Addis Ababa

L'homophobie populaire
au Cameroun

L'esclavage domestique
chez les Beembe (Congo-
Brazzaville), XVIII^e-XX^e siècles

Le concept du héros imprévisible

Systeme religieux *yorùbá*
(Bénin-Nigeria)
Èsù, l'improbable *Trickster*

« “A man’s luck cannot be driven away — only delayed”.
Then they embraced and they praised Eshu the God of fate saying :
“Eshu confuser of men
Eshu who turns right into wrong
wrong into right
Having thrown a stone yesterday
You kill a bird today” »
(Beier & Gbadamosi 1968 : avant-propos).

Issue du croisement de plusieurs champs disciplinaires de l’anthropologie sociale et culturelle nord-américaine (fin XIX^e-début XX^e siècle) et de l’étude ethnographique de l’art populaire, des contes, chants et proverbes de la tradition orale — *folk art*, *ethnology*, *folklore*, etc. —, la notion de *trickster* a souvent été associée à l’identification d’un ou plusieurs personnages, particularisés ou récurrents au sein d’une même tradition, d’un même groupe social, et caractérisant parfois une même aire culturelle.

Au cours de la première moitié du XX^e siècle, un usage soutenu de cette notion s’est retrouvé dans d’autres disciplines : histoire des religions, histoire de l’art, mythologie comparée, folklore, sémiotique, ethnolinguistique, psychologie junguienne. Cette promotion est concomitante de la reconnaissance du *trickster* dans la plupart des sociétés humaines (avec ou sans écriture) peuplant tous les continents, et à des périodes historiques très différentes, remontant à la haute Antiquité pour poindre à nouveau dans le monde postmoderne. Ainsi, le « *trick* » a-t-il révélé l’astuce, la ruse, le tour de dupe, la tromperie, la particularité ou la manie d’un type défini de personnages abstraits, de « tricheurs », d’entités incertaines ou d’effigies ambiguës. D’aucuns sont situés entre monde sacré et profane, étant parfois semi divinisés ou présentés *ad hoc* dans des versions ou des exégèses *sui generis*.

Cahiers d’Études africaines, LI (4), 204, 2011, pp. 811-845.

Certains *tricksters*, figures singulières « baptisées » filou, fourbe, farceur, fripon, coquin ou espiègle, se sont avérés être suffisamment importants pour être rencontrés dans une seule (ou différentes) aire(s) culturelle(s) — aux Amériques et en Afrique notamment. Ils ont pu apparaître soit sous plusieurs avatars, soit sous une identité constante, presque absorbante. Par là même, ils ont occupé impérieusement des interstices définitoires, en étant confinés par les auteurs à des « rôles » ou des fonctions spécifiques au sein de systèmes de pensée ou d'interprétations du monde (panthéon, divination, conte populaire), de croyances, de signes, voire de pictogrammes (glyphes, idéogrammes). Leurs occurrences coïncident dans des opérations logiques (comput du temps, calendriers, variable aléatoire, système mantique, jeux de hasard). Elles déterminent ou traduisent le plus souvent, par métaphore ou métonymie, l'expression de la théorie des probabilités.

Dans l'exemple *yorùbá* que nous avons choisi d'étudier, le principe d'imprévisibilité présent dans la vie religieuse traditionnelle associe le plan personnel au plan social, celui-ci étant considéré comme le moyen et le but de l'accomplissement individuel. Ce principe, représenté par la divinité *Èsù*, embrasse des aspects très variés pour échapper à la notion équivoque de *trickster*. Il est possible de comparer, dans une certaine mesure, un personnage de la religion ou des cultes de la tradition *yorùbá* avec celui du *trickster*. Ainsi, les champs d'application de l'analyse peuvent se limiter à l'étude de la littérature orale. De fait, la caractéristique du personnage de Tortue est d'appartenir au conte et à la poésie populaires (Beier & Gbadamosi 1968, 1970), aux proverbes, aux légendes et aux chants de louanges des lignages. Néanmoins, les cultes individuels et collectifs d'*Èsù* comportent des éléments présents dans plusieurs rituels dont le procès analogue possède une signification particulière que seul le contexte cérémoniel permet de distinguer. L'analyse processuelle concernant cette entité spirituelle complexe se retrouve dans plusieurs monographies. Quelques données lexicales et symboliques pour comprendre la logique et l'usage de cette divinité, cheville ouvrière et principal agent médiateur de la consultation oraculaire et de la dynamique des rites sacrificiels, se retrouvent principalement chez Verger (1957, 1982), Ogundipe (1978), Witte (1984), et Vallier (1989).

Dans ce sens, nous devons insister sur une réévaluation du concept de *trickster* en tant que principe de définition par la négation. Ce personnage apparaît, le plus souvent, comme un être incomplet, avec une personnalité à peine ébauchée et derrière lequel aucune figure, ni projection de certains traits psychologiques d'un « moi » individuel ne peut transparaître. Libéré de la notion de *trickster* dans laquelle se regarde en faux toute une série d'interprétations relatives à *Èsù*¹, nous pouvons avancer que ses représentations propres, telles qu'elles se définissent dans l'iconographie, le complexe

1. Parmi les contributions les plus récentes, les études comparées entre « figures » déceptrices n'apportent aucune nouveauté particulière (HYNES & DOTY 1993).

rituel où il est identifié, la divination oraculaire et dans une certaine catégorie de mythes, peuvent être saisies au-delà de la simple fonction de « messager divin » ou de toute autre particularité arbitraire².

Dans les lignes de notre analyse, nous examinerons la question qui est de reconnaître le *trickster* à travers les comparaisons établies entre Èsù et d'autres modèles du genre. Ainsi, nous remarquerons que le fait d'admettre la présence d'une divinité (*òrìsà*) au sein du panthéon *yorùbá*, sous les traits irrépressibles du héros espiègle, équivaut à la réifier.

Contributions à l'étude ethnologique sur le thème mythologique du décepteur en Afrique

On ne peut s'attendre à trouver en Afrique intertropicale, dans des sociétés dont le niveau de développement historique et culturel est très varié, la relative uniformité que possèdent les représentations du *trickster* en Amérique du Nord (Lowie 1909 ; Speck 1935 ; Klapp 1954 ; Cazeneuve 1957 ; Welsch 1981 ; Ryan 1999), en Océanie et dans le folklore afro-américain (Hampton 1967 ; Bascom 1978, 1980, 1981, 1982a, 1982b ; Krüger-Kahloula 1983 ; Snead 1984).

Le décepteur³ est la traduction du mot anglais *trickster*⁴, celui qui joue des tours. Il s'agit d'un personnage très important dans les contes animaliers d'Afrique. Dans les récits, le décepteur est toujours un être qui se définit par deux traits associés : la faiblesse physique et la ruse. Selon les régions de l'Afrique occidentale, le personnage diffère (Diarrassouba 1970 ; Paulme 1977 ; Pelton 1980 ; Görög-Karady 1983 ; Bennett 1994 ; De Brito 2006). Par exemple, dans toutes les savanes du Soudan occidental (ex-AOF), ce sera le lièvre (Cronise & Ward 1969 ; Paulme 1975b ; Magel 1981), sur la Côte atlantique, ce sera l'araignée toilière (Delafosse 1920 ; Rattray 1969 ; Vecsey 1981) et, plus au Sud, vers les confins de l'Afrique équatoriale, soit la tortue (Todd & Whittam 1979 ; Pradelles de Latour Dejean & Thomas 1985 ; Keim 1986) soit l'antilope naine⁵ (Kilson 1976, 1984). Ce personnage se moque des puissants qui seront représentés dans les contes animaliers par le lion, le léopard ou l'éléphant, par exemple, ou alors, il est question de personnages humains tels que le chef ou le roi qui abusent de leurs sujets.

2. « He is an impartial police officer [...] is ubiquitous because he must always be about his business of inspection » (Idówú 1962 : 52).
3. C. LÉVI-STRAUSS (1985) a remis en honneur cette exacte traduction du mot anglais *trickster*, avancée par Petitot.
4. R. H. LOWIE (1909) est l'un des premiers auteurs américanistes ayant contribué à définir cette notion. P. RADIN (1926) lui a consacré une monographie inaugurale qui demeure jusqu'alors l'étude fonctionnaliste la plus connue.
5. Antilope à la robe gris souris qui est appelée *dwarf sylvacapra*, vraisemblablement le céphalophe des bois (*cephalophus sylvicuttix*).

Dans le mythe et non plus dans le conte, le décepteur est souvent le héros civilisateur auquel les hommes doivent le feu qu'il va dérober soit au ciel, soit à des génies qui habitent le ciel, soit à des proches parents (Tegnæus 1950 : *passim*). Au même décepteur, l'humanité doit l'eau qui était retenue par des êtres de l'autre monde comme elle doit les plantes cultivées⁶. Dans le conte, le personnage du décepteur peut représenter l'individu isolé sachant tourner la loi et en tirer profit, en sorte qu'il réussit en général (Paulme 1975a, 1980) lorsqu'il agit pour le bien de tous et apporte aux hommes quelque chose en plus, ou bien lorsqu'il trompe le puissant. Il échoue lorsqu'il agit trop dans son intérêt personnel ou s'il entreprend, par exemple, quelque chose qui dépasse entièrement ses capacités. Ainsi, il existe dans de nombreux contes ce que D. Paulme (1975a, 1977) a appelé une imitation impossible du décepteur, qui apparaît lui-même comme un être incomplet⁷. Cette structure narrative instruit les auditeurs sur les faits de ne pas se borner à l'identification d'un rôle et de ne pas outrepasser ses limites.

Un autre aspect du décepteur est celui de l'individualité qui parvient à triompher et à tourner la loi et, en ce sens, les personnages des contes animaliers ont eu une descendance considérable. D'autres figures se retrouvent dans la littérature écrite — tant dans la transcription écrite des contes populaires (Amegbleame 1978 ; Scheub 1985) que dans le roman africain moderne (Austen 1986) — sous les traits d'un antihéros ou de personnages qui se tiennent en marge de la société urbaine. La gamme complète des héros espiègles et farceurs recouvre désormais des figures individuelles élaborées pour les besoins d'un style littéraire moderne⁸. La persistance du personnage du *trickster* permet comparativement un rapprochement avec les figures déceptrices des cultures afro-américaines dont une analyse systématique des contes par thèmes et catégories logiques a été amorcée par W. R. Bascom (1978, 1980, 1981, 1982a, 1982b)⁹. L'entreprise d'une envergure et d'une portée considérables, n'a pas été poursuivie (disparition de l'auteur). Toutefois, l'analyse structurale la plus convaincante est celle qu'a développée Snead (1984).

D'autres figures des contes africains seraient apparentées au décepteur. Au Dahomey (actuel Bénin), par exemple, toute une catégorie de récits a pour sujet des enfants prodigieux. Doués d'une force physique exceptionnelle, ou d'une connaissance des pouvoirs occultes, ces enfants sont les

6. Dans ce contexte peut être appréhendé un personnage type de la cosmologie *dogon*, *Ogo-Yurugu*, le « Renard pâle », frère turbulent et imparfait de *Nommo*, le « dieu d'eau » (GRIAULE & DIETERLEN 1965 ; DE HEUSCH 1968).

7. Dans ce sens, R. SAVARD (1972) exprime cette notion de manière similaire en se livrant à l'analyse structurale du cycle du Glouton des Amérindiens montagnais de North-West River — l'animal décepteur est le carcajou —, lequel se voit associé au thème de l'Hôte maladroit (SAVARD 1969).

8. Voir SEKONI (1994) pour les auteurs littéraires *yorùbá* nigériens.

9. Voir MAGEL (1979) pour une critique de cet auteur, HAMPTON (1967), BADEJO (1988).

jumeaux, les enfants posthumes ou mort-nés. Les avortons paraissent les plus forts d'entre tous. Ils parlent dès leur naissance et s'opposent à des géants, à des sorciers et à des rois¹⁰. Un ouvrage collectif, *Histoire d'enfants terribles* (Calame-Griaule *et al.* 1980) traite de ce même sujet dans d'autres régions d'Afrique noire :

« Pour les Bambara, comme pour les Peuls, l'Enfant terrible est une sorte de héros nietzschéen à qui Bien et Mal sont des notions quasi étrangères : il a pour unique souci d'affirmer sa totale indépendance tant vis-à-vis des êtres, humains ou animaux, que des lois sociales, dont il bafoue les plus sacrées » (Seydou 1980 : 50).

Ce n'est pas autrement que se présentent les « *tricksters* divins » Èsù (*yorùbá*), *Legbà* (*fõn* : Aguessy 1970, 1974 ; Augé 1988 ; Maupoil 1988), *Gaolna* (*!kung*¹¹ : Marshall 1962), *Turé* (*zandé* : Evans-Pritchard *et al.* 1967 ; Street 1972 ; Arewa & Shreve 1975) ou bien *Nzeanzo* (aire *bachama-bata-ambula* : Meek 1931 : 23 *sq.*). L'« Enfant terrible » accomplit des actes à l'envers, absurdes en apparence, tel que celui d'arracher les graines du sillon au lieu de les semer, ou de détruire ses propres biens. Ces actes tendent à exprimer, dans les récits, l'inversion caractérisant de tels personnages¹². L'enfant terrible s'adonne à des actes cruels et gratuits, dirigés contre des êtres secourables¹³, ingratitude systématique qui tend à souligner leur caractère sacré et l'inversion de la norme. Tout porte à penser, dans ce comportement, que le héros veut se libérer des attaches sociales et se libérer du « monde normal » en agissant selon la logique d'un monde à l'envers (*mundus inversus*). Les actes les plus absurdes des *tricksters* et de l'enfant terrible africains présentent un sens qui ne l'est plus : « La déviance devient la logique d'action qui est le contraire exact de la logique sociale » (Görög-Karady 1980 : 44). En effet, l'enfant terrible, pouvant être considéré comme un personnage « initiatique », doit être rapproché des bouffons cérémoniels tels que les *Koré Dugaw* des *Bambara* (*Bamana*) étudiés par D. Zahan (1960 : 115 *sq.*)¹⁴. Le comique que les bouffons sacrés créent et le rire que

10. À propos des *Tohosou* (enfants microcéphales), voir HERSKOVITS & HERSKOVITS (1958 : 27-32).

11. « ! » est utilisé comme marqueur consonantique dans les langues à clics (son glottal introduisant les noms propres comme des phylactères) caractérisant les dialectes des *Khoi San* du Kalahari et du delta de l'Okavango de même que pour les *!Kung* étudiés par Lorna Marshall.

12. Ceux-ci représentent une image déplacée des parents et de leur rôle social.

13. Soit la réaffirmation des valeurs des règles filiales et morales qui sont enseignées par ce biais à de jeunes enfants. Le thème de la désobéissance systématique apparaît essentiel.

14. Les *Koré Dugaw*, qui participent aux cérémonies initiatiques du *Koré* et du *Kòmò* chez les *Bamana* du Mali, sont les bouffons du *Koré*. Porteurs de pantalons inégaux et de chapelets de fèves rouges, ils tournent en dérision chaque chose, même les plus sacrées. Ils ridiculisent les tabous et s'adonnent à toutes sortes de facéties. Ils sont coprophages, se brûlent avec des braises, se déchirent avec des épines ou plongent leurs mains dans des marmites d'eau bouillante. Voir PÂQUES (1954) pour une description dans le district de Bougouni (AOF).

celui-ci fait naître sont l'expression de la vie. Ne se souciant ni des règles ni de barrières, les initiés de cette classe d'une société à caractère initiatique apparaissent comme le modèle du vrai sage, de l'homme qui se moque des convenances sociales, de la bienséance aux rites religieux (Cissé & Dierterlen 1972 : 220 *sq.*) et des inhibitions résultant de la vie en commun. Les membres de cette confrérie affichent des attitudes déviantes pour exprimer la liberté. L'enfant terrible des contes, le *trickster* des mythologies africaines agissent à bien des égards d'une manière analogue au sage devenu bouffon (sacré) de certaines sociétés hermétiques. Ces agirs ne sont pas sans évoquer certains personnages masqués ayant un rôle rituel dans les cérémonies de circoncision¹⁵ ou dans les rites de l'initiation féminine de puberté¹⁶. Toutefois, les personnages de l'enfant terrible et du *trickster* ne se superposent pas sur des personnages cérémoniels à la manière d'une décalcomanie. Il n'existe pas de correspondance trait pour trait des figures des mythes et des contes populaires africains avec ces personnages rituels marginaux. En d'autres termes, il n'existerait pas de répondants terrestres du *trickster* censés exprimer les manifestations d'ordre surnaturel, voire de dramatiser les contradictions qui permettraient d'identifier cette figure protéiforme au sein du mythe¹⁷. Ainsi, dans l'analyse intitulée « L'«Enfant terrible» ou comment s'en débarrasser », G. Calame-Griaule (1980 : 220-221) écrit en conclusion d'ouvrage :

« Nous ne tenterons pas de parallèles avec le fameux décepteur (en anglais *trickster*) bien connu des peuples africains [...]. Son caractère, très complexe, ne semble pas avoir été expliqué de façon satisfaisante et la notion même de "décepteur" est peut-être à remettre en cause. »

Le terme de « *trickster* divin » lui-même, utilisé sans distinction par les anthropologues anglo-saxons pour désigner certains héros culturels ou certaines effigies, devrait, quant à lui, être éliminé. Son sens est réducteur,

15. Le *Turuno* des *Kissi* est présenté par SCHAEFFNER (1953 : 3-56). D'aspect carnavalesque, il prend la tête de file des garçons sortant de l'enclot de circoncision (le bosquet sacré) ou accompagne les futurs circoncis, avant leur réclusion, de village en village. D'autres personnages, comme le *Kwi Nea* étudié par HOLAS (1952 : 98-101), ne semblent pas partager la crainte générale inspirée par le sang des circoncis et des excisées.
16. Le *Chileya Chawambanda* (le « Fou des femmes ») des *Lunda* de l'actuelle Zambie (TURNER 1953) est le seul être masculin accepté dans l'enceinte où se tiennent ces rites — le rite *Kakanga* en particulier. Bien qu'il soit devenu une sorte de clown ou de saltimbanque profane, l'auteur présume qu'il aurait eu auparavant un rôle de première importance en rapport avec le cérémonial (*ibid.* : 22-23).
17. Pour honorer la « tradition » des interprétations fonctionnalistes (et entretenir une interrelation heureuse entre *trickster*-bouffon rituel-parenté à plaisanterie), C. STEVENS (1980 : 137-150) présente, quant à lui, la fonction du *trickster* des *Bachama* du Nigeria oriental comme étant l'expression des comportements symboliques d'un complexe de l'espièglerie et des relations de parenté de type cathartique.

ne reflétant qu'un aspect, et le moins intéressant du personnage. De fait, nous sommes à même de nous interroger : s'agit-il seulement de ce terme ou également du personnage qu'il désigne maladroitement dont plusieurs ethnologues aimeraient être débarrassés ?¹⁸. Autrement dit, le *trickster* africain n'est pas seulement révélateur des violations d'interdits, de la magie transgressive, restés incompris tant que restait inconnue sa propre nature, il participe également de maintes croyances religieuses. La triade « naissance anormale-impureté-pouvoir magique » qui le caractérise le plus souvent, est, quant à elle, bien ancrée dans l'inconscient social (Douglas 1981 : 96-98, 135) et selon des agencements spécifiques à chaque société.

L'assimilation impossible

Cette étude propose de revoir et discuter quelques-unes des considérations et premières observations, sujettes à controverse, sur la fonction et la place occupée par *Èsù-Elégbá* au sein du panthéon de la tradition *yorùbá*.

En effet, en ce qui le concerne dans les premières monographies, aucune des notions n'a été autant contestée et disputée que celles qui lui attribuent les rôles d'une divinité phallique, du diable (de Satan) et du *trickster*. Des travaux plus récents ont présenté une analyse étayée sur des données ethnographiques fiables issues de la diaspora. Dans ses rapports aux cultes collectifs et individuels qui lui sont rendus, il apparaît comme l'une des entités spirituelles les plus complexes du système religieux *yorùbá*¹⁹. Avant les études ethnographiques comparées et documentées, la plupart des argumentaires composaient avec des allégations souvent suggestives. Ainsi, quelques théories ont particularisé *Èsù* de manière hasardeuse. Les premières monographies ayant trait aux populations *yorùbá* et apparentées du Nigeria, Dahomey et Togo ont tenté de lui allouer une place impossible au sein des cultes traditionnels : une identification au principe satanique, une fonction marginale de héraut au sein du panthéon *yorùbá* et, enfin, une vocation déceptrice. Celle-ci rend compte superficiellement de la fonction d'un *trickster* divin (Frobenius 1913 ; Wescott 1962 ; Gates 1988 ; Hynes & Doty 1993). Pour

18. Auquel cas, l'ambiguïté du personnage est maintenue pour mieux dissimuler les défaillances de l'interprétation des données ethnographiques concomitantes en faits ethnologiques — voire en particulier les rites scatologiques et d'autres « signatures de l'impureté » qui permettent d'identifier ce personnage (DOUGLAS 1981 : 134-135).

19. Voir *inter alia*, pour le Brésil : BASTIDE (1956, 1970), DOS SANTOS & DOS SANTOS (1971, 1973), DOS SANTOS (1972), WILLIAMS (1979), COSENTINO (1987), DE ANDRADE PORDEUS (1988), BADEJO (1988) ; pour Cuba : ORTIZ (1951), ARGELIERS (1962) ; enfin, pour l'aire culturelle Nigeria-Bénin-Togo : MORTON-WILLIAMS & WESCOTT (1962), WESCOTT (1962), ALLISON (1963, 1964), AGUESSY (1970, 1974), CUDJOE (1971), THOMPSON (1971), ABÌMBÓLÀ (1973), PEMBURTON (1975), OGUNDIPE (1978), KUKOYI (1980), LEURQUIN-TEFNIN (1980), PELTON (1980), WITTE (1984), AUGÉ (1986, 1988), LAWUYI (1986), GATES (1988).

autant qu'elle soit utile, nous appréhenderons l'angle sous lequel cette dernière acception peut être révisée. Devenue labile et caduque, elle peut être facilement obliérée.

Une version de P. Verger (1982 : 74) résume assez correctement la position excentrique attribuée à *Èsù* par les premiers observateurs européens :

« *Èsù* est un *òrìsà* aux aspects multiples et contradictoires qui en rendent malaisée une définition cohérente. D'un caractère irascible, il aime à susciter les dissensions et les querelles et à provoquer les accidents et les calamités publiques et privées. Il est rusé, grossier, vaniteux, indécent à tels points que les premiers missionnaires, effarouchés par ces caractéristiques, l'ont assimilé au Diable et en ont fait le symbole de tout ce qui est méchanceté, perversité, abjection, haine en opposition avec la bonté, l'élévation et "l'amour" de Dieu. »

Èsù n'est ni le diable de la conception judéo-chrétienne, ni le *shaitan* de la croyance musulmane. Dans ces deux religions, le « diable » ou *shaitan* sont l'incarnation du mal, mais il n'en est pas ainsi avec *Èsù* dans les croyances *yorùbá*. Il n'existe pas de dualisme dans la religion *yorùbá* de la manière dont R. E. Dennett (1968 : 95)²⁰ décrit *Èsù* comme étant « L'Être des Ténèbres tandis que *Ifá* est l'Être de la Lumière et de la Révélation ». Ou bien G. E. Parrinder (1950 : 117-118) citant Farrow (1969) :

« It is this mischievous character that is pre-eminent ; Eshu is demoniacal but not diabolical. He is a tricky, mischievous being who can bring evil upon a house, and is sometimes invoked by the vengeful to bring harm upon their enemies. »

J. O. Lucas (1948 : 74) a également tort d'appeler *Èsù* « la divinité du mal qui s'oppose directement à *Olórun* [l'Être suprême] ». En d'autres termes, le monde *yorùbá* ne connaît pas de forces totalement opposées, l'une représentant le mal, l'autre le bien²¹. *Èsù* n'est pas « la réincarnation personnelle du mal qui se tient en opposition avec tout ce qui est bon » comme le prétend Ìdòwú (1962 : 83). De même qu'il est reconnu de lui, cette fois en tant que l'un des fonctionnaires de *Olórun* :

« That part of the divine which tests and tries out people. He tempts people, but that does not mean that he is against the human race or will do only harm. He is the one who loves to try out what is in people's heart and what are their character » (King 1970 : 19).

Au fur et à mesure que sont reconnues certaines de ses caractéristiques positives, les formules trouvant leur origine dans une littérature missionnaire n'ont eu de cesse d'être, par tradition, que connotées au principe satanique. Ainsi, dans les écrits plus récents tels que des propositions définitionnelles :

20. Notre traduction.

21. Dans ce sens, la sorcellerie occupe une position ambiguë. Selon MORTON-WILLIAMS (1960), *Àjé* est si répandue qu'il lui est reconnu une certaine utilité.

« Èsù maddens people and he is the father of witchcraft, he is the body-guard of Òrùn-mílá [...] he also punishes those who will not gather wisdom and be industrious or virtuous. In doing so he is carrying out the order of Òrúnmìlà²² » (Epega 1931, cité incomplètement dans Abraham 1962 : 167).

Dans le Nouveau Testament, le diable n'est pas seulement l'accusateur et le tentateur, il est aussi l'adversaire moral de l'être humain, cynique envers la bonté de ce dernier, sans relâche dans sa mission de le mener hors du droit chemin, livré infatigablement à maintenir et à répandre le mal. Le Pr. et Rév. E. B. Ìdòwú a commenté le fait que Èsù n'est pas comme ce « Diable du Nouveau Testament ». Èsù, selon lui, ressemble davantage à Satan, le tentateur de Job de l'Ancien Testament. « Satan et Èsù sont sans repos, des êtres errants dont la préoccupation principale est d'éprouver la fidélité humaine envers Dieu » (Ìdòwú 1962 : 181)²³.

Dans le panthéon *yorùbá*, la principale fonction d'Èsù est d'officier entre l'*òrun* (les cieux) et l'*àiyé* (le monde d'en bas), comme messenger à la fois entre les êtres humains et les entités supranaturelles, et de rapporter leurs faits devant l'Être suprême. Ce qui a paru intriguer les premiers observateurs occidentaux au sujet d'Èsù est qu'il ne discrimine pas, en exécutant les commissions entre les différentes entités, ou entre celles-ci et les hommes, le bien du mal. Il peut être utilisé comme un instrument de représailles, il peut créer l'inimitié entre un père et ses enfants, ou instaurer la discorde entre mari et épouses tel qu'il peut le faire entre deux bons amis²⁴. Dans un même temps, il peut donner des enfants aux femmes stériles ou un bon pouvoir de négoce aux femmes du marché qui l'invoquent (Pemburton 1975). Il peut faire qu'une personne se conduise mal ou agisse anormalement comme il peut forcer un débiteur à rembourser une dette due à un créancier si ce dernier recherche son aide. C'est pourquoi les *Yorùbá* disent de lui « *Kò se ìdúró dé, kò se írá fún* » (« Ni on ne peut le fuir, ni on n'attend rien de lui »)²⁵ (Vallier 1989 : 38).

Les *Yorùbá* croient que Èsù peut et se doit vraiment d'inciter les dieux à se venger des humains, en forçant ces derniers à rendre des sacrifices aux « dieux en colère »²⁶ dont il reçoit toujours la première part. Bien qu'Èsù soit associé à des éléments déplaisants ou indésirables, il n'est ni l'esprit ni la divinité suprême du mal, ni totalement une force négative. Il ne cause pas du tort aux hommes de manière systématique bien que cela soit en son pouvoir. Son travail consiste à discipliner ceux qui offensent l'Être suprême

22. Òrìsà dispensateur du savoir oraculaire.

23. Notre traduction.

24. Voir *infra* pour certaines interprétations des éléments du « folklore » les plus redondants, qui ont corroboré l'imagerie facétieuse de joueur de tours.

25. Cette acception se situe plus exactement sur le plan de la logique du sacrifice (*ebo*).

26. Depuis P. VERGER (1954, 1957, 1982, 1985), la métaphore la plus répandue désigne Èsù comme devant représenter la « colère des òrìsà et des hommes ».

ou négligent les *òrìsà* et ceux qui se moquent des lois sociales et des coutumes. En particulier, il agit contre ceux qui refusent de rendre n'importe quel sacrifice nécessaire pour maintenir les êtres humains en harmonie avec les entités *òrìsà* et avec Dieu (Bascom 1969b). Les premiers chercheurs ayant étudié la religion *yorùbá* au Nigeria (Dennett 1906, 1968 ; Frobenius 1913 ; Ellis 1966) et qui ont déclaré que la place d'Èsù était toujours (et seulement) aux jonctions d'une route, avaient également tort. Depuis leurs premières monographies, les Herskovits (1932, 1938 : 202-229, 1958) ont découvert et précisé que la véritable position d'Èsù (*i.e.*, son homologue *Legbà*) pouvait être observée à un niveau collectif ou individuel, et que toutes les habitations des terrains de concession (*compounds*), tous les clans, les villages et marchés traditionnels (Morton-Williams 1964 : 251 *sq.*), de même que le palais, l'ensemble des temples dédiés aux divinités et leurs dévots possédaient le symbole et le culte d'Èsù²⁷.

Èsù, semble-t-il, est la figure des contraires, il ignore même les contraires, pourrait-on dire. C'est en quelque sorte l'indifférenciation initiale et terminale précédant et transcendant toute différenciation. En tant que tel, Èsù intègre et excède les contraires. Avec lui, le bien et le mal n'ont aucun sens exclusif. Aussi, est-il naïf de l'identifier avec le mal ou avec le diable. Pour mieux rendre compte de cette tendance à traduire Èsù par le diable, nous pouvons prétendre que, sous la simple traduction d'un langage à un autre, doit être appréhendée la transposition du langage mythologique et religieux dans un autre. Chaque élément situé dans un système mythologique particulier n'équivaut pas à un autre élément d'un autre système (isomorphie). Il n'existe pas de correspondance terme à terme du système religieux *yorùbá* au système religieux de telle religion européenne particulière, ou avec les religions polythéistes de l'Antiquité²⁸.

Dans cet ordre d'idées, M. J. Herskovits (1938 : 223) disait de *Legbà*, qui peut être considéré sous certains aspects rituels, comme l'équivalent *fōn* d'Èsù-*Elégbá*²⁹ :

« We suggest the fallacy of assuming for *Legbà* the character of the devil of our theology, specially since the idea of Absolute Good and Absolute Evil are altogether alien to the African [...] for we have seen that *Mawù*³⁰ is not in conflict with *Legbà*, who, though a trickster and evil-doer, can also do good »³¹.

27. Pour l'aire culturelle *évhé* (Ghana-Togo) voir CUDJOE (1971) et KONRAD (1984).

28. Sur le rapport avec Hermès voir WESCOTT (1962 : 350 *sq.*), LAWUYI (1986), AUGÉ (1988), HYNES & DOTY (1993) ; pour la désignation ou l'allusion au « Mercure noir » du Candomblé brésilien, voir BASTIDE (1956, 1970) et WILLIAMS (1979) ; enfin, pour une comparaison prépondérante entre Hermès et le *trickster*, voir KERÉNYI (1984).

29. Pour une distinction pertinente entre Èsù et *Legbà* voir OGUNDIPE (1978), KUKOYI (1980), LAWUYI (1986), BADEJO (1988).

30. *Mawù* est, chez les *Fōn*, la représentation androgyne de parents primordiaux dans la cosmologie de type « généalogique », tel que le définit AGUESSY (1970).

31. Cet extrait peut être considéré comme la première assignation d'Èsù (*i.e.*, son comparse *Legbà*) au personnage du *trickster*.

Ce caractère d'Èsù est fondamental. Il n'est ni le mal exclusif, ni le bien exclusif. Toutefois, la désignation de *trickster* qui supplée est-elle adéquate pour rendre compte de cette entité spirituelle et, partant, que signifie-t-elle dans le contexte culturel *yorùbá* contemporain ?

Confinement au rôle de *trickster*

Les similitudes que Èsù présente pour entretenir l'image (ou représenter l'icône) du *trickster* restent à vérifier. À cet égard, des éléments de comparaison peuvent être proposés en considérant un rapprochement possible avec deux personnages des contes déceptifs tels que *Turé (Azandé)* (Evans-Pritchard *et al.* 1967 ; Street 1972 ; Arewa & Shreve 1975) et *Àjàpá (Yorùbá)*, le personnage de Tortue (Bauman 1929 ; Bascom 1969a ; Babalolá 1976 ; La Pin 1980 ; Sekoni 1983, 1994 ; Owomoyela 1989, 1997). Dans les contes populaires africains (aire intertropicale), les *tricksters* sont petits. Ils sont représentés, le plus souvent, par des animaux faibles, qui se mesurent généralement à des animaux plus gros. Ils doivent recourir à l'usage de leurs facultés pour se tirer d'affaires pour lesquelles ils ne possèdent pas la force physique leur permettant de lutter de front contre leurs adversaires.

En ce sens-là, *Turé*, le *trickster zandé*, est un menteur, un tricheur, un débauché et un meurtrier (Evans-Pritchard *et al.* 1967 : 28). Il est vain, vorace et généralement peu attrayant. Quelques qualités sont également associées au personnage, comme sa persévérance devant un échec ou une calamité et sa figure pathétique de souffre-douleur. Evans-Pritchard (1967 : 30) écrit de lui :

« What Ture does is the opposite of all that is moral, and it is all of us who are Ture. He is really ourselves. Besides the image convention bids us present in desire, in feeling, in imagination and beneath the laying of consciousness, we act as Ture does. »

Il apparaît toutefois que les différences entre Èsù et le *trickster zandé* sont bien plus nombreuses que les similitudes. Là où Èsù est brillant et sage, *Turé* est présenté comme étant sans esprit, gaffeur et idiot. Èsù n'est la dupe de personne. Il se joue des autres plus qu'il n'est lui-même joué. Là où le fourbe est constamment moqué et ridiculisé, Èsù est respecté et craint. *Turé* apparaît souvent comme une figure ostracisée et non connectée avec le monde humanisé, Èsù est au centre de la vie religieuse, un lien vital dans la communication entre les dieux et les hommes. Le héros espiègle est grotesque, profondément égoïste et parfaitement déloyal. « Turé [dit l'auteur] est un monstre de dépravation, il tue son père, tente de tuer sa femme et son fils, s'unit sexuellement à sa belle-mère et épouse sa sœur jumelle, sorcière comme lui » (*ibid.* : 87-89, 139-140)³². Dans le cycle de

32. Notre traduction.

Turé, la figure du violateur qui ne réussit pas ne présente aucun rapport avec *Èsù*³³.

Un autre rapprochement avec une figure du conte *yorùbá*, *Àjàpá* (Tortue), reste à reconsidérer. W. R. Bascom (1969a : 105, 122) prétend que *Èsù* :

« is also a trickster, the divine counterpart of Tortoise in Yoruba folktales, who not only delights in trouble-making but serves Olorun and the other deities by causing trouble for human beings who offend or neglect them », de même que « Tortoise, the trickster in Yoruba folktales, appears as a character in some verses [...], though more frequently Eshu, his divine counterpart, appears in this role. »

En tant qu'animal favori des contes populaires, Tortue possède sa part équitable des attributs obligatoires du décepteur des contes animaliers. Ainsi, la bouffonnerie, la gloutonnerie et la luxure, le fait de raconter des mensonges pour provoquer les bagarres, la sottise, la stupidité et l'insolence demeurent ses attributs caractéristiques (La Pin 1980)³⁴. Par exemple, Tortue incite Hippopotame à une lutte à la corde (Paulme & Brémond 1981) et dupe Éléphant en le poussant contre lui (Paulme 1980 : 109). Tortue ne fait rien avec modération et abuse de tous les avantages. Non content que Porc-Épic ne le nourrisse, Tortue essaie de se procurer de la nourriture de la même manière que lui en se plaçant lui-même dans un pot de cuisson posé sur un fourneau et en prononçant quelques mots magiques. Il réussit seulement à se faire réchauffer jusqu'à ce que mort s'en suive³⁵. Lorsque Tortue décide de recueillir dans le monde toute la connaissance dans unealebasse et de la suspendre à un arbre, il éprouve de la peine à grimper à l'arbre parce qu'il a attaché laalebasse en face de lui. Lorsque quelqu'un lui suggère de l'attacher derrière son dos pour grimper à l'arbre, il se rend compte de sa bêtise et abandonne sa mission ridicule. Selon une variation sur le thème de la faim et de la gloutonnerie, qui démontre le caractère incongru du décepteur, un conte *yorùbá* (Tortue et Chauve-Souris) se résume en un seul mouvement, faute et punition :

« 1. Durant une terrible famine, Chauve-Souris [*Àdán*], au cours d'un vol nocturne, trouve un jardin où il va ensuite chaque nuit voler quelques légumes pour nourrir sa famille.

2. Tortue [*Àjàpá*] l'ayant supplié de l'emmener avec lui, il accepte.

33. En revanche, un rapprochement entre *Turé* et le *trickster* du cycle des Amérindiens *winnebago* a été établi pour tenter de saisir certains éléments invariants propres au *trickster* (STREET 1972). Pour une analyse sémiotique des tribulations du héros espiègle comme textes, voir AREWA & SHREVE (1975).

34. L'un de ses noms de louanges (*oríki*) est « *Óló'fofo Méta* », « Propriétaires des trois tours », qui est un dérivé de « *ólófó* » désignant la « rumeur », le « scandale », la « déception verbale » (LA PIN 1980 : 336-337).

35. En l'occurrence, il est question d'une structure narrative bien connue des contes africains du décepteur, l'imitation impossible (PAULME 1977). Celle-ci se rapporte à l'inaptitude physique à entreprendre une tâche qui le surpasse et qui l'entraîne, par excès ou par défaut, à sa propre perte.

3. Chauve-Souris se conduit avec modération n'emportant que le strict nécessaire. Tortue n'écoute que son ventre et s'attarde. Il est finalement capturé par le propriétaire.
4. Pour s'en tirer, Tortue dénonce Chauve-Souris. Mais ce dernier feint la maladie de façon si convaincante qu'il désarme les soupçons. Tortue, pris sur le fait, est condamné et mis à mort » (Babalolá 1976, cité et traduit par D. Paulme 1975a : 594).

Tortue est presque toujours pris dans ses actes abominables et puni. Puisqu'il ne possède aucun ami, par conséquent, il s'en tient à lui-même. Il semble être considéré comme une figure asociale, un déviant qui contourne les normes sociales, une figure plaisante dont on se moque constamment. Tortue ne gagne jamais la sympathie. Il est toujours hué et ridiculisé. À ce propos, D. La Pin (1980 : 333) le considère comme intimement lié avec les fables *àlò* dont la négativité intrinsèque et le mensonge qui les caractérisent servent de point d'ancrage à toutes les prohibitions sociales³⁶. Tortue apparaît bien comme l'invertisseur des rôles sociaux et des fonctions et, à ce titre, il ne peut lui être accordé les qualités de la sagesse et de la ruse intelligente.

« It is paradoxical that Tortoise would operate independently from society but seek to challenge its perception of him at the same time. Yet Tortoise will be self-destruct for the single reason that he is wholly incapable of seeing beyond his own person into a community of fellows. He lacks wisdom (*ogbón*) in the true Yoruba sense, and as *Ologbón Wéwé*, "One endowed with Piecemeal Wisdom", he suffers from an abridged logic that fosters brilliant short-term strategies that bring about his ruin » (*ibid.* : 337-338).

En considérant ces quelques traits, l'assertion selon laquelle *Èsù* serait la contrepartie divine de Tortue est à peine soutenable (Bascom 1969a). Bien que cette observation soit créditée, considérant le fait que la tortue apparaît souvent comme motif pictural sur la bordure du plateau divinatoire *opón Ifá*³⁷, le premier représente une figure très différente des contes animaliers. *Èsù* est un personnage complexe, plein de suprématie. Il demeure une figure de contraste avec Tortue qui, lui, est commun et ordinaire. Là où Tortue est lent et faible, *Èsù* est rapide et fort. Sans repos et énergique, *Èsù* parcourt le monde en un instant. Il n'a pas à jouer de tours aux gens dans le dessein de survivre. Présidant aux destinées de chaque individu, il possède suffisamment de moyens pour bouleverser leur existence, pour leur donner une leçon ou mettre des obstacles sur le chemin vers le succès, la paix et le bonheur.

36. En d'autres termes, raconter *àlò* ou les exploits d'*Àjàpá*, qui en est le protagoniste, contraint le conteur à un jeu de risque dangereux. Lequel consistera à se décharger de l'effet *iró*, de l'effet contagieux du mensonge, en achevant le récit par une devinette expiatoire — pour une démarcation entre sujet de l'énonciation et sujet de l'énoncé.
37. « In Yoruba folktales Tortoise often replaces the babalawo, serving as adviser to the other animals, and one *Fōn* myth tells how Tortoise was appointed by the Creator as the diviner for the birds and animals » HERSKOVITS & HERSKOVITS (1958 : 28) ; voir également BASCOM (1969a : 122).

Dans les histoires (*itàn*) qui accompagnent chaque verset (*esè Ifá*) lors de la consultation divinatoire, s'il est question qu'il mente, triche ou porte un déguisement, c'est davantage pour son propre divertissement que pour le seul moyen d'échapper à une situation négative. *Èsù* n'est nullement risible ou plaisant pour les *Yorùbá*. Il est si craint et respecté que personne n'ose rire de lui. Toute personne qui s'en moque le fait à ses dépens.

À ce point de la comparaison, *Èsù* serait un représentant de l'ambiguïté, un concept de première importance dans la philosophie *yorùbá*. Dans les versets de l'*Odù Ifá* (*corpus* de la divination par la géomancie), *Èsù* représente le fait que personne ne sait rien avec certitude de l'agencement de son propre destin. La figure de Tortue, sur un autre versant, contient une valeur positive. La tromperie peut ne pas être la meilleure façon de résoudre les problèmes quand bien même les *Yorùbá* diraient que l'adversité, dans une situation aléatoire, contraint tel individu de recourir occasionnellement à de tels stratagèmes. Les contes populaires de Tortue enseignent comment être fourbe et savoir s'exécuter dans certaines relations d'adversité.

En définitive, pour démontrer que *Èsù* est mal représenté en tant que *trickster*, nous examinerons un mythe fréquemment rapporté au sujet de deux amis. Quelques spécialistes de la culture *yorùbá* se réfèrent à ce mythe comme un exemple explicite de la représentation d'un héros déceptif et d'une divinité malfaisante (Dennett 1906 ; Ellis 1966 ; Verger 1957, 1982) citant d'autres auteurs, contributeurs à la littérature missionnaire (Pères blancs, Church Missionary Society), relatant par là même des bribes des récits des premiers observateurs européens (Dahomey et Nigeria) aux XVIII^e et XIX^e siècles :

« “Les épines changent le mal en bien”³⁸ : Ce signe était celui qui a créé la terre et apporté tout ce qu'il y a de bon sur la terre. Lorsque ses affaires périclitèrent, Il [*Ifá*] divinisa. Lorsque *Èsù* entendit ces deux amis (*Ifá* et *Ògèyán*) dire qu'ils ne s'étaient jamais querellés, il fabriqua une casquette à deux couleurs dont un côté était blanc et l'autre noir. Il passa entre ces deux amis de telle sorte qu'ils se bagarrèrent. Il est entendu qu'ils commencèrent à se battre à propos de la couleur de la casquette d'*Èsù*. Ce verset a été enregistré auprès de l'*Araba* de *Modakéké*, une banlieue d'*Ifè*, établie lors des guerres du siècle dernier. L'*Araba* expliqua que le côté gauche de la casquette était noir et le droit blanc. Ce verset n'était pas connu des quatre devins parmi les plus réputés d'*Ifè* mais un autre informateur avait entendu des légendes semblables dans lesquelles le noir, le blanc, le rouge et le vert étaient utilisés de manière interchangeable³⁹. Un adorateur d'*Èsù* a décrit à *Òyó* ce personnage comme étant celui qui a fait se battre les meilleurs amis (*korikosùn*) en portant une casquette qui est noire d'un côté et blanche de l'autre, et une version plus complète de ce conte avec une casquette rouge et noire a été

38. « *Thorns turn evil into good* », verset relatif au quatrième signe géomantique *Èdì* (*Òdì*) *Méjì* ; notre traduction.

39. La variété chromatique est identique dans le conte rapporté par FROBENIUS (1913 : 240-243), dans lequel la casquette a successivement quatre couleurs : vert, noir, rouge et blanc. De même qu'un conte similaire a été enregistré en 1931 par les HERSKOVITS (1958 : 455) auprès d'un informateur *yorùbá* *ìtsèkírì*.

enregistrée auprès d'un adorateur d'Èsù à *Mèkoui* (*Ìmèkó*, Ogun State Nigeria), lequel a conclu avec le commentaire suivant : "C'est une histoire vraie. Le *babaláwo* l'a dit dans *Ifá* afin que les gens fassent des sacrifices." » Le sacrifice consiste dans l'offrande d'une poule blanche, d'un pigeon blanc, d'une poule noire et d'un pigeon noir⁴⁰, des feuilles d'*Ifá* (la feuille qui transforme les choses lorsqu'elles sont battues, *Wacia Picta*) et la feuille d'« épines qui changent le mal en bien » ainsi que trois shillings » (Bascom 1969a : 311).

Il existe, bien entendu, d'autres versions de ce mythe des adorateurs d'Èsù qui donnent la raison pour laquelle celui-ci a commencé à semer le trouble entre ces deux amis (Wescott 1962 : 340-341 ; Pelton 1980 ; Witte 1984 ; Cosentino 1987⁴¹ ; Gates 1988). Cependant, dans la version du mythe maintes fois relaté sur le modèle de récits rapportés par L. Frobenius (1913 : 240-243), Èsù a toujours agi ainsi pour la simple raison qu'il était un *trickster*. Les différentes versions du mythe des deux amis illustrent néanmoins le rôle explicite et la fonction d'Èsù comme principe de différenciation (Ogundipe 1978). Quoique ce dernier essaie de prouver que ses victimes ont tort, il ne s'engage pas dans la fourberie pour le seul amusement de sorte qu'il agirait ainsi pour prouver chez les *Yorùbá* des points esthétiques et philosophiques. Autrement dit, il est réellement question de l'obligation du sacrifice qui fonde le pacte de l'amitié, d'un côté. De l'autre, l'établissement des limites⁴² est mis en exergue afin de révéler ce qui a été élaboré en faux : une amitié qui ne se fonde pas sur l'institution du *korikosùn* — le « pacte de sang » conclu avec la personne dépositaire de tous les secrets d'un individu de même classe d'âge (Vallier 1998 : 404-406).

Ainsi, pour les deux amis de l'histoire, le fait de se vanter au sujet de leur amitié relève en premier lieu d'une faute d'amour propre. Pour ces derniers, le fait de prétendre que leur amitié durera toujours se révélait autant une présomption pour l'avenir que le fait de nier l'imprévisibilité de la vie (Vallier 1989). En conséquence, ils ont commis l'affront, envers Èsù, de négliger la bénédiction divine inaugurant le pacte de leur amitié et, partant, le sacrifice exigé afin d'éloigner ce qui est à même de provoquer des dissensions.



40. À noter le parallèle existant entre les couleurs du ramage des oiseaux prescrits en sacrifice et celles de la casquette d'Èsù.

41. L'étude de D. COSENTINO (1987) constitue une exégèse récente sur le thème de la casquette d'Èsù dans toute la diaspora *yorùbá*.

42. Èsù passe entre les deux amis au lieu de les contourner — comme il se doit selon l'usage *yorùbá* et certains modes de préséance — ou bien, selon d'autres versions, il se déplace sur un chemin qui sépare les champs des deux hommes (WESCOTT 1962 : 340-341).

De la notion de « *trickster* »

Projeter sur le *trickster* nos propres catégories semblait effectivement l'un des risques majeurs. Selon les modes intellectuelles, les hypothèses sur le *trickster* ont été des plus variées. Il a été dit qu'il remettait en question l'ordre établi, qu'il s'agissait d'un personnage transgressif. On a dit aussi de lui qu'il créait dans l'imaginaire la possibilité de ne pas être totalement soumis à la loi du destin et à la force des pouvoirs (Balandier 1980). C'était lui qui apportait la dose nécessaire de désordre pour garder l'ordre intact (Caillois 1988) et, paradoxalement, il évitait aussi l'immobilisme des sociétés en permettant de nouvelles formes de créations sociales (Cazeneuve 1957 ; Radin 1984). Cependant, il lui a été attribué également un rôle didactique, celui de montrer à l'individu « évolué l'état d'infériorité intellectuelle et morale antérieur afin qu'il n'oublie pas les âges révolus »⁴³ (Jung, cité dans Radin *et al.* 1984 : 193). Il était à la fois le désordre social, la condition humaine (Evans-Pritchard 1967), le passé rudimentaire, le hasard, l'imprévu, l'inconscient, le doute, et même le héros civilisateur (Tegnæus 1950). Aucune de ces hypothèses n'était fautive. Elles contenaient toutes une part de vérité mais aucune ne cernait totalement le *trickster* et, selon les cultures, les fonctions et rôles de ce personnage n'étaient pas les mêmes.

Ce personnage, que l'on retrouve dans nombre de mythologies, de l'Afrique à l'Océanie (mais l'ethnographie la plus riche concerne l'Amérique du Nord) a longtemps constitué une énigme pour les historiens des religions⁴⁴. Sa personnalité apparemment hétérogène, qui associe l'exploit grotesque, la dérision des normes et une sexualité illimitée à la fondation des règles sociales, en fait un cas exemplaire de questions indécidables où toute tentative d'établir une typologie générale semble vouée à l'échec. Le débat soulevé par ce curieux personnage, toujours situé de façon ambiguë entre le sacré et l'obscène — il est à la fois fondateur de culte, notamment thérapeutique, et transgresseur exemplaire —, est décrit entre autres par L. Makarius (1969, 1974), B. Babcock-Abrahams (1975, 1978) et S. Miceli (1984). Qu'il s'agisse de F. Boas (cité dans Lowie 1909), C. G. Jung (cité

43. À ce propos, P. RADIN (1984 : 145) écrit, en se fondant sur le cycle du *trickster* des Amérindiens *winnebago*, qu'il incarnerait « [...] les vagues souvenirs d'un passé archaïque des âges primordiaux, où la démarcation entre ce qui est divin et ce qui ne l'est pas n'était pas encore nette. Le Fripon symbolise cette époque ». L'auteur voit dans cet ensemble de récits la description d'un processus progressif d'homínisation et de prise de conscience de l'être physique, à partir d'un être primitif encore indifférencié, plongé dans l'inconscience. Il est suivi de près par C. G. Jung, lequel affirme qu'« il s'agit là évidemment d'un "psychogème", c'est-à-dire d'une structure archétypique psychique provenant des âges les plus reculés. Car, dans ses manifestations les plus distinctes, elle représente une image fidèle d'une conscience humaine indifférenciée à tous les égards, correspondant à une psyché qui, dans son évolution, a à peine quitté le plan animal » (*ibid.* : 183).

44. Pour *Loki*, voir DUMÉZIL (1986) ; pour le personnage de *Seth*, voir BIANCHI (1971), TE VELDE (1968) et BRELICH (1958).

dans Radin *et al.* 1984), R. H. Lowie, C. Kerényi (cité dans Radin *et al.* 1984), ou C. Lévi-Strauss (1985)⁴⁵ parmi les explications successives et possibles des contradictions apparentes de ce personnage, toutes les tendances pour restituer (ou parfois imposer) une cohérence au comportement du *trickster* sont passées en revue.

Après avoir constaté le caractère partiel de ces explications, l'étude ethnologique du *trickster* ne peut aboutir avec l'approche typologique d'un objet qui n'est jamais complètement constitué. Au lieu de rechercher une cohérence là où seule la contradiction semble faire sens, une telle étude ne peut se proposer de définir le *trickster* dans ses fonctions, le décepteur, que par ses contradictions mêmes, ou plutôt par ce que certains appellent sa « contradiction cohérente » (Miceli 1984 : 81). Le propre du *trickster* est de montrer des contradictions inattendues entre des comportements disparates ou inarticulés. Qu'il s'agisse de *Nyakang* le farceur, au rite royal des *Shilluk* (Seligman & Seligman 1932 ; Gluckman 1949), de *Gaolna*, démiurge et dieu principal des *Khoi san!Kung* (Marshall 1962 : 228-237 ; Douglas 1981 : 99)⁴⁶ ou de *Turé* chez les *Azandé* (Evans-Pritchard *et al.* 1967), le *trickster* se définit par une série de termes opposés. Il est à la fois rusé et bétien, coléreux et peureux, redoutable et dérisoire. En effet, c'est une image fuyante, aux traits insaisissables, qui représente non seulement le désordre social mais, plus précisément, ce désordre potentiel que l'expérience de la vie sociale imprime chez l'individu, et qui prend dans les mythes la forme d'un désir irréalisable de franchissement de toutes limites, cosmologiques, physiques, sociologiques. Dans cette perspective — où le problème posé est celui de la personnalité du *trickster* plutôt que celui de sa fonction ou de son statut logique —, il peut être décelé dans Hyène (Beidelman 1961, 1963, 1974, 1975, 1980 ; Calame-Griaule & Lingers 1961 ; Diarrassouba 1970 ; Paulme 1975b) ou Tortue (Todd & Whittam 1979 ; Pradelles de Latour Dejean & Thomas 1985 ; Keim 1986)⁴⁷, Lièvre (Paulme 1983 ; Chang 1986 ; Cronise & Ward 1969 ; Magel 1981) ou Antilope (Finnegan 1967 ; Kilson 1976, 1984), la projection sur un personnage mythique d'un aspect particulier de l'expérience individuelle. Dans les récits de ses exploits — les contes animaliers

45. En réduisant le *trickster* au Coyote et au Corbeau, et en considérant que ces prédateurs constituent une médiation entre chasse et agriculture dans les sociétés amérindiennes, C. LÉVI-STRAUSS (1985 : 250-251) saisit le trait principal et l'une de ses fonctions mythiques essentielles, car « Le *trickster* est [...] un médiateur, et cette fonction explique quelque chose de la dualité qu'il a pour fonction de surmonter, d'où son caractère ambigu et équivoque ». L'ambiguïté du *trickster* n'est pas déterminée par « un mode universel d'organiser les données de l'expérience sensible » (*ibid.*), mais par une situation concrète, spécifique de la société tribale, et qui a pu être identifiée par l'étude ethnologique.

46. Pour un personnage « homologué » *trickster* et démiurge chez les populations *Nharo* et *!Xam* du Botswana, voir GUENTHER (1989).

47. Pour *Àjàpá*, voir BAUMAN (1929), LA PIN (1980), SEKONI (1983, 1994), OWOMOYELA (1989, 1997).

mais aussi les mythes de la Création —, ce jeu universel entre la définition de l'identité, et celle de l'altérité⁴⁸ se réalise pleinement, rendant ainsi possible la coexistence de la norme et de la transgression dans un même personnage⁴⁹.

Comme premier argument, il peut être avancé que le fait d'envisager le *trickster* comme un personnage signifie lui attribuer un psychisme. Or les sociétés n'ont pas de psychisme. S'il est dit, par exemple, que le *trickster* représente l'inconscient et, avec lui, cette espèce de révolte imaginaire qui couve dans l'individu⁵⁰, on commet une erreur de logique très simple. Autrement dit, on prête aux sociétés et aux productions anonymes des sociétés, tels que les phénomènes qu'on appelle *trickster*, un psychisme, et une psychologie s'élabore de ce fait même. Or un *trickster* ne peut représenter un inconscient individuel ou l'inconscient en général pour la très simple raison qu'il s'agit d'une autre forme d'inconscient qui est représentée.

L'hypothèse peut être faite qu'il est le résultat de règles de transmissions de savoir dont les membres d'une société ne sont pas conscients. Le résultat de ce processus est un personnage qui, lui, compte davantage pour ses caractéristiques formelles — au moins du point de vue d'un anthropologue — plutôt que du point de vue d'un contenu psychologique ou soi-disant psychologique du personnage⁵¹. Ce que peut proposer une étude non réductrice de son objet, c'est, non pas d'établir des typologies, ou mieux une typologie du *trickster*, mais de devoir reconsidérer les paradoxes signifiants tels qu'ils se présentent dans une logique inversée et souvent non appréhendable par le groupe lui-même. En ce sens, le propre du *trickster* est, comme nous l'avons vu, d'échapper à toute typologie et de montrer des connexions là où l'observateur ne les voit pas, à l'intérieur d'une certaine tradition. Autrement dit, il serait intéressant de considérer quelles sont les conditions formelles qui produisent cette diversité. Nous remarquons alors qu'il n'existe jamais de descriptions physiques sûres du personnage. Celui-ci est toujours défini par rapport à quelque chose d'autre ou, pour être plus précis, il est

48. Ou la partie inconnue et non admise de soi apparaît dans l'image de l'« Autre ».

49. S. MICELI (1984 : chap. 6) propose en ce sens quelques indications de recherches. Le décepteur apparaît finalement comme « un explorateur solitaire » du désordre, une véritable figure mythique du singulier où « la tradition représente cette marque de turbulence impliquée par la règle sociale qui fait de tout individu un révolté imaginaire ».

50. Et, par là même, une sorte de pulsion au désordre social. Pour la notion de désordre ethnique, il est nécessaire de se référer à G. DEVEREUX (1983 : chap. 1). Pour une vue psychanalytique du *trickster*, voir LAYARD (1957, 1958), METMAN (1958), de même que l'analyse « transculturelle » de J. WESCOTT (1962 : 351 sq.) consacrant l'apothéose du « *trickster* divin » *Èsù (-Elégbá)*.

51. La multiplicité des traits et la variété des facettes que présente le *trickster* conduisent ceux qui tentent d'appréhender les figures les plus pertinentes — en les confrontant à des données de la réalité sensible ou à la nature des conduites humaines, notamment — à l'élaboration impossible d'une psychologie qui demeure souvent fragmentaire, et à la reconnaissance d'une personnalité construite en faux — voir METMAN (1958) et, dans une moindre mesure, LAYARD (1958).

toujours autre par rapport à la normalité. Il n'est pas un animal, il n'est pas un homme⁵², il n'est pas un dieu (Augé 1986, 1988). En d'autres termes, s'il existe un trait commun à ces personnages, c'est exactement le fait de s'inscrire en faux contre toute catégorie positivement donnée dans une culture. Le lieu du *trickster* est le lieu de la négation de ses lois ou de ses catégories positives. Il peut représenter, par exemple, un être pouvant prendre toutes les formes et qui nie par conséquent la vraisemblance même du cosmos. Protéiforme, il peut avoir un corps pouvant s'étirer ou se rapetisser à souhait, posséder des membres monstrueux, qui peuvent disparaître, ou des organes « autonomes », dont il n'a aucune maîtrise, et qui dévient de leurs fonctions physiologiques premières⁵³ (Douglas 1981 : 96-97).

Chaque fois qu'il apparaît, il est le résultat des négations de la loi, et, en tant que personnage marginal, il est une figure double de la norme et de la violation des interdits quel que soit le contexte où il intervient : les mythes (Hynes & Doty 1993), les contes et légendes (de Langhe 1925 ; Görög-Karady 1983 ; Cham 1984 ; Cosentino 1988 ; Bennett 1994 ; De Brito 2006), certaines représentations iconographiques⁵⁴ et, plus rarement, les chants et les danses, les pantomimes masquées, la dramatisation par la gestualité du conteur (Barreteau & Sorin 1976 ; Sorin-Barreteau 1982 ; Konrad 1984), les rites et les autres représentations cérémonielles de bouffons sacrés⁵⁵ ou de danseurs masqués⁵⁶. Au-delà du *trickster* les limites s'abolissent. Il est lui-même cet espace intermédiaire, la limite qui circonscrit la norme. Il définit qu'au-delà et en deçà rien ne peut exister en cohérence avec la culture et ce qui survient ne peut être que condamné et nié, et, de fait, extérieur au monde. En même temps, le personnage est toujours associé et inhérent à ce monde-là. Il accompagne l'établissement de la loi avec, non pas la négation de la loi mais la négation du contexte que la tradition impose à la loi. Il semble que ce qui est appelé « *trickster* » est très souvent défini dans la tradition par un processus logique qui correspond à la définition par la négation. Autrement dit, le groupe social sait toujours ce que ce personnage n'est pas et ne sait jamais ce qu'il est vraiment⁵⁷. Le vrai secret de

52. Il ne s'agit pas d'une femme non plus (DOUGLAS 1981 : 96) ; occupant tour à tour le rang d'aîné ou de puîné dans la fratrie — *Legbà* (AGUESSY 1970, 1974), *Èsù* (WESCOTT 1962 : 341) — à l'instar du joker dans une série de cartes.

53. Tel est *Wakdjunkaga*, l'Araignée du cycle *winnebagó* (RADIN, KERÉNYI & JUNG 1984).

54. Pour *Èsù* notamment, voir WESCOTT (1962), MORTON-WILLIAMS & WESCOTT (1962), ALLISON (1963, 1964), THOMPSON (1971), LEURQUIN-TEFNIN (1980), WITTE (1984), VALLIER (1989).

55. Voir CAZENEUVE (1957), ZAHAN (1960), MAKARIUS (1970), STEVENS (1980), BARLEY (1983), DUMAS-CHAMPION (1986, 1989) et les remarques importantes de C. LÉVI-STRAUSS (1984 : 141-157).

56. Des agents ayant charge de certains rites (inversion, obscénité) mais non identifiables *de facto* comme clowns rituels, voir GLUCKMAN (1949), HOLAS (1952), SCHAEFFNER (1953), TURNER (1953), MARWICK (1968).

57. Tel le personnage de *Sou* dans la tradition orale *sara* (Tchad), voir CHABRELIE (1933), ROBERTS (1972).

la production du *trickster* et de sa diversité, c'est qu'effectivement, et contrairement à ce que les chercheurs ont pu longtemps penser en observant ces deux occurrences dans les sociétés « autres », le fait de nier quelque chose ne signifie pas établir un couple d'oppositions binaires. Une définition par la négation laisse ouvert un spectre très large de possibilités. À quelque chose qui est — la loi — peut correspondre tout ce qu'elle ne comprend pas. En conséquence, ce personnage semblerait induire le doute, l'erreur et montrer tout ce qui n'est pas saisissable. Plus que le doute, le *trickster* représente les états incertains, indécidables ou les états de conflit du monde ou de l'expérience humaine.

En d'autres termes, nous avancerons comme proposition générale que les traditions de chaque société ménagent en leur sein un espace pour représenter des états du monde ou bien du corps, appelés indécidables. Ces états peuvent aller de la douleur, de la maladie qui stigmatisent l'individu et s'inscrivent sur un corps (Vallier 1989, 1998 : chap. 6, 2009), lorsque la maladie n'est pas comprise, jusqu'aux états de changements incertains dans le corps social et dans l'histoire du groupe. Ceci explique d'ailleurs l'extrême persistance de ces personnages-là et leur extrême diversité. C'est comme si la fonction de représenter des situations incertaines restait, elle-même, bien ancrée comme un besoin dans la tradition et, simultanément, par la définition par la négation, cette fonction pouvait produire une diversité presque infinie de significations et de traits dits psychologiques. Bien plus qu'un personnage de transgression qui rompt les tabous, le *trickster* signifie que les contraires procèdent l'un de l'autre. Avec lui, peut être appréhendé le passage entre deux ordres, que ce soient la mort *vs.* la vie, le bien-le mal, l'hiver-l'été, la féminité-la masculinité, la chasse-l'agriculture. Il s'agit là de termes qui sont avant tout des tensions. Autrement dit, le *trickster* maintient toujours un désordre permanent qui est un désordre ordonné. Le passage de l'un à l'autre pôle autorise une infinité de combinaisons entre des caractères supposés « antagonistes ». Cet aspect dynamique accompagne une profusion d'images et une production d'ordres symboliques considérables — que la société possède virtuellement mais ne peut exploiter — et que recouvrent les traits et la nature indéfinis du héros espiègle. C'est, en quelque sorte, un instrument social pour filtrer et représenter cette part d'incontrôlable qui demeure dans l'expérience individuelle. Il s'agit là d'un segment de culture qui est à la limite de l'expérience individuelle et qui sert pour le représenter. Dans ce sens, la notion de révolté imaginaire n'est-elle qu'une métaphore ?

Selon une hypothèse très freudienne, nous pouvons penser que le fait de vivre en société et le fait de se plier à une culture laissent toujours un résidu dans l'expérience individuelle (Freud 1986). Il existerait dans toute société humaine une espèce de prise de distance d'un individu par rapport à la vie en commun. Et c'est précisément cette distance qu'un personnage comme le héros mythique imprévisible peut représenter. Autrement dit, c'est dans cette distance de ce que l'individu croit être sa liberté que se constitue

paradoxalement un espace imaginaire entre le fait d'être soumis aux contraintes de la connaissance commune — les normes sociales — et le refus toujours réprimé de contrevenir à la loi. Le *trickster* représenterait une espèce d'outil linguistique ou de métaphore traditionnelle qui permet éventuellement à une expérience de distanciation de la vie en commun de s'exprimer dans les mêmes termes, dans le même langage commun de la tradition. Sous cette occurrence, il accède indirectement au rang d'un savoir particulier selon les règles de transmission orale.

Dans ce sens, il faut se garder de comparer directement le *trickster* avec le fou. L'expérience même de la folie peut être interprétée de l'extérieur comme de l'ordre de la vérité ou comme quelque chose qui prend sa place dans une conception du monde. Il s'agit là encore d'une perception extérieure d'une expérience qui, elle-même, est de toute autre nature. Ce qui manque dans l'expérience du groupe est projeté sur l'expérience de quelqu'un qui est contraint d'être singulier, le fou (Devereux 1983)⁵⁸. En conséquence, les sociétés parlent des fous quand elles incluent des fous dans leurs traditions (Lever 1983) et, par là même, elles parlent plutôt de ce qu'elles-mêmes ne peuvent pas être. Il existerait en quelque sorte une espèce de couplage entre l'expérience réelle de la folie et la nostalgie d'un comportement transgressif chez ceux qui se gardent bien de glisser dans la folie. La contrainte qui pèse sur la production d'un personnage comme celui du *trickster*, c'est de représenter des choses parce qu'elles ne sont pas et ne pas représenter des choses parce qu'elles sont. De fait, il s'agit d'un processus tout à fait logique et d'un mécanisme cognitif banal. Dans toutes les cultures humaines, il existe une sorte de fonction mentale de représentation qui peut être tout à fait inconsciente et qui a la forme de la définition par la négation. C'est celle que nous retrouvons à l'origine de la production de savoir négatif comme celui ayant trait au *trickster*.

L'expérience de la vie sociale comporte pour le moins autant d'aspects négatifs que d'aspects incertains ou indécidables. En vertu de la forme que revêtent ces derniers, ce sont nous-mêmes, observateurs d'une réalité « autre », qui prenons des produits du mécanisme de la transmission du savoir et les faisons jouer pour représenter des choses que notre pensée n'appréhende pas. Ce mouvement correspond à ce jeu qui est complètement à déconstituer et qui donne cette image tout à fait trompeuse (mirage) du « fou-sage » *trickster*.

Il n'y a personne derrière le masque du *trickster*.

EI-CESI, Écully.

58. « L'indice le plus curieux du privilège d'exterritorialité accordé au fou est la traditionnelle liberté de parole dont il jouit, même lorsque sa folie n'est que simulée [...]. C'est le même privilège qui faisait du "fou du roi" une importante source d'information pour le souverain, puisqu'il était le seul à oser lui faire part de vérités déplaisantes. Toutefois, le "fou du roi" devait toujours signifier son statut en portant le vêtement traditionnel du "fou" et en s'exprimant en style de "fou" (Observation 31) » (DEVEREUX 1983 : 316).

BIBLIOGRAPHIE

ABÍMBÓLÀ, W.

1973 [1971] « The Yoruba Concept of Human Personality », in G. DIETERLEN (dir.), *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, Éditions du CNRS (« Colloques internationaux du CNRS, 544 ») : 73-89.

ABRAHAM, R. C.

1962 [1958] *Dictionary of Modern Yoruba*, London, Macmillan ; Toronto, Hodder & Stroughton.

AGUESSY, H.

1970 « La divinité Lègba et la dynamique du panthéon Vaudoun au Dan-Homê », *Cahiers des religions africaines*, 7 : 89-96.

1974 *Essai sur le mythe de Legba*, Thèse de doctorat, Paris, Université de Paris IV.

ALLISON, P. A.

1963 « Newly Discovered Stone Figures from the Yoruba Village of Ijara, Northern Nigeria », *Man*, 63 (115) : 93-94.

1964 « A Carved Stone Figure of Eshu from Igbajo, Western Nigeria », *Man*, 64 (131) : 104-105.

AMEGBLEAME, S. A.

1978 « Le conte et l'imprimé dans une société africaine : l'exemple ewe », *Présence francophone, Revue internationale de langue et de littérature*, 16 : 163-174.

DE ANDRADE PORDEUS, I.

1988 *Prométhée mal enchaîné ou Eshu, le roi des carrefours. Approche anthropologique de l'ambiguïté brésilienne et de sa ritualisation dans le spiritisme de Umbanda*, Thèse de doctorat, Lyon, Université Lumière-Lyon II.

AREWA, O. & SHREVE, G. M.

1975 *The Genesis of Structures in African Narratives*, Owerri-New York, Conch Magazine Ltd.

ARGELIERS, L.

1962 « Elebwa : una divinidad de la Santeria Cubana », *Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde*, 21 : 57-63.

AUGÉ, M.

1986 « Le fétiche et le corps pluriel », *Le Temps de la réflexion*, 6 : 121-37.

1988 *Le dieu-objet*, Paris, Flammarion.

AUSTEN, R. A.

1986 « Criminals and the African Cultural Imagination. Normative and Deviant Heroism in Pre-Colonial and Modern Narratives », *Africa*, 56 (4) : 385-398.

BABALOLÁ, S. A. O.

1976 [1974] « The Morphology of Tale of Tortoise », in J. PENTIKÄINEN & T. JUURIKA (eds.), *Folk Narrative Research* (Some Papers Presented at the 6th Congress of the International Society for Folk Narrative Research), Helsinki, Suomalaisen kirjallisuuden Seura.

BABCOCK-ABRAHAMS, B.

1975 « A "Tolerated Margin of Mess" : The Trickster and His Tales Reconsidered », *Journal of the Folklore Institute*, 11 (3) : 147-186.

BABCOCK-ABRAHAMS, B. (ED.)

1978 *The Reversible World : Symbolic Inversion in Art and Society*, Ithaca-New York, Cornell University Press.

BADEJO, D. L.

1988 « The Yoruba and Afro-American Trickster. A Contextual Comparison », *Présence africaine*, 147 : 5-17.

BALANDIER, G.

1980 *Le pouvoir sur scènes*, Paris, Balland.

BARLEY, N.

1983 *Symbolic Structures. An Exploration of the Culture of the Dowayos*, Cambridge, Cambridge University Press ; Paris, Éditions de la MSH.

BARRETEAU, D. & SORIN, L.

1976 « Recueil de littérature orale chez les Mofu-Gudur, population du Nord-Cameroun », *Cahiers ORSTOM* (« Sciences humaines »), XIII (2) : 103-111.

BASCOM, W. R.

1969a *Ifa Divination. Communication Between Gods and Men in West Africa*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press.

1969b *The Yoruba of Southwestern Nigeria*, New York-Montréal, Holt, Rinehart & Winston.

1978 « African Folktales in America, II. Trickster Seeks Endowments, III. Measuring the Snake, IV. Challenging Birds (Insects) to Fill a Container, V. Milking a Cow (Deer) Stuck in a Tree », *Research in African Literatures*, 9 (2) : 216-255.

1980 « African Folktales in America, X. Holding the Rock », *Research in African Literatures*, 11 (4) : 479-510.

1981 « African Folktales in America, XI. Taught an Incriminating Song (Saying) », *Research in African Literatures*, 12 (2) : 203-213.

1982a « African Folktales in America, XVIII. Birds' Fasting (Singing) Contest », *Research in African Literatures*, 13 (4) : 499-507.

1982b « African Folktales in America, XIX. Diving Contest », *Research in African Literatures*, 13 (4) : 508-517.

BASTIDE, R.

- 1956 « Immigration et métamorphoses d'un dieu (l'Exu des Yoruba) », *Cahiers internationaux de sociologie*, 20 : 45-60.
- 1970 « Le rire et les courts-circuits de la pensée », in J. POUILLON & P. MARANDA (dir.), *Échanges et communications : Mélanges offerts à l'occasion du 60^e anniversaire de M. le Professeur Claude Lévi-Strauss*, t. 2, Paris-La Haye, Mouton : 953-963.

BAUMAN, M. L.

- 1929 *Ajapa the Tortoise*, London, A. & C. Black.

BEIDELMAN, T. O.

- 1961 « Hyena and Rabbit. A Kaguru Representation of Matrilineal Relations », *Africa*, 31 (1) : 61-76.
- 1963 « Further Adventures of Hyena and Rabbit. The Folktales as a Sociological Model », *Africa*, 33 (1) : 54-69.
- 1974 « Kaguru Texts. The Ambiguity of the Hare in Kaguru Folklore », *Baessler-Archiv, Neue Folge*, 12 : 247-263.
- 1975 « Ambiguous Animals. Two Theriomorphic Metaphors in Kaguru Folklore », *Africa*, 45 (2) : 183-200.
- 1980 « The Moral Imagination of the Kaguru. Some Thoughts on Tricksters, Translation and Comparative », *American Ethnologist*, 7 (1) : 27-42.

BEIER, H. U. & GBADAMOSI, B. (EDS.)

- 1968 *Not Even God is Ripe Enough. Yoruba Stories*, London-Ibadan-Nairobi, Heinemann.
- 1970 *Yoruba Poetry. An Anthology of Traditional Poems*, London-New York, Cambridge University Press.

BENNETT, M.

- 1994 *West African Trickster Tales*, Oxford, Oxford University Press ; New York, H. Z. Walck.

BIANCHI, U.

- 1971 « Seth, Osiris et l'ethnographie », *Revue de l'histoire des religions*, CLXXIX (1) : 113-135.

BRELICH, A.

- 1958 « Il Trickster », *Studie materiali di storia delle religioni*, 29 : 129-137.

CAILLOIS, R.

- 1988 [1950] *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard.

CALAME-GRIAULE, G., GÖRÖG-KARADY, V. ET AL. (DIR.)

- 1980 *Histoires d'enfants terribles. Afrique noire, études et anthologie*, Paris, Maisonneuve & Larose.

CALAME-GRIAULE, G. & LINGERS, Z.

- 1961 « L'Homme-Hyène dans la tradition soudanaise », *L'Homme*, 2 (2) : 89-118.

CAZENEUVE, J.

1957 *Les dieux dansent à Cibola. Le Shalako des Indiens Zuñis*, Paris, Gallimard (« L'espèce humaine », 12).

CHABRELIE, L.

1933 « Notes sur quelques croyances des Sara », *Journal de la Société des Africanistes*, III : 315-318.

CHAM, M. B.

1984 « Trickster. A Structural Analysis of Five Basotho Narratives », *Ba Shiru*, 12 (1) : 66-75.

CHANG, L.

1986 « Brother Rabbit's Angolan Cousin. Politics and the Adaptation of Folk Material », *Folklore Forum*, 19 (1) : 36-50.

CISSÉ, Y. T. & DIETERLEN, G.

1972 *Les fondements de la société d'initiation du Kòmò*, Paris-La Haye, Mouton (« Cahiers de l'homme », 10).

COSENTINO, D.

1987 « Who is that Fellow in the Many-colored Cap ? Transformations of Eshu in Old and New World Mythologie », *Journal of American Folklore*, 100 (397) : 261-275.

1988 « Image, Parody, and Debate. Levels in Mende Narrative Performance », *Journal of Folklore Research*, 25 (1-2) : 17-34.

CRONISE, F. M. & WARD, H. W.

1969 [1903] *Cunnie Rabbit, Mr. Spider, and the Other Beef, Western African Folk-tales*, London, S. Sonnenschein ; New York, E. P. Dutton ; Chicago, Afro-Am Press.

CUDJOE, D.

1971 « The Du-Legbà-Cult Among the Ewe of Ghana », *Baessler-Archiv, Neue Folge*, 19 (2) : 187-206.

DE BRITO, M. (ED.)

2006 *The Trickster's Tongue. An Anthology of Poetry in Translation from Africa and the African Diaspora*, Leeds, Peepal Tree.

DELAFOSSE, M.

1920 « Le roman de l'Araignée chez les Baoulé de Côte d'Ivoire », *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, 1-3 : 197-208.

DENNETT, R. E.

1906 *At the Back of Black's Mind or Notes on the Kingly Office in West Africa*, London-New York, Macmillan.

1968 [1910] *Nigerian Studies or the Religious and Political System of the Yoruba*, London-New York, Macmillan ; London, F. Cass.

DEVEREUX, G.

1983 [1970] *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, Gallimard.

DIARRASSOUBA, M.

1970 *Le lièvre et l'araignée, deux animaux des contes de l'Ouest africain*, Abidjan, Presses de l'Université d'Abidjan.

DOUGLAS, M.

1981 [1971] *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, F. Maspero (« Fondations »).

DUMAS-CHAMPION, F.

1986 « Pierres de vie », *L'Univers du vivant*, 8 : 48-61.

1989 « Le mort circoncis. Le culte des crânes dans les populations de la Haute Bénoué (Cameroun-Nigeria) », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 9 : 33-74.

DUMÉZIL, G.

1986 [1948] *Loki*, Paris, Flammarion.

ELLIS, A. B.

1966 [1894] *The Yoruba-Speaking Peoples of the Slave Coast of West Africa. Their Religion, Manners, Customs, Laws and Language, Etc.* (With an Appendix containing a comparison of the Tshi, Gã, Ewe, and Yoruba languages), London, Chapman & Hall ; Oosterhout N.B., Anthropological Publications.

EPEGA, D. O.

1931 *The Mystery of Yoruba Gods*, Lagos, The Hope Rising Press ; Ode Remo, Imole Oluwa Institute.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *ET AL.* (EDS.)

1967 *The Zande Trickster*, Oxford, Clarendon Press ; Nairobi, Oxford University Press.

FARROW, S. S.

1969 [1926] *Faith, Fancies, and Fetich or Yoruba Paganism. Being Some Account of the Religious Beliefs of the West African Negroes, Particularly of the Yoruba Tribes of Southern Nigeria*, New York, Negro Universities Press.

FINNEGAN, R. H.

1967 *Limba Stories and Story-telling*, Oxford, Clarendon Press.

FREUD, S.

1986 [1939] *Malaise dans la civilisation*, Paris, PUF.

FROBENIUS, L.

1913 *The Voice of Africa. Being an Account of the Travels of the German Inner African Exploration Expedition in the Years 1910-1912*, t. 1, London, Hutchinson.

GATES, H. L., Jr.

1988 « A Myth of Origins. Esu-Elegbara and The Signifying Monkey », in H. L. GATES Jr, *The Signifying Monkey. A Theory of African-American Literary Criticism*, Oxford-New York, Oxford University Press : 3-43.

GLUCKMAN, M.

1949 « The Roles of the Sexes in Wiko Circumcision Ceremonies », in M. FORTES (ed.), *Social Structure. Studies Presented to A. R. Radcliffe-Brown*, Oxford, Clarendon Press.

GÖRÖG-KARADY, V.

1980 « Les Enfants terribles mandé », in G. CALAME-GRIAULE ET AL. (dir.), *op. cit.* : 42-50.

1983 « Conte et identité sociale à propos de trois récits bambara », *Cahiers de littérature orale*, 14 : 150-172.

GRIAULE, M. & DIETERLEN, G.

1965 *Le Renard pâle*, t. 1, *Le mythe cosmogonique*, Fasc. 1 « La création du monde », Paris, Institut d'ethnologie (« Université de Paris, Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie », 72).

GUENTHER, M. G.

1989 *Bushman Folktales. Oral Traditions of the Nharo of Bostwana and the !Xam of The Cape*, Stuttgart-Wiesbaden, F. Steiner.

HAMPTON, B. R.

1967 « On Identification and Negro Tricksters », *Southern Folklore Quarterly*, 31 (1) : 55-65.

HERSKOVITS, M. J.

1932 « Some Aspects of Dahomean Ethnology », *Africa*, 5 (3) : 266-296.

HERSKOVITS, M. J. & HERSKOVITS, F. S.

1938 *Dahomey. An Ancient West African Kingdom*, New York, J. J. Augustin, 2 vol.

1958 *Dahomean Narrative. A Cross-Cultural Analysis*, Evanston, Northwestern University Press.

DE HEUSCH, L.

1968. « Le renard et le philosophe », *L'Homme*, 8 (1) : 70-79.

HOLAS, B. T.

1952 *Les masques Kono (Haute-Guinée française). Leur rôle dans la vie religieuse et politique*, Paris, P. Geuthner.

HYNES, W. J. & DOTY, W. G. (EDS.)

1993 *Mythical Trickster Figures. Contours, Contexts, and Criticisms*, Tuscaloosa, University of Alabama Press.

ÌDÒWÚ, E. B.

1962 *Olódùmarè. God in Yoruba Belief*, London, Longmans, Green & Co.

KEIM, K. R. K.

1986 *Trickery and Social Values in the Oral and Written Literature of Cameroon*, Phd Thesis, Bloomington, Indiana University Press.

KILSON, M.

1976 *Royal Antelope and Spider. West African Mende Tales*, Cambridge, Press of the Langdon Associates.

1984 « Spider and Royal Antelope in Sierra-Leone », *Anthropos*, 79 (1-3) : 240-243.

KING, N. Q.

1970 *Religions of Africa. A Pilgrimage into Traditional Religions*, New York, Harper & Row.

KLAPP, O. E.

1954 « The Clever Hero », *Journal of American Folklore*, 67 (263) : 21-34.

KONRAD, Z.

1984 « Aspects of Trickster. Form, Style, and Meaning in Ewe Oral Narrative Performance », *Dissertation Abstracts International*, 44 (8) : 2471A.

KRÜGER-KAHLLOULA, A.

1983 « The Sad Fate of Mr. Fox in the Cow's Belly. Stability and Transformation in an Afro-American Folktale », *Cahiers de littérature orale*, 14 : 97-124.

KUKOYI, A.

1980 « Esu and Legba. Convergence and Divergence in Two West African Peoples' Deity Concepts », in B. KÖPECZI & M. GYÖRGI (dir.), *Littérature comparée et théorie littéraire* (Actes du VIII^e Congrès de l'Association internationale de littérature comparée), Stuttgart, Kunst und Wiessen, E. Bieber : 329-336.

DE LANGHE, H.

1925 *La fable du Kabundji. Contes du folklore congolais*, Bruxelles, Éditions gauloises.

LA PIN, D.

1980 « Tale and Trickster in Yoruba Verbal Art », *Research in African Literatures*, 11 (3) : 327-341.

LAWUYI, O. B.

1986 « Reality and Meaning. A Review of the Yoruba Concept of Esu », *Afrika und Übersee, Sprachen Kulturen*, 69 (2) : 299-311.

LAYARD, J.

1957 « "The Trickster". A Study in American-Indian Mythology, by Paul Radin. With commentaries by K. Kerényi and K. G. Jung », *Journal of Analytical Psychology*, 2 (1) : 106-111.

1958 « Note on the Autonomous Psyche and the Ambivalence of the Trickster Concept », *Journal of Analytical Psychology*, 3 (1) : 21-28.

LEURQUIN-TEFNIN, A.

1980 « Eshu l'insaisissable. Le "trickster" dans la pensée religieuse des Yoruba du Nigeria », *Arts d'Afrique noire*, 36 : 26-37.

LEVER, M.

1983 *Le sceptre et la marotte. Histoire des fous de cour*, Paris, Fayard.

LÉVI-STRAUSS, C.

1984 « Cannibalisme et travestissement rituel (année 1974-1975) », in *Paroles données*, Paris, Plon : 141-157.

1985 [1958] *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon (« Agora »).

LOWIE, R. H.

1909 « The Hero-Trickster Discussion », *Journal of American Folklore*, 22 (86) : 431-433.

LUCAS, J. O.

1948 *The Religion of the Yorubas. Being an Account of the Religious Beliefs and Practices of the Yoruba Peoples of Southern Nigeria, Especially in Relation to the Religion of Ancient Egypt*, Lagos, CMS Bookshop.

MAGEL, E. A.

1979 « The Source of Bascom's Wolof Analogue "Trickster Seeks Endowments" », *Research in African Literatures*, 10 (3) : 350-358.

1981 « Caste Identification of the Hare in Wolof Oral Narratives », *Research in African Literatures*, 12 (2) : 185-202.

MAKARIUS, L. L.

1969 « Le mythe du trickster », *Revue de l'histoire des religions*, CLXXV (2) : 17-46.

1970 « Clowns rituels et comportements symboliques », *Diogenes*, 69 : 44-73.

1974 *Le sacré et la violation des interdits*, Paris, Payot.

MARSHALL, L.

1962 « !Kung Bushmen Religious Beliefs », *Africa*, 32 (3) : 221-252.

MARWICK, M. G.

1968 « Notes on Some Cewa Rituals », *African Studies*, 27 (1) : 4-14.

MAUPOIL, B.

1988 [1943] *La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves*, Paris, Institut d'ethnologie (« Université de Paris, Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie », 42).

MEEK, C. K.

1931 *Tribal Studies in Northern Nigeria*, t. 1, London, Trubner, Kegan Paul & Trench.

METMAN, P.

- 1958 « The Trickster Figure in Schizophrenia », *Journal of Analytical Psychology*, 3 (1) : 5-20.

MICELI, S.

- 1984 *Il demiurgo trasgressivo. Studio sul trickster*, Palermo, Sellerio (« Prismo », 71).

MORTON-WILLIAMS, P.

- 1960 « Yoruba Responses to the Fear of Death », *Africa*, 30 (1) : 34-40.
1964 « An Outline of the Cosmology and Cult Organization of the Oyo Yoruba », *Africa*, 34 (3) : 243-261.

MORTON-WILLIAMS, P. & WESCOTT, J.

- 1962 « The Symbolism and Ritual Context of the Yoruba Laba Shango », *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 92 (1) : 23-37.

OGUNDIPE, A.

- 1978 *Esu Elegbara, The Yoruba God of Chance and Uncertainty. A Study in Yoruba Mythology*, Thèse de doctorat, Bloomington, Indiana University.

ORTIZ, F.

- 1951 [1916] *Hampa afro-cubana. Los negros brujos. Apuntes para un estudio de etnología criminal*, Habana, Revista bimestre cubana ; Madrid, Editorial-America.

OWOMOYELA, O.

- 1989 « Tortoise Tales and Yoruba Ethos », *Research in African Literatures*, 20 (2) : 165-180.
1997 *Yoruba Trickster Tales*, Lincoln, University of Nebraska Press.

PÂQUES, V.

- 1954 « Bouffons sacrés du Cercle de Bougouni (Soudan français) », *Journal de la Société des Africanistes*, 24 (1) : 63-110.

PARRINDER, E. G.

- 1950 *La religion en Afrique Occidentale illustrée par les croyances et pratiques des Yorouba, des Ewe, des Akan et peuples apparentés*, Paris, Payot.

PAULME, D.

- 1975a « Typologie des contes africains du Décepteur », *Cahiers d'Études africaines*, XV (4), 60 : 569-600.
1975b « Hyène, monture de Lièvre (vingt versions d'un conte africain) », *Cahiers d'Études africaines*, XV (4), 60 : 619-633.
1977 « The Impossible Imitation in African Trickster Tales », in B. LINDFORS (ed.), *Forms of Folklore in Africa. Narrative, Poetic, Gnostic, Dramatic*, Austin, University of Texas Press : 64-104.
1980 « Motif ou conte-type ? Comment s'élabore un conte ? », in P.-F. LACROIX (dir.), *Itinérances, en pays peul et ailleurs. Mélanges à la mémoire de Pierre-Francis Lacroix*, t. 2, *Littérature et cultures*, Paris, Mémoire de la Société des Africanistes : 97-113.
1983 « L'image du décepteur dans les contes d'Afrique noire », *Artes Populares*, 1 (10-11) : 131-138.

PAULME, D. & BRÉMOND, C.

1981 « Le conte du “Jeu de la Corde” et la ruse de la “peau pourrie” en Afrique noire », *Cahiers de littérature orale*, 8 : 49-77.

PELTON, R. D.

1980 « Legba and Eshu. Writers of Destiny », in R. D. PELTON, *The Trickster in West Africa. A Study of Mythic Irony and Sacred Delight*, Los Angeles-Berkeley, University of California Press : 113-163.

PEMBURTON, J.

1975 « Eshu-Elegba. The Yoruba Trickster God », *African Arts*, 9 (1) : 20-27, 68-70, 90-92.

PRADELLES DE LATOUR DEJEAN, C.-H. & THOMAS, J. M. C.

1985 « Le langage de Tortue chez les Bangouas », Société d'Études Linguistiques et Anthropologiques de France (« La pratique de l'anthropologie aujourd'hui »), 17 : 83-92.

RADIN, P.

1926 « Winnebago Myth Cycle. Their Significance and Function. Part. 1, The Trickster Cycle », *Primitive Culture*, 1 : 1-86.

RADIN, P., KERÉNYI, C. & JUNG, C. G.

1984 [1958] *Le Fripon divin : Un mythe indien*, Genève, Georg & Cie (« Analyse et synthèse »).

RATTRAY, R. S.

1969 [1930] *Akan-Ashanti Folk-Tales*, Oxford, Clarendon Press.

ROBERTS, A. F.

1972 *The Myths of Sou, the Sara Trickster. Structure and Anti-Structure in the Content and Context of Prose Narratives*, Thèse de doctorat, Chicago, The University of Chicago.

RYAN, A. J.

1999 *The Trickster Shift. Humour and Irony in Contemporary Native Art*, Vancouver, UBC Press.

DOS SANTOS, J. E.

1972 *Les Nàgó devant la mort. Pádé, Asésé et le culte Ègun à Bahia*, Thèse de doctorat, Paris, Université de Paris V.

DOS SANTOS, D. & DOS SANTOS, J. E.

1971 *Èsù-Bara Láróyè. A Comparative Study*, Ibadan, Institute of African Studies, University of Ifè Press.

1973 [1971] « Èsù-Bara, Principle of Individual Life in the Nàgó System », in G. DIETERLEN (dir.), *La notion de personne en Afrique noire*, Paris, Éditions du CNRS (« Colloques internationaux du CNRS, 544 ») : 45-60.

SAVARD, R.

- 1969 « L'Hôte maladroit, essai d'analyse d'un conte montagnais », *Interprétation*, 3 (4) : 5-52.
 1972 *Carcajou et le sens du monde : récits montagnais-naskapi*, Québec, Ministère des Affaires Culturelles (« Civilisation du Québec », 3).

SCHAEFFNER, A.

- 1953 « Rites de circoncision en pays Kissi », *Études guinéennes*, 12 : 3-56.

SCHEUB, H.

- 1985 « A Review of African Oral Traditions and Literature », *African Studies Review*, 28 (2-3) : 1-72.

SEKONI, R.

- 1983 « Trickster Narrative-Tradition among the Yoruba », *Artes Populares*, 1 (10-11) : 139-148.
 1994 *Folk Poetics. A Sociosemiotic Study of Yoruba Trickster Tales*, Wesport, Greenwood Press.

SELIGMAN, C. G. & SELIGMAN, B. Z.

- 1932 *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, London, Routledge & Sons.

SEYDOU, C.

- 1980 « L'Enfant terrible dans les contes dogon », in G. CALAME-GRIAULE *et al.* (dir.), *op. cit.*

SNEAD, J. A.

- 1984 « The Structural Analysis of the Afro-American Trickster », in H. L. GATES (ed.), *Black Literature and Literary Theory*, London-New York, Methuen.

SORIN-BARRETEAU, L.

- 1982 « Gestes narratifs et langage gestuel chez les Mofu (Nord-Cameroun) », *Cahiers de littérature orale*, 11 : 37-93.

SPECK, F. G.

- 1935 « Labrador Eskimo Mask and Clown », *General Magazine and Historical Chronicle*, 37 (2) : 159-173.

STEVENS, P., Jr.

- 1980 « The Bachama Trickster as Model for Clowning Behavior », *Rice University Studies*, 66 (1) : 137-150.

STREET, B. V.

- 1972 « The Trickster Theme. Winnebago and Azande », in A. SINGER & B. V. STREET (eds.), *Zande Themes. Essays Presented to Sir Edward Evans-Pritchard*, Oxford, B. Blackwell : 82-104.

TEGNÆUS, H.

- 1950 *Le héros civilisateur. Contribution à l'Étude ethnologique de la religion et de la sociologie africaines*, Uppsala, Studia Ethnographica Upsaliensia II.

TE VELDE, H.

- 1968 « The Egyptian God Seth as a Trickster », *Journal of the American Research Center in Egypt*, 7 : 37-40.

THOMPSON, R. F.

- 1971 « Black Gods and Kings, Yoruba Art at UCLA », *Occasional Papers of the Museum and Laboratories of Ethnic Arts and Technology*, 2.

TODD, L. & WHITTAM, G.

- 1979 *Tortoise the Trickster, and Other Folktales from Cameroon*, London-Boston, Routledge & Kegan Paul.

TURNER, V. W.

- 1953 « Lunda Rites and Ceremonies », Manchester, Manchester University Press (« Rhodes-Livingstone Museum Occasional Papers », 10).

VALLIER, G.-F.

- 1989 *Le principe d'imprévisibilité dans la religion traditionnelle yorùbá. Èsù, interprète du destin individuel*, Mémoire de DEA, Paris, EPHE, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne.

- 1998 *La logique de l'éternité : dimensions rituelles des pouvoirs politiques yorùbá (République du Bénin)*, Thèse de doctorat, Québec, Université Laval.

- 2009 « La notion de transfert de représentations : un exemple yorùbá des aspects culturels de l'infortune (Bénin) », *Journal des Anthropologues*, 116-117 : 181-204.

VECSEY, C.

- 1981 « The Exception Who Proves the Rules : Ananse the Akan Trickster », *Journal of Religion in Africa*, 12 (3) : 161-177.

VERGER, P.

- 1954 *Dieux d'Afrique. Cultes des Orisha et Vodouns à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique et à Bahia, la Baie de tous les Saints au Brésil*, Paris, P. Hartmann.

- 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*, Paris-Dakar, IFAN (« Mémoire de l'IFAN », 51).

- 1982 *Orisha. Les dieux Yorouba en Afrique et au Nouveau-Monde*, Paris, A.-M. Métaillé.

- 1985 « Yoruba. Mythes et religion. Et leurs prolongements afro-américains », in Y. BONNEFOY (dir.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, t. 2, Paris, Flammarion : 544-553.

WELSCH, R. L.

- 1981 *Omaha Tribal Myths and Trickster Tales*, Chicago, Sage Books ; Athens, Ohio University Press-Swallow Press.

WESCOTT, J.

- 1962 « The Sculpture and Myths of Eshu-Elegba, The Yoruba Trickster. Definition and Interpretation in Yoruba Iconography », *Africa*, 32 (4) : 336-354.

WILLIAMS, P. V. A. (ED.)

1979 « Exú : The Master and the Slave in Afro-Brazilian Religion », in *The Fool and the Trickster. Studies in Honour of Enid Welsford*, Cambridge, D. S. Brewer ; Totowa, Rowman & Littlefield.

WITTE, H. A.

1984 *Ifa and Esu. Iconography of Order and Disorder*, Gröningen, University of Gröningen Press ; Soest-Holland, Kunsthandel Luttik.

ZAHAN, D.

1960 *Sociétés d'initiation bambara : Le N'domo, le Korè*, Paris-La Haye, Mouton.

RÉSUMÉ

La notion de *trickster* (décepteur) a été appliquée par plusieurs chercheurs à certains personnages occupant une place prépondérante, parfois marginale, dans certains systèmes complexes de croyances des sociétés ouest-africaines de la tradition. C'est à partir de la compréhension d'Èsù, médiateur et principe traducteur de la religion *yorùbá* (Nigeria-Bénin) que se décide la particularité des autres *òrìsà*. Ces derniers apparaissent différenciés l'un de l'autre par la présence d'un espace intermédiaire. Seul Èsù, vecteur du système oraculaire et interprète de la plupart des instances de culte, connaît et domine les secrets de l'univers dont il n'a reçu aucune part — le seul domaine attiré serait l'espace du marché. Figure remarquable du complexe religieux, Èsù traduit la non-fixité des valeurs et l'envers des institutions. Il introduit au sein même de l'ordonnance du système religieux une marge importante d'imprévisibilité, d'incertitude, qui « donne du jeu » au segment, grâce à la remise en cause de tout ce qui existe. Agent omniprésent et omniscient au cœur même de la religion et des traditions, il nous convie à rester attentif à deux phénomènes : le primat du sacré dans toutes les composantes du système social et politique ; la nécessité d'un principe dynamisant et créateur d'un nouvel ordre. En d'autres termes, si Èsù représente la traduction et l'instrument de conservation de l'ordre — lequel n'est jamais acquis de manière définitive — il est l'expression du désordre en tant qu'il recrée un ordre nouveau après destruction d'un ordre antérieur. Dans cette perspective dynamique de l'expérience individuelle et collective du sacré, Èsù assure d'une manière unique et continue la condition de sa reproduction. Ces éléments caractéristiques et fondamentaux nous amènent à reconsidérer le concept même de *trickster* et sa réalité factice et imprescriptible. Celui-là se retrouve de manière inaugurale comme la pierre angulaire de constructions théoriques toujours plausibles, dont les reliefs s'apparentent le plus souvent au mirage.

ABSTRACT

The Unforeseeable Hero as a Notion (Yoruba Religious System Benin-Nigeria) : Eshu the Unlikely Trickster. — Many scholars have applied the term *trickster* (deceiver) as a notion to some characters occupying a prominent place, other times not, in some complex beliefs systems among West African traditional societies. Understanding *Eshu*, seen as a mediator or translator of Yoruba religion (Nigeria, Benin), will determine other *orisha's* specificity. The latter are different from one another in the

way they are delineated by an intermediary gap. *Eshu* is the only one who, as a geomantic oracle vector and the interpreter of most of cult-groups authorities, knows predominantly all about the secrets of universe whom he has received no share—the only identified realm has been the market place. As a remarkable figure met within the religious system, *Eshu* means fluctuant values and the reverse (or other) side of institutions. Within the well established religious system order he introduces an important margin of unpredictability or uncertainty that “loosens the ring up”. Therefore he sets the whole organized religious system free questioning all that exists. As an omniscient and ubiquitous agent—whatever are the levels of traditions or religion concerned—, he urged us to consider attentively two phenomena: the sacred primacy found in each component of the social and political system; the need of a stimulating principle to create a new social order. In other words, whether *Eshu* must be seen as the translator and commissioner of the social order—this one remaining definitely out of reach—after the destruction of a previous social order, he expresses disorder thus creating a new social order. Considering individual or collective worship experiences from a dynamic standpoint *Eshu* solely and continuously maintains an absolute prerequisite for sacred replication. All these basic characteristics lead us to reconsider the notion of *trickster* itself and its false and infeasible reality. This notion will be found firstly as an ever plausible working out keystone whose highlights are similar to mirage or delusion.

Mots-clés/keywords : Bénin, Nigeria, Èsù, Yorùbá, cognition, conte animalier, décepteur, démonisme, divination-géomancie, mythe, rituel, tortue, tradition orale/Bénin, Nigeria, Eshu, Yoruba, cognition, animal tale, trickster, demonism, geomantic oracle, myth, ritual, tortoise, oral tradition.

