

# L'INDIVIDU ET LE COLLECTIF. PARCOURS AFRICANISTE

par

Julien BONHOMME

*maître de conférences en anthropologie à l'École normale supérieure  
membre du Laboratoire d'anthropologie sociale (Collège de France, CNRS, EHESS)*

De Maine à Dumont en passant par Tönnies et Durkheim, l'histoire de l'anthropologie est traversée par une série de grands partages qui lui ont servi à penser l'opposition entre l'Occident moderne et le reste du monde : sociétés à statut ou à contrat, communauté et société, solidarité mécanique ou organique, ou encore sociétés holistes ou individualistes. À rebours de ces dichotomies sommaires, Philippe Descola rapporte que les Achuar, loin d'être rivés à des hiérarchies statutaires ou des solidarités communautaires, font figure d'« individualistes déclarés » (1993a, p. 249). Le prestige du « grand homme » (*juunt*) qui se distingue par sa bravoure, son art oratoire et sa capacité à mobiliser des hommes lors des conflits est le meilleur exemple d'une culture qui valorise les personnalités fortes. Cela ne signifie pas pour autant que les Achuar seraient individualistes au sens habituellement donné à ce terme dans les sociétés occidentales modernes.

Les débats autour de l'individualisme ont fait couler beaucoup d'encre et sont souvent obscurcis par l'équivocité du terme *individu* qui désigne à la fois un fait et une valeur : « sujet empirique, échantillon indivisible de l'espèce humaine, tel qu'on le rencontre dans toutes les sociétés », mais aussi « être moral, indépendant, autonome, et ainsi (essentiellement) non social, tel qu'on le rencontre avant tout dans notre idéologie moderne de l'homme et de la société » (Dumont, 1983, p. 264). Or, si l'individu au second sens du terme est non social dans son principe, il l'est évidemment en fait. Pour le dire à la manière de Norbert Elias (1991), l'individu

autonome est le produit d'un processus sociohistorique singulier ; il est même devenu une injonction sociale dans le monde occidental contemporain. Pour compliquer encore le tableau, si l'alternative entre holisme et individualisme renvoie à des idéologies supposément partagées dans une société ou à une époque donnée (la première valorisant la totalité sociale en y subordonnant l'individu, à l'inverse de la seconde), elle désigne également des options méthodologiques antithétiques en sciences sociales, options elles-mêmes souvent adossées à des partis pris idéologiques et politiques de la part des chercheurs.

Aiguillonnée par son étonnement ethnographique face à l'individualisme achuar, la démarche comparatiste de Descola l'amène à relativiser ces catégories en montrant que si l'approche holiste prétend à une certaine universalité, elle est en réalité moins appropriée aux sociétés animistes d'Amazonie qu'aux sociétés analogistes comme celles d'Inde ou d'Afrique de l'Ouest, « très compartimentées, où la liberté de manœuvre individuelle paraît réduite, et presque insupportable, à nos yeux du moins, le contrôle de conformité que le tout exerce sur les parties » (Descola, 2005, p. 378). Il souligne ainsi l'affinité ou, au contraire, l'incompatibilité entre certaines approches théoriques et certains types de sociétés (Descola, 2010), donnant un tour plus général aux remarques de Barnes (1962) qui pointait l'inadéquation du paradigme africaniste des *corporate groups* pour étudier les sociétés des hautes terres de Papouasie Nouvelle-Guinée, où un modèle réticulaire s'avère mieux adapté. Cela le conduit à mettre en perspective le concept de société en lui préférant le terme plus neutre de *collectif* (emprunté à Bruno Latour) ou encore, dans son dernier séminaire au Collège de France, à inventorier la variété culturelle des conceptions de l'individu, qu'il s'agisse des individus ordinaires ou, au contraire, de figures singulières – comme le *juunt* achuar, les « grands hommes » baruya (Godelier, 1982), les héros, les saints ou les prophètes.

Je propose d'apporter ma pierre à cette étude comparatiste des « voies de l'émergence individuelle » (collectif LESC, 1989) en m'appuyant sur mon parcours d'africaniste. L'anthropologie a longtemps donné des sociétés d'Afrique subsaharienne une image qui semble à l'exact opposé des Achuar décrits par Descola : la place des individus y serait étroitement encadrée par tout un système de statuts, de normes et d'institutions, chacun étant attaché, généralement dès la naissance, à des groupes conçus comme de véritables personnes morales, que ce soient des clans, des lignages ou des castes. Cette conception à la fois holiste et

fonctionnaliste du social serait si fondamentalement anti-individualiste qu'on a pu parler à ce sujet de « totalitarisme lignager » (Augé, 1977), déclinaison régionale du despotisme collectif évoqué par Durkheim dans *De la division du travail social* (1893). L'idéologie de la sorcellerie en serait la meilleure illustration, la figure repoussoir du sorcier servant à réprimer et refouler les pulsions égoïstes et individualistes qui menacent l'intérêt du groupe. Sur un versant plus positif, cet attachement de l'individu au groupe remplit une fonction protectrice grâce au rôle des solidarités communautaires.

Au Gabon, j'ai été amené à étudier un rite initiatique, le *bwiti* (Bonhomme, 2006). Dans sa version villageoise traditionnelle, telle qu'elle existe par exemple chez les Mitsogo, population qui occupe les massifs forestiers des monts du Chaillu au centre du pays, il s'agit d'un rituel chargé d'intégrer les individus au sein d'un collectif socio-cosmique, notamment à travers la vision des ancêtres mythiques du groupe, obtenue par l'ingestion d'une plante hallucinogène, l'*iboga*.

Là comme ailleurs, l'initiation est l'un des piliers de la reproduction de l'ordre social. Mon ethnographie s'est cependant focalisée sur une autre branche initiatique – le *bwiti misoko* – spécialisée dans la lutte contre l'infortune et la sorcellerie, en plein essor dans la majeure partie du pays depuis les dernières décennies du xx<sup>e</sup> siècle, spécialement en milieu urbain. Cet essor témoigne du processus de « périphérisation » que traverse l'initiation à mesure qu'elle perd sa place d'institution centrale en charge de la reproduction sociale<sup>1</sup>. De collective et obligatoire, elle devient individuelle et volontaire.

Cette dérégulation religieuse est corrélée à d'autres formes de dérégulation sociale. L'individualisation du recours initiatique est à mettre en rapport avec l'urbanisation et le changement social qui l'accompagne : affaiblissement du système clanique et lignager, monétarisation des rapports sociaux, transformation des relations liées à l'âge et au sexe. En forte compétition les uns avec les autres, les cadets tentent désormais de court-circuiter les logiques de la séniorité pour s'installer sans plus attendre comme « père initiateur », espérant pouvoir vivre de cette carrière, tandis que les femmes ont fait une arrivée remarquée dans des rituels traditionnellement réservés aux hommes.

Dans le miroir initiatique, les néophytes gavés d'*iboga* ne sont plus sommés de voir les ancêtres mythiques du groupe ; ils y scrutent désormais l'origine de leurs problèmes personnels, liés à des suspicions de sorcellerie

qui reflètent des tensions à l'intérieur de la famille, mais aussi dans les relations de travail ou de voisinage (voir figure 1).



Fig. 1. Néophyte scrutant son reflet dans le miroir initiatique (J. Bonhomme, Libreville, 2001)

D'une certaine manière, le succès du *misoko* consacre la victoire du sorcier, incarnation africaine de l'individu individualiste, figure ambivalente suscitant à la fois l'attraction et la répulsion.

Ce processus d'individualisation religieuse n'est en réalité pas totalement nouveau : depuis le début du xx<sup>e</sup> siècle, le *bwiti* a vu l'émergence de plusieurs générations de prophètes réformateurs parmi les Fang du Gabon, chacun cherchant à imposer sa marque individuelle sur cette version syncrétique du culte (Mary, 1999). De manière plus générale, Jane Guyer (1993) a bien montré que, depuis très longtemps, les sociétés d'Afrique centrale valorisent les individualités singulières et la réalisation de soi. Il n'empêche que, dans la littérature africaniste, la figure de l'individu est prise dans le grand récit du développement de la modernité. On échappe difficilement à l'opposition entre la tradition communautaire et la modernité individualisante. « L'Afrique des individus » (Marie, 1997) apparaît consubstantiellement liée à la citoyenneté, les grandes villes étant, depuis l'époque coloniale au moins, le creuset de cette « nouvelle Afrique » dont parlait Georges Balandier<sup>2</sup>. Des auteurs comme Alain Marie s'interrogent ainsi sur les spécificités d'une modernité africaine qui combine des processus d'individualisation et de recomposition des solidarités communautaires (ces dernières ayant été intégrées dans le système clientéliste qui forme l'un des piliers de l'État postcolonial, du moins jusqu'à sa remise en question sous les coups de boutoir des politiques d'ajustement structurel dans les années 1980). Bien que l'on ne puisse parler d'individualisme dans la mesure où l'individu ne représente pas la valeur cardinale des sociétés africaines contemporaines, ces dernières sont marquées par une transformation progressive des formes de socialité qui fait émerger la figure d'un individu en tension, écartelé entre l'affirmation de son autonomie et l'attachement aux solidarités communautaires.

Le terrain que je mène depuis quelques années sur la lutte sénégalaise (*lamb* en wolof), véritable sport national, offre une bonne illustration de cette tension dialectique. Les champions de lutte avec frappe sont des héros qui se distinguent par leurs qualités athlétiques : c'est leur talent individuel qui les singularise de leurs semblables<sup>3</sup>. Dans la lutte villageoise traditionnelle, dont les racines remontent à l'époque précoloniale, cette singularité est toutefois produite entièrement par et pour le collectif : chaque localité désigne le champion chargé de la représenter dans les

tournois inter-villageois organisés à l'occasion des fêtes de la moisson. À travers lui, c'est toute la communauté qui triomphe ou est terrassée, qui se réjouit ou qui pleure.

Au tournant du <sup>xx</sup>e siècle, la lutte arrive en ville, à Dakar notamment, où elle devient un spectacle commercial. À l'exemple de la boxe anglaise, les combats sont désormais montés par des promoteurs qui négocient les cachets des lutteurs avec leurs managers et font de la publicité pour attirer les spectateurs dans les arènes. Le champion cesse d'être le héros de son terroir pour devenir une vedette adulée par les foules et glorifiée dans les médias, selon le modèle de la célébrité sportive né aux États-Unis à la toute fin du <sup>xix</sup>e siècle.

Reposant sur l'alliance de l'argent et des médias, cette société urbaine du spectacle entraîne un processus d'individualisation des champions (voir figure 2)<sup>4</sup>. Le lutteur devient l'entrepreneur de sa propre carrière, les plus grands champions pouvant gagner des sommes faramineuses<sup>5</sup>. Mohamed Ndao dit Tyson, le « roi des arènes » de la fin des années 1990, en est la meilleure incarnation. Ayant grandi dans la banlieue déshéritée de Dakar, ne faisant pas partie d'une dynastie de lutteurs, il s'impose de manière fulgurante dans l'arène et promeut le « sport-business » en négociant ses cachets toujours à la hausse (profitant de l'afflux de capitaux avec l'arrivée de gros sponsors commerciaux tels que les opérateurs de téléphonie mobile). Il se décrit comme un *self-made man* et vante le rêve de l'individualisme américain (il arrive d'ailleurs au stade drapé dans la bannière étoilée). Figure individualisée de la réussite (Havard, 2001), il est l'idole de la jeunesse masculine des quartiers populaires de Dakar et sa banlieue, pour qui la lutte offre l'espoir de se faire « un nom » et de devenir « quelqu'un », sans avoir à tenter l'aventure de la migration internationale et faute de toute autre perspective locale en l'absence de diplôme ou de relations bien placées. Ces espoirs de succès s'appuient sur une valorisation de l'effort personnel qui emprunte aussi bien à l'éthos religieux du travail chez les Mourides (l'une des principales confréries soufies au Sénégal) qu'à l'éthos de la réussite individuelle propre aux démocraties capitalistes.

Ce processus d'individualisation n'empêche pas que la fabrique des champions reste en réalité une entreprise collective, explicitement pensée comme telle. Ainsi que me le déclarait le père d'un jeune lutteur :



Fig. 2. Lutteur se produisant devant les caméras avant son combat  
(J. Bonhomme, Dakar, mai 2015)

« Ce n'est pas le lutteur seul qui lutte. C'est tout le monde. Il y a plein de gens qui sont derrière lui. C'est vrai, c'est le lutteur qui est dans l'enceinte, mais il y a beaucoup de monde derrière lui : des vieux, des mamans, des cousines, la famille, les voisins, les fans... »

La réussite d'un lutteur s'appuie sur la mobilisation de plusieurs collectifs imbriqués les uns dans les autres. Tout lutteur appartient à une « écurie » où il s'entraîne quotidiennement avec ses pairs sous la houlette d'un entraîneur. On en compte officiellement plus de cent cinquante, essentiellement implantées à Dakar. Ce sont des collectifs hiérarchisés, avec un « chef de file » à leur tête et une série de « lieutenants » le secondant. Auparavant organisées sur une base ethnico-régionale, les écuries recrutent aujourd'hui principalement leurs membres en fonction de leur appartenance commune à un quartier urbain. La solidarité sportive s'enracine ainsi dans les solidarités résidentielles et les sociabilités de voisinage. À côté de l'écurie, la famille du lutteur et le cercle de ses amis

se mobilisent pour le soutenir lorsqu'il a un combat. Son fan-club est chargé d'élargir cette coalition au-delà de ce noyau restreint en recrutant des supporters dans tout le quartier. La renommée d'un « petit » lutteur n'excède guère quelques pâtés de maisons autour du domicile familial, alors que les grands champions peuvent fédérer toute une commune derrière eux : toutes les Parcelles assainies se rangent derrière Modou Lô et il en va de même pour Eumeu Sène à Pikine ou Balla Gaye 2 à Guédiawaye. Mais un lutteur doit également avoir le soutien de son village d'origine afin que les « vieux » favorisent sa victoire en priant pour l'un de leurs « fils » parti tenter sa chance dans les arènes de la capitale.

Ce soutien est souvent pensé en termes magico-religieux. À côté de sa préparation physique, un lutteur doit soigner sa « préparation mystique » en ayant une armée de marabouts à son service, tout particulièrement ceux de son village d'origine (Bonhomme et Gabail, 2018). Alors que l'entraînement repose sur les efforts personnels du lutteur, ce dernier n'est pas l'acteur principal de la préparation mystique, mais seulement son bénéficiaire : il s'agit d'une action effectuée par autrui sur son corps (parfois à distance). Les marabouts « travaillent » pour le lutteur, au double sens du terme wolof *liggéey* qui désigne à la fois le travail ordinaire et la magie instrumentale. La préparation mystique étant surtout l'affaire des « vieux », son importance dans la lutte consacre le caractère gérontocratique de la société sénégalaise : elle affirme que la jeunesse ne saurait réussir sans le concours des anciens, car la force est impuissante sans le savoir. L'idiome mystique met ainsi en avant le fait que la puissance d'agir du lutteur n'est pas de nature individuelle, puisqu'elle est le produit du travail collectif de tous ceux qui se mobilisent pour sa victoire (ce qui explique par exemple que de nombreuses connaissances du quartier soient venues me féliciter personnellement pour la victoire d'un lutteur dont j'étais très proche).

Quelques rares lutteurs rejettent cependant la préparation mystique par conviction religieuse, notamment ceux qui se revendiquent d'un islam rigoriste. L'un d'eux déclarait par exemple :

« Je ne crois pas en cela, mais je crois en Dieu, car il n'y a que Dieu. C'est pourquoi lors de mes combats, je ne porte aucun grigri. La lutte est un combat individuel, au coup de sifflet de l'arbitre, il n'y aura que deux lutteurs qui se feront face. »

Bien que minoritaire, ce genre de discours montre comment certains courants religieux participent à l'émergence d'un éthos individualiste en promouvant une morale de l'autonomie personnelle. En contexte chrétien africain, l'immense succès des églises pentecôtistes va dans le même sens : il contribue à arracher les individus aux anciennes solidarités communautaires, dénoncées comme étant la marque de l'emprise des démons et des sorciers.

La lutte sénégalaise reste cependant majoritairement conçue comme une entreprise collective. Les lutteurs déclarent devoir leur succès à leurs supporters : « Ils font partie de nous. Sans eux, nous ne sommes rien. » La relation qui les unit est faite de réciprocité : les supporters donnent au lutteur leur soutien en échange de la victoire. Mais s'ils se sentent trahis par un lutteur qui enchaîne les défaites ou manque de les remercier publiquement, ils se montreront menaçants à son égard. Même s'il négocie ses cachets en son nom propre (à travers un contrat privé qui le lie de manière individuelle au promoteur), le lutteur est incité à en redistribuer une partie à son cercle proche, mais aussi au-delà, dans son écurie, son quartier et son village d'origine. Il apparaît ainsi en dette de ses supporters, ne serait-ce que de façon symbolique. Cette logique de la dette – concept central de l'anthropologie africaniste – arrime l'individu au groupe en lui rappelant là où résident ses obligations. C'est elle qui fonde la critique acerbe des champions devenus « invisibles » dans leur propre fief ou partis s'isoler derrière les grilles d'une villa dans les beaux quartiers.

Du fait de sa dimension collective, le combat n'est pas vécu comme une simple compétition entre deux athlètes, mais comme une « guerre » : ce sont deux écuries et deux quartiers qui s'affrontent. Le combat déborde hors de l'arène et implique – souvent physiquement – coéquipiers et supporters. Les alliances entre écuries et entre quartiers qui, selon les circonstances, s'unissent ou s'opposent pour faire face à leur adversaire du moment, répondent à une logique territoriale et généalogique quasiment de type segmentaire. Ces mobilisations collectives ne sont cependant pas totalement automatiques, mais sont le fruit d'un travail de coalition factionnelle. Les principaux chefs de file des écuries de Pikine, la plus grosse commune de la banlieue de Dakar, se sont par exemple unis derrière le slogan « 100 % Pikine » pour se soutenir mutuellement en cas de combat, sans pour autant parvenir à surmonter les conflits tenaces qui opposent durablement plusieurs d'entre eux (tels Tyson et Eumeu Sène,

son ancien lieutenant, depuis lors parti fonder sa propre écurie). Comme Descola (1993b) l'a noté à propos des Achuar, la guerre – dont le combat sportif est un équivalent symbolique – permet de reproduire, mais aussi renégocier, les identités collectives et les frontières entre les groupes.

Les discours des lutteurs et de leur entourage ont souvent tendance à parler de la solidarité comme si elle allait de soi : toute une famille, un quartier ou une communauté villageoise s'unirait naturellement derrière « son » champion. Cette idéologie corporatiste ne correspond pas exactement à la réalité. Au sein d'un même quartier, plusieurs lutteurs sont en concurrence pour percer dans l'arène, même si – solidarité oblige – jamais ils ne s'y affronteront directement. Ayant grandi en ville, le « fils » d'un village n'entretient parfois plus qu'un lien distendu avec celui-ci et doit cultiver de manière opportuniste son capital d'autochtonie en y retournant quelques jours à l'approche d'un combat. De même, un lutteur doit arpenter quotidiennement son quartier pour se faire connaître et glaner des soutiens (y compris matériels). Son fan-club travaille lui aussi à le rendre « populaire » dans le voisinage. Réussir dans l'arène n'est donc pas uniquement une affaire d'excellence sportive, cela nécessite un important travail de la part du lutteur afin de coaliser le maximum de supporters derrière lui. Il faut parvenir à accumuler de la « richesse en personnes » (Guyer, 1993). C'est d'ailleurs ce qu'exigent de lui les promoteurs qui, pour des raisons commerciales, privilégient les lutteurs qui attirent le plus de spectateurs au stade. Les grands champions de la lutte sénégalaise ont ainsi quelque chose des *big men* mélanésiens, ces *self-made men* qui construisent leur pouvoir et leur prestige en rassemblant autour d'eux des réseaux de partisans grâce à leur générosité calculée<sup>6</sup>. Comme leurs homologues mélanésiens, le *leadership* des lutteurs est toujours précaire : quelques défaites de rang suffisent à amorcer la désaffection de leurs supporters et à les faire rapidement déchoir de leur statut de champion incontesté du quartier.

Troquer le paradigme des *corporate groups* et des systèmes segmentaires pour celui, plus réticulaire, des *big men* permet de voir les choses sous un jour un peu différent, en présentant une Afrique en quelque sorte « mélanésianisée ». Si le champion est l'émanation de plusieurs collectifs imbriqués (écurie, famille, quartier, village d'origine), c'est aussi lui qui leur donne consistance à travers la dynamique de mobilisation qu'il initie.

Bien que ce travail de « rassemblement » (au sens de Latour, 2005) s'appuie sur des enracinements communautaires préexistants, il ne se contente pas de les reproduire à l'identique. Il produit aussi du neuf. Les lutteurs contribuent par exemple à faire exister les quartiers en forgeant un sentiment d'appartenance commune au-delà de la seule logique du découpage administratif des territoires urbains. Cette capacité à fabriquer du collectif explique en partie le formidable engouement pour la lutte dans la société sénégalaise.

La fabrique des champions dans la lutte sénégalaise témoigne en définitive de l'ambivalence des processus d'individualisation à l'œuvre dans les sociétés africaines contemporaines. Les lutteurs sont des « grands hommes » qui se singularisent par leur excellence athlétique. Consacrée par le pouvoir des médias et de l'argent, cette singularité prend la figure de la célébrité sportive. En même temps, ces individus singuliers sont portés par des collectifs dont ils sont le produit, mais qu'ils contribuent du même tenant à faire exister en tant que tels. C'est en ce sens que l'on peut dire que l'individu représente le point de cristallisation du collectif.

## BIBLIOGRAPHIE

AUGÉ, Marc, 1977, *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort : introduction à une anthropologie de la répression*, Paris, Flammarion, 216 p.

BARNES, John A., 1962, « African Models in the New Guinea Highlands », *Man*, 62 (2), p. 5-9.

BONHOMME, Julien, 2006, *Le Miroir et le Crâne : parcours initiatique du Bwete Misoko, Gabon*, Paris, CNRS Éd./Éd. de la MSH, 247 p.

—, 2012, « The Dangers of anonymity. Witchcraft, rumor, and modernity in Africa », *HAU. Journal of ethnographic theory*, 2(2), p. 205-233.

BONHOMME, Julien et Laurent GABAIL, 2018, « Lutte mystique. Sport, magie et sorcellerie au Sénégal », *Cahiers d'études africaines*, 231-232, p. 939-974.

CENTLIVRES, Pierre, Daniel FABRE et Françoise ZONABEND (sous la dir. de), 1998, *La Fabrique des héros*, Paris, Éd. de la MSH, xi + 318 p.

Collectif du Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (sous la dir. de), 1989, *Singularités : les voies d'émergence individuelle. Textes pour Éric de Dampierre*, Paris, Plon, 537 p.

- DESCOLA, Philippe, 1993a, *Les Lances du crépuscule : relations Jivaros, Haute-Amazone*, Paris, Plon (« Terre humaine »), 505 p.
- , 1993b, « Les affinités sélectives. Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro », *L'Homme*, 126-128, p. 171-190.
- , 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 623 p.
- , 2010, « From Wholes to Collectives. Steps to an ontology of social forms », p. 209-226 in Niels Bubandt et Otto Ton (sous la dir. de) : *Experiments in Holism. Theory and Practice in Contemporary Anthropology*, Oxford, Wiley-Blackwell, x + 326 p.
- DUMONT, Louis, 1983, *Essais sur l'individualisme : une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil, 267 p.
- ELIAS, Norbert, 1991, *La Société des individus*, Paris, Fayard, 301 p.
- GODELIER, Maurice, 1982, *La Production des grands hommes : pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard, 370 p.
- GUYER, Jane, 1993, « Wealth in People and Self-Realization in Equatorial Africa », *Man*, 28 (2), p. 243-265.
- HAVARD, Jean-François, 2001, « Ethos "bul faale" et nouvelles figures de la réussite au Sénégal », *Politique africaine*, 82, p. 63-77.
- HEINICH, Nathalie, 2012, *De la visibilité : excellence et singularité en régime médiatique*, Paris, Gallimard, 593 p.
- LATOUR, Bruno, 2005, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford, Oxford University Press, 301 p.
- LEWIS, Ioan Myrddin, 1977, *Les Religions de l'extase : étude anthropologique de la possession et du chamanisme*, Paris, PUF, 232 p.
- MARIE, Alain (sous la dir. de), 1997, *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, 438 p.
- MARY, André, 1999, *Le Défi du syncrétisme : le travail symbolique de la religion d'Eboga, Gabon*, Paris, Éd. de l'EHESS, 513 p.
- SAHLINS, Marshall, 1963, « Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia », *Comparative Studies in Society and History*, 5 (3), p. 285-303.

## NOTES

1. Sur la distinction entre cultes centraux et périphériques, voir Lewis (1977).
2. Sur la socialité urbaine et la question de l'anonymat en lien avec la sorcellerie, voir Bonhomme (2012).
3. Sur la fabrique des héros, voir Centlivres, Fabre et Zonabend (1998).
4. Sur la célébrité comme régime de grandeur à l'ère des médias, voir Heinich (2012).
5. Le cachet record, touché par Yékini lors de son combat (perdu) contre Balla Gaye 2 en

2012, s'élève à 200 millions de francs CFA (300 000 €), ce qui représente plus de quatre cents ans de revenus moyens au Sénégal !

6. Sur le concept de *big man*, voir notamment l'article classique de Sahlins (1963).