

Lutte mystique

Sport, magie et sorcellerie au Sénégal

Mystical Wrestling. Sport, Magic, and Sorcery in Senegal

Julien Bonhomme et Laurent Gabail



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/22834>

DOI : [10.4000/etudesafriaines.22834](https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.22834)

ISSN : 1777-5353

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 15 décembre 2018

Pagination : 939-974

ISBN : 978-2-7132-2743-1

ISSN : 0008-0055

Référence électronique

Julien Bonhomme et Laurent Gabail, « Lutte mystique », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 231-232 | 2018, mis en ligne le 15 décembre 2020, consulté le 02 mars 2021. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/22834> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/etudesafriaines.22834>

Lutte mystique

Sport, magie et sorcellerie au Sénégal

« La lutte, c'est seulement deux choses : l'entraînement physique et la préparation mystique. Le reste, c'est la chance »
(Momodou Diouf, marabout, Grand-Yoff, avril 2016).

Dans un entretien à tv5 Monde en 2013, Pape Diouf, ancien président du club de l'Olympique de Marseille d'origine sénégalaise, déclarait : « Dans le football, chacun a son marabout, chacun a son féticheur. Cela peut aussi relever du collectif, puisqu'il n'est pas rare que dans certaines équipes africaines, il y ait un budget spécialement alloué à cette pratique. » Même si ce n'est pas l'apanage du continent africain, le recours à la magie et à ses spécialistes — marabouts, *nganga* et autres « sorciers » — y est en effet répandu dans le sport amateur (Scotch 1961) comme dans les compétitions internationales (Schatzberg 2006). Cela provoque parfois des incidents. En mars 2017, lors de la finale de la Coupe d'Afrique des nations des moins de vingt ans, une altercation a éclaté après qu'un joueur sénégalais a tenté de « marabouter » l'équipe zambienne en déposant un « grigri » dans le but de cette dernière¹. Mais plus encore que dans le football, c'est dans la lutte sénégalaise (*lamb* en wolof) que la magie sportive est la plus visible : la « préparation mystique » des lutteurs dans l'arène fait pleinement partie du spectacle².

* Cet article s'appuie sur une enquête ethnographique menée depuis 2014 au sein de plusieurs écuries de lutte de Dakar et sa banlieue. Le premier terrain a été effectué de manière collective, mais les enquêtes ultérieures ont été menées par J. Bonhomme seul, ce qui explique l'usage dominant du « je » dans le récit ethnographique. Bien que le travail de rédaction ait également été assuré par lui, une conférence présentée en duo a servi de base à cet article, ce qui justifie sa signature conjointe.

1. Souvent utilisé dans le français parlé au Sénégal, le terme « grigri » désigne tout objet magique confectionné par un spécialiste rituel. En wolof, on parlera de *téere* ou *gällaaj*.
2. Sur le sujet, voir l'article de SOW (2014), publié dans le collectif dirigé par CHEVÉ ET AL. (2014) qui offre une bonne présentation de la lutte sénégalaise et de ses enjeux socio-anthropologiques.

Afin de cerner la place et les raisons du recours à la magie dans cette sphère d'activité particulière qu'est le sport, cet article examine le cas de la lutte sénégalaise en s'intéressant tant aux pratiques directement observables qu'aux discours qui circulent à ce sujet. Quels enjeux sportifs mais aussi extra-sportifs la préparation mystique des lutteurs cristallise-t-elle ? Pourquoi la magie sportive est-elle tenue pour légitime dans certains cas, alors que dans d'autres, elle est jugée inadmissible et donne même lieu à des accusations de sorcellerie ? Il s'agit, sur un exemple précis, de reprendre à nouveaux frais la vieille question des rapports ambivalents entre magie et sorcellerie en partant des points de vue et des jugements moraux des intéressés eux-mêmes³. Répondre à cette question oblige à prendre également en compte la position des institutions sportives officielles. La magie ou la sorcellerie, ce n'est pas uniquement une affaire de représentations populaires, c'est aussi une affaire de lois et de règlements. Comment, dès lors, une institution fondée sur un modèle rationnel-légal gère-t-elle le recours à la magie-sorcellerie dans le cadre d'un sport dit traditionnel ?

Avant de rentrer dans le vif du sujet, il n'est pas inutile de dire quelques mots de l'enquête ethnographique sur laquelle s'appuie ce travail. Étudier la magie dans l'arène n'est pas toujours chose aisée, du moins si l'on veut aller au-delà de ses aspects les plus visibles et spectaculaires pour en saisir également les enjeux intimes. S'intéresser à la préparation mystique des lutteurs, c'est évoquer des secrets, mais aussi parler de crises et de trahisons. Tout cela n'a été possible que grâce à une immersion participante (étalée sur quatre années) au sein de plusieurs « écuries » des Parcelles assainies, un quartier périphérique de Dakar⁴. Cela m'a permis de suivre les lutteurs dans leurs entraînements quotidiens ou dans l'arène lorsqu'ils avaient des combats, mais aussi de partager avec eux des moments en famille et de participer à la vie de quartier. J'ai même été amené à prendre une part active à la préparation mystique de ceux dont j'étais le plus proche, en allant consulter des marabouts avec eux ou en leur nom. Et j'ai parfois été impliqué malgré moi dans la guerre mystique qu'ils se livrent entre eux. Une entrevue avec Gris Bordeaux, l'un des « ténors » de l'arène, m'a par exemple été refusée quand son entourage a compris que je n'étais pas juste un « *toubab* » de passage, mais que je résidais aux Parcelles assainies et que j'étais bien inséré au sein des écuries de ce quartier. À leurs yeux, cela signifiait que je devais être du côté du prochain adversaire de Gris Bordeaux : Modou Lô, le champion de tous les Parcellois. Ils craignaient, par conséquent, que je sois en réalité mandaté par son équipe pour « atteindre » Gris Bordeaux sur le plan mystique. Un peu à la manière

3. Sur la magie-sorcellerie dans l'Afrique islamisée, voir HAMÈS (2008).

4. Une écurie est une association regroupant un ensemble de lutteurs, auparavant plutôt selon leur origine ethnico-régionale, aujourd'hui davantage sur la base des solidarités de quartier.

de Jeanne Favret-Saada (1977) enquêtant sur la sorcellerie mayennaise, le fait d'être parfois assigné à un camp m'a aidé à comprendre de l'intérieur les enjeux des pratiques mystiques dans la lutte.

La lutte avec frappe

La lutte sénégalaise a la particularité d'être une « lutte avec frappe », car elle autorise les coups à mains nues. Pour l'emporter, le lutteur (*mbër*) doit « terrasser » son adversaire en le faisant chuter ou en lui faisant poser les deux mains et les deux genoux au sol. Les combats ont lieu dans une arène de sable et comptent deux *rounds* de dix minutes, sauf le « grand combat », tête d'affiche d'une journée, qui dure trente minutes. Les trois quarts d'entre eux se concluent toutefois en moins de cinq minutes. La majorité des victoires sont obtenues par terrassement, même si quelques-unes le sont par K.O. Contrairement à la plupart des sports de combat, il n'y a pas de catégories de poids ou, du moins, il n'y en avait pas jusqu'en 2015. Le règlement impose désormais que l'écart de poids entre les adversaires soit inférieur à quinze kilos, mais le grand combat est exempté de cette règle, ce qui explique la domination sans partage des poids lourds dans l'arène⁵.

La lutte sénégalaise possède des racines précoloniales (Faye 2002). Au moment des fêtes de la moisson, des tournois opposaient les jeunes hommes de villages avoisinants. C'était l'occasion de célébrer la vigueur de la jeunesse masculine et l'abondance des récoltes. Des variantes existaient entre la lutte wolof, lébou, sérère, diola ou toucouleur (les principaux groupes ethniques du Sénégal au sein desquels elle se pratiquait). À côté de ces jeux de lutte sans frappe, les élites des royaumes wolof patronnaient également des tournois autorisant les coups de poing. Plus violentes mais aussi plus prestigieuses, ces compétitions attiraient les meilleurs champions de la région. Cette distinction perdue aujourd'hui : la lutte simple continue d'être pratiquée en milieu villageois, mais aussi en ville, tandis que la lutte avec frappe, plus médiatisée et lucrative, est concentrée dans la capitale. Entre 1910 et 1930, la lutte avec frappe s'implante à Dakar et se transforme en sport-spectacle. Des entrepreneurs se lancent dans la promotion de combats sur le modèle de la boxe anglaise. Les spectateurs s'acquittent d'un billet d'entrée pour assister aux combats montés par les promoteurs qui négocient à l'avance leurs cachets avec les lutteurs. La fréquentation des arènes devient un loisir très populaire au sein de la société coloniale. Quittant leur village pour tenter leur chance à

5. Cela explique également le recours fréquent des lutteurs aux « protéines » ou à des produits dopants plus dangereux afin de gagner rapidement en corpulence.

Dakar, les lutteurs se recrutent parmi les segments les moins occidentalisés de la société colonisée, par contraste avec les sports d'importation européenne comme le football ou l'athlétisme⁶.

Ce n'est qu'à la veille de l'indépendance que les autorités commencent à s'intéresser à la lutte, jusque-là davantage perçue comme un divertissement indigène que comme un sport. En 1959, elle est consacrée « premier sport national du Sénégal ». Dans le cadre de la construction du nouvel État, les autorités accordent une place importante aux sports dits « traditionnels ». Cette promotion de la lutte sénégalaise s'accompagne d'un processus de « sportivisation » (Elias & Dunning 1994) : mise en place d'instances officielles, codification de la pratique, création d'un corps arbitral, imposition d'une licence aux lutteurs, aux promoteurs et aux *managers*. Cet encadrement institutionnel doit servir à élever la lutte sénégalaise au rang de sport moderne, mais aussi à la « moraliser » en s'opposant aux dévoiements du sport-spectacle, corrompu par la violence et l'argent. Cela ne se fait cependant pas sans résistance des principaux acteurs de la lutte, hostiles au contrôle des pouvoirs publics. Affectées par des crises récurrentes, les structures officielles se succèdent depuis la création de la Ligue nationale de lutte au Sénégal en 1960 jusqu'à la nomination en 1994 d'un Comité national de gestion (CNG) placé sous la tutelle du ministère des Sports. Dans ce rapport de force, le CNG a toutefois réussi à imposer sa légitimité en exerçant une domination légale qui fait contrepoids à la domination économique des promoteurs.

La lutte connaît un nouveau tournant à la fin des années 1990. C'est l'époque où Mohamed Ndao dit « Tyson » règne sur l'arène. Ayant grandi à Pikine, banlieue déshéritée de Dakar, il se retrouve à vingt ans sans perspectives d'avenir comme nombre d'autres « conjoncturés » de sa génération qui subissent de plein fouet la crise (Havard 2001). Misant sur son capital corporel, il s'investit dans la lutte et terrasse tous les champions. Tyson promet ouvertement le « sport-business » en faisant monter les enchères sur ses cachets. Cette spirale inflationniste est rendue possible par l'afflux d'argent dans l'arène avec l'arrivée de gros *sponsors* commerciaux comme les opérateurs de téléphonie mobile. Alors qu'au début des années 1990 les plus gros cachets plafonnent à trois millions de francs CFA (quatre mille cinq cent euros), vingt ans plus tard ils montent jusqu'à deux cents millions (plus de trois cent mille euros), ce qui représente plus de quatre cents ans de revenus moyens au Sénégal. Malgré leur décrue relative après le retrait en 2013 des *sponsors* les plus importants, la lutte sénégalaise reste le sport professionnel le mieux payé sur le continent africain, du moins pour la minuscule élite des « V.I.P » de l'arène.

6. Sur le sport colonial en A.O.F., voir DEVILLE-DANTHU (1997).

Avant que d'autres « rois des arènes » ne lui volent la vedette, Tyson a été adulé par la jeunesse masculine des classes populaires qui s'identifie au champion parti de rien. Avec lui, la lutte connaît une médiatisation sans précédent et s'impose comme le sport le plus populaire, à côté du football, incarnant les espoirs de réussite d'une jeunesse défavorisée. D'une dizaine à la fin des années 1980, les écuries sont aujourd'hui plus de cent cinquante officiellement enregistrées auprès du CNG, la plupart dans les quartiers déshérités de Dakar et de sa banlieue. On compte plus de quatre mille licenciés officiels et, en réalité, beaucoup plus de pratiquants réguliers. Les plus assidus s'entraînent plusieurs fois par jour et n'hésitent pas à quitter leur travail ou interrompre leur apprentissage dès lors que leur carrière est lancée et qu'ils peuvent espérer gagner leur vie dans l'arène⁷.

Le spectacle de la magie

La lutte sénégalaise est un sport populaire d'un genre hybride qui emprunte à la fois au modèle sportif institutionnel et aux pratiques traditionnelles, le tout sous une forme fortement spectacularisée. Typique en cela des sports traditionnels, elle est une performance culturelle et non une simple compétition sportive. Le public vient pour les danses des lutteurs et les chants des griots autant que pour les combats. La préparation mystique des lutteurs qui s'enduisent de lait caillé et se bardent de talismans fait partie de ce spectacle de la « tradition » (« *cosaan* »). Le terme « mystique » est une catégorie vernaculaire assez lâche qui englobe le champ de la magie et de la sorcellerie. Dans le monde de la lutte, « le mystique » désigne un registre systématiquement articulé et opposé au « physique ». Un champion doit cumuler qualités physiques (la force, *doole*, et la technique) et arsenal magique (on dira ainsi d'un lutteur qu'il est « très mystique »). Le terme français, le plus usité, possède des équivalents wolof. Désignant des « pratiques magiques visant à ensorceler quelqu'un » (Diouf 2003), le terme *xonjom* (parfois abrégé *xon*) est souvent employé au sujet de la magie sportive : on parle par exemple de « guerre des *xon* » entre les lutteurs. Le vocable *xarfafiufafa* désigne quant à lui l'ensemble de leur « arsenal mystique ».

La préparation mystique d'un lutteur se déroule en partie à la vue de tous dans l'arène. Cette exhibition publique sert à impressionner les spectateurs mais aussi l'adversaire. Les lutteurs s'harnachent de grigris et portent des

7. Tous issus des classes populaires et pour la plupart sans aucun diplôme scolaire, les lutteurs sont, par exemple, menuisiers, mécaniciens, tailleurs, ferrailleurs, charretiers, chauffeurs, équarisseurs, ouvriers du bâtiment ou travaillent dans le gardiennage et la sécurité.

tuniques recouvertes d'écritures coraniques. Ils font des ablutions avec des dizaines de litres de *saafara*, liquide dans lequel un marabout a fait infuser des plantes, des poudres ou des versets. Le répertoire de la magie agonistique est varié et régulièrement enrichi : pointer une corne vers son adversaire, lui jeter une poudre, brandir un miroir devant son visage, le viser à travers un trou dans la semelle d'une sandale, prélever du sable à l'endroit où il a posé son pied, « miner » l'aire de combat en y enterrant quelque chose, fracasser un canari au sol, tracer des signes cabalistiques dans le sable, libérer des nuées d'oiseaux, briser un œuf au pied de l'adversaire au moment où l'arbitre siffle le début du combat. Tous ces gestes s'organisent autour des schèmes symboliques de l'attaque et de la protection. La magie mimétique domine. On vise l'adversaire ou on vole l'empreinte de ses pas. Tel grigri incorpore les restes d'un poisson-torpille pour « électrocuter » l'adversaire lorsqu'il saisit le pagne. Quand le lutteur se déchausse dans l'aire de combat, son aide traîne ses chaussures à reculons afin d'empêcher qu'il puisse être soulevé par son adversaire. Certains gestes font l'objet d'une riposte immédiate : après que quelqu'un a enfoui quelque chose dans le sable, un membre du camp adverse déterre l'objet pour annuler le sort.

En matière de préparation mystique, les lutteurs font le spectacle pour se faire remarquer. Manga 2 avait l'habitude de tremper des chats dans unealebasse avant de se baigner avec son contenu (car ces animaux retombent toujours sur leurs pattes après une chute). Ama Baldé arrive avec un python autour du cou. Tout geste sortant de l'ordinaire fait l'objet de commentaires dans le public et la presse. Lorsqu'un lutteur lébou arrive dans l'arène avec un poisson, on se demande si cela fait partie de sa préparation mystique ou si c'est seulement une façon d'afficher ses origines (traditionnellement, les Lébous sont pêcheurs). Dans le même esprit, lors de son combat contre Baye Mandione (lui aussi lébou), Boy Niang est venu avec un filet de pêche pour le provoquer en lui signifiant qu'il allait l'attraper comme un vulgaire poisson. La magie, c'est le spectacle. La préparation mystique tisse une continuité entre ce qui se passe dans l'arène avant le combat et l'affrontement sportif proprement dit. C'est une simulation symbolique du combat, sans coups portés, mais censée pouvoir influencer sur son issue. Il est ainsi toujours possible de la réduire à de simples gestes de défi, ce que font effectivement certains commentateurs. Inversement, les gestes d'intimidation et même les violences entre écuries en marge du combat pourront être interprétés en termes mystiques, comme en témoigne cette description journalistique de la « guerre mystique » avant le combat entre Modou Lô et Eumeu Sène, l'une des têtes d'affiche de l'année 2014 :

La guerre mystique entre les deux lutteurs a été du début à la fin de l'événement. Elle a été aussi une guerre des nerfs. Modou Lô est arrivé au stade à 14 h et est resté dans sa voiture jusqu'à 17 h. Mais dès l'entrée d'Eumeu Sène dans le stade, Modou Lô est sorti aussitôt de son véhicule 4x4 et a commencé à le provoquer en lui envoyant des « missiles mystiques ». Les policiers ont dû intervenir pour éviter que la situation ne dégénère avant le combat. Les accompagnants ont continué cette lutte mystique. Ils ont jeté de l'eau colorée et de la poudre. Après cette étape, c'est la phase de l'intimidation. Modou Lô et ses affidés n'ont cessé de charger verbalement leur adversaire. Une situation qui a continué jusque dans l'arène. Finalement, le chef de file de l'écurie Rock Énergie des Parcelles assainies a pu se défaire de Eumeu Sène avec une technique qui n'a rien à envier au maître⁸.

Marabouts et préparateurs mystiques

La préparation mystique ne concerne pas seulement les lutteurs, elle mobilise aussi leur entourage. Le « préparateur mystique » supervise tous les rituels, depuis les préparatifs au domicile du lutteur jusqu'aux derniers « réglages » dans l'arène. Il n'est pas lui-même un spécialiste magico-religieux, mais sert d'intermédiaire entre le lutteur et les marabouts. Il l'accompagne lors de leur consultation (ou va les consulter en son nom) et est chargé de mémoriser leurs consignes. Signifiant « le lieu où l'on se dévêt », le *cummukaay* (couramment translittéré « *thioumoukaye* ») désigne la place où est entreposé l'arsenal magique du lutteur dans l'arène, ses dizaines de bouteilles et ses sacs remplis de grigris. Sa taille reflète la puissance mystique de son propriétaire. Installé le long des barrières séparant l'aire de compétition des tribunes, il est gardé par un ami du lutteur, assis les jambes écartées face à l'aire de combat. L'espace entre lui et le lutteur doit toujours rester dégagé pour ne pas couper le lien entre ce dernier et son arsenal mystique. Il est interdit que les *thioumoukaye* de deux adversaires soient côte-à-côte afin d'éviter les altercations. Cela n'empêche pas de fréquents incidents. En 2011, j'ai assisté à un combat très violent au cours duquel les coéquipiers d'un lutteur et même ses *supporters* depuis les tribunes cherchaient à lapider le gardien du *thioumoukaye* adverse qui a dû être protégé par les boucliers des gendarmes mobiles. Gardien du *thioumoukaye* et préparateur mystique sont soumis aux mêmes rituels que le lutteur, car ils doivent eux aussi se protéger des attaques mystiques. Ce ne sont pas des lutteurs eux-mêmes, mais des « amis intimes » (« *xarit* ») en qui le lutteur doit avoir toute confiance. Contrairement aux entraîneurs, en principe au service de toute l'écurie, chaque lutteur a ses propres préparateurs mystiques et gardiens de

8. « Modou Lô remporte la guerre mystique avant le combat physique contre Eumeu Sène », *PressAfrik.com*, 31 janvier 2014.

thioumoukaye. Leurs fonctions peuvent être occupées par plusieurs personnes au cours de sa carrière, les défaites se soldant souvent par des accusations de trahison et des remaniements du « *staff* mystique ».

Les marabouts (*sériñ*) ne sont eux-mêmes généralement pas présents dans l'arène⁹. Pendant que le lutteur affronte son adversaire, une armée de marabouts est censée mener à distance un autre combat, à coups de prières et de sortilèges. Comme le faisait remarquer un *supporter* de Tyson lors de son combat contre Toubabou Dior en 1998, « dans ces combats à grand risque, ce sont les marabouts qui luttent ». La magie la plus efficace n'est pas celle qu'on voit en public, mais celle effectuée en secret, car selon un adage, « ce qui terrasse un lutteur ne vient pas dans l'arène ». Ce dédoublement entre la part publique et la part secrète de la magie explique que certains jugent la préparation mystique dans l'arène comme du folklore à destination des *supporters* : les gesticulations du lutteur seraient du spectacle, seuls les rituels du marabout seraient de la vraie magie. Les lutteurs, y compris les débutants, recrutent plusieurs dizaines de marabouts à leur service, y consacrant beaucoup de leur temps et de leur argent. Le choix des marabouts combine recrutement mercenaire et solidarité communautaire. En fonction de ses moyens, un lutteur paiera les services des marabouts les plus réputés, quitte à aller les chercher jusqu'en Casamance ou en Guinée. Mais il jouera également des solidarités de la parenté et du terroir pour obtenir à moindres frais le soutien des marabouts de son village d'origine. Ainsi, Far, jeune lutteur dont je suis les premiers pas dans l'arène depuis quatre ans, consulte une vingtaine de marabouts avant chaque combat. Les plus importants sont ceux du village de son père, en pays sérère, groupe ethnique dont sont originaires nombre de champions de lutte. Il y fait des séjours réguliers pour étoffer ses « bagages » (i.e. son arsenal magique) et recueillir la bénédiction des « vieux ». Dans sa bouche, la catégorie « marabouts » englobe aussi bien des spécialistes magico-religieux proprement dits (par exemple l'un des imams du village) que des anciens lutteurs reconvertis dans la préparation mystique ou encore des personnes âgées et des « vieilles mamans mystiques » qui lui prodiguent des prières et des conseils plutôt que des amulettes, mais qu'il n'hésite pas à qualifier de marabouts. Derrière tous ces soutiens se joue la mobilisation de la communauté villageoise derrière l'un de ses « fils » partis tenter sa chance à Dakar. Il est en effet important pour un lutteur de valoriser son capital d'autochtonie, celui-ci étant souvent pensé en termes mystiques. À cela s'ajoutent les « marabouts

9. Le terme « marabout » possède une certaine ambivalence sémantique : il peut désigner le dignitaire d'une confrérie soufie, un maître d'école coranique ou un devin-guérisseur (généralement musulman, mais pas toujours). Les marabouts spécialisés dans la préparation mystique des lutteurs relèvent de cette dernière acception.

du quartier » que Far ou son entourage consulte de manière opportuniste à Dakar. Ne pouvant se prévaloir d'aucun lien de parenté avec eux, il doit acheter leurs services (il offre également une contrepartie aux marabouts du village, mais celle-ci n'est pas aussi systématique et est souvent différée et présentée comme un contredon). Un « petit » lutteur comme Far donne quelques milliers de francs CFA à chacun de ses marabouts, mais cela représente au total une part importante de son cachet (dont le montant minimum, touché par environ trois quarts des lutteurs, est fixé à cent mille francs CFA, soit cent cinquante euros). Pour un grand champion, les sommes versées aux marabouts peuvent s'élever à plusieurs millions. Les lutteurs se livrent à une surenchère mystique à mesure qu'augmentent les enjeux sportifs et donc économiques des combats. Dépenser son argent auprès des marabouts (ou en tout cas le déclarer) est une façon de signifier qu'on accorde de l'importance au combat, comme le prouve ce témoignage du père de Balla Gaye 2 :

Je ne badine pas avec l'aspect mystique. Balla vient juste d'hériter du titre de roi des arènes et il faut le protéger. Pour Yékini, nous avons dépensé plus de trente millions. Pour Tapha Tine, j'ai mis au moins cinquante millions. Face à Yékini, Balla était un *challenger*. Contre Tapha Tine, Balla avait un titre à sauvegarder. On ne pouvait pas laisser quelqu'un sortir de nulle part pour venir le détrôner après seulement un an sur le trône.

Il n'est pas surprenant que la magie occupe une telle place dans la lutte sénégalaise. Comme Malinowski (1948) l'a souligné, le recours à la magie est d'autant plus important qu'il concerne des activités dont l'issue est incertaine ou qui comportent du danger (ce qui explique que dans les îles Trobriand, il y ait des rites magiques pour la pêche hauturière mais pas pour celle dans le lagon) et dont les enjeux sont élevés, notamment celles ayant une dimension compétitive (comme les expéditions de *kula*). Or, la lutte remplit tous ces critères. L'issue de la compétition est imprévisible, car les promoteurs ne montent des combats qu'entre adversaires de niveau égal. Chacun d'entre eux ne dure que quelques minutes, mais revêt une importance décisive. Les lutteurs n'en disputent que très peu, au mieux un ou deux par saison, et il arrive fréquemment qu'ils concèdent des années blanches. Une carrière bien remplie totalise une vingtaine de combats (leur nombre était plus important aux débuts de la lutte avec frappe) : Tyson n'en a même disputé que dix-sept en vingt ans de carrière. La situation est différente en lutte simple, organisée autour de tournois quasi hebdomadaires et ouverts à tous. De manière significative, la préparation mystique y occupe moins de place (un lutteur ne faisant pas la tournée de ses marabouts avant chaque tournoi). Moins d'enjeu, moins de magie. En lutte avec frappe, la carrière d'un débutant se joue sur ses premiers

combats. Mais avant de pouvoir faire ses preuves dans l'arène, il doit réussir à convaincre un promoteur de donner sa chance à un inconnu qui n'est pour lui qu'une variable d'ajustement dans le programme de ses journées. Bien qu'elle soit nettement plus lucrative, la situation n'est pas simple non plus pour les grands champions : les enjeux du combat pour les lutteurs, mais aussi pour les promoteurs qui prennent de gros risques financiers, compliquent fortement son organisation. Son « ficelage » peut prendre plus d'une année et les reports ou annulations sont monnaie courante. Du fait de ces aléas, la lutte est un sport hasardeux où la « chance » (« *wërsëg* ») joue un rôle aussi grand que le talent sportif. La rareté et la brièveté des combats font peser une pression extrêmement forte sur les lutteurs à chaque fois qu'ils rejouent leur destin dans l'arène. Cela explique qu'ils accordent tant d'importance à leur préparation mystique.

Maraboutage et sorcellerie. Controverses morales dans l'arène

La plupart des lutteurs se disent prêts à tout sur le plan mystique pour gagner leur combat. Modou Lô a par exemple affirmé publiquement : « Si un de mes marabouts me demande de verser telle ou telle potion mystique à mon adversaire, je n'hésiterai pas à le faire quelles qu'en puissent être les conséquences. » Avant son combat contre Ama Baldé en 2016, Gouye-Gui a quant à lui déclaré : « Je ne crains rien. Toute personne qui osera entrer dans ma maison le regrettera toute sa vie durant. Ama est craint sur le plan mystique. Moi, je suis un *dëmm* (un sorcier). » Même si se revendiquer sorcier fait partie des stratégies d'intimidation, il faut noter que la magie agonistique est bien de nature maléfique, puisqu'elle est destinée à nuire à autrui. Elle relève de la sorcellerie instrumentale, « *liggéey* » en wolof, le « travail » et par extension le « maraboutage », c'est-à-dire un maléfice jeté sur quelqu'un au moyen d'un rituel accompli par un spécialiste¹⁰. On dira ainsi d'une victime qu'elle a été « travaillée » (*dañu ko liggéey*). La première chose que demande un marabout au lutteur venu le consulter est le nom de son adversaire. Le lutteur ne connaît habituellement que son surnom dans l'arène, qui est toujours un nom d'emprunt. Il doit donc envoyer quelqu'un espionner dans son quartier afin d'obtenir son patronyme. La protection contre les attaques mystiques est d'ailleurs l'une des raisons qui justifient l'usage du nom de lutteur¹¹.

10. Sur le maraboutage au Sénégal, voir les travaux classiques de ZEMPLÉNI (1968), notamment le chapitre 6 (pp. 447-512).

11. Le nom de l'arbitre est également tenu secret pour éviter que les marabouts ne cherchent à influencer ses décisions par des moyens occultes.

Cela explique aussi en partie la résistance passée des lutteurs à l'imposition réglementaire de la licence, car celle-ci mentionne leur état-civil. À l'aide du nom, le marabout réalisera par exemple un « attachement » (« *takk* »), rituel consistant à immobiliser l'adversaire en nouant une cordelette sur laquelle on récite des incantations. Le maléfice ne doit cependant pas être réalisé trop tôt avant l'affrontement, sinon la victime tombera malade et le combat sera annulé.

La magie agonistique, bien que maléfique, n'est pas jugée injuste, mais est acceptée par la plupart des acteurs du monde de la lutte, les lutteurs au premier chef. Il s'agit en quelque sorte d'une sorcellerie légitime¹². Dans d'autres sphères d'activité compétitives comme la politique et les affaires, le recours à la magie est unanimement condamné. Expression de la défiance des classes populaires envers les élites, nombre de Sénégalais jugent que les riches et les puissants s'adonnent au maraboutage pour s'enrichir ou se maintenir au pouvoir. Par contraste, dans la lutte, la compétition et la violence restent contenues dans un cadre spatio-temporel bien délimité, car défini réglementairement (l'arène de sable et les coups de sifflet de l'arbitre). Cette contention de la violence (au sens d'Elias & Dunning 1994) explique que la magie y soit acceptée. La spécificité du contexte sportif permet de mettre entre parenthèses les formes ordinaires du jugement moral (Bredemeier & Shields 1984) : ce qui pourrait apparaître ailleurs comme de la sorcellerie sera perçue comme de la violence légitime. La plupart des Sénégalais estiment que la magie fait partie de la lutte : « Pour gagner, tu peux faire tout ce que tu veux. C'est dans les règles de l'art. Si je "travaille" pour te battre, c'est légal. On t'a donné de l'argent pour que tu te prépares. Moi aussi, je me prépare en conséquence. » On juge normal que les adversaires usent comme ils l'entendent de leur avance sur cachet en arbitrant entre la préparation physique et la préparation mystique. Consulter des marabouts est un moyen parmi d'autres pour essayer d'obtenir la victoire, tout comme payer un abonnement à une salle de musculation, s'offrir les services particuliers d'un entraîneur de boxe ou acheter des « protéines ».

Il arrive cependant que le recours à la magie soit jugé illégitime et fasse l'objet de condamnations morales. C'est le cas quand la violence mystique — mais aussi physique — sort du cadre sportif et déborde hors de l'arène, ce qui arrive en réalité presque tout le temps (nous y reviendrons). C'est également le cas des transgressions trop frontales des normes religieuses, par exemple avec des sacrifices qui s'écartent trop des canons musulmans. Lors du combat entre Balla Gaye 2 et Tapha Tine en 2013, il a été reproché à ce dernier d'avoir fait égorger une vache en public en accompagnant le sacrifice par des libations d'alcool. Pendant plusieurs mois, la polémique enfle et déchire l'entourage de Tapha Tine, chacun cherchant à rejeter la

12. Sur la notion de sorcellerie légitime, voir GOODY (1970) ou encore BONNAFÉ (1978).

faute sur l'autre, d'autant que le combat a été perdu et que la défaite suscite toujours des règlements de compte. Le marabout incriminé a, par exemple, tenté de dégager sa responsabilité en accusant un confrère venu du Niger : « Nous devions unir nos forces. Alassane Sèye utilise la magie noire et moi, le Coran. » Ces accusations trahissent la vive concurrence entre spécialistes rituels sur le marché lucratif de la préparation mystique.

La magie est également jugée immorale lorsqu'elle vise non pas directement l'adversaire, mais des tiers, par exemple sa famille. En 2015, juste après sa victoire contre Balla Gaye 2, Eumeu Sène l'accuse à la télévision d'avoir profané la tombe de sa mère : « Je ne vais jamais plus lutter contre Balla Gaye 2, même si je sais que je suis meilleur que lui. Je vais porter plainte auprès du procureur, car ils ont visité la tombe de ma mère et ils y ont mis des grigris. C'est juste de la lutte. Faire des choses pareilles, c'est inadmissible. » Le lutteur quitte le plateau en larmes. Son adversaire dément aussitôt : « Je suis un musulman, jamais je ne ferais du mal à quelqu'un. Je jure sur le Saint Coran, si j'ai profané la tombe de la mère d'Eumeu Sène, que Dieu fasse que je ne gagne plus jamais de combat. J'ai une mère et un père qui mourront tôt ou tard ; alors jamais je ne ferai cela aux parents d'un lutteur. » Eumeu Sène finit par s'excuser en disant s'être laissé emporter sous le coup de l'émotion du combat, alors qu'il n'a aucune preuve de l'implication de Balla Gaye 2 dans la profanation. Cela n'empêche pas la presse de s'emparer de l'affaire à travers plusieurs Unes sensationnalistes qui associent lutte et sorcellerie : « Pratiques mystiques dans l'arène. L'appel des ténèbres » (*EnQuête*, 7 avril 2015), « Sacrifices humains, profanation de tombes, morts suspectes... La face horrible de la lutte » (*Wal Fadjri*, 7 avril 2015). Interrogé par un journaliste, un expert ès mystique renchérit : « On ne pensait pas que les Sénégalais pousseraient l'audace jusqu'à tuer des albinos, forniquer dans les cimetières en couchant avec des morts, préparer de la soupe de viande dans les cimetières, ouvrir la bouche d'un cadavre. » Un ancien lutteur devenu consultant sportif livre quant à lui un témoignage ambigu : « Cette pratique a toujours existé dans la lutte. Personnellement, je suis entré à maintes reprises dans un cimetière pour enterrer un grigri, mais pas en déterrant un mort. On le fait juste dans un espace vide au sein du cimetière. Ce sont des recommandations qui émanent des marabouts. »

Après la défaite d'Eumeu Sène face à Modou Lô en 2014, la rumeur a couru qu'il avait perdu pour avoir refusé un sacrifice humain prescrit par l'un de ses marabouts. Peu de temps auparavant, il avait déclaré : « Je sais qu'il y a toutes sortes de sacrifices dans la lutte. Certains lutteurs sont mêmes prêts à sacrifier des vies humaines s'ils sont convaincus de pouvoir obtenir la victoire. Mais en tant que musulman, ce n'est pas demain la veille que je vais me lancer

dans ces sacrifices. Ma religion vaut mieux que tout cela. » Contrefaçon du sacrifice musulman, le sacrifice humain incarne le comble de l'immoralité : la religion pervertie par la sorcellerie. Il représente une figure repoussoir, comme en témoigne cette discussion avec Moussa Gningue, préparateur mystique attiré de l'écurie Fass, surnommé « le sorcier de Fass »¹³ :

Il y a des lutteurs qui font des choses mauvaises en allant trop loin dans leur préparation mystique ?
— Oui, tuer ! Il y a des lutteurs, s'ils veulent la victoire et qu'ils ont beaucoup d'argent, ils font tout pour gagner. Pour moi, c'est inadmissible : sacrifier un être humain pour gagner, je ne le fais pas. Un être humain, c'est sacré. Nous Sénégalais, nous ne pouvons pas faire cela, parce qu'on croit au Coran, on est musulman, c'est interdit. Les autres qui ne sont pas musulmans, les féticheurs, eux ils peuvent faire ça.

La dénonciation de la mauvaise magie, prête à se compromettre avec la sorcellerie, est prise dans une opposition plus large entre le pieux marabout et le « féticheur », c'est-à-dire entre l'islam et le paganisme, parfois déclinée sous la forme d'une distinction entre le Sénégal (dont près de 95 % de la population est de confession musulmane) et les pays moins islamisés de la sous-région.

Réglementer l'occulte. Les institutions sportives face à la magie

La question de la légitimité ou non de la magie sportive n'est pas seulement une affaire de jugement moral, c'est aussi une affaire de règlement. Si on attend d'un sportif qu'il fasse tout ce qui est en son pouvoir pour gagner, il faut que cela reste dans les limites autorisées par le règlement. Or, au Sénégal, la plupart des sports interdisent le recours à la magie. Le règlement des « navétanes », tournois de football amateur extrêmement populaires (Baller 2014), stipule par exemple : « Les pratiques occultes (*xon*) sont formellement interdites à l'intérieur, aux abords immédiats du stade et sur l'aire de jeu. Toute enfreinte à cette disposition entraîne la perte de la rencontre par pénalité. » Une annexe liste les pratiques considérées occultes, parmi lesquelles : se regrouper sur une partie du terrain, faire le tour du terrain, y entrer à reculons, entrer dans les buts de l'adversaire, y jeter des projectiles, y déposer ou attacher un objet, exhiber un talisman, apporter un canari ou un encensoir au stade, allumer un feu, creuser un trou, asperger un liquide sur le terrain, étaler une banderole vierge, lâcher des oiseaux, casser des œufs.

Dans le football comme dans les autres sports, la magie est une pratique interdite, mais répandue. Condamnée à rester clandestine, elle est souvent

13. Entretien fait à Dakar le 9 mars 2014.

comparée au dopage, qui constitue lui aussi un moyen illicite d'obtenir un avantage dans la compétition. Sport traditionnel, la lutte sénégalaise fait figure d'exception. Dans les sports d'importation européenne, le recours à la magie est jugé illégitime car exogène. Dans la lutte, la préparation mystique fait partie du spectacle de la tradition, comme le reconnaît un dirigeant du CNG avec qui je me suis entretenu¹⁴ : « Ce qu'on ne permet pas de faire dans le football, même si les gens le font, c'est de rentrer dans le terrain en faisant des trucs mystiques. Les gens se cachent pour le faire, parce que le foot, ce n'est pas un truc de chez nous. Ça vient d'ailleurs. Et là-bas, il n'y pas ça. Alors que vous ne pouvez pas avoir de lutte sans mystique. Ça va avec. C'est la partie africaine. » Le cas de la lutte olympique, importée au Sénégal dans les années 1960, le confirme : « La lutte olympique, ce sont les Blancs qui nous ont appris ça. La lutte avec frappe, la lutte simple, il y a beaucoup de mystique. En ce qui concerne la lutte olympique, peut-être ils font ça, mais en cachette. Parce qu'en lutte gréco-romaine, tu ne vas pas porter des grigris. Mais tu peux te laver. » La magie agonistique est si importante dans la lutte sénégalaise que Juan, « le Lion blanc », seul Européen du circuit, se présente dans l'arène lui aussi harnaché de grigris.

La non-interdiction de la préparation mystique dans la lutte sénégalaise est une concession de l'institution sportive à la tradition. Depuis les années 1960, des propositions sont régulièrement avancées pour supprimer ou limiter le recours à la magie afin de faire de la lutte un sport « moderne ». Mais à chaque fois, l'argument de la tradition freine ces ardeurs réformatrices. En 1972, quand il est envisagé d'interdire la préparation mystique dans l'arène, le président des instances officielles tempère : « Vu que cela relève de la tradition, il y a lieu de procéder en douceur. » La principale critique à l'encontre de la préparation mystique est qu'elle retarde le programme des combats, parce que les préliminaires rituels s'étirent en longueur ou que les marabouts demandent aux lutteurs de ne pas lutter avant tel horaire. Cela contribue aux accusations de passivité et aux matchs nuls, plaie qui gangrène l'arène jusque dans les années 1990 et suscite les plaintes continuelles des amateurs (les matchs nuls alimentant aussi les suspicions de « combine »). Le problème devient encore plus aigu à partir du moment où la lutte est retransmise en direct à la télévision. Cela a conduit les instances officielles à encadrer la préparation mystique (la médiatisation d'un sport influant directement sur sa réglementation). Le règlement établi par le CNG dans les années 1990 oblige les lutteurs à se présenter dans l'aire de combat dès le coup de sifflet de l'arbitre. Ils disposent alors de dix minutes pour accomplir les derniers rituels de leur préparation mystique. Toute infraction se paie par une amende prélevée sur le reliquat du

14. Entretien fait à Dakar le 27 février 2014.

cachet du lutteur, obligatoirement déposé au CNG avant le combat (ce pouvoir de sanction financière a permis au CNG d'asseoir sa domination légale dans le monde de la lutte). À l'origine, l'amende n'était que de mille francs CFA par minute de dépassement, mais ce n'était pas suffisamment dissuasif, comme me l'a raconté un responsable du CNG :

Lors d'un combat, il y avait un lutteur qui passait son temps à se laver. Je lui ai dit de se dépêcher. À l'époque, c'était mille francs la minute de retard. Il m'a répondu : « Père, même si je reste encore une heure, ce n'est que soixante minutes ! » Dès le lundi, j'ai proposé qu'on porte l'amende à dix mille francs par minute. Alioune Sarr (le président du CNG) m'a traité de fou furieux. Mais on l'a fait. Maintenant, même si le marabout te demande de ne lutter qu'au crépuscule, si on t'appelle, tu vas lutter¹⁵.

Afin d'éviter le désordre dans l'arène, le règlement limite également le nombre de personnes qui peuvent accompagner le lutteur, « y compris les marabouts ».

Le règlement du CNG interdit en outre les pratiques qui présentent un danger physique réel. Il est par exemple interdit de jeter un quelconque produit sur son adversaire ou dans son camp ou d'introduire des reptiles dans l'arène (ce qui a valu un an de suspension et une amende à Ama Baldé, venu avec un python)¹⁶. Cela oblige les lutteurs à prendre certaines précautions dans leur préparation mystique : ne pas fracasser de canari dans l'aire de combat, ne pas briser de verre, ne pas laisser une corne plantée dans le sable. Le cas des cornes est emblématique : elles sont l'un des grigris les plus importants des lutteurs, mais peuvent également être utilisées comme une arme blanche et il n'est pas rare qu'un lutteur soit blessé par un coup de corne lors d'une altercation entre écuries. Contrairement au football qui prohibe explicitement les « pratiques occultes », ces interdictions ne portent pas sur l'aspect mystique (le terme n'apparaît jamais dans le règlement), mais seulement sur la dangerosité réelle. Elles figurent d'ailleurs dans le même article qui interdit aussi de mordre, étrangler, donner des coups de pied, de genou, de tête ou de coude, de saisir les parties sexuelles ou encore de refuser de se faire consulter par le médecin en cas de blessure.

15. Entretien fait à Dakar le 27 février 2014.

16. Il est également interdit de « porter des effigies confessionnelles et politiques » pour éviter que l'affrontement entre lutteurs ne prenne une tournure politique ou religieuse (avant l'édiction de cette interdiction, Tyson avait l'habitude de brandir dans l'arène le portrait de son marabout, Cheikh Ibrahima Niass).

Le *coach* et le marabout. Préparation physique et préparation mystique

Ostensiblement mise en scène dans l'arène, encadrée mais pas interdite par le règlement, la préparation mystique est une composante cardinale de la lutte sénégalaise. Cette spécificité au sein du champ sportif rend particulièrement saillant le registre d'explication par la magie. Les discours qui attribuent une cause mystique à la victoire ou à la défaite sont très courants. Moussa Dioum, chef de file de Parcelles Mbollo (l'une des écuries où j'ai travaillé), déclare après sa défaite face à Sa Thiès en 2012 :

Sa Thiès est un grand champion, mais il faut reconnaître aussi qu'il a un arsenal mystique extraordinaire. C'est sûr que mon adversaire a trouvé des marabouts extraordinaires. Son père lui a donné au dernier moment une corne qu'il a pointée sur moi. Je pense que c'est cette corne qui est à l'origine de mon malheur. C'était très fort, je le jure. La lutte est une affaire de *djinn*s (esprits).

Contre une vision trop enchantée de la lutte, il faut cependant insister sur la pluralité des registres mobilisés pour expliquer l'issue d'un combat et sur la variété des points de vue des acteurs en fonction de la place qu'ils occupent dans le champ (marabouts, lutteurs, entraîneurs, amateurs, journalistes...).

Les marabouts survalorisent l'importance de la magie, car cela justifie leur activité, la lutte leur offrant une source appréciable de revenus. Mais c'est aussi le cas de tous les experts ès mystique sollicités dans les médias¹⁷. Ainsi Moussa Gningue, le « sorcier de Fass » reconverti en consultant sportif, qui déclare à propos du combat entre Yékini et Balla Gaye 2 en 2012 : « Même les amateurs qui viendront au stade devront se prémunir. Beaucoup de pratiques mystiques se feront au stade le 22 avril. Surtout au niveau des portes d'entrée et dans l'enceinte. » Ou encore Selbé Ndom, voyante très médiatique qui s'est fait une spécialité du pronostic sportif. La presse et la télévision sont friandes de ce genre d'experts. Le registre d'explication mystique fait partie du discours journalistique, qui exploite de manière opportuniste cette veine sensationnaliste permettant de monter en épingle le moindre fait en le présentant sous un jour ambigu¹⁸. La médiatisation de la lutte s'accompagne d'une surenchère du registre mystique à l'écran et dans les colonnes des journaux. C'est une façon de tenir en haleine le public en conférant de l'importance aux combats bien au-delà des quelques minutes que dure l'affrontement dans l'arène. Ces

17. Toutes les chaînes de télévision consacrent une émission à la lutte et un quotidien, *Sunu Lamb*, lui est même entièrement dédié.

18. Sur la façon dont les médias sénégalais parlent de l'occulte, voir BONHOMME (2015).

images et ces discours sont ensuite abondamment repris et commentés par les amateurs. Parmi ces derniers, les avis sur le rôle de la préparation mystique sont partagés. Une vaste majorité y accorde du crédit, même si certains dénoncent le mystique comme une mystification.

Les lutteurs eux-mêmes mobilisent souvent le registre mystique pour expliquer l'issue du combat. C'est surtout le fait du perdant qui justifie sa défaite en l'attribuant à la magie-sorcellerie. Cela lui permet de sauver l'honneur en maintenant ses prétentions à la supériorité sportive. Champion au palmarès honorable, Issa Pouye affirme par exemple : « Celui qui croit qu'avec sa force physique uniquement il peut être un bon lutteur n'a qu'à se détromper. Je suis convaincu que tous ceux qui m'ont terrassé dans l'arène m'ont atteint par la force mystique. » Moussa Dioum, encore lui, donne une explication occulte à sa défaite contre Amanèkh en 2014 :

Je ne suis pas le genre de lutteur qui salit la victoire de ses adversaires. Mais à dire vrai, à un mois de mon combat contre Amanèkh, je ne sentais plus mes bras, je ne pouvais même plus soulever des poids de quarante kilos. Je le jure ! Mais je suis d'avis que lutte et mystique vont de pair. Si j'avais les moyens d'anesthésier les bras de mon adversaire, je l'aurais fait sans hésiter. Ce jour-là, même ceux qui étaient avec moi savaient que je n'allais pas bien, je vomissais beaucoup au stade. Vous pouvez demander à mon *staff*. Mais même dans cet état, je me disais que j'allais le battre parce que je suis plus technique et j'ai plus de force que lui. Quand il m'a battu, je n'en revenais pas. C'est par la suite que je suis allé à Bignona. J'y ai passé deux mois pendant lesquels j'ai été soigné par des marabouts parce qu'après le combat, je ne me sentais pas bien du tout (*EnQuête*, 27 décembre 2014).

À côté du registre mystique, l'argument de la providence est une autre manière de rendre acceptable la défaite. Baye Mandione commente ainsi sa défaite face à Boy Niang 2 en 2014 : « C'est la volonté divine. J'ai perdu ce combat parce que Dieu en avait décidé ainsi. Je ne peux que Lui rendre grâce. On voulait la victoire tous les deux, mais c'est finalement Boy Niang qui l'a obtenue. Je me plie à la volonté divine et je suis quitte avec ma conscience. » Les vainqueurs mettent au contraire l'accent sur leur mérite sportif. Revenant sur son combat victorieux contre Eumeu Sène, Modou Lô déclare : « Je ne crois pas à la thèse du mystique. Eumeu luttait correctement, lançait des coups et faisait toutes les actions possibles et imaginables. » Après sa victoire sur Ambulance en 2014, Thiaat déclare quant à lui : « Il suffisait de voir le combat pour savoir que le mystique y a joué un grand rôle. Mais il faut dire que je l'ai battu par la lutte et non par le mystique. Si ce n'était que cela, il n'aurait pas perdu, parce qu'il avait un plus gros arsenal que moi » (*Sunu Lamb*, 18 février 2014). Paradoxe des discours, alors que les

champions mettent en avant leur talent sportif, les amateurs invoquent plutôt leurs pouvoirs mystiques pour expliquer qu'ils réussissent à terrasser tous leurs adversaires. Les lutteurs réputés « les plus mystiques » sont en effet les grands champions du moment.

Les entraîneurs privilégient eux aussi les capacités athlétiques, le travail et l'entraînement. Entraîneurs et marabouts représentent deux pôles opposés dans le champ de la lutte : les premiers détiennent un capital sportif de type technique (sanctionné par un diplôme délivré par le CNG), les seconds, un capital magico-religieux. La critique des marabouts par les entraîneurs sert la défense de leurs propres intérêts. Lato, *coach* successif de deux écuries où j'ai enquêté, pestait sans cesse contre « ses » lutteurs qui, avant un combat, désertaient les entraînements pour aller voir les marabouts : « Quand les lutteurs gagnent leur petite avance, ils prennent tout leur argent pour aller voir le marabout. Ici, les gosses aiment beaucoup les féticheries. Mais avec un marabout, tu ne peux pas gagner le combat. Ce n'est pas le marabout qui lutte (*sériñ bërewul*). Le marabout, s'il vient ici avec ses grigris, moi, je vais le terrasser ! » « Le premier marabout, c'est ça », disait-il en montrant le sable où les lutteurs s'entraînent. Birahim, le responsable administratif de l'écurie, abondait dans son sens : « Le marabout dit qu'il peut te faire gagner, mais c'est seulement pour manger ton argent. » Lato est d'autant plus critique qu'il n'est pas rémunéré par l'écurie et que les lutteurs ne dédommagent presque jamais son travail bénévole, préférant dépenser leur cachet auprès des marabouts. Tout au plus concède-t-il que la préparation mystique, « c'est de l'art, c'est beau ». Cependant, un jour où il me parlait de sa carrière en lutte gréco-romaine, trop tôt interrompue, il me confia avec amertume que s'il n'avait pu devenir un champion, c'est parce que ses coéquipiers jaloux l'avaient marabouté.

Quand on les interroge sur la préparation mystique de manière générale (et non pour expliquer tel combat en particulier), la grande majorité des lutteurs reconnaissent son importance, mais la subordonnent à la préparation physique. Certains la minorent toutefois en la limitant au folklore, à l'instar de Papa Sow : « Si on entre dans l'arène sans grigris, on n'a aucun crédit aux yeux des amateurs. En tout cas, je ferai le minimum : trouver deux bouteilles, porter deux grigris pour attirer leur attention. Mais je pense que ces pratiques viennent en deuxième position. Les entraînements sont prioritaires. Les grigris et autres en font partie, mais ce sont des détails » (*Sunu Lamb*, 23 février 2006). Aucun, évidemment, n'irait jusqu'à défendre que la magie le dispense de l'entraînement. Malinowski (1963 : 457-495) observait dans les îles Trobriand que la plupart des activités (l'horticulture, la pêche, la navigation, l'amour ou la guerre) s'accompagnent de pratiques magiques. Les

Trobriandais distinguent le rite magique du travail technique, mais estiment que seul leur concours harmonieux peut produire le résultat escompté. Les lutteurs sénégalais partagent des conceptions similaires : la préparation mystique accompagne l'entraînement sportif sans jamais s'y substituer, mais contribue à l'obtention de la victoire. Cette complémentarité entre le travail et le rite n'est pas propre à la lutte, mais se retrouve dans tout type de travail (par exemple agricole et artisanal) au Sénégal et plus largement en Afrique de l'Ouest (Lemaire 2009 : 213sq.). La lutte se singularise toutefois en exhibant de manière si démonstrative sa part magique, habituellement plus secrète ou discrète. Il n'y a au Sénégal aucune autre sphère d'activité où la magie occupe une telle place sur la scène publique.

Quelques rares lutteurs rejettent la préparation mystique, souvent par conviction religieuse, notamment ceux qui se revendiquent d'un islam rigoriste¹⁹. Boy Nar déclare à propos des grigris : « 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. Mais je prie Dieu avant chaque combat de me donner la victoire. Je connais ce que dit le Coran et ses interdits. Aucun marabout ne va percevoir aucun centime de ma part. La lutte est un combat individuel, au coup de sifflet de l'arbitre, il n'y aura que deux lutteurs qui se feront face. » Mais le refus de toute préparation mystique est souvent taxé d'hypocrisie. Alors que j'évoquais le cas de Boy Nar, Moussa Gningue me rétorqua : « Oui, mais il se lave ! Tu peux ne pas avoir beaucoup de grigris, mais tu te laves en cachette trois fois par jour ! Tu n'as rien sur toi, mais tu as cent bouteilles dans ta maison ! Qui va le savoir ? Mais si tu ne crois pas à ça et que tu ne te laves pas, tu vas mourir tout de suite. » Dans le même esprit, lors de leur combat en 2006, la presse interroge Tapha Guèye et Lac de Guiers sur leur préparation mystique (*Sunu Lamb*, 28 février 2006). Le premier déclare : « Je ne vais plus dépenser certaines sommes d'argent pour les pratiques mystiques dans un combat de lutte. J'ai vingt ans de carrière, je connais ce qui s'y passe. Je préfère utiliser l'argent à d'autres fins. » Lac de Guiers lui rétorque : « J'ai dépensé beaucoup d'argent pour les *xon*. Je crois en cela et vous tous qui êtes ici, vous y croyez ! Tapha Guèye veut me déstabiliser. Il cherche à détourner mon attention. » Double Less, ancienne gloire de la lutte, aujourd'hui père de deux lutteurs parmi les meilleurs de l'arène, déclarait quant à lui : « On entend certains dire que le mystique n'existe pas. C'est parce qu'ils n'ont pas encore été atteints » (*Sunu Lamb*, 22 février 2014).

19. Les critiques de l'islam rigoriste à l'égard de la lutte portent sur l'usage des grigris, mais aussi la violence, la nudité ou encore son aspect mercantile.

L'expérience du combat. Magie et psychologie

Bien que le registre mystique serve avant tout aux perdants, il ne se réduit pas à de la mauvaise foi. Il offre aux lutteurs un idiome dans lequel ils peuvent décrire leur expérience du combat au plus près de la façon dont ils l'ont vécue. Lors de son combat contre Balla Gaye 2, le comportement de Tapha Tine n'a pas manqué d'étonner : son adversaire a simplement agité la main devant son visage et Tapha Tine a reculé, avant d'être rapidement terrassé. Revenant sur cette défaite, il décrit ainsi son expérience du combat :

Seul le lutteur peut connaître les réalités de l'arène. Ce que je sentais dans l'enceinte personne ne peut l'imaginer. Je ne me sentais plus. Je ne connaissais même plus mon nom. Les choses ont changé dans les minutes qui ont précédé le duel. Un changement rapide et brusque que je ne peux expliquer. J'avais la sensation d'un paralysé et plus rien ne fonctionnait normalement. Balla Gaye 2 qui me tend la main sans être roué de coups, cela prouve que je n'étais pas moi-même. J'avais à l'esprit que je devais frapper, mais je ne pouvais pas bouger mes deux bras. Ils étaient tellement lourds, comme si l'on avait attaché sur chacun d'eux un sac de cinquante kilos de riz. Mes bras étaient refroidis, j'avais l'impression qu'ils étaient gelés. Quand on se mettait debout, je voyais Balla Gaye 2. Mais il devenait aussitôt invisible quand il se baissait pour m'attaquer. Je sentais quelque chose qui touchait mes jambes. J'ai réagi à deux reprises à l'aveuglette car je ne le voyais plus. Je ne suis pas un peureux. Je me suis bien entraîné, mais une fois dans l'enceinte, j'ai perdu presque toutes mes facultés. J'étais atteint mystiquement (*L'Observateur*, 6 juin 2013).

Beaucoup d'autres témoignages mettent pareillement l'accent sur les bouleversements émotionnels, perceptifs et proprioceptifs liés au combat : ils évoquent un soudain effondrement du tonus musculaire, une perte de combativité, une confusion, un rétrécissement du champ visuel qui fait croire que l'adversaire est devenu invisible. Baboye revient sur son combat contre Tapha Guèye, le plus dur de sa carrière : « Le jour du combat, j'ai vécu des choses inexplicables. J'étais mystiquement atteint. J'étais à la limite paralysé. Je ne savais pas ce que je faisais. C'est au sortir de ce combat-là que j'ai commencé à croire au mystique. » De même, Moussa Dioum à propos de sa défaite contre Sa Thiès : « Il est devenu invisible au coup de sifflet de l'arbitre. Quand l'arbitre a sifflé, je le voyais normalement, mais quand il a fait une flexion avant de se relever pour m'attaquer, c'est là qu'il a disparu. » Même si les lutteurs en donnent une interprétation mystique, il s'agit en réalité de réactions normales dues au stress de l'affrontement. Toute la littérature sur les sports de combat est émaillée de descriptions analogues. Loïc Wacquant (2000 : 72-78) décrit les modifications qui affectent sa perception lorsqu'il

monte sur un ring de boxe pour la première fois : il a peur de prendre des coups, la confusion lui fait perdre tout repère, son champ de vision se rétrécit, les poings de son adversaire lui paraissent énormes, ses propres mouvements lui semblent ralentis, les trois minutes que dure le *round* sont interminables. Toute situation de combat se caractérise par une « tension confrontationnelle », cocktail émotionnel de tension et de peur qu'il faut apprendre à gérer pour se battre (Collins 2008). C'est précisément l'incapacité à gérer cette tension qui est interprétée en termes mystiques par les lutteurs. La défaite repose sur un cercle vicieux : les symptômes liés au stress du combat sont perçus comme le signe d'une atteinte mystique ; mais se penser ensorcelé génère encore davantage de stress et de confusion²⁰. Preuve supplémentaire du lien entre registre mystique et expérience émotionnelle du combat, il arrive souvent qu'un lutteur s'effondre après son combat (le perdant, mais parfois aussi le vainqueur). Il se roule dans le sable dans un état d'agitation violente ou reste au contraire prostré. Ces symptômes sont ceux d'une banale crise de spasmophilie. Le lutteur est « terrassé » émotionnellement par sa défaite ou sa victoire²¹. Ces « crises » se voient souvent attribuées une origine mystique : le lutteur serait possédé par les *xon* (les siens plus encore que ceux de son adversaire). Lors de tels accès de furie, les coéquipiers du lutteur se jettent sur lui pour détacher ses grigris, jugés responsables de la crise, avant de lui verser de l'eau sur la tête pour le calmer.

L'idiome mystique met l'accent sur un ensemble de paramètres psycho-émotionnels intrinsèquement liés à la situation de combat mais difficilement contrôlables et qui font qu'un lutteur parvient à prendre l'ascendant sur son adversaire. Ce phénomène est en réalité commun à tous les sports : on dit couramment d'un sportif qu'il l'a emporté « au mental », parce qu'il a su mieux gérer le stress de l'affrontement. Dans la lutte sénégalaise, les intéressés eux-mêmes établissent une équivalence entre « mystique » et « psychologique », preuve qu'il ne s'agit pas d'une surinterprétation, mais d'un niveau d'analyse qui combine explication *etic* et compréhension *emic*. La « guerre mystique » entre lutteurs est fréquemment décrite comme une « guerre psychologique ». Les rituels accomplis dans l'arène sont vus comme un « dopant » qui « galvanise » les combattants en leur conférant un surcroît d'énergie psychique et émotionnelle. La danse (*tuus*) effectuée par le lutteur et ses coéquipiers avant le combat représente un adjuvant du même ordre. Cette démonstration de solidarité de l'écurie regroupée autour de son champion est

20. J'ai montré ailleurs que certains phénomènes « occultes » s'enracinent dans l'expérience commune de la peur et de ses symptômes (BONHOMME 2009 : 67-74).

21. Le gardien du *thioumoukaye*, des coéquipiers, des supporteurs, voire un téléspectateur, peuvent également être frappés par de telles crises.

aussi l'occasion où s'exprime avec le plus de ferveur le soutien des *supporters* dans les tribunes. Il s'agit d'un moment d'effervescence collective (au sens de Durkheim 1912) : le surcroît d'énergie conféré par la danse tient au fait de se sentir porté par le collectif auquel on appartient. Comme le confie un lutteur, « les rythmes et les chansons sères me donnent une motivation supplémentaire. À chaque fois que j'entends ces chansons, je me transforme en surhomme, un véritable guerrier, cela me galvanise et m'amène dans des dimensions extraordinaires. Dans l'arène, je suis une autre personne » (cité in Chev   et al. 2014 : 288). Musique et mystique sont d'ailleurs intimement liés.    un moment de la danse, le lutteur vient ceindre un grigri autour du tambour principal. Celui-ci est censé décupler sa combativité et on raconte même qu'il peut augmenter son gabarit comme par magie : « Il y a un grigri qu'on met sur le tam-tam. Chaque fois que tu joues,    gonfle. Si tu l'attaches et qu'on frappe le tambour, tu es comme un lion. »

Malinowski a bien mis en lumière les effets psychologiques de la magie. Expression ritualisée du succès, elle peut contribuer à sa réalisation effective en conférant un surcroît d'assurance à son bénéficiaire : « Bien qu'il soit évidemment impossible d'embellir quelqu'un à l'aide d'incantations, le sentiment de devenir beau grâce à la magie peut conférer de l'assurance, influencer sur le maintien et la façon de se comporter » (Malinowski 1963 : 399). De même, la magie guerrière galvanise les combattants en intimidant leurs ennemis. Elle participe d'une « guerre psychologique » (*psychological warfare*), selon la formule d'Alfred Gell (1992 : 44). Il n'est pas étonnant que la même expression soit employée à propos de la magie guerrière trobriandaise et de la préparation mystique des lutteurs sénégalais. Les magies sportives s'inspirent souvent d'anciennes magies guerrières, comme dans le cricket trobriandais (Leach & Kildea 1975) et dans le football en pays zulu (Scotch 1961). Mais même quand ce n'est pas le cas, magies sportives et guerrières servent des fins identiques : galvaniser les participants pour prendre l'ascendant sur l'adversaire²². Contrairement    Malinowski ou Gell, je ne prétends cependant pas que le rite magique poss  derait une efficacité *sui generi*. La combativité des lutteurs n'est pas le simple effet de leur préparation mystique, du moins elle ne s'y réduit pas. Il n'empêche pas moins que les lutteurs établissent *a posteriori* un lien entre les rituels qu'ils ont accomplis et leur expérience intime du combat. Le registre mystique est une manière de lier rétrospectivement pratiques, expérience et discours. En effet, l'idiome de la magie-sorcellerie colle assez près à la réalité de ce que ressentent les lutteurs dans l'arène, qu'ils se sentent galvanisés par la musique et la communion avec leurs supporters,

22. Sur l'usage d'« armes mystiques » en contexte de guerre, voir ELLIS (2000) et MIRAN-GUYON (2015), respectivement sur le Liberia et la Côte d'Ivoire.

qu'ils perdent tout repère face à leur adversaire ou qu'ils soient terrassés par l'émotion à l'issue du combat. Il ne s'agit évidemment pas de ramener la magie à de la psychologie en y voyant qu'une simple affaire de confiance ou de stress, au prix d'oblitérer ses autres enjeux. Mais lier le registre mystique à l'expérience du combat, comme je propose de le faire, offre l'avantage de prendre véritablement au sérieux les discours des lutteurs sans les réduire ni à de la mauvaise foi ni à de la crédulité.

Guerre mystique. Magie et sociologie

Le stress du combat n'est pas seulement lié à la peur de l'affrontement. Il tient également au fait d'être exposé à moitié nu devant plusieurs milliers de spectateurs (et plus encore de téléspectateurs). Cela rend les lutteurs vulnérables au « mauvais œil » (« *bët bu aay* ») et à la « mauvaise langue » (« *lâmmin bu aay* » ou « *cat* »), car on les voit et on parle d'eux²³. La puissance mortifère du regard et de la parole ne suppose pas nécessairement l'intention de nuire, car la louange aussi peut être néfaste. Or, la préparation mystique sert également à se prémunir contre les dangers liés à cette exposition publique. La notoriété est ambivalente : elle est ardemment désirée, mais comporte des risques. L'ambition de tout lutteur est de devenir « populaire ». La popularité est la valeur cardinale de l'arène. En partie indexée sur le nombre de victoires à son palmarès, elle est la cote à l'aune de laquelle un lutteur négocie son cachet avec le promoteur. Fruit de ses succès dans l'arène, elle en est également la condition, puisque les promoteurs cherchent à engager les lutteurs qui attirent le plus de spectateurs. La popularité est aussi une affaire mystique : l'un des grigris les plus prisés des lutteurs, appelé *bayre*, sert à « devenir populaire »²⁴. Cette contrainte de popularité exerce une forte pression sur les lutteurs. La relation entre un lutteur et ses *supporters* est faite de réciprocité : les seconds donnent au premier leur soutien en échange de la victoire (ou, au moins, d'un beau combat). Des *supporters* se sentant trahis par un lutteur qui enchaîne les défaites, se montre peu combatif ou ne les remercie pas publiquement après le combat, pourront se montrer menaçants à son égard. Ne pas décevoir ses *supporters* est la première préoccupation d'un lutteur. Effectuer sa préparation mystique en public dans l'arène est une façon de leur prouver qu'il prend son combat au sérieux et entend être à la hauteur des espoirs qu'ils placent en lui.

23. Sur ces maux, souvent associés à la sorcellerie, voir ZEMPLÉNI (1968 : 308-320).

24. Dans sa composition, il entre du parfum, du sel et du sucre (car ce sont des odeurs ou saveurs que tout le monde apprécie), ainsi que des pincées de sable prélevées aux abords d'une mosquée et d'un marché (car ce sont des lieux que tout le monde fréquente).

Leader de l'écurie Dóor Dóoraat, Zoss enchaîne les revers depuis plusieurs saisons. En 2017, il est à nouveau battu par *κ.ο.* face à Siteu. Après la défaite, on lui reproche sa mauvaise condition physique, due à un manque d'entraînement, mais aussi sa négligence mystique : « Il n'avait que quelques petites potions mystiques à sa portée. Sur son corps, il n'avait attaché presque aucun grigri. Zoss n'a rien voulu dépenser de son argent pour vaincre et retrouver sa place dans l'arène. » Signe révélateur, la défaite est également attribuée à la défection de ses *supporters* : « Il était abandonné par son entourage. Zoss ne mobilise plus du côté des Parcelles Assainies. Même sa propre famille l'aurait abandonné. » Popularité et mystique sont donc en partie liés.

C'est pourquoi il ne faut pas seulement « psychologiser » la préparation mystique, il faut aussi la « sociologiser ». Comme l'a montré Malinowski, le recours à la magie dramatise les enjeux d'une activité, ce qui a pour effet de mobiliser davantage les participants en les poussant à collaborer. La magie horticole permet par exemple d'« intégrer les villageois dans une véritable équipe de jardinage » (Malinowski 1974 : 347). De manière analogue, la magie agonistique permet de mobiliser un collectif autour du lutteur pour l'aider à remporter son combat. La préparation d'un combat passe par une division du travail entre préparation physique et préparation mystique. La première est d'abord l'affaire du lutteur, même si d'autres l'aident (les entraîneurs, ses coéquipiers). À l'approche d'un combat, le lutteur double voire triple ses entraînements quotidiens et enchaîne courses d'endurance, musculation en salle, séances de « contacts » (i.e. de lutte avec ses coéquipiers) et entraînements de boxe. L'entraînement valorise une éthique de l'effort personnel : « la lutte, c'est la souffrance » (« *lamb dafa metit* »). Par contraste, la préparation mystique est moins directement l'affaire du lutteur. Il n'en est pas l'acteur principal, mais le bénéficiaire. Son préparateur mystique peut consulter les marabouts à sa place et, de toute façon, il s'agit d'un travail effectué par d'autres sur son propre corps. Les marabouts « travaillent » pour le lutteur — au double sens du mot *liggéey*, qui désigne à la fois le travail et la sorcellerie instrumentale. La puissance d'agir du lutteur (son *agency*) est le produit du travail d'autrui. Le pouvoir mystique n'est pas une qualité qui adhère à sa personne, contrairement à la force et la technique acquises par l'entraînement. Il doit être régulièrement entretenu en allant recharger les grigris et chercher de nouveaux « bagages » auprès des marabouts. La distinction entre préparation physique et préparation mystique oppose le travail du lutteur et celui du marabout et, à travers eux, la force et le savoir, le capital corporel et le capital magico-religieux. Il s'agit aussi d'une opposition entre catégories d'âge : la force est le privilège de la jeunesse (ceux qu'on appelle habituellement les « gosses », « *xale* » en wolof), tandis que

le savoir appartient aux « vieux » (« *màggat* »). Dans le champ de la lutte, le capital magico-religieux est en bonne partie la transposition symbolique d'un statut lié à l'âge, comme en témoigne la forte présence d'anciens lutteurs parmi les marabouts. L'importance de la magie dans la lutte est le reflet du caractère gérontocratique de la société sénégalaise (ce que trahit aussi le fait que les marabouts captent une partie significative de l'argent de la lutte). La préparation mystique est le biais par lequel les « vieux » participent au succès des « jeunes ». Elle illustre le fait que les lutteurs ne sauraient réussir sans le concours de leurs aînés, car la force est impuissante sans le savoir.

Au-delà des marabouts, la préparation mystique est l'affaire de tous. Parents à Dakar et au village, amis du quartier, coéquipiers de l'écurie, *supporters* du « *fan club* », tous se mobilisent pour soutenir « leur » champion dans la guerre mystique contre son adversaire. N'importe qui peut consulter un marabout au nom du lutteur. Arpentant son quartier avec Far pour entretenir sa popularité auprès de ses *supporters*, il n'était pas rare que l'un d'eux lui remette un grigri ou l'adresse d'un nouveau marabout. L'ethnographe lui-même peut être mobilisé : je suis allé consulter de nombreux marabouts avec Lamine, le père de Far, en l'absence de ce dernier. C'est à moi que le spécialiste remettait poudres, potions et racines et c'est moi qui consignais ses instructions pour les transmettre à Far, si bien que Lamine avait fini par me nommer « préparateur mystique » de son fils. Comme il le soulignait lors d'une discussion à propos de la préparation mystique : « La lutte, c'est pour tout le monde. Ce n'est pas le lutteur seul qui lutte. C'est tout le monde qui lutte, c'est toute la famille. 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, les voisins, les fans. » Dans l'arène, le lutteur incarne littéralement un collectif et sa force est une force collective. Elle se mesure en « richesse en personnes » (Guyer 1993). Le lutteur a ainsi quelque chose du *big man* mélanésien (hormis sa corpulence !) : sa réussite passe par sa capacité à mobiliser une coalition de partisans au-delà de son noyau familial, c'est-à-dire à faire fructifier son capital social. C'est le *fan club* qui joue ce rôle en rassemblant ses *supporters* au niveau du quartier. Comme le pouvoir du *big man* qui fluctue de manière instable au gré de son prestige, la grandeur d'un champion fluctue au gré de ses résultats dans l'arène, mais aussi de sa popularité dans le quartier. Aux Parcelles Assainies, Far ne jouit encore que d'une popularité locale autour de son domicile. Grâce à une série de succès remarquables, Franc, un lutteur de la même écurie, est en passe de s'imposer comme un champion à une plus grande échelle dans le quartier. Lors de mon retour sur le terrain en 2016, la première chose que m'annonce l'un des fils de la maison où je réside habituellement fut : « Ça y est, on a un champion ! » Quant à Modou

Lô, le *leader* de l'écurie Rock Énergie, il est le champion incontesté de toutes les Parcelles Assainies. Par contraste, les chefs de file de plusieurs autres écuries des Parcelles Assainies, apparaissent comme des champions « finis » et subissent la désaffection de leurs *supporters*.

Ce travail de mobilisation relationnelle est un trait plus général de la société sénégalaise, comme Ismaël Moya (2017) l'a montré. Mais la lutte en offre une illustration exemplaire tant l'échelle et l'intensité des mobilisations sont importantes. La préparation mystique constitue un vecteur efficace de ralliement des soutiens du lutteur avant le combat. Ses marabouts « travaillent » dans l'ombre. Ses parents lui donnent leur bénédiction. Celle de la mère, donnée juste avant que le lutteur ne parte à l'arène, est notamment déterminante. C'est ce qui fait dire que « les parents sont les premiers marabouts d'un lutteur ». Les femmes de la maison veillent à sa nourriture, de crainte d'un empoisonnement mystique. Le jour du combat, la maison du lutteur attire des foules de *supporters*. Le quartier « se bunkérise » : des barrières sont érigées devant le domicile du lutteur, gardé par les poids lourds de son écurie. Il s'agit notamment d'éviter qu'un étranger vienne « miner » la maison en y déposant des grigris. Cette vigilance collective fait monter la pression : le moindre événement suspect peut tourner à la violence. La préparation mystique dramatise les enjeux du combat, ce qui permet de rassembler et de souder un collectif autour du lutteur. D'une compétition sportive entre deux athlètes, elle fait une « guerre » : ce ne sont pas seulement deux individus qui s'affrontent, ce sont deux écuries et même deux quartiers, étant donné les dynamiques territoriales du supportérisme.

La préparation mystique fait déborder l'antagonisme en dehors de l'arène. Le combat s'étire dans le temps. Peu après la signature du contrat, mais six mois avant le combat entre Balla Gaye 2 et Tapha Tine, des traces de sang et d'œufs sont découvertes sur la voiture de l'entraîneur du second : c'est le signe que la guerre mystique a déjà commencé. Inversement, Lac de Guiers se plaint des séquelles de son maraboutage par l'écurie Fass plus de deux ans après le combat contre son chef de file, Tapha Guèye : « Les *xarfafuufa* de Fass me poursuivent toujours. Si tu croises un lutteur de l'écurie Fass, que tu sois vainqueur ou pas, il y aura forcément des séquelles sur le plan mystique. C'est peut-être une des explications qu'on pourrait donner au fait que je n'ai pas eu de combat depuis lors. » Le combat déborde également de l'arène pour toucher d'autres personnes que les lutteurs, car comme dit le proverbe, « le conflit ne se limite pas aux belligérants » (« *ay du yem ci boppu borom* »). Tapha Tine accuse Aziz Ndiaye, le promoteur du combat, de prendre parti pour son adversaire par solidarité de quartier (ils habitent tous deux Guédiawaye). Son entraîneur déclare à la presse : « Aziz Ndiaye roule pour Balla Gaye 2.

Ils sont allés ensemble voir des marabouts. Nous n'accepterons jamais qu'ils nous coulent mystiquement. » Aziz Ndiaye dément, mais reconnaît organiser sa propre préparation mystique. La concurrence féroce entre les promoteurs les oblige en effet à « se blinder » contre leurs rivaux. En réalité, n'importe qui peut se retrouver victime collatérale de la guerre mystique qui se joue dans l'arène, comme le note un journaliste :

Les sorts jetés ça et là peuvent atterrir sur n'importe quel quidam, surtout ceux qui ont les têtes légères, c'est-à-dire les vulnérables. N'est-ce pas une curieuse coïncidence qu'il y a morts en général après les combats de gros enjeux où les pratiques mystiques sont massivement utilisées ? Mort naturelle comme le dirait le cardiologue en se fondant sur sa sacro-sainte science de médecine ? Ou mort surnaturelle, comme le croirait le fétichiste informé des coups fatals invisibles jetés depuis l'arène ? (*Dakar Actu*, 24 avril 2012).

Il faut se garder d'une lecture trop durkheimienne de la préparation mystique : loin d'être uniquement synonyme de solidarité, celle-ci cristallise également les dissensions au sein du collectif. Tout comme les accusations de sorcellerie, elle est une « jauge des tensions sociales », pour reprendre la célèbre formule de Marwick (1964). En matière mystique, on n'est jamais trahi que par les siens. C'est par le biais d'un parent ou d'un ami que l'adversaire parvient à atteindre un lutteur, par exemple en le convainquant d'aller déposer un grigri dans sa maison. Cela encourage une culture de la méfiance : un lutteur doit apprendre à ne faire confiance à personne, ainsi que Lamine le répète souvent à son fils. Comme Geschiere (2013) l'a bien montré, en matière de sorcellerie, le danger vient souvent des proches et s'enracine dans les situations d'intimité. En 2012, face à Balla Gaye 2, Yékini subit sa première défaite depuis quinze ans (la plus longue invincibilité des annales de la lutte). Ce revers serait dû à un traître dans son entourage qui aurait convaincu certains de ses marabouts en pays sérére de travailler pour son adversaire. À l'occasion d'une tournée villageoise avec Far qui allait consulter ses propres marabouts, dont certains étaient aussi ceux de Yékini (tous deux étant de la même région), j'ai pu constater que la mémoire de cet épisode reste vive et continue de susciter des tensions : beaucoup reprochent aux marabouts déloyaux d'avoir trahi la solidarité ethnique pour de l'argent. De fait, ces derniers figurent aujourd'hui parmi les plus riches du village (situation à rapprocher des accusations de sorcellerie liées à l'enrichissement). Une défaite entraîne presque toujours une crise dans l'entourage du perdant et se solde par des règlements de compte à coups d'accusation de trahison mystique. Suite à son revers, Yékini s'est séparé de son préparateur mystique, qu'il accuse d'être celui qui a œuvré à sa chute, mettant fin à leur longue amitié.

Chef de file d'une petite écurie, Bazooka (c'est un pseudonyme) est un champion en fin de carrière. Ayant perdu tous ses derniers combats, constamment blessé, il est visiblement démotivé, même s'il se berce d'illusions en affirmant qu'il va bientôt revenir au sommet. Pendant l'entraînement qui doit servir à le remettre en forme pour son prochain combat, il peine et baille. Il se justifie en expliquant qu'il fait des cauchemars, preuve que son adversaire cherche à le marabouter. Lorsque je le croise à nouveau quelques jours plus tard, il me tient un discours différent. Il attribue ses revers aux grigris, mais lorsque je lui demande s'ils lui ont été envoyés par ses adversaires, il me répond que les véritables responsables appartiennent à son ancienne écurie, qu'il a quittée suite à un litige financier avec son chef de file pour fonder sa propre structure. Ces schismes sont communs, car il n'y a pas de place pour deux champions à la tête d'une même écurie. Bazooka m'explique que, souvent, il veut venir aux entraînements mais qu'il se décourage au dernier moment et se recouche. Il attribue ces accès de découragement à ses anciens coéquipiers qui chercheraient à bloquer sa carrière pour le punir d'avoir quitté l'écurie en entraînant une partie de ses troupes. Il est allé voir des marabouts jusqu'en Casamance pour soigner ces maux, mais en vain.

L'idiome mystique, comme celui de la sorcellerie, sert ainsi à penser les rivalités sourdes qui minent de l'intérieur un collectif en principe solidaire. Cela concerne au premier chef les écuries. Même si les lutteurs d'une même écurie ne s'affronteront jamais dans l'arène (cela vaut aussi pour des écuries voisines ou apparentées), tous sont en concurrence pour devenir des champions. Mais cela concerne également les familles. Bien que le soutien d'une famille à l'un de ses fils semble acquis d'avance, la désapprobation morale, les espoirs déçus ou la jalousie viennent souvent troubler cette solidarité apparente. Le jour de son combat, Boy Sèye (c'est un pseudonyme), le second de Bazooka au sein de l'écurie, n'est pas chez lui. L'entraîneur m'explique qu'il est allé « nouer son *ngemb* (pagne) » ailleurs. Il s'agit de l'opération la plus sensible (et donc secrète) de la préparation mystique. L'entraîneur me confie que c'est lui qui a conseillé à Boy Sèye de ne pas faire sa préparation mystique chez lui afin de conjurer ses précédentes défaites : « La maison n'est pas bonne. Quelqu'un a fait quelque chose. » Il me parle de suspicions de maraboutage qu'il relie au fait que la famille de Boy Sèye ne le soutient pas totalement dans ses combats. L'une de ses sœurs se permettrait même de le critiquer ouvertement. Une atteinte mystique est donc aussi le signe d'un soutien vacillant parmi les proches.



La magie-sorcellerie occupe une place importante dans la lutte sénégalaise, sans doute plus encore que dans d'autres sports, mais aussi dans d'autres sphères d'activité compétitives comme la politique et les affaires. La lutte se distingue par l'exhibition spectaculaire de la préparation mystique dans l'arène. Loin d'être clandestin comme il l'est habituellement, le recours à la magie est assumé en public. La préparation mystique, qui relève de la magie maléfique, représente par conséquent une sorte de sorcellerie légitime inédite à l'échelle de la société sénégalaise. Cela tient au fait que les pratiques mystiques sont autorisées par le règlement officiel, les instances sportives se contentant de les encadrer. Ce trait distingue la lutte, reconnue sport national, des sports importés comme le football, qui interdisent le recours à la magie. Il s'agit d'une concession de l'institution sportive à la tradition, mais aussi au spectacle. Le registre mystique ne se résume cependant pas aux pratiques magiques exhibées dans l'arène. Il renvoie également à des réalités plus larges. L'importance de la magie dans la lutte consacre le pouvoir et les intérêts des marabouts, au détriment des entraîneurs sportifs notamment. La préparation mystique représente la manière dont les « vieux », détenteurs du savoir magico-religieux, participent au succès des lutteurs, qui n'ont pour eux que la force de leur jeunesse. En suivant Malinowski, nous avons également souligné la double dimension psychologique et sociologique de la magie agonistique. Comme le reconnaissent les intéressés eux-mêmes, la préparation mystique est une guerre psychologique. Le registre de la magie offre aux lutteurs un idiome dans lequel ils peuvent décrire leur expérience émotionnelle du combat, qu'il s'agisse de mettre en avant la galvanisation du champion porté par la musique et ses *supporters* ou, au contraire, la perte soudaine de repères du lutteur incapable de gérer l'énorme pression qui pèse sur lui. En dramatisant les enjeux du combat, la préparation mystique offre également l'occasion de rassembler derrière le lutteur son écurie, sa famille, son quartier et son village d'origine. Tel un *big man*, le champion doit parvenir à mobiliser une coalition de *supporters* afin de faire la démonstration de sa popularité. Dans ce contexte, la magie agonistique est le moyen de faire déborder le combat en dehors de l'espace-temps de l'arène pour en faire une guerre entre des collectifs. Mais la préparation mystique cristallise également les dissensions au sein de ces collectifs : rivalités, jalousies et trahisons sapent le soutien au lutteur et l'exposent au maraboutage. La morale de cette affaire est que s'il faut s'attendre aux mauvais coups d'un adversaire, il n'est pire maléfice que ceux des siens.

*Laboratoire d'anthropologie sociale, École normale supérieure, Paris ;
Laboratoire interdisciplinaire Solidarités Sociétés Territoires, Université Toulouse-2
Jean Jaurès, Toulouse.*

FIG. 1.— COMBAT DE LUTTE AVEC FRAPPE
(STADIUM IBA MAR DIOP, DAKAR, 2 MAI 2015)



FIG. 2.— LUTTEUR EFFECTUANT SA PRÉPARATION MYSTIQUE
DANS L'AIRE DE COMBAT (STADIUM IBA MAR DIOP, DAKAR, 2 MAI 2015)



FIG. 3.— PRÉPARATEUR MYSTIQUE VERSANT DES *SAAFARA*
SUR UN LUTTEUR (STADIUM IBA MAR DIOP, DAKAR, 26 AVRIL 2015)



FIG. 4.— LUTTEUR ASSIS DERRIÈRE SON *THIUMOUCAYE*
(STADIUM IBA MAR DIOP, DAKAR, 22 AVRIL 2016)



FIG. 5.— PRÉPARATEUR MYSTIQUE VISANT L'ADVERSAIRE PENDANT LE COMBAT
(STADIUM IBA MAR DIOP, DAKAR, 22 AVRIL 2017)



FIG. 6.— LUTTEUR S'ASPERGEANT DE *SAAFARA* (TOURNOI DE LUTTE SIMPLE
À DIOFFIOR, SINE-SALOUM, 1^{ER} MAI 2017)



BIBLIOGRAPHIE

- BALLER S., 2014, « Urban Football Performances: Playing for the Neighbourhood in Senegal, 1950s-2000s », *Africa*, 84 (1) : 17-35.
- BONHOMME J., 2009, *Les Voleurs de sexe. Anthropologie d'une rumeur africaine*, Paris, Éditions du Seuil.
- 2015, « La sorcellerie à l'ère des médias », in S. FANCELLO (dir.), *Penser la sorcellerie en Afrique*, Paris, Hermann : 83-116.
- BONNAFÉ P., 1978, *Nzo Lipfu, le lignage de la mort*, Paris, Société d'ethnologie.
- BREDEMEIER B. J. & SHIELDS D. L., 1984, « Divergence in Moral Reasoning about Sport and Everyday Life », *Sociology of Sport Journal*, 1 (4) : 348-357.
- CHEVÉ D., WANE C. T., BARTHÉLÉMY M., KANE A. W. & SOW I. (DIR.), 2014, *Corps en lutte. L'art du combat au Sénégal*, Paris, CNRS éditions.
- COLLINS R., 2008, *Violence. A Micro-Sociological Theory*, Princeton, Princeton University Press.
- DEVILLE-DANTHU B., 1997, *Le Sport en noir et blanc. Du sport colonial au sport africain dans les anciens territoires français d'Afrique occidentale (1920-1965)*, Paris, L'Harmattan.
- DIOUF J.-L., 2003, *Dictionnaire wolof-français et français-wolof*, Paris, Karthala.
- DURKHEIM, É., 1912, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Alcan.
- ELIAS N. & DUNNING E., 1994 [1986], *Sport et civilisation. La violence maîtrisée*, Paris, Fayard.
- ELLIS S., 2000, « Armes mystiques : Quelques éléments de réflexion à partir de la guerre du Liberia », *Politique africaine*, 79 : 66-82.
- FAVRET-SAADA J., 1977, *Les mots, la mort, les sorts*, Paris, Gallimard.
- FAYE O., 2002, « Sport, argent et politique : la lutte libre à Dakar (1800-2000) », in M. C. DIOP (dir.), *Le Sénégal contemporain*, Paris, Karthala : 309-340.
- GELL A., 1992, « The Technology of Enchantment and the Enchantment of Technology », in J. COOTE & A. SHELTON (eds.), *Anthropology, Art, and Aesthetic*, Oxford, Clarendon Press : 40-63.
- GESCHIERE P., 2013, *Witchcraft, Intimacy and Trust. Africa in Comparison*, Chicago, University of Chicago Press.
- GOODY E., 1970, « Legitimate and Illegitimate Aggression in a West African State », in M. DOUGLAS (ed.), *Witchcraft Confessions and Accusations*, London, Tavistock : 207-244.

- GUYER J., 1993, « Wealth in People and Self-Realization in Equatorial Africa », *Man*, 28 (2) : 243-265.
- HAMÈS C., 2008, « Problématiques de la magie-sorcellerie en islam et perspectives africaines », *Cahiers d'Études africaines*, XLVIII (1-2), 189-190 : 81-99.
- HAVARD J.-F., 2001, « Ethos "bul faale" et nouvelles figures de la réussite au Sénégal », *Politique africaine*, 82 : 63-77.
- LEACH J. & KILDEA G., 1975, *Trobriand Cricket. An Ingenious Response to Colonialism*, film, 54 min., Office of Information (Government of Papua New Guinea), Australia.
- LEMAIRE M., 2009, *Les Sillons de la souffrance. Représentations du travail en pays sénoufo (Côte d'Ivoire)*, Paris, CNRS éditions-Éditions de la MSH.
- MALINOWSKI B., 1948, *Magic, Science and Religion*, Glencoe, Free Press, 1978.
— 1963 [1922], *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard.
— 1974 [1935], *Les Jardins de Corail*, Paris, Maspero.
- MARWICK M. G., 1964, « Witchcraft as a Social Strain-Gauge », *Africa*, 22 (3) : 215-233.
- MIRAN-GUYON M., 2015, *Guerres mystiques en Côte d'Ivoire. Religion, patriotisme, violence (2002-2013)*, Paris, Karthala.
- MOYA I., 2017, *De l'argent aux valeurs : femmes, économie et société à Dakar*, Nanterre, Société d'ethnologie.
- SCHATZBERG M., 2006, « Soccer, Science, and Sorcery : Causation and African Football », *Africa Spectrum*, 41 (3) : 351-369.
- SCOTCH N. A., 1961, « Magic, Sorcery, and Football among Urban Zulu : A Case of Reinterpretation under Acculturation », *Journal of Conflict Resolution*, 5 (1) : 70-74.
- SOW I., 2014, « Le maraboutage dans la lutte sénégalaise », in D. CHEVÉ ET AL. (dir.), *Corps en lutte. L'art du combat au Sénégal*, Paris, CNRS éditions : 189-212.
- WACQUANT L., 2000, *Corps et âme. Carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur*, Marseille, Agone.
- ZEMPLÉNI A., 1968, *L'Interprétation et la thérapie traditionnelles du désordre mental chez les Wolof et les Lébou (Sénégal)*, Thèse de doctorat, Paris, Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Paris.

RÉSUMÉ

La « préparation mystique » occupe une place importante dans la lutte avec frappe, le sport national du Sénégal. Loin d'être clandestin, le recours à la magie est autorisé par le règlement officiel. Il s'agit d'une concession de l'institution sportive à la tradition et au spectacle. Le registre de la magie offre aux lutteurs un idiome dans lequel ils peuvent décrire leur expérience émotionnelle du combat. Il permet également de rassembler derrière le lutteur son écurie, sa famille, son quartier et son village d'origine. La magie agonistique est le moyen de faire déborder le combat en dehors de l'arène pour en faire une guerre entre des collectifs. Mais la préparation mystique cristallise également les dissensions, rivalités et trahisons qui minent le collectif au risque de saper le soutien au lutteur.

Mots-clés : Sénégal, lutte, magie, marabout, sorcellerie, sport, supportérisme.

ABSTRACT

Mystical Wrestling. Sport, Magic, and Sorcery in Senegal. — “Mystical preparation” plays a key part in Senegalese wrestling, the country’s national sport. Far from being clandestine, magic is authorized by regulations. It is a concession made by the official governing body to tradition and entertainment. It represents a language in which the wrestlers can articulate their emotional experience of combat. It also helps to mobilize the support of their team, family, neighbourhood, and village of origin. Mystical preparation turns an individual fight into a war between two groups beyond the wrestling arena. But it also crystallizes all the dissensions, rivalries and betrayals that threaten the solidarity within the group at the risk of undermining vital support for the wrestler.

Keywords: Senegal, magic, marabout, sorcery, sport, supporterism, wrestling.