



Systèmes de pensée en Afrique noire

12 | 1993
Fétiches II

Présentation

Presentation

Albert de Surgy



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/span/1298>

DOI : 10.4000/span.1298

ISSN : 2268-1558

Éditeur

École pratique des hautes études. Sciences humaines

Édition imprimée

Date de publication : 1 novembre 1993

Pagination : 7-16

ISSN : 0294-7080

Référence électronique

Albert de Surgy, « Présentation », *Systèmes de pensée en Afrique noire* [En ligne], 12 | 1993, mis en ligne le 03 décembre 2013, consulté le 22 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/span/1298> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/span.1298>

© École pratique des hautes études

PRÉSENTATION

par

Albert de Surgy

Les objets de culte africains, ou du moins certains d'entre eux, sont-ils si spéciaux qu'il convienne de recourir, pour les désigner, au vieux terme de fétiche?

D'abord forgé pour caractériser les religions d'Afrique noire jugées fausses ou primitives, puis utilisé par l'économie politique marxiste pour dénoncer l'aliénation du sujet dans sa relation à la marchandise, enfin, repris par la psychiatrie pour désigner la relation perverse à l'objet, le terme est apparu si chargé de connotations péjoratives que la plupart des ethnologues évitent aujourd'hui de l'employer. Néanmoins il refait toujours périodiquement surface car il est bien difficile de s'en passer pour caractériser une multitude d'objets dotés d'efficace, aussi bien employés pour fournir à la population des protections et des services magiques que pour témoigner de la redoutable puissance de divinités auxquelles ils permettent d'accéder¹.

¹ Un bon état de la question a été dressé par Mesquitela Lima dans *The Encyclopedia of Religion*, éd. Mircea Eliade, New-York, Mac-Millan, 1987, vol. 5, article "Fetishism", p. 314-317.

Ces objets ne sont pas des moyens d'adorer Dieu. Ils permettent à ceux qui en prennent charge de profiter de puissances d'action sur le monde mises par Dieu, par ses représentants ou par des âmes divinisées à la disposition des vivants. S'ils ne "travaillent" pas bien, ils sont abandonnés sans égards pour être remplacés par de plus forts. Il est possible de s'en servir de manière amoral, parfois même antisociale, pour obtenir satisfaction de désirs particuliers. Ils paraissent trancher ainsi assez nettement sur les modèles de perfection auxquels se réfèrent les religions révélées. On trouvera réunies ci-dessous quelques-unes des contributions présentées aux réunions de l'équipe du laboratoire "Systèmes de pensée en Afrique noire" qui avait été constituée pour y réfléchir.

Des travaux de cette équipe, il ressort notamment que les "fétiches" n'occupent pas à eux seuls tout le champ du religieux et ne peuvent bien se comprendre qu'en relation avec ce qui les complète et qu'ils complètent. Certaines populations d'Afrique noire seraient même totalement réfractaires à leur emploi ; ainsi les Gbaya 'Bodoe de la République Centrafricaine dont nous a parlé Paulette Roulon-Doko.

Odile Journet montre ici qu'il est possible de distinguer dans l'espace religieux des Joola-Felup (Guinée-Bissau) deux types de rituels et deux modes de relation avec les entités appelées *ukin* (sing. *bëkin*), médiatrices entre Emitay, maître du ciel et de la pluie, et les êtres humains.

On devient détenteur de *bëkin* soit par *ulangaw*, démarche personnelle marquée par une très importante tournée sacrificielle, soit par *usohi*, rapt du futur intronisé débouchant sur des rites de funérailles anticipées. A ces deux modalités correspondent deux attributs dont le statut est bien différent: le harpon et le bâton. Le harpon, arme privilégiée de combat contre des entités invisibles, opère à la fois une coupure et une jonction entre le *bëkin* et son détenteur. Il est associé à une série d'objets dotés, comme lui, d'une efficacité magique immédiate. Le bâton, en revanche, n'a pas de pouvoir propre; il devient partie intégrante du *bëkin*, au même titre que son porteur. Ce dernier, à la différence de son homologue "à harpon", ne soigne ni ne prescrit.

L'examen des fonctions de ces objets ainsi que des modes correspondants de prise en charge d'un *bëkin* permet d'esquisser une ligne de démarcation entre deux modèles: médiatisation, dédoublement du rapport au *bëkin*, manipulation "à la demande" d'objets, pratique de type fétichiste d'une part; inféodation et immanence de la relation au *bëkin*, transformation du sujet en "être sacrificiel" plutôt qu'en féticheur de l'autre.

De son côté, Christine Henry oppose, chez les Bijogo de Guinée-Bissau, deux modes de relation aux puissances intermédiaires entre le Dieu créateur céleste et le monde terrestre: un mode direct, réservé aux femmes, celui de la possession par une puissance, et un mode indirect: celui du culte rendu à un objet dans lequel s'est incorporé une puissance analogue.

Tout être humain est doté, de son vivant, d'une puissance de cette sorte appelée *orebuko* (plur. *arebuko*). Une fois mort, il la restitue normalement à une sorte de réservoir de forces vitales (l'*añarebuko*) d'où naissent les générations à venir. Cependant les esprits des hommes morts avant d'être initiés ne parviennent pas immédiatement à regagner l'au-delà et restent errer en forêt où ils constituent des forces dangereuses. Il revient aux jeunes femmes, possédées par ces esprits, de leur faire franchir les étapes initiatiques qu'ils n'avaient pu passer de leur vivant et de les transformer peu à peu en entités bénéfiques dont elles sont les seuls truchements. Un mythe étimologique relate comment Dieu a donné aux hommes les fétiches et le pouvoir de les fabriquer après leur avoir retiré, aussitôt qu'il le leur a fait connaître, cet autre mode d'accès au divin, la possession, qui sera l'apanage des femmes.

Outre qu'elles nous amènent à réfléchir sur la possibilité pour une puissance de se fixer dans certains cas sur un objet adéquat et dans d'autres cas sur un corps humain, de telles données soulèvent le problème du partage des rôles rituels entre les sexes.

Il apparaît en second lieu que la plupart des fétiches sont constitués d'éléments hétéroclites censés posséder naturellement, indépendamment de tout rapport rituel établi avec eux, la vertu de

favoriser dans leur voisinage l'opération de forces analogues à celles qui les ont affectés.

J'insiste personnellement sur cet aspect matériel qu'ils partagent, chez les Evhé du Togo, avec de simples médecines. Ils se distinguent nettement toutefois de ces dernières du fait qu'ils reçoivent des sacrifices nommément adressés à une puissance supérieure à laquelle il importe d'avoir été initié. Leurs composants essentiels n'ont ni valeur de signe, ni encore moins de symbole métonymique de l'ensemble dont ils proviennent. En s'assimilant le "souffle" qui y demeure attaché, le praticien peut accéder à une source d'influx spirituels correspondante et amorcer, au moyen d'énoncés magiques, des phénomènes désirés.

Danielle Jonckers me rejoint sur ce point en présentant les *yaperlè* (sing. *yapèrè*) minyanka (Mali) comme des autels sacrificiels, fruits d'une science appelée *bamanaya* qui est surtout celle de l'usage des plantes, des pratiques sacrificielles et des incantations. Ces autels se composent de fragments divers empruntés au monde végétal, minéral, animal et humain. Nombre de ces fragments sont difficiles à trouver. Il faut parfois des années pour les rassembler. Ils sont maintenus ensemble par un fil de coton. Fabriquer un *yapèrè* se dit d'ailleurs "attacher" celui-ci.

Les éléments végétaux, dont le nombre peut atteindre la centaine, sont tellement essentiels pour les activer que les termes *wèrè* (feuilles) et *jiri* (arbre en bambara) s'emploient couramment comme synonymes de *yapèrè*. Il semble que ces termes équivalent à celui d'objet-fétiche que nous employons parfois pour désigner le point de convergence des opérations rituelles en faisant abstraction de la divinité-fétiche qui y est visée. En effet, nous avertit-elle, les Minyanka "ne considèrent pas les *yaperlè* comme des objets. A la fois esprit et matière, ils incorporent des entités religieuses. Une divinité prend possession du *yapèrè* en vertu du pouvoir de consécration des paroles que prononce le détenteur du *yapèrè* lors de la construction de celui-ci". Les *yapèrè* peuvent "mourir", faute de soins, mais cela n'entraîne nullement la disparition de la puissance qui y était incorporée.

Bref si les objets possèdent par eux-mêmes une certaine efficience (provenant surtout des végétaux) dont tirent profit des guérisseurs et

de petits magiciens pour influencer les personnes et les agents spirituels qui s'en approchent, ils ne deviennent vraiment sacrés, en l'occurrence entourés d'interdits et sources d'obligations diverses, qu'une fois institués en moyens de relation avec des puissances d'action définies.

De telles puissances sont ajoutées à l'objet ou leur présence doit y être confirmée par des rites sacrificiels. Ceux-ci concrétisent l'acceptation initiale, par le sujet, de la faveur qu'elles lui font de venir se mettre à sa disposition dans un objet. Un tel acte d'accueil le lie à elles par une sorte de contrat et il lui appartiendra de restaurer et d'affermir une telle liaison par des sacrifices ultérieurs.

Au cas où la puissance n'a pas pris l'initiative de se livrer elle-même au sujet ou n'a pas consenti à lui être communiquée par quelqu'un habilité à le faire, le rite n'a aucun pouvoir de l'attirer dans l'objet. Il se borne à concentrer sur celui-ci des forces émanant des personnes qui le vénèrent. Son étude peut dès lors servir à mettre en évidence le rôle joué dans toute pratique religieuse par un important facteur psycho-social.

Nous pouvons, me semble-t-il, expliquer à ce niveau une grande partie des bienfaits que reçoivent de leur objet de culte les adeptes de la Sôka Gakkai, mouvement néo-bouddhique d'origine japonaise dont nous parle Louis Hourmant. Ils révèrent en effet un "petit parchemin recouvert de noms calligraphiés", considéré comme un *mandala*, "qui constitue indéniablement le point central de la pratique et de la croyance, avant même la réalité métaphysique qu'il est censé symboliser". De surcroît, la plupart d'entre eux se sont retrouvés collectivement excommuniés en 1991 par le grand patriarche de l'ordre monastique auquel ils étaient affiliés.

Appelé *gohonzon* (litt. "vénérable substance racine"), l'objet en question résume un idéal (celui de la Loi Merveilleuse exposée dans le Sutra du Lotus) auquel le pratiquant cherche à s'identifier en même temps qu'il contribue à lui donner figure. La relation instaurée avec lui est élevée au rang d'image de la relation du sujet au monde. Un travail sur la première relation se répercute nécessairement sur la seconde, et toute perturbation de la seconde est jugée résulter d'une imperfection de la première (nous voyons ainsi des fuites d'eau répétées dans un appartement être attribuées à une négligence liée au gobelet d'eau de

l'autel). La protection du sujet nous est présentée comme la contrepartie d'une protection de l'intégrité de l'objet par le sujet. En quelque sorte l'investissement dévotionnel de l'objet oblige celui-ci à investir en retour l'existence du sujet. Le sujet s'emploie à réaliser le *gohonzon* auquel il se voue, de façon à être réalisé par lui. Un dialogue vital et réconfortant, où chacun est redevable à l'autre, se noue entre eux deux.

Ne nous est-il pas présenté là un exemple original du mode d'attribution de certains pouvoirs à ce que je nommerais volontiers une idole en écartant du mot tout présupposé de fausseté? Tout ce qui représente un faisceau d'incitations à œuvrer d'une certaine manière, dès lors qu'on s'y réfère pour interpréter les événements quotidiens et structurer des expériences vécues, est en effet instituable en une source d'effets appréciables ne relevant en rien de l'ordre surnaturel. Il n'empêche qu'une telle image peut dans la plupart des cas être rendue sainte et agir alors surtout dans une perspective religieuse, non exclusivement utilitariste.

Une grande partie de la relation rituelle à un fétiche se laisse sans doute interpréter de même comme un moyen de relier les individus aux idées-forces d'une collectivité mais n'en a pas moins en vue l'au-delà de celles-ci. A la différence du culte des ancêtres et de certaines divinités lignagères, elle a vocation d'aider chacun à surmonter sa sujétion aux modèles traditionnels de comportements, à l'idéologie et aux représentations mentales que son groupe lui impose.

Qu'un fétiche ne soit pas seulement, comme une idole, un objet de croyance, mais aussi un objet de foi, c'est-à-dire le témoin d'un engagement vis-à-vis de soi d'un être spirituel par lequel on a été touché et que l'on connaît d'expérience, nous amène à nous demander si les pratiques des féticheurs ne s'opposent pas encore plus franchement que celles des idolâtres à la foi en un Dieu unique.

La plupart des Noirs d'Afrique sont pourtant convaincus de l'existence d'un tel Dieu. De plus, à moins d'endoctrinement contraire, ceux d'entre eux qui sont islamisés ne perçoivent aucune incompatibilité entre la soumission à Allah et les pratiques magiques de leurs

pères. L'opposition en question n'est donc pas éprouvée par les intéressés eux-mêmes.

Pour les groupes adja-évhé du Togo, Dieu (Mawu) est invisiblement présent partout. Il parle directement au cœur de tout homme pour l'inciter à se comporter activement, accomplir à la perfection la destinée qui lui a été impartie, se réaliser lui-même en contribuant du même coup à réaliser le monde. C'est en répondant positivement à une telle incitation qu'un sujet se voit obligé de faire appel à des puissances qui dominent les choses déjà rendues existantes comme les forces qui sont les siennes. Ces puissances, les *vodu* et les *bo*, ne sont donc pas interposées entre l'âme et Dieu, mais leur emploi apparaît indispensable pour, conformément à la volonté divine, faire produire à la nature quelque chose de neuf. Il s'agit de puissances neutres, que l'homme a la possibilité d'utiliser pour le bien comme pour le mal. Grâce à elles, il se fortifie spirituellement, mais il les exploite et les conquiert bien davantage qu'il ne les adore. En son acception la plus noble, la vie religieuse se situe moins dans une appropriation de leurs vertus que dans une lutte intime entre une adhésion à des forces constructives et un abandon à des forces ravageuses. Bien qu'il leur arrive d'entrer en conflit, puisqu'elles aident à lutter, les premières mènent à la paix, l'aisance, la réussite, la force, la grandeur, la stabilité, la complétude, la pureté. Les secondes ne sont autres que celles de la sorcellerie, foncièrement malsaines; elles ne suscitent aucune émulation vers le bien et ne procurent éventuellement de bienfaits qu'en échange de crimes réels ou imaginaires.

Pour qui se place à pareil point de vue, il est clair qu'une vie mystique est parfaitement compatible avec l'acquisition et l'exercice de pouvoirs magiques ou miraculeux, pourvu qu'ils ne soient pas utilisés sous l'empire d'inclinations mauvaises. De fait, il s'est produit en islam, note Pierre Lory, une coalescence entre soufisme et pratiques magiques. Le magicien y entend seulement faire usage de moyens d'agir qui lui ont été accordés par l'assemblée des plus grands saints relayant la volonté du Créateur. Il se donne un pouvoir prolongeant celui de Dieu et dont le bon usage l'unit en acte à Dieu.

Il est vrai que les musulmans se défendent d'utiliser des objets de culte analogues à ceux des païens. Cependant, à y regarder de plus

près, les féticheurs d'Afrique noire ne recourent pas à des pratiques tellement différentes des leurs ou de celles d'adeptes de bien d'autres religions. Je signale plus loin que des ingrédients de toutes sortes sont susceptibles de remplacer ceux des fétiches togolais. La puissance de ces derniers est attribuée au fait que tout fragment de réalisation conserve l'empreinte de forces réalisatrices qui lui ont été appliquées. Or par réalisation on doit entendre tout ce qui est achevé devant un sujet qui en prend conscience: objet naturel ou créature vivante, objet fabriqué, texte écrit ou fixé par la tradition, image concrète ou représentation mentale conforme à des normes culturelles, etc. Nous constatons effectivement, dans les pays du Sahel, maintes équivalences et substitutions entre les composants traditionnels des fétiches et les écritures islamiques. Il apparaît par ailleurs qu'en magie islamique une transition s'est produite entre un système de référence initial fortement marqué par l'astrologie et un système de référence essentiellement coranique.

En définitive, il n'y a pas de différence essentielle entre un homme qui cherche à opérer en profitant de l'influence des astres et celui qui s'entoure dans le même but de signes ou d'objets appropriés. Par ailleurs, pourvu qu'on prenne en considération la force de réalisation dont ils sont le fruit et non plus seulement ce qu'ils représentent, peu importe que les objets retenus soient éventuellement figuratifs: leur efficacité ne sera mesurée ni à leur exactitude, ni à leur beauté, ni à leur richesse de signification, mais au fait que leur façonnage ou leur consécration aura été assurée sous une impulsion divine.

Alors que, selon une conception africaine très répandue, le monde sensible est la concrétisation d'un flux continu de paroles créatrices, on ne saurait s'étonner que dans une religion dont le livre de référence est supposé avoir été dicté au prophète Mohammed par l'Ange de la révélation, des fragments de textes sacrés puissent avantageusement remplacer des morceaux de choses, et des récitations de versets ou des énoncés de noms divins des formules magiques d'activation de puissances. Les mots du Coran, explique Pierre Lory, "sont tout chargés du pouvoir de l'énergie divine qui les a proférés. Par cette

récitation du Coran, le Musulman pratiquant s'approprie l'énergie divine; il se laisse compénétrer par son efficence surnaturelle".

Les conduites sacrificielles ne sont pas non plus absentes de la magie islamique si l'on tient compte des prescriptions rituelles (purifications, oraisons, jeûnes) qui accompagnent l'exécution des recettes fournies. De même qu'une liaison est ailleurs instaurée puis affirmée avec une entité spirituelle, il apparaît finalement que la maîtrise de la puissance sollicitée est le fruit de "longues méditations individuelles suscitant la germination progressive de significations ésotériques dans l'esprit du méditant".

De façon plus surprenante, mais tout à fait convaincante, Constant Hamès en arrive à effacer toute frontière entre d'une part des pratiques talismaniques du type de celles exposées et défendues par al-Bûnî, pratiques que l'on a bien du mal à exclure du champ de la magie et qui ont d'ailleurs fait l'objet de la même condamnation que la sorcellerie (*sihr*), d'autre part des prières rogatoires (*du'â'*) du type de celles recommandées par le théologien al-Ghazâlî.

Le texte de ces prières est constitué de versets coraniques et de formules fixées, consacrées. Elles nécessitent la mise en place d'un rituel marqué par des contraintes et doivent être récitées avec foi et confiance. "Ces contraintes, nous dit Constant Hamès, jouent un rôle analogue à celui des prescriptions des recettes magiques et poursuivent le même but, celui d'une démarche efficace en vue de l'obtention d'un résultat personnel et utile". Et il présente trois *du'â'* dont "la similitude de construction et de contenu avec des talismans ouest-africains est frappante". "On peut considérer, conclut-il, que la nature des techniques rogatoires islamiques mises en œuvre dans les *du'â'* peut, suivant l'attitude du demandeur, entrer dans l'univers de la magie". Ghazâlî lui-même paraît s'en justifier en écrivant que "celui qui a décrété le mal (Dieu) l'a décrété avec des moyens pour s'en défendre".

L'ensemble des pratiques étudiées dans ce recueil met en évidence une utilisation systématique des propriétés cachées des objets. Ces propriétés sont souvent mises à profit, non plus seulement pour modifier une atmosphère spirituelle mais pour déclencher des forces qui leur correspondent. Il apparaît alors que de telles forces

appartiennent à des puissances avec lesquelles il est nécessaire que le sujet soit mis en contact par un tiers (initiateur, ancêtre, esprit, génie) et que chacune de leurs interventions s'accompagne d'obligations d'ordre sacrificiel. Tout bien réfléchi, il ne semble pas que nous disposions, dans notre vocabulaire, de terme mieux adapté que celui de fétiche pour désigner ce qui est ainsi instauré en objet de culte.