



## Cahiers d'études africaines

189-190 | 2008  
Territoires sorciers

---

# La sorcellerie envers et contre tous

Christine Henry et Emmanuelle Kadya Tall

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/9612>  
ISSN : 1777-5353

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 7 avril 2008  
Pagination : 11-34  
ISBN : 978-2-7132-2141-5  
ISSN : 0008-0055

### Référence électronique

Christine Henry et Emmanuelle Kadya Tall, « La sorcellerie envers et contre tous », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 189-190 | 2008, mis en ligne le 19 novembre 2013, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/etudesafriaines/9612>

---

Christine Henry  
& Emmanuelle Kadya Tall

## La sorcellerie envers et contre tous

Comme la plupart des catégories analytiques qu'emploie l'anthropologie, celle de *sorcellerie* est nommée d'un mot fortement marqué par l'histoire occidentale et qui, plus que d'autres, évoque le christianisme et les ténébreuses convulsions d'un temps qui nous fascine encore. En témoignent le succès, par exemple et dans des registres différents, de la Wicca<sup>1</sup> et de Harry Potter<sup>2</sup>, et le constat qu'historiens et anthropologues, souvent frères ennemis, ont sur ce thème engagé de nombreux échanges et collaborations. Que les termes « religion », « magie », « sorcellerie » rendent mal compte des catégories africaines qu'ils cherchent à traduire est un fait<sup>3</sup>. Le problème se complique encore quand les populations africaines adoptent le mot « sorcellerie » (ou « *witchcraft* ») pour parler de leurs propres pratiques. Les conceptions de la sorcellerie émiques, étiques, et les notions vernaculaires apparentées se mélangent alors si bien que, dans la littérature actuelle, le terme « sorcellerie » est utilisé « dans des sens si divers que l'on a parfois l'impression d'assister à un débat où les participants parlent de choses très différentes », souligne Stephen Ellis (2000 : 68). Deux anthropologues camerounais n'hésitent pas à écrire :

« [...] le mot sorcellerie ne renvoie à rien de connu dans les langues locales au Cameroun. Il est difficile de lui trouver un équivalent, un mot qui puisse le traduire. On n'est pas loin de penser à une catégorie transposée, une chose conçue par un observateur étranger, l'europpéen regardant un phénomène un peu bizarre dont il ne percevrait pas bien les contours, et qui ressemble à quelque chose de déjà vu cependant, et lui donnant un nom qui, par la magie du verbe, l'assimile à des phénomènes qui ne sont peut-être pas ce qu'il croit » (Abe & Abega 2006 : 34).

1. Religion, parfois définie comme un « néo-paganisme », fondée dans les années 1930 par le britannique Gerald Gardner, dont l'appellation dériverait du terme *wiccacraeft*, (*witchcraft* en anglais ancien).
2. Héros de la romancière J. K. Rowling.
3. Pour une discussion récente sur ces notions voir ADLER (2006) et ADAM (2006).

On sait que les concepts de l'anthropologie valent moins pour les définitions qu'ils posent que pour les problématiques qu'ils signalent et que chercher à les fixer dans une signification précise est céder à une « illusion essentialiste »<sup>4</sup>. Mais il est une autre considération épistémologique utile à rappeler en ouverture de ce numéro, celle que pose Marc Augé (1976 : 128-129) quand il se demande :

« On n'est pas toujours certain, en anthropologie, lorsqu'on étudie un secteur de la vie ou de l'activité sociale, d'avoir défini pour autant un *objet* de recherche. Le phénomène isolé, privilégié, peut n'être qu'un aspect fluctuant ou même éphémère d'une réalité plus vaste. [...] est-ce que la sorcellerie existe comme phénomène sociologique général et identique ? »

Sans que cet auteur apporte une réponse définitive à cette question<sup>5</sup>, on peut affirmer que tous les questionnements qui, pour un temps, devaient être ceux des études françaises sur la sorcellerie se sont trouvés traités ou esquissés dans son œuvre. En 1975 paraissait *Théorie des pouvoirs et idéologie. Étude de cas en Côte-d'Ivoire*, un livre touffu qui offre tout à la fois l'analyse de l'organisation précoloniale de trois sociétés de basse Côte-d'Ivoire et de la place qu'y tiennent les croyances et pratiques de la sorcellerie, l'étude de la confrontation de ces sociétés avec le « pouvoir blanc » qui s'est fait sentir dans cette région dès le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, et une réflexion théorique sur la question de l'idéologie. Augé écrit à une époque où, en France, structuralisme et marxisme se partageaient l'essentiel du champ de la discipline et son travail est une tentative de dépasser ces deux dogmes ou, comme il l'écrit, de renouer « le fil alternativement coupé ou trop tendu qui continue à lier vaille que vaille, le matérialisme structuraliste et le matérialisme marxiste » (Augé 1975 : XX). Pour dépasser la distinction althusserienne des instances (économique, juridico-politique, idéologique), Augé affirme que toutes les institutions sociales et politiques se donnent en même temps comme organisation et comme représentation. La sphère du « religieux » ne saurait donc être le reflet d'une autre, mais est « partie intégrante et agissante du discours social que les hommes tiennent aussi bien sur la nature, la surnature que [...] sur les hommes eux-mêmes et sur leurs interrelations » (Muller 1978 : 429-430). Augé (*ibid.*) nomme idéo-logique, « la structure fondamentale (la logique syntaxique) de tous les discours possibles dans une société donnée sur cette société ». La somme de ces discours ne

4. Avec la pertinence qui le caractérise, Gérard LENCLUD (1995 : 165), à qui nous empruntons cette expression, écrit : « Si ces concepts sont précieux pour les chercheurs, c'est en raison de l'immense effort entrepris pour les constituer ; cet effort aide à penser, et non à verrouiller dans des casiers, les phénomènes du vécu à connaître, à saisir des problèmes, à nous poser des questions. L'échafaudage est plus instructif que la construction. »

5. Mais il nous donne une piste quand il s'exclame dans son commentaire au livre de J. Favret-Saada : « La sorcellerie en Afrique et la sorcellerie dans le Bocage, c'est la même chose » (AUGÉ 1979 : 74).

peut être qu'une reconstruction de l'observateur, les acteurs ne mobilisant certaines de ces séries paradigmatiques qu'à l'occasion d'un *événement* (par exemple la mort, la maladie) qui exige maîtrise et explication. Les pages que Marc Augé consacre à la sorcellerie débutent par une critique des théories élaborées par les anthropologues de l'école anglaise sur le sujet. La faiblesse de leurs conceptions et leurs affirmations contradictoires proviennent du fait que ces chercheurs ne considèrent le phénomène que sous l'un des trois aspects qu'il présente de manière étroitement complémentaire. En effet, il a l'apparence d'un système qui définit : qui peut ou ne peut pas être sorcier, de quelle manière les sorciers se présentent et agissent. Il a l'apparence d'une théorie qui explique la nature du pouvoir sorcier, les modalités de sa transmission et de son acquisition, et évalue les forces respectives des acteurs qu'il met en présence (hommes/femmes, aînés/cadets, etc.). Enfin, il intervient dans des pratiques sociales spécifiques, normatives quand il dicte les conduites à tenir pour éviter d'être victime d'un sorcier ou accusé d'en être un, interprétatives quand il explique l'échec ou la réussite d'une personne ou d'un groupe et organise le réseau des soupçons et des accusations. Marc Augé souligne fortement ce dernier point : la nécessité de distinguer soupçons et accusations, car si l'on soupçonne les riches et les forts, on accuse les faibles et les laissés-pour-compte. Souvent menées du seul point de vue des accusations, certaines études considèrent le sorcier comme un bouc émissaire sur le dos duquel se reforme l'ordre social et occultent ainsi les jeux de pouvoir auxquels se livrent les hommes forts<sup>6</sup>. Ainsi conçue dans tous ses aspects, la sorcellerie n'apparaît plus comme une pathologie du social, un signe de son dysfonctionnement, mais comme une de ses modalités qu'on ne peut comprendre qu'en l'insérant dans le contexte plus vaste des conceptions de la personne et du pouvoir.

Au regard de ce qui nous préoccupe ici, et comme le signale Grace Harris (1979 : 898), une question traverse tout l'ouvrage de Marc Augé : quelles sont les raisons du changement qui affecte les imputations de sorcellerie devenue le mode dominant d'explication de l'infortune dans cette région ? Pourquoi de plus en plus de personnes vont-elles chez les prophètes (et à l'époque et en cette région chez Albert Atcho) s'auto-accuser et affirmer que leurs propres pouvoirs maléfiques sont la cause de leurs infortunes ? Ce sont également les questions auxquelles s'efforce de répondre l'ouvrage collectif publié la même année sous la direction de Colette Pialut (1975), *Prophétisme et thérapeutique. Albert Atcho et la communauté de Bregbo*. Dans *Théorie des pouvoirs*, Marc Augé reprend l'analyse des modalités de la conquête coloniale déjà menée dans un de ses ouvrages précédents *Le rivage alladian* (Augé 1969) en l'axant sur l'étude de la signification de ce nouveau rapport de force pour les populations considérées. Après avoir

---

6. C'est ainsi, dans la méconnaissance du travail de M. Augé, que P. GESCHIERE (1995) croit faire une découverte en signalant que la sorcellerie ne présente pas qu'un « versant égalisateur » mais aussi un « versant accumulateur ».

réprimé les nombreuses résistances locales, l'administration coloniale française interdit les pratiques d'ordalie et s'imposa comme la seule source légitime de force sur une population décimée par les famines et les épidémies. Alors que le message missionnaire n'avait guère été entendu, le temps était propice à celui des prophètes. Venu du Liberia voisin, William Wade Harris conquiert vite une large audience dans la région et fit des émules. Atcho est l'un d'eux. Selon Marc Augé, le succès de ce prophète s'explique par le fait qu'il remplit un double rôle : en tant que détecteur et chasseur de sorciers il prolonge la théorie préchrétienne, par ailleurs il annonce que les temps nouveaux prédits par Harris sont venus et que la politique de développement promue par le président Houphouët-Boigny marque leur avènement. Néanmoins comme les malheurs n'ont pas cessé et se sont même accrus d'épreuves nouvelles (chômage, échec scolaire, expropriation des terres) que ni le cadre ancien ni l'ordre nouveau ne peuvent expliquer, Atcho demande à ses clients de confesser qu'ils sont eux-mêmes la cause de leur mal. Ce faisant il tend à défaire les représentations locales de la personne pour leur substituer « celle d'une personne unique, intégrée et coupable de ses maladies et de ses malheurs en attendant d'être tenue pour responsable d'elle-même » (Augé 1976 : 135). On sait que, dans « De la persécution à la culpabilité », András Zempléni (1975 : 153-219) s'éleva contre cette conception individualisante de la confession « en diable » et montra qu'elle était plus une nouvelle façon de soutenir l'interprétation persécutive qu'une rupture avec elle<sup>7</sup>. Jean-Pierre Dozon (1995 : 219) a poursuivi l'étude des prophétismes ivoiriens dans les voies ouvertes par le travail de Marc Augé et a bien montré que le discours des prophètes évoluait en fonction du contexte politique régional et que la dénonciation du fétichisme et de la sorcellerie à laquelle se livre le *cercle prophétique* n'était « jamais qu'une façon de nommer les constantes déliquescences de la communauté politique ». Il a souligné à quel point les prophètes étaient de « fins analystes des évolutions locales [...] comme d'habiles observateurs des évolutions plus globales de la société ivoirienne » (*ibid.* : 239). À l'époque de leurs recherches, Augé et Zempléni travaillaient à la mise en place d'une anthropologie de la maladie, et nombre des études ethnologiques sur la sorcellerie qui ont succédé à leurs travaux ont été menées dans ce cadre, plutôt que dans celui de l'anthropologie politique, abandonnant le thème du rapport sorcellerie/politique aux politologues qui, eux-mêmes renouelaient leur discipline en prônant l'étude du « politique par le bas »<sup>8</sup>.

- 
7. Pour Zempléni, les communautés prophétiques du type de celle de Bregbo, ménagent des structures de transition qui rendent les effets d'un inévitable processus d'individualisation moins dissolvants pour l'individu. Les travaux sur le processus d'individualisation qui ont suivi (voir l'ouvrage collectif édité par A. MARIE 1997), expriment bien les difficultés qu'il y a à penser ensemble la persistance de la sorcellerie et le sujet qui s'individualise.
  8. À ce sujet voir le premier numéro de *Politique africaine* de J.-F. BAYART *et al.* (1981). C'est essentiellement la prise en compte de cet aspect par l'anthropologue

## Un nouveau paradigme

Depuis une quinzaine d'années, dans le sillage du livre de Jean et John Comaroff (1993) et de celui de Peter Geschiere (1995), les études sur la « sorcellerie » se sont multipliées et, sous la tutelle de ces auteurs, ont mis en place un nouveau paradigme : le lien entre sorcellerie et modernité. Qu'il puisse exister une relation entre une intensification des phénomènes sorcellaires et le changement social est une vieille idée<sup>9</sup>, mais pour cette école de pensée il ne s'agit pas de cela, mais du fait, comme Henrietta Moore et Todd Sanders (2001 : 12) tentent de le résumer en une formule, que la sorcellerie serait « not only contiguous with, but constitutive of modernity ». Des auteurs comme Meyer (1999), Geschiere (2000), Comaroff et Comaroff (2000) envisagent le recours à la sorcellerie comme une réponse locale à l'impérialisme du capitalisme international et à la mondialisation. Pour P. Geschiere (2000 : 17), la raison de cette « étrange complicité » entre sorcellerie et modernité tiendrait au fait « qu'il y a une forte convergence entre la sorcellerie, qui exprime une ouverture relative de la communauté locale, et la globalisation qui ouvre l'accès à de nouveaux horizons. De façon plus générale la résilience de la sorcellerie participe d'un "ré-enchantement" du monde également sensible sous d'autres latitudes ».

« Ré-enchantement du monde » : car un des paradoxes de cette littérature qui tend à nous présenter les sociétés africaines plongées dans la magie de l'intimité des familles au sommet de l'État est qu'elle est également soucieuse de ne pas contribuer au mythe de l'Afrique « cœur des ténèbres »<sup>10</sup> ! Selon cette perspective, ces auteurs tendent à remplacer les notions anciennes de magie et de sorcellerie, que la multiplicité contemporaine des matrices de sens ne justifierait plus<sup>11</sup>, en construisant celle d'un « occulte » universel et toujours violent<sup>12</sup>, comme en témoigne le titre de la conférence donnée par les Comaroff à la Max Gluckman Memorial Lecture de 1998 : *Occult Economies and the Violence of Abstraction*<sup>13</sup>.

Pour jeune que soit ce courant de pensée, il a déjà engendré ses critiques et suscité des débats qui sont plus intéressants pour le progrès de la connaissance que les conclusions auxquelles il croit être parvenu. Il n'entre pas dans nos intentions de faire l'inventaire de ces nouvelles études : exercice que l'on trouvera fort bien exécuté par H. Moore et T. Sanders (2001) dans

---

P. GESCHIERE (1995), à cet égard fortement influencé par J.-F. Bayart, quand, par exemple, il analyse la sorcellerie comme « mode d'action politique », qui a pu faire passer son livre pour important.

9. Pour l'étude d'un mouvement anti-sorcellerie précolonial, voir TERRAY (1980).
10. Pour un essai de généalogie de cette conception de l'Afrique, voir PELS (1998).
11. ASHFORTH (2000a) traduit le même souci en parlant de « paradigme sorcier » et d'« insécurité spirituelle ».
12. Pour une critique de cette tendance, voir RANGER (2007).
13. Ce texte a été publié ultérieurement dans *American Anthropologist*, 26 (2), 1999, pp. 279-303, accompagné d'une critique de Sally Falk Moore (pp. 304-306) et d'une réponse des auteurs (pp. 307-309).

l'introduction de l'ouvrage qu'ils ont dirigé. Néanmoins, au-delà des critiques, notamment celle facile concernant la polysémie et la plasticité des concepts de *sorcellerie* et de *modernité*<sup>14</sup>, ce qui rend difficile de réfuter la pertinence de leur accouplement, il paraît nécessaire de faire quelques remarques et d'interroger les absences qui, comme en creux, marquent les études faites sous l'égide du nouveau paradigme. La majorité des travaux, qui substantialisent le phénomène sorcellerie comme étant la preuve et l'épreuve de la modernité et qui pour beaucoup retombent dans l'ornière fonctionnaliste qu'ils prétendent pourtant dénoncer, sont, premièrement, principalement anglophones et, deuxièmement, s'appuient sur des terrains et des expériences touchant l'Afrique centrale et l'Afrique du Sud, et lorsqu'il s'agit de l'Afrique de l'Ouest ou de l'Est, de pays dont le dénominateur commun est d'être des régions fortement marquées par le christianisme<sup>15</sup>.

If the Dogon...

Dans son article, « If the Dogon... » Mary Douglas (1967) soulignait avec humour les approches différentes des écoles anthropologiques française et britannique. La première s'intéressant plus à la restitution de l'ensemble des systèmes de représentations des sociétés étudiées tandis que la seconde étudiait leur organisation politico-sociale. Une différence qu'il conviendrait sans doute de nuancer, mais dont la part de vérité ne doit, sans doute, pas grand chose à la diversité des « génies nationaux ». Au contraire des anthropologues français, les britanniques ont souvent été sollicités par l'administration coloniale désireuse de connaître l'organisation des sociétés qu'elle devait soumettre à l'*indirect rule*. Blair Rutherford (1999) analyse très bien les conséquences de cette situation sur les anciennes études de la sorcellerie et son retentissement sur celles d'aujourd'hui. Suivons son argumentation. La plupart des administrateurs coloniaux qui voyaient la sorcellerie comme une superstition et une fausse croyance étaient plutôt portés à sanctionner, comme fauteurs de troubles, les *witch-doctors*, dénonciateurs et accusateurs de sorciers, que ceux que leur communauté considérait comme des sorciers. Dans nombre de colonies britanniques furent mises en place des législations contre la sorcellerie qui allaient en ce sens. Mais une minorité de ces fonctionnaires s'éleva contre cette conception et argua que ces lois ne tenaient pas compte du fait que pour leurs administrés la sorcellerie était bien réelle. Ils recommandèrent de collaborer avec les *witch-doctors* plutôt que de les poursuivre, et de faire *comme si* la sorcellerie existait pour pouvoir mener des actions préventives utiles (comme enfermer les sorciers présumés dans des camps !) plutôt que punitives. Les études anthropologiques de l'époque

14. Pour une critique de la notion même de modernité, voir F. COOPER (2005) et H. ENGLUND & J. LEACH (2000).

15. Remarquons que ce sont ces mêmes régions qui furent principalement touchées par les mouvements messianiques durant la colonisation (DOZON 1974 : 88).

étaient parties prenantes de ce « débat moral de gouvernementalité », les chercheurs engageaient la crédibilité de leur discipline en avançant des explications scientifiques pour trouver une forme de rationalité à des représentations qui ne semblaient pas en avoir, creusant ainsi le fossé séparant l'Occident des Autres. Les thèmes qu'ils abordaient : les croyances, la rationalité des causalités, les fonctions sociales de la sorcellerie, ne relevaient pas seulement du débat académique, mais étaient aussi autant d'arguments pour la solution d'un problème pratique d'administration coloniale. Comme le souligne Rutherford (*ibid.* : 100), le contexte colonial dans lequel se sont développées les recherches anthropologiques sur la sorcellerie et la question morale qui les sous-tendait sont rarement pris en compte par le courant *sorcellerie et modernité*. Les tenants de cette école ne voient dans les interrogations anciennes que des problèmes théoriques et méthodologiques qu'ils pensent renouveler en mettant l'accent sur la modernité de la sorcellerie, ce faisant loin de dépasser le projet ancien, ils le prolongent en érigeant les sorciers africains en « icons of local-global interactions and processes ». Selon cet auteur, c'est principalement par deux aspects que ces nouvelles études ne sont que la continuation des anciennes, d'une part, elles sont toujours en quête de la légitimation de l'anthropologie, dont, selon les Comaroff (1999 : 283), « the sacred charter » serait d'expliquer « such partly-obscured, barely audible, often nascent phenomena in the world ». D'autre part, en montrant que la sorcellerie est un discours critique sur le nouvel ordre du monde, elles continuent à vouloir dédouaner les Africains des accusations d'irrationalité et de traditionalisme. Leurs auteurs s'inscrivent ainsi dans la droite ligne du discours relativiste et moraliste de leurs prédécesseurs.

Dans ce numéro, Katherine Luongo montre bien que, au Kenya, la mise en place d'une justice coloniale s'était appuyée sur les données recueillies par des anthropologues. Le compte rendu d'une réunion de la Commission est-africaine, dans les années 1930, souligne que les travaux des anthropologues n'étaient pas seulement d'un intérêt purement académique mais devaient être mis en pratique dans le gouvernement des territoires tropicaux. Dans son article, Katherine Luongo retrace le déroulement de procès dont les accusés sont les victimes de sorcier qui ont tué leur agresseur supposé et arguent ensuite de la légitime défense. Examinant les mécanismes d'accusation et de défense à travers les minutes du procès des archives du ministère kenyan des Affaires juridiques et dans les comptes rendus de la Cour Suprême du Kenya et de la Haute Cour d'appel pour l'Afrique de l'Est, l'auteur indique que les plaintes et contre-plaintes en sorcellerie déposées devant les plus hautes cours d'Afrique de l'Est ont contribué au perfectionnement des moyens judiciaires contre la sorcellerie et à l'élaboration de concepts juridiques centraux dans la poursuite des crimes capitaux. L'article de K. Luongo vient rappeler que le traitement de la sorcellerie par les autorités judiciaires contemporaines fait écho aux anciennes pratiques de l'administration coloniale, en particulier britannique. Ce n'est donc pas un hasard si le retour de législations pour combattre la sorcellerie survient dans les anciennes colonies ayant connu *l'indirect rule*.



Si les administrations coloniales se sont montrées attentives au phénomène sorcellerie, c'est bien souvent parce qu'elles ont assisté à l'émergence de nouveaux cultes anti-sorcellerie<sup>16</sup> qui ne se répandaient pas sans engendrer ce qu'elles considéraient comme des désordres. Maria Teixeira, à partir du cas des Manjak de Guinée-Bissau et du Sénégal, retrace l'histoire du culte *kasara*, qui a surgi dans la région à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et s'est disséminé dans tout le pays, de manière discrète après que l'administration coloniale portugaise ait pris des mesures pour lutter contre les « tueries » dont étaient responsables les dirigeants de ce nouveau mouvement religieux. Aujourd'hui cette divinité a rejoint l'autel de cultes plus anciens dont elle est censée consolider la puissance, amoindrie par les ans. Dans une logique cumulative propre aux cultes païens, les autels de *kasara* rejoignent et/ou sont secondés par d'autres cultes anti-sorcellerie qui sont principalement détenus par des femmes, car ce sont elles qui possèdent aujourd'hui les moyens économiques de leur maintien. Par ailleurs, si ces cultes continuent de fonctionner, en dépit des importantes migrations continentales ou intercontinentales de la population, c'est parce que, comme dans bien d'autres sociétés africaines, le champ des attaques en sorcellerie est d'abord celui de la parenté, ici le matrilignage. Ainsi, depuis les premiers temps de son apparition, le culte s'est transformé et adapté aux contextes sociopolitiques différents, et chaque situation de crise (guerre, situation migratoire) est renvoyée au schème explicatif de la sorcellerie, renouvelant et remodelant le culte *kasara* qui n'a rien perdu de son dynamisme en dépit de la proximité grandissante des religions universalistes.

### Islam versus christianisme

Didier Fassin peut, en 1992, intituler un sous-chapitre de son étude sur les systèmes thérapeutiques sénégalais, « le crépuscule des sorciers » et noter le recul de l'interprétation par la sorcellerie. Fait qui conduit à s'interroger sur les raisons qui cantonnent les fortes poussées sorcellaires de l'Afrique contemporaine au-delà des frontières d'un monde islamisé ancien. Au regard du courant *sorcellerie et modernité*, ce manque de pertinence est d'autant plus curieux que ce qui caractérise l'islam en Afrique noire s'apparente à tout ce qui fait la modernité selon les Comaroff et Geschiere : à savoir, la marchandisation et la mondialisation. L'islam, comme religion du commerce, porte à l'accumulation des richesses qui, loin d'être méprisée, est la preuve de la *baraka* de leur détenteur. Il a pénétré et parfois conquis dès le X<sup>e</sup> siècle des sociétés subsahariennes grâce à une classe de marchands lettrés qui s'attachaient à faire découvrir leurs marchandises et leur foi aux populations

16. Dans le monde akan, nombre de travaux récents ont permis de renouveler l'approche de ce type de cultes, voir OLSEN (2002), McCASKIE (1981, 2005), PARKER (2006).

locales. Organisée en réseaux, cette classe de marchands lettrés musulmans était « transnationale » avant même que les empires européens partent à la conquête des Amériques. Enfin, là où l'imaginaire islamique domine, il conviendrait de comprendre pourquoi la violence des  *Jihad*  et des conversions forcées n'a pas provoqué les mêmes effets que le christianisme. Une piste de recherche et un début de réponse à ces questions nous sont proposés par le travail de Lamin Sanneh (1994) qui interroge les différences entre l'islamisation et la christianisation de l'Afrique à partir de la «  *translatability*  » (« traductibilité ») de leur message religieux. À l'encontre de bien des travaux qui expliquent le succès de l'islam en Afrique par ses compromis avec les pratiques locales et proposent la conception d'un  *Islam noir* , Sanneh souligne le fait que l'islam considère l'arabe comme une langue sacrée et que partout où il s'est installé, il s'est toujours opposé à la traduction en langue vernaculaire de ses dévotions. Qui veut louer Dieu doit le faire en arabe et se plier à l'apprentissage des versets dans une école coranique. Les nouveaux convertis restent assujettis à leurs maîtres qui les dépassent toujours par leur connaissance des écritures sacrées. La soi-disant tolérance dont on crédite l'islam en Afrique est bien plutôt celle des sociétés qui l'accueillirent et lui firent une place, qui, au fil du temps et de circonstances qui ne sont plus seulement d'ordre théologique mais économiques et politiques, a pu devenir prépondérante. À l'inverse, le christianisme s'est toujours préoccupé de l'« inculturation » de sa foi et de la propagation de son message dans les langues vernaculaires. Partout où ils se sont installés, une des premières tâches des missionnaires fut de traduire la Bible ou des catéchismes (pour les catholiques). En mettant ainsi les textes sacrés à portée de leurs ouailles, ils ont facilité l'indigénisation de leur message et la création de mouvements, de sectes ou d'Églises proprement africaines. Cette différence de la «  *translatability*  » de l'islam et du christianisme engendre des dynamiques spécifiques des mouvements de renouveau. Ceux de l'islam s'élevant contre les dérives locales prônent comme réforme le retour à la vraie loi coranique et son extension à la société tout entière, et ceux inspirés par le christianisme permettent l'éclosion de tous les charismes et prophétismes comme autant de lectures singulières des Écritures saintes.

Cependant, la religion musulmane a elle aussi produit ses prophètes et ses confréries, et c'est d'ailleurs au sein de ces dernières que l'islam a fait sa plus grande percée sur l'ensemble du continent entre les XVII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles. C'est peut-être moins l'usage universel d'une langue sacrée qu'une offre magique plus différenciée qui explique la moindre incidence des interprétations en termes de sorcellerie dans le monde musulman africain. L'islam a su préserver aux forces médiatrices entre Dieu et les humains une part d'ambivalence qui le rend moins manichéen que le christianisme. Dans la plupart des sociétés islamisées de l'Afrique subsaharienne, si la catégorie causale d'infortune « sorcellerie » a été largement abandonnée par les spécialistes du Coran, c'est pour être réinterprétée et réinvestie dans deux autres catégories, celle des génies ( *jinne* ) et des diables ( *seytaane* ), et celle de

l'action magique entreprise par les êtres humains grâce à la médiation d'un spécialiste : le « travail »<sup>17</sup>. Comme le note fort justement Fassin (1992 : 142), comparant le rôle de l'islam à celui que peut jouer la justice en interdisant la sorcellerie, la force du premier tient à ce « qu'il propose un surcroît de sens, en même temps qu'une alternative thérapeutique ».

Ici, Constant Hamès, avec son habituelle érudition, retrace les emprunts de l'islam aux cultures hellénique, babylonienne et du pourtour de la péninsule arabique. Démontrant, à l'encontre de ce que certains exégètes prétendent, que la religion musulmane s'est posée, dès le départ, comme englobante, acceptant tous les domaines de la connaissance, ou encore, admettant la réalité de la magie-sorcellerie dont il faut se protéger. Même si l'histoire sunnite rejette à partir du XII<sup>e</sup> siècle les apports helléniques, et pas seulement dans le domaine de la magie, il n'en demeure pas moins que certaines de ses traditions sont demeurées vivaces en Afrique comme en témoigne l'histoire étonnante de Muhammad al-Kashnâwî Al-Fulânî, lettré peul originaire de Katsina, dont les travaux sur les sciences ésotériques étaient reconnus au Moyen-Orient. Dans les distinctions reconnues par l'islam entre les différentes formes de magie, et telles que les rapporte, par exemple, le célèbre Ibn Kahldûn, la figure du prescripteur de talisman qui occupe une position équivalente à celle du contre-sorcier, est bien définie comme un acteur volontaire, qui travaille et s'exerce pour confectionner les talismans, signifiant qu'en islam comme ailleurs, la figure de la sorcellerie, qu'elle soit innée ou acquise, produit toujours une contre-figure marquée d'ambivalence qui, quant à elle, appartient bien au domaine de l'action délibérée. Si l'islam a pu englober les savoirs mystiques antérieurs, il sait aussi se montrer intransigeant et manichéen dans ses replis orthodoxes, comme en témoigne la remise au goût du jour, de rituels d'exorcisme dans les milieux wahabistes, en Europe comme en Afrique. Ainsi, en dépit d'une offre diversifiée d'agents du malheur et de l'infortune, certains mouvements de réforme islamiste contemporains s'alignent sur la diabolisation à tout crin des mouvements chrétiens.

Christine Henry expose quant à elle, la manière dont les fidèles du Christianisme Céleste, une Église indépendante créée au Bénin lors de la colonisation, luttent contre la sorcellerie. Retraçant l'histoire du christianisme dans la région depuis les explorations coloniales européennes au XV<sup>e</sup> siècle jusqu'aux processus d'évangélisation par les missionnaires à partir de la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle, l'auteure montre que le christianisme est toujours apparu dans cette région comme partagé entre protestantisme et catholicisme. Lors des premiers contacts avec les Portugais, toute la pensée locale a été qualifiée de sorcellerie (*feitçaria*), quand les marchands hollandais et protestants se sont installés sur la côte, ils ont eu tendance à considérer le catholicisme comme une variante du « fétichisme » local. Puis, au cours du temps, les missionnaires ont évolué vers la reconnaissance du *vodun* comme religion, le distinguant désormais des pratiques magiques relevant de la superstition.

17. Littéralement *liggeey* en wolof et traduit en français d'Afrique par maraboutage.

Le mouvement qui a vu naître les Églises indépendantes, puis les Églises évangéliques et pentecôtistes ne fait que rejouer ce scénario de disqualification du vernaculaire catégorisé comme sorcellerie, tandis que les actuels conflits entre Églises rappellent ceux des catholiques et des protestants d'antan. Dans la concurrence acharnée à laquelle se livrent les diverses dénominations de plus en plus centrées sur la résolution du malheur et de l'infortune, le Christianisme Céleste revendique une orthodoxie biblique que lui récuse d'autres Églises s'appuyant elles aussi sur les révélations de la Pentecôte. Si les visionnaires célestes par leurs rituels d'exorcisme et d'*empowerment* participent à la perpétuation du cercle du sorcier et du contre-sorcier, l'auteure s'étonne de ce que certains chercheurs reprennent à leur compte la disqualification dont le Christianisme Céleste et les Églises indépendantes africaines sont victimes de la part de mouvements pentecôtistes qui utilisent pourtant les mêmes mécanismes de guérison. On ne peut que rejoindre Joseph Tonda (2000 : 179) quand il affirme que les « travailleurs de Dieu » fournissent un travail syncrétique « dont la médiation fondamentale est constituée des affinités symboliques entre logiques païennes et logiques chrétiennes [qui] ne saurait invalider leur qualité de chrétiens, puisqu'il le commande ». On peut regretter, lorsqu'il s'agit de l'Afrique, qu'il y ait une fâcheuse tendance à rapporter la foi du converti africain à un retour aux traditions<sup>18</sup> ou à une impossibilité d'embrasser une religion universaliste, et à disqualifier leur religion en islam *noir*, ou en christianisme *syncrétique*.

Avec l'article de Adeline Masquelier sur la confrontation d'un islam récent à des esprits maléfiques anciens dans la société mawri du Sud-Niger, on voit que l'islam et ses spécialistes sont renvoyés à un discours local de vampirisme, conséquence de la perte de maîtrise des nouvelles autorités religieuses sur ces entités préislamiques, qui, parce qu'elles ne sont plus honorées, viennent perturber la société des vivants. Tout en attribuant une accusation dirigée à l'encontre d'un riche commerçant à une fortune dont il se montre avare, l'auteure prend soin de suggérer que la sorcellerie vampirique, dans ce contexte, loin d'être une nouveauté constitutive de la modernité, demeure un moyen de rappeler que la cupidité est un vieux phénomène. L'accusation constitue parallèlement une manière de démystifier l'islam, ses charmes et les contradictions qu'il génère en voulant se démarquer des pratiques centrées sur les esprits préislamiques jugés rétrogrades. Si les esprits *doguwa*, garants de l'ordre et du bien-être de l'ensemble de la société mawri quand ils sont honorés, s'opposent à la *baraka*, grâce divine qui permet au commerçant de faire fructifier son négoce, c'est moins, nous semble-t-il, en raison d'un consumérisme et d'une marchandisation des hommes et des objets, que du fait que les puissants ne s'engagent plus à protéger l'ensemble de la société, comme c'était encore le cas avec le précédent chef de canton.

Du côté des christianismes, l'article de Sandra Fancello scrute le champ de la délivrance pentecôtiste dans trois pays différents (Ghana, Côte-d'Ivoire,

18. Sur ce thème voir CHABAL & DALOZ (1999).

Burkina Faso), mais dans le sillage d'une même Église (Église de Pentecôte). Les Ministères de délivrance et les camps de prière créés par des leaders charismatiques rattachés à l'Église mais qui ont souvent pris leurs distance avec elle, sont très révélateurs du double jeu que le pentecôtisme « classique » entretient avec la sorcellerie. Fortement inspirés par la littérature évangélique américaine et participant d'un imaginaire mondialisé, ces nouveaux prophètes guérisseurs contribuent à élargir le champ de la sorcellerie par l'adoption de la *witchdemonology* et la création *ad libitum* de nouveaux « mauvais esprits » qu'il faut chasser du corps souffrant des fidèles. En empruntant aux techniques les plus récentes de l'Internet et du marketing, ils assurent leur popularité et court-circuitent la hiérarchie de leur Église, mais n'échappent pas au paradoxe classique du « cercle du prophète et du sorcier », et sont parfois accusés de participer de cette sorcellerie qu'ils cherchent à éradiquer.

### Radio-sorcier

Si Florence Bernault et Joseph Tonda (2000) commencent leur introduction au numéro de *Politique africaine* consacré aux pouvoirs sorciers par cette phrase :

« Rumeurs de meurtres diaboliques, politiciens accusés d'utiliser associations secrètes et “médicaments” pour assurer leur succès, psychoses urbaines d'enlèvements d'enfants ou de jeunes femmes victimes de démembrements rituels, conflits domestiques et de voisinage recourant aux accusations de sorcellerie : il n'est pas de conversation, d'émission de radio ou de presse populaire en Afrique qui ne se fasse aujourd'hui l'écho de peurs et de convoitises liées à la magie, la sorcellerie et la violence quotidienne des forces occultes » [les italiques sont de nous],

ils ne font pas pour autant l'analyse du rôle des médias dans la constitution de la sorcellerie comme « catégorie incontournable de la vie publique et privée » (*ibid.* : 5) susceptible d'englober tout événement où se manifestent du « violent » et de l'« occulte ». Pourtant s'il est une concomitance troublante, dans les années 1990, c'est bien celle de la prolifération des médias privés dans la plupart des pays africains et de l'explosion du nombre des études anthropologiques portant sur les « forces occultes », au point que l'on pourrait presque se demander si les anthropologues ont abandonné la pratique du terrain pour celle des dossiers de presse. Au-delà de l'ironie qu'il y a à voir « l'occulte » s'étaler à la une des journaux, le fait appelle plusieurs remarques. En dépit de la multiplication récente des publications et des radios liée à la libéralisation des régimes politiques et à l'ouverture de l'espace public, la plupart des entreprises de presse demeurent fragiles, leurs journalistes mal formés et leur déontologie faible<sup>19</sup>. Dans la situation

19. Pour une analyse des médias en Afrique de l'Ouest, voir M.-S. FRÈRE (2000) et N. ALABI (1996).

de forte concurrence où elles se trouvent, elles cèdent facilement au sensationnalisme pour s'attacher leur public. Et, en effet, il n'est guère de jour où l'un ou l'autre des quotidiens d'une région donnée ne relate quelque affaire mettant en jeu des pouvoirs mystérieux, dans ce style inimitable qui allie étroitement l'ironie et l'effroi, la foi du charbonnier et le doute cartésien, — histoire bientôt colportée et commentée par les soins de Radio-trottoir<sup>20</sup>. Les médias travaillent ainsi à diffuser et à banaliser un imaginaire sorcellaire, à lui donner une crédibilité confirmée par l'autorité des organes de presse. À cet égard, l'émission *Triangle*, d'Africa n° 1 est exemplaire. Sur les ondes de cette radio qui diffuse à partir du Gabon, mais que l'on peut écouter dans une large partie de l'Afrique et dans les capitales européennes, tous les jours, l'animateur de *Triangle*, Patrick Nguema Ndong, commente, en compagnie de divers spécialistes de toutes les religions et traditions, les différents aspects de la « mystique » africaine. Quelle que soit son origine, l'auditeur devient vite familier du *bwiti* et du *vodun*, de *Mami Wata* et du *komo*, de l'*evu* et du *nkisi*. Une partie de l'émission est consacrée à répondre aux questions des auditeurs, et il ne se passe pas de jour où les problèmes posés par la sorcellerie ne soient évoqués et les demandeurs conseillés par des devins, marabouts et tradipraticiens de tout poil. *Triangle* diffuse la conception d'une spiritualité africaine fondée sur des principes que reconnaissent toutes les spiritualités du monde (yoga, chamanisme, etc.) que seul l'Occident engoncé dans son matérialisme refuserait de prendre en compte. Le sorcier y est présenté comme une personne ayant acquis un savoir et un pouvoir qui lui permettent de projeter sa conscience dans d'autres corps (humains ou animaux) pour poursuivre des buts qui peuvent être aussi bien maléfiques que bénéfiques. La sorcellerie est ainsi présentée comme une forme de technique spirituelle indépendante de tout contexte religieux ou social.

Pour autant la médiatisation n'a pas que pour effet de standardiser et de « transnationaliser » les croyances. Ce qui est lu dans le journal ou entendu à la radio n'est généralement pas un événement qui touche directement le lecteur ou l'auditeur même s'il peut y trouver des résonances avec sa propre histoire. Cette mise à distance de l'événement rapporté par les médias facilite l'expression du doute, du scepticisme, de la dérision, de l'humour, et finalement la construction d'un esprit critique. Par ailleurs cette médiatisation ne doit pas faire illusion, beaucoup d'anthropologues l'auront sans doute constaté comme nous : s'il est aujourd'hui beaucoup plus facile qu'avant de faire « bavarder » autour de la sorcellerie, il est toujours aussi difficile de suivre tous les méandres d'une véritable affaire de sorcellerie. Qu'ils soient en position d'accusateurs ou d'accusés, les protagonistes, à moins que vous en soyez très proche, vous cacheront leurs tourments<sup>21</sup>, car c'est une chose de

20. Pour une analyse de Radio-trottoir et de la rumeur politique, voir ELLIS (1989, 1993).

21. Ce qui rend les livres traitant d'un cas de manière approfondie rares et d'autant plus précieux : voir LALLEMAND (1988), ASHFORTH (2000b).

rire d'un homme politique qui grâce à sa « sorcellerie » a rempli les urnes en sa faveur, et cela en est une autre de se retrouver veuf et accusé d'avoir « bouffé » son épouse.

Le phénomène de la rumeur est souvent associé à la sorcellerie<sup>22</sup>. Jean-Jacques Mandel, journaliste indépendant, retrace, ici, la chronologie de la rumeur des « rétrécisseurs de sexe » qui a circulé dans de nombreux pays du Sud. Le phénomène est considéré par la psychiatrie comme un syndrome culturel (*culture-bound syndrome*) qui, dans la région d'Asie du Sud-Est, est dénommé *koro* selon un mot macassar (malais) signifiant rétrécir, faire rétrécir. Ce terme désigne de façon générique une pathologie connue en Chine du sud depuis des millénaires, qui se manifeste sous la forme d'une peur terrifiante éprouvée par des hommes qui voient leur sexe rétrécir et s'enfoncer dans leur abdomen, angoisse associée chez leur victime à une mort prochaine. En Afrique, ce phénomène décrit moins la réduction que la disparition momentanée des organes génitaux, et il est généralement associé à l'action magique de personnes, le plus souvent des étrangers, qui auraient la faculté de subtiliser aux hommes leur pénis et aux femmes leur poitrine par simple contact physique. Dans la chronique d'une rumeur, qui gagnera progressivement tous les pays d'Afrique de l'Ouest, développée à la manière d'un récit policier, J.-J. Mandel relate plus particulièrement les violences qu'elle déclenche dans la ville de Bamako dont il rend avec beaucoup de poésie et d'humour l'atmosphère riche en paradoxes. Déroulant l'embrasement de la rumeur, grâce à un travail d'enquête rigoureux auprès de journalistes maliens et l'analyse du registre des mains courantes d'un commissariat de quartier, J.-J. Mandel laisse deviner que son apparition correspond bien à des tensions sociopolitiques locales, provoquant des pics d'anxiété au sein de la société civile.

S'il est difficile de contester la prégnance du modèle néolibéral dans notre monde globalisé, une lecture uniforme des crises de la modernité vient difficilement rendre compte de tous ses déploiements, comme en témoignent les écarts existant dans le traitement des phénomènes de sorcellerie en Afrique musulmane et en Afrique chrétienne. Toutefois, on ne peut réduire ces différences de contexte à des imaginaires religieux différenciés. L'article de Paolo Israël vient le confirmer à propos d'événements dramatiques survenus dans la région du Nord Mozambique, en pays makonde, à la frontière de la Tanzanie. L'auteur y relate avec minutie des attaques de supposés hommes lions, conduisant à l'exécution de présumés sorciers dans la région qui fut le berceau de la lutte de libération nationale mozambicaine. P. Israël, tout en reconnaissant que la lecture de cet événement se prête bien à une lecture politique de la sorcellerie africaine contemporaine, en termes de discours et pratiques de pouvoir liés aux crises de la modernité et de l'État postcolonial, propose une autre interprétation qui repose sur la mise en exergue d'une logique narrative unitaire dans ce qui a été désigné comme

22. Sur ce sujet voir STEWART & STRATHERN (2004).



une guerre de lions. Unité de lieu, l'épidémie meurtrière n'a touché que le pays makonde en dépit des nombreuses rumeurs globales traversant régulièrement tout le pays, unité des termes employés pour désigner les actions des tueurs et des justiciers, tous empruntés au langage révolutionnaire du Frelimo, unité du cas, puisque le massacre des hommes lions n'a pas dépassé la région makonde. C'est ainsi qu'il interprète les exécutions par le supplice du pneu des « hommes lions », par des jeunes hommes désœuvrés, comme étant moins le résultat de conflits intergénérationnels causés par l'accaparement par les vieux de toutes les richesses matérielles et symboliques, que par la difficulté que ces jeunes éprouvent pour développer des capacités d'action qui viennent concurrencer leurs aînés du Frelimo. Ces jeunes sont confrontés à une série de doubles contraintes, celle de l'idéologie révolutionnaire qui devait dissoudre les identités locales, mais qui les a renforcées en rétablissant des hiérarchies de valeurs entre gens du Sud et gens du Nord, les seconds ayant été au cœur de la lutte de libération. Ou encore, la lutte contre l'obscurantisme des élites du Frelimo qui ne cessent pourtant pas d'employer le langage métaphorique de la sorcellerie dans leur pratique du pouvoir. Une autre manière de toucher au plus profond de leur subjectivité les populations locales, avait été de mettre au service de la lutte de libération nationale certaines pratiques ayant trait à la moralisation de la vie publique comme la danse des masques *mapiko*. Il se trouve que peu de temps avant les événements qui allaient enflammer le pays makonde, des jeunes créèrent un nouveau masque dont le succès se répandit comme une traînée de poudre. À la fin du drame que ce masque avait en quelque sorte présumé, une nouvelle saynète décrivait la condition de la nouvelle génération comme celle d'un pantin désarticulé incapable de se mouvoir tout seul. La guerre des lions était donc la manifestation paroxystique d'une impossibilité pour les jeunes d'exister politiquement face à une vieille garde jalouse de ses prérogatives. D'autres exemples en Afrique témoignent de cette difficulté à renouveler les élites politiques, cas où le langage de la sorcellerie permet de justifier des violences sociales aiguës mais que le monde globalisé se plaît à circonscrire à de l'obscurantisme.

### Maraboutage et sentiment d'envie

La grande majorité des travaux récents sur les phénomènes de mondialisation du religieux prennent pour point de départ, la fin des années 1980. Cette période est caractérisée par la mise en place des Programmes d'ajustement structurel dans les pays africains et l'effondrement du bloc soviétique. Pourtant, la vogue du *New Age*, consécutif aux mouvements de contestation à la fin des années 1960, a alimenté dans les pays du Nord un goût pour les religions d'Ailleurs, et c'est ainsi qu'au début des années 1970, un certain nombre de marabouts d'Afrique de l'Ouest ont trouvé, notamment à Paris, une clientèle cosmopolite leur permettant de vivre de leur art. L'article de



Liliane Kuczynski s'attache moins à décrire l'insertion du marabout dans le vaste marché des recours non biomédicaux, ce qui a déjà fait l'objet d'un ouvrage de l'auteure en 2002, qu'à déclinier les diverses interprétations que le marabout africain propose à ses clients et à la manière dont ces interprétations sont élaborées en fonction d'un contexte parisien riche en offres magico-religieuses. Si la compétence du marabout concerne tous les maux de la vie quotidienne (amour, travail, famille) et pour ce qui est des maladies, celles qui se rapprochent le plus des phénomènes de somatisation, sans doute par crainte de la loi française qui punit sévèrement l'exercice illégal de la médecine, la diversité de sa clientèle et des problèmes qu'elle lui soumet montre bien que son langage est universel. Toutefois, le marabout qui se prévaut de l'islam dans sa pratique divinatoire et thérapeutique ne va pas recourir à l'ensemble du champ interprétatif du malheur et de la maladie qu'il connaît, réservant certaines catégories causales comme les génies ou les sorciers à des clients pour qui cela fait sens. C'est ainsi qu'il privilégie dans ses explications causales, le schème envoûtement et toutes les pratiques magiques qui peuvent le contrer, par des techniques de blindage, blocage, ou d'attachement pour les cas de demande de retour d'affection. Ses techniques de soin consistent en écritures coraniques bues ou prises en bain, ou encore en fumigation de plantes et en amulettes protectrices composées avec des versets coraniques. L'explication par envoûtement rend principalement compte du sentiment d'envie de l'agresseur présumé du client. Selon nous, bien moins que l'individualisation de l'homme moderne qui a retenu l'attention d'Alain Marie (1997) en Côte-d'Ivoire, ce qui fait la spécificité des actions magico-sorcières contemporaines, c'est un nouvel imaginaire égalitariste qui accroît le sentiment d'envie.

Ce sentiment d'envie, s'il est bien universel, à défaut de marquer le passage à la modernité de l'individu, est contrôlé d'une manière bien particulière aux Antilles. Christiane Bougerol analyse dans son texte comment en Guadeloupe, à l'occasion d'un travail sur les accidents de la route, elle a été confrontée à des explications en termes de sorcellerie, pour des actes qui, *a priori*, relèvent plutôt du hasard ou de la délinquance. En imputant un accident de la route ou la répétition de délits à l'action délibérée d'un tiers, l'Antillais partage avec le paysan du bocage et l'Africain des villes et des campagnes, une même vision persécutive du malheur et de l'infortune. Cependant, aux Antilles les accusations restent feutrées et se confirment uniquement lorsque l'accomplissement de ce qui a été énoncé se réalise. Comme la justice française ne reconnaît pas dans son code pénal les accusations de sorcellerie, les victimes font appel à la malédiction ancestrale, qui habituellement signale qu'une faute d'une gravité exceptionnelle a été commise. L'auteure montre bien que si le soupçon de sorcellerie provoque de l'anxiété, on peut aussi jouer du sentiment d'envie, en le provoquant par un comportement exhibitionniste calculé. Si Christiane Bougerol reprend à son compte l'hypothèse de l'École de Manchester selon laquelle le langage de l'envie qu'est la sorcellerie est un moyen de canaliser la violence sociale, il est

d'autres lieux, notamment en Afrique du Sud et en Afrique centrale où, loin de canaliser la violence, le langage de la sorcellerie semble témoigner de son exacerbation.

### Processus de déparentalisation et enfants-sorciers

Il règne un certain consensus parmi les chercheurs pour opposer la sorcellerie intégrative des temps anciens à celle « en liberté »<sup>23</sup> des temps colonial et postcolonial. La première participait des logiques symboliques organisant les rapports de pouvoir, était ancrée dans les structures lignagères et exprimait les rapports de genre et de générations ; tandis que celle d'aujourd'hui serait un langage totalement dérégulé n'exprimant plus que les difficultés de l'homme moderne « sans qualité » ou la pathologie de sociétés prises dans la tourmente de la mondialisation et vampirisées par le capitalisme international. Néanmoins, les accusations de sorcellerie s'effectuent encore bien souvent dans le champ de la parenté. En témoigne à sa façon un phénomène apparu dans les années 1990 dans le bassin du Congo : celui des enfants-sorciers. Dans ce numéro, trois textes qui se font écho les uns aux autres abordent cette question à partir d'un lieu et d'un point de vue différenciés.

Tout d'abord et comme le signale bien ici Patrice Yengo, il ne faut pas confondre les enfants-sorciers du Bassin du Congo d'aujourd'hui avec les enfants mal nés ou porteurs d'une tare néonatale qui, dans la plupart des sociétés africaines, étaient mis à mort dès leur naissance. En effet, loin d'être une figure innocente, l'enfant suscite l'angoisse de ses parents comme en témoignent les rituels qui entourent sa naissance et l'observation minutieuse dont il est l'objet dès sa venue au monde. Ce déploiement d'attention sert avant tout à s'assurer de la nature humaine du nouveau-né, car toute marque, tout signe sortant de l'ordinaire sont rapportés à une nature autre (esprit, génie, divinité, etc.). Or, aujourd'hui, ce dont il est question avec le phénomène des enfants-sorciers n'est pas la remise en cause de leur humanité, mais le fait qu'on attribue à ces enfants un pouvoir destructeur, anthropophage menaçant l'ordre et la reproduction sociale. Les enfants-sorciers de la région du bassin du Congo sont censés agir avec la sorcellerie *kindoki*, autrefois détenue par les aînés du matrilignage, le phénomène renvoie donc à toute une recomposition des structures de la parenté. Son intérêt réside moins dans son côté spectaculaire et violent dont s'alimentent la presse à sensation et les Églises de guérison que dans ce qu'il permet de comprendre des mutations de la parenté dans des sociétés extrêmement urbanisées. L'enfant-sorcier constitue un problème paradoxal que, nous semble-t-il, les théories explicatives en termes de réponse à la globalisation du monde et de croissance des processus d'individualisation ne suffisent pas à expliquer.

23. Selon l'expression de Georges DUPRÉ (1982).

Le cas de Magali, présenté par Geneviève N’Koussou, montre bien comment la situation migratoire, loin de permettre d’échapper aux pressions des membres de la parenté, semble en accroître les demandes. En effet, la cohorte de sorciers présumés que la fillette dénonce après s’être auto-accusée d’ensorceler sa mère et son demi-frère, sont en majorité des parents ou des alliés qui vivent pour partie en France, pour partie au pays. Dans cet espace, certes globalisé et individualisant, sont exacerbés les sentiments d’envie entre parents et alliés : celui d’une jeune tante de la fillette restée au pays parce qu’elle n’a pas bénéficié d’un billet d’avion pour venir en France, à l’inverse de sa sœur, mère de la fillette sorcière ; celui du nouveau beau-père dont on ne sait pas s’il a véritablement payé la dot de sa femme, et remboursé les frais engagés par la sœur aînée de sa femme pour la faire venir en France, avant qu’elle ne quitte son foyer pour s’installer avec son nouveau conjoint. Il y a aussi dans cette affaire un voisin dont on comprend qu’il n’est qu’un médiateur dans la société en double que constitue la société des sorciers. Bref, les principaux protagonistes sont les maillons d’une chaîne de relations d’alliance et de filiation. L’histoire restituée par Geneviève N’Koussou, médiatrice culturelle rattachée à différentes structures sanitaires pour l’enfant, témoigne du fait que les auto-accusations de sorcellerie en situation de migration sont lourdes de conséquences pour la fillette et ses parents, et qu’elles touchent également tout le corps social. De l’institutrice qui alerte les services sociaux pour soupçon de maltraitance, à l’hôpital qui en vient à diagnostiquer une psychose naissante, au beau-père qui souligne avoir payé la dot aux parents de son épouse, nous sommes mis en présence de différentes actions sous-tendues par des contextes sociaux très contrastés, où chaque protagoniste interprète l’événement à partir d’une grille de lecture dérivée de son statut professionnel ou de sa position dans la famille de l’enfant incriminé. Finalement, le corps médical se rend à l’évidence d’une médiation qui ne traduit pas seulement une langue, mais aussi une culture, avec toutes les ambiguïtés et les dangers qu’une pareille traduction peut apporter de relativisme culturel. On est en effet en droit de se demander si Magali, posée comme victime, bouc émissaire des tensions provoquées par un brusque arrachement à un contexte affectif familial (sa vie au pays auprès de sa grand-mère maternelle) et à son arrivée dans un foyer qui lui est doublement étranger (une terre étrangère, un beau-père inconnu, une éducation dans une langue étrangère, etc.) n’est pas doublement sanctionnée : entre l’hôpital psychiatrique et la prise en charge par des pasteurs néo-pentecôtistes qui vont stigmatiser son statut de sorcière, sa vie semble bien compromise.

Le cas de Magali met en évidence le processus de trans-localisation d’un imaginaire chargé de violences qui ne s’expriment pas seulement à un niveau symbolique<sup>24</sup> et que le texte de Joseph Tonda rapporte à la polysémie de la créance, à la fois croyance inébranlable et obligation matérielle, que

24. Magali porte la trace des coups de fer à repasser infligés par son beau-père qui la croit en train de dévorer en sorcellerie son fils.

les pasteurs pentecôtistes brandissent comme un étendard pour faire croire à leurs fidèles que la sorcellerie et la diablerie ne s'inscrivent pas dans l'Histoire et la marchandisation des rapports sociaux. Selon J. Tonda, les Églises de réveil seraient en quelque sorte des religions de sortie de l'Histoire et l'univers sorcellaire reconfiguré dans la figure de l'enfant-sorcier, un leurre idéologique pour empêcher de penser les excès et les dépassements de l'Histoire comme expérience d'un quotidien de plus en plus violent et de plus en plus inégal. Sorte de bouc émissaire de l'Histoire devenue excès en tout genre, l'enfant-sorcier serait en fin de compte le signe-symptôme du processus de déparentalisation qu'on observe dans les deux capitales congolaises, et rejoindrait ainsi les hordes d'enfants des rues et/ou d'enfants soldats. En signalant un processus de déparentalisation, J. Tonda prolonge le texte de Patrice Yengo, qui démontre de manière très convaincante comment, contrairement à ce que proclame Peter Geschiere (1995), loin d'être le côté noir de la parenté, la *kindoki* du monde kongo en est, au contraire, le miroir grossissant qui en révèle les tensions. Dans cette région, la parenté continue aujourd'hui à demeurer un référent fort, en dépit de ses recompositions citadines et finit par englober l'ensemble du corps social. Patrice Yengo, poursuivant une réflexion qu'il avait initiée dans un numéro de *Rupture*, reprend pas à pas ce que la corrélation triangulaire *kindoki*, *kundu*, *nkisi* énonce des relations de parenté et des tensions provoquées, à la fois par une structure matrilineaire à laquelle on est toujours renvoyé en dépit des mutations sociales urbaines, et par les affrontements intergénérationnels de plus en plus violents, depuis les années 1990 et les processus de démocratisation au Congo qui se sont traduits par un climat de guerre civile toujours latent encore aujourd'hui. Le nœud de cette traduction en termes sorcellaires des conflits sociaux qui agitent cette région d'Afrique pourrait être schématiquement et anthropologiquement décrit comme une crise de la parenté et des rapports hiérarchiques aînés/cadets, comme en témoigne par exemple, la violence observée de plus en plus souvent autour des funérailles, surtout lorsqu'elle touche un « jeune »<sup>25</sup>.

\*

En intitulant cette introduction « La sorcellerie envers et contre tous », au-delà du jeu de mots faisant écho à la déclaration d'Alexandre, héros du film culte<sup>26</sup> de Jean Eustache, qui, acculé, déclarait qu'il était en vert et contre tout, notre propos visait à tenter de briser le consensus devant un paradigme de la modernité sorcellaire trop souvent érigé en méta-narration. L'ensemble des textes présentés ici montre que les choses ne sont pas aussi simples qu'elles le paraissent, et que si la sorcellerie est avant tout un langage, un

25. Sur ce thème, voir DISSISSA (2003).

26. *La maman et la putain*, 1973.

discours interprétatif, et une pratique parfois extrêmement violente, la réduire à un effet de la modernité, du capitalisme néolibéral, du choc des civilisations, l'expression des inégalités, le côté occulte du pouvoir, etc., c'est toujours lui assigner une place, un espace réduit et réducteur. La sorcellerie, nous semble-t-il, se place hors des dichotomies manichéennes, elle n'a que faire de la morale chrétienne, même si les moralisateurs s'en emparent sans répit, elle se place sans doute dans cet indiscernable comme le note Tonda en s'appropriant la définition deleuzienne de l'imaginaire. Mais, à l'inverse de lui, nous nous garderons bien de prendre comme bouc émissaire les nouvelles Églises de guérison, même si elles opèrent comme les Inquisiteurs de la fin du Moyen-Âge. L'histoire précoloniale et coloniale nous a appris que l'effervescence sorcellaire en Afrique survenait à des moments de crises sociopolitiques aiguës. Les différences de traitement et de perception de la sorcellerie en Afrique contemporaine semblent montrer qu'une explication mondialisante demeure réductrice. Ce sont bien les conflits locaux qui donnent leur couleur à un phénomène, somme toute assez universel. La crise de l'État en Afrique ne se solde pas toujours par une guerre civile, le rôle des religions universalistes n'est pas le même dans l'exacerbation du schème sorcellaire, l'idéologie politique fut-elle marxiste n'a pas les mêmes effets partout. Il nous semble que c'est l'accumulation, la convergence et le croisement de diverses variables (l'idéologie générale, le terreau colonial, la religion universaliste militante, le phénomène de déparentalisation, etc.), qui font qu'à un moment donné, le schème sorcellaire domine l'imaginaire sociopolitique. L'exemple des rumeurs de vols de sexes, de sacrifices d'enfants, de téléphones portables mortels qui traversent le continent et qui survolent certaines régions sans que l'épidémie s'installe nous semble en témoigner largement. Ici, le commérage (*salamé*) de l'écrivain béninois, Camille Amouro, vient à sa façon montrer que parler de sorcellerie est aussi une manière ludique et parodique de se moquer des travers des uns et des autres.

*Centre d'études des mondes africains, CNRS, Paris.*  
*Centre d'études africaines, EHESS/IRD, Paris.*

## BIBLIOGRAPHIE

ABE, S. C. & ABEGA, C.

2006 « Approches anthropologiques de la sorcellerie », in É. DE ROSNY (dir.), *Justice et sorcellerie*, Paris, Karthala-Presses de l'UAC : 33-45.

ADAM, M.

2006 « Nouvelles considérations dubitatives sur la théorie de la magie et de la sorcellerie en Afrique noire », *L'Homme*, 177-178 : 279-302.

ADLER, A.

2006 *Roi sorcier, mère sorcière. Parenté, politique et sorcellerie en Afrique noire, Structures et fêlures*, Paris, Éditions du Félin.

ALABI, N.

1996 *L'État de la presse en Afrique de l'Ouest (1995-1996)*, Accra, Multivision.

ASHFORTH, A.

2000a « Réflexions sur l'insécurité spirituelle dans une ville africaine moderne (Soweto) », *Politique africaine*, 77 : 143-169.

2000b *Madumo, a Man Bewitched*, Chicago, University Press of Chicago.

AUGÉ, M.

1969 *Le rivage alladian*, Paris, Mémoire ORSTOM : 34.

1975 *Théorie des pouvoirs et idéologie. Étude de cas en Côte-d'Ivoire*, Paris, Hermann.

1976 « Savoir voir et savoir-vivre : les croyances à la sorcellerie en Côte-d'Ivoire », *Africa*, 46 (2) : 128-136.

1979 « Ici et ailleurs : sorciers du Bocage et sorciers d'Afrique (Note critique) », *Annales (Économies, Sociétés, Civilisations)*, 34 (1) : 74-84.

1999 [1997] *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Flammarion (« Champs »).

BAYART, J.-F. *et al.*

1981 *Politique africaine*, 1 : « La politique en Afrique noire : le haut et le bas ».

CHABAL, P. & DALOZ, J.-P.

1999 *L'Afrique est partie. Du désordre comme instrument politique*, Paris, Economica.

COMAROFF, J. & COMAROFF, J.

1993 *Modernity and Its Malcontents : Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, Chicago University Press.

1999 « Occult Economies and the Violence of Abstraction : Notes from the South African Postcolony », *American Anthropologist*, 26 (2) : 279-303.

2000 « Millennial Capitalism : First thoughts on a Second Coming », *Public Culture*, 12 (2) : 291-343.

COOPER, F.

2005 *Colonialism in Question. Theory, Knowledge, History*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press.

DISSISSA, V.

2003 « Violence et funérailles au Congo-Brazzaville », *Le Bulletin de l'APAD*, 25, *La Violence endémique en Afrique*. <<http://apad.revues.org/document210.html>>.

DOUGLAS, M.

1967 « If the Dogon... », *Cahiers d'Études africaines*, VII (4), 28 : 659-672.

DOZON, J.-P.

1974 « Les mouvements politico-religieux. Syncrétismes, messianismes, néo-traditionalismes », in M. AUGÉ (dir.), *La construction du monde*, Paris, Maspéro : 75-111.

1995 *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, Paris, Éditions du Seuil.

DUPRÉ, G.

1982 *Un ordre et sa destruction*, Paris, ORSTOM.

ELLIS, S.

1989 « Tuning in to Pavement Radio », *African Affairs*, 88 (352) : 321-330.

1993 « Rumor and Power in Togo », *Africa*, 63 (4) : 462-476.

2000 « Armes mystiques. Quelques éléments de réflexion à partir de la guerre du Liberia », *Politique africaine*, 79 : 66-82.

ENGLUND, H. & LEACH, J.

2000 « Ethnography and the Meta. Narratives of Modernity », *Current Anthropology*, 41 (2) : 225-248.

FASSIN, D.

1992 *Pouvoir et maladie en Afrique. Anthropologie sociale dans la banlieue de Dakar*, Paris, PUF.

FRÈRE, M.-S.

2000 *Presse et démocratie en Afrique francophone : les mots et les maux de la transition au Bénin et au Niger*, Paris, Karthala.

GESCHIERE, P.

1995 *Sorcellerie et Politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala (« Les Afriques »).

2000 « Sorcellerie et modernité : retour sur une étrange complicité », *Politique africaine*, 79 : 17-32.

HARRIS, G.

1979 « Person and Religion in Modern Africa », *American Anthropologist*, 81 (4) : 895-901.

LALLEMAND, S.

1988 *La mangeuse d'âmes. Sorcellerie et famille en Afrique*, Paris, L'Harmattan.

LENCLUD, G.

1995 « L'illusion essentialiste. Pourquoi il n'est pas possible de définir les concepts anthropologiques », *L'ethnographie*, XCI (1) : 147-166.

MARIE, A. (dir.)

1997 *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala.

MCCASKIE, T. C.

1981 « Anti-Witchcraft Cults in Asante : An Essay in the Social History of an African People », *History in Africa*, 8 : 125-154.

2005 « Sakrobondu and Aberewa : Sie Kwaku the Witch-finder in the Akan World », *Journal des Africanistes*, 75 (1) : 163-207.

MEYER, B.

1999 *Translating the Devil : Religion and Modernity among the Ewe of Ghana*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

MOORE, H. L. & SANDERS, T. (eds.)

2001 « Magical Interpretations and Materials Realities : an Introduction », in H. L. MOORE & T. SANDERS, *Magical Interpretations, Materials Realities. Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, London-New York, Routledge : 1-27.

MULLER, J.-C.

1978 « Vers une anthropologie des pouvoirs », *Canadian Journal of African Studies*, 12 (3) : 429-448.

OLSEN, W. C.

2002 « "Children For Death". Money, Wealth, and Witchcraft Suspicion in Colonial Asante », *Cahiers d'Études africaines*, XLII (3), 167 : 521-550.

PARKER, J.

2006 « Northern Gothic : Witches, Ghosts and Werewolves in the Savanna Hinterland of the Gold-Coast, 1900s-1950s », *Africa*, 76 (3) : 352-380.

PELS, P.

1998 « The Magic of Africa : Reflections on a Western Commonplace », *African Studies Review*, 41 (3) : 193-209.

PIAULT, C. (dir.)

1975 *Prophétisme et thérapeutique. Albert Atcho et la communauté de Bregbo*, Paris, Hermann.

RANGER, T.

2007 « Scotland Yard in the Bush : Medicine Murders, Child Witches and the Construction of the Occult : a Literature Review », *Africa*, 77 (2) : 272-283.



RUTHERFORD, B.

1999 « To Find an African Witch : Anthropology, Modernity and Witch-Finding in North-West Zimbabwe », *Critique of Anthropology*, 19 (1) : 89-109.

SANNEH, L.

1994 « Translatability in Islam & in Christianity in Africa, a Thematic Approach », in W. E. A. VAN BEEK & D. L. THOMSON (eds.), *Religion in Africa : Experience & Expression*, Blakely, James Currey-Heinemann : 23-45.

STEWART, P. J. & STRATHERN, A.

2004 *Witchcraft, Sorcery, Rumors and Gossip*, Cambridge, Cambridge University Press.

TERRAY, E.

1980 « Un mouvement de réforme religieuse dans le royaume abron précolonial : le culte de Sakrobundi », *Cahiers d'Études africaines*, XIX (1-4), 73-76 : 143-176.

TONDA, J.

2002 *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala.

TONDA, J. & BERNAULT, F.

2000 « Dynamiques de l'invisible en Afrique », introduction au dossier : « Pouvoirs sorciers », *Politique africaine*, 79 : 5-16.

ZEMPLINI, A.

1975 « De la persécution à la culpabilité », in C. PIAULT (dir.), *Prophétisme et thérapeutique. Albert Atcho et la communauté de Bregbo*, Paris, Hermann : 153-219.