

**L'HOMME**

**L'Homme**

Revue française d'anthropologie

169 | 2004

Varia

---

## Les métamorphoses du pouvoir

Politique et sorcellerie en Afrique

Alfred Adler

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/21574>

DOI : 10.4000/lhomme.21574

ISSN : 1953-8103

### Éditeur

Éditions de l'EHESS

### Édition imprimée

Date de publication : 1 février 2004

Pagination : 7-60

ISSN : 0439-4216

### Référence électronique

Alfred Adler, « Les métamorphoses du pouvoir », *L'Homme* [En ligne], 169 | 2004, mis en ligne le 01 janvier 2006, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/21574> ; DOI : 10.4000/lhomme.21574

---

# Les métamorphoses du pouvoir

## Politique et sorcellerie en Afrique

**Alfred Adler**

*Écartons d'abord les extrêmes de l'équateur, du pôle, les nègres, les Lapons. –  
Écartons les sauvages de l'Amérique, etc. L'Europe seule a eu l'idée nette  
du Diable, a cherché et voulu, adoré le mal absolu  
(ou du moins ce qu'on croyait tel).*

Jules Michelet, *La Sorcière*

**L'**AFRIQUE noire nous offre toute une galerie de figures royales, c'est-à-dire, pour parler le langage de Dumézil, de souverains dont la fonction est marquée par un aspect sous lequel tel de leurs pouvoirs ou de leurs attributions est particulièrement mis en relief. On sait que dans leurs études consacrées à la royauté, les africanistes, même les plus soucieux de comparatisme, ne se sont guère intéressés à cette dimension de « l'idéologie » du pouvoir, et les très rares tentatives pour dégager un modèle comme celui de la trifonctionnalité dans le monde indo-européen n'ont pas été convaincantes. Sans doute cela tient-il au fait que dans la plupart des sociétés africaines, ce sont les groupes fondés sur la descendance ou se réclamant d'une lointaine origine commune, tels les lignages et les clans, ou encore sur un système de classes d'âge, qui l'emportent sur toute autre division du corps social<sup>1</sup>. Il n'en demeure pas moins que les concepts duméziliens de fonction et d'aspect n'ont pas été travaillés par les ethnologues qui ont étudié la royauté ; il faut donc renoncer à inviter Dumézil en Afrique, en tout cas, jusqu'à ce que les théoriciens aient proposé des typologies plus raffinées des systèmes politiques africains. Pourtant, certaines de ces figures se dessinent avec netteté dans quelques-unes des grandes aires culturelles (en Afrique centrale, dans le domaine bantou, notamment) ; elles invitent à une réflexion sur les rapports qu'elles entretiennent avec l'exercice du pouvoir politique et pas seulement avec le symbolisme de la royauté. Pour m'en

1. L'existence de sociétés stratifiées comprenant des nobles, des gens du commun et des esclaves, pas plus que celle de sociétés, en Afrique occidentale notamment, qui « ajoutent » à cette partition un sous-ensemble de groupes castés, ne contredisent cette affirmation. On peut considérer comme complémentaire de cette primauté de l'« idiome » de la parenté en Afrique noire la position de hors clan ou de hors parenté assignée au roi et au roi seulement. Une première version de cet article a donné lieu à un texte liminaire de l'annuaire de l'EPHE (V<sup>e</sup> Section) 2001-2002.

tenir aux plus familières, je citerai la figure du roi magicien faiseur de pluie, maître du temps atmosphérique, celle du roi juge, du roi devin, du roi chasseur et/ou guerrier, du roi forgeron, du roi prêtre, promu au rôle de grand sacrifiant dans les cérémonies les plus solennelles. Il en est sans doute d'autres mais la plus étrange, parce qu'elle met radicalement en question l'essence même du pouvoir politique, est celle du roi sorcier. Je dirai qu'elle nous confronte d'abord à un problème de simple cohérence par rapport à nos habitudes de vocabulaire.

Comment un roi peut-il être sorcier ? Ou, si l'on préfère, comment une société peut-elle voir dans son roi un sorcier et le dire sans pour autant le disqualifier, bien au contraire ? Car si une telle chose est possible, elle est, assurément, tout à fait paradoxale et donc bonne à approfondir. Suffit-il, pour s'en convaincre, de se remettre en mémoire quelques définitions élémentaires sur lesquelles la plupart des anthropologues pourraient sans mal s'accorder ? En tout cas, on peut commencer par là. La royauté – ou la chefferie, pour l'instant je ne ferai pas de différence entre elles – désigne, en effet, une institution politique qui repose sur un certain ordre social lequel donne à ladite institution – et plus spécifiquement, à la personne qui en est la titulaire – sa légitimité en même temps qu'il lui confie la mission de garantir son maintien dans le respect de ses principes. La sorcellerie, quant à elle, se trouve évidemment du côté du désordre : d'une part, elle en témoigne par la voix de ceux qui l'invoquent comme la cause cachée des malheurs qui les touchent et, d'autre part, elle le renforce par la suspicion qu'elle fait planer non seulement sur ceux qui en sont explicitement accusés mais sur des catégories entières de personnes auxquelles ils sont liés soit par la parenté, soit par l'alliance. Pour autant, cela ne signifie pas que la notion de sorcellerie se trouve du côté du pur négatif. C'est avec beaucoup de pertinence que Mary Douglas (1971 : 11 *sq.*) renverse la perspective en soulignant que le négatif est aussi un caractère essentiel de l'ordre tandis que le désordre s'avère productif :

« Qui dit ordre dit restriction, sélection des matériaux disponibles, utilisation d'un ensemble limité parmi toutes les relations possibles. Inversement, le désordre est, par implication, illimité ; il n'exprime aucun agencement, mais il est capable d'en créer à l'infini. C'est pourquoi, tout en aspirant à créer l'ordre, nous ne condamnons pas purement et simplement le désordre. Nous admettons que celui-ci détruit les agencements existants ; mais qu'il est doué aussi de potentialités. Le désordre est donc symbole tout à la fois de danger et de pouvoir. »

Il est nécessaire, pour aborder la figure du roi sorcier, de rappeler cette évidence qu'ordre et désordre ne sont pas simplement des valeurs contraires qui seraient l'expression d'une hiérarchie déjà donnée et porteuse du sceau de la légitimité. Ce sont des forces en mouvement, des forces qui interagissent et

sont capables les unes comme les autres, les valeurs dominantes comme les anti-valeurs, de détruire aussi bien que de créer. Dans une telle perspective qui a, je crois, le mérite de nous épargner les platitudes du relativisme culturel, on peut penser de manière moins simpliste le caractère relatif de tout ordre social. Ce qui, en tout état de cause, ne nous empêche pas, dans un premier temps, de prêter attention aux théories fonctionnalistes de la sorcellerie<sup>2</sup> dont l'ambition, sinon toujours le mérite, est d'analyser le système des représentations sorcellaires ainsi que les pratiques qui les mettent en œuvre dans le cadre des structures sociales où elles s'inscrivent. Mais il ne faut pas oublier, puisque nous en sommes aux définitions, que les structures d'une société, celle de la parenté et de l'alliance, celle de l'économie, celle du pouvoir, pour ne citer que les principales, ne sauraient être confondues avec ce que nous appelons un ordre (un ordre établi), même si elles sont déterminantes pour en saisir la cohérence. Les structures peuvent être grosses de tensions et de déséquilibres et partant, de crises qui sont susceptibles de leur être fatales, elles supposent toutefois un ordre plus ou moins stable, une force, comme nous venons de le dire, dont le propre est justement sa capacité de résistance, par le compromis ou par la violence. Ce qui est vrai pour les sociétés modernes qui, par la voix de leurs philosophes, leurs sociologues et une grande partie de leur intelligentsia, passent leur temps, si je puis dire, à faire leur propre critique – radicale (en prônant de s'attaquer précisément aux structures) ou modérée (chez les réformistes ou même chez les conservateurs) – et à prêter une oreille parfois complaisante à de nouveaux « prophètes » qui mettent le monde en garde contre la catastrophe que des craquements ne cessent d'annoncer, cela est vrai aussi, dans une certaine mesure qui est à déterminer justement, des sociétés dites traditionnelles et qui ne le sont jamais que relativement. Certes, elles le sont plus (beaucoup plus, si l'on veut) que nous, mais nous le sommes aussi (imagine-t-on qu'une société serait viable s'il en allait autrement ?) malgré le sentiment partagé par beaucoup, que nous sommes en train d'atteindre une limite.

Si la sorcellerie n'est pas et ne peut pas être une critique des structures de la société (proposition, je le sais, discutable si on l'appliquait à l'Occident chrétien, comme on peut s'en rendre compte en lisant ce très curieux ouvrage, plaidoyer féministe avant la lettre, qu'est *La Sorcière* de Michelet), quel est le problème que pose son existence dans les sociétés que nous qualifierons seulement de sociétés « autres » ?

Je pense (peut-être cela vaut-il pour l'Afrique noire, plus particulièrement) que si l'on veut en prendre toute la mesure, ce n'est pas ou, en tout

2. Nous pensons, notamment, aux travaux de Marwick (1965) qui est, dans le domaine africaniste, l'un des représentants les plus autorisés de ce courant dont nous savons qu'il inclut un grand nombre des anthropologues britanniques ayant étudié la sorcellerie.

cas, pas seulement celui des dysfonctionnements, voire des contradictions qui affectent une société, mais celui du mal, ce qui, évidemment, n'est pas la même chose. Car il faut sortir aussi d'un relativisme moral qui ne peut que reposer sur la mise hors circuit du sujet soi-disant observateur, posture dans laquelle les ethnologues ont parfois cherché un refuge. Il s'agit bien du mal tel qu'il nous concerne nous, dans l'expérience que nous en avons, en référence à l'histoire qui est la nôtre, « pleine de bruit et de fureur », et qui est aussi celle de la société et du monde où nous vivons ; pas du mal en soi dont nous ne nions absolument pas l'existence, mais dont les théologiens et, dans une moindre mesure et d'une autre manière, les philosophes, s'autorisent seuls à parler. Ainsi, pour commencer – comme ethnologues, c'est la voie qui nous est familière –, on doit se demander quelle est la place qu'une société lui reconnaît – et dont des mythes<sup>3</sup>, des contes ou tout autre mode d'expression peuvent porter témoignage –, quelle est la manière dont elle le conçoit et quelle réponse elle lui apporte<sup>4</sup>.

Quel est donc le mal dont nous parle le discours de la sorcellerie ? Le définir ou même le désigner a priori n'a pas de sens. Il est entendu qu'il ne s'agit pas là des transgressions des interdits majeurs comme celui de l'inceste<sup>5</sup> (qui lui, est au cœur des grands mythes cosmogoniques et des mythes de souveraineté), de l'homicide ou de l'anthropophagie, mais de n'importe quel empiétement de l'autre dans le domaine du soi susceptible d'être ressenti comme une agression et dont la gravité se mesure à l'intensité de la peur et de la haine qu'elle provoque. Il est certain que les empiétements qui, dans une société donnée, peuvent être imputables à la sorcellerie ne font pas tous l'objet d'interdit. Cette dernière proposition peut étonner car il existe des sociétés qui, au dire des auteurs, énoncent de tels interdits. Cependant, je crois que dans la grande majorité des cas on ne punit pas le sorcier (ou la sorcière) pour avoir commis tel acte de transgression pris dans sa singularité d'acte. Nous verrons plus loin que ce qui est en cause dans les questions qui sont pour nous celles de la responsabilité et de la culpabilité de l'accusé, c'est le caractère inné ou acquis, interne ou externe, des pouvoirs de sorcellerie. Certes, la société punit, et encore pas toujours. Il est des cas où elle peut se montrer très sélective dans ses réactions : par exemple, chez les Songhay du Niger chez qui, d'une

3. Voir, au sud et sud-ouest du Cameroun, notamment, les mythes rapportés par Charles-Henry Pradelles de Latour sur l'origine du *ndip* chez les Bangwa, par Luis Mallart Guimera sur l'origine de l'*evu* chez les Evuzok et par Viviane Baeke sur l'origine du « Génie de la sorcellerie » chez les Wuli des Grasslands.

4. La question du mal, à ma connaissance, n'a été abordée, ou plutôt, effleurée par les ethnologues qu'à la suite du génocide perpétré au Rwanda en 1994. À la vérité, je n'ai à l'esprit que les articles de Claudine Vidal, notamment son *À propos* paru en 2002 (cf. *L'Homme*, 2002, 163 : 205-216) sur l'ouvrage de Christopher Taylor sur le génocide rwandais.

5. Je relève cette phrase dans un article d'André Green (2002) : « Il est remarquable que l'inceste ne soit pas catalogué comme une perversion ».

manière générale, c'est l'indulgence qui prévaut tandis que chez les Gonja du Ghana, ce sont les femmes et seulement elles qui subissent les rigueurs de la répression. Ce que la société vise dans le sorcier, ce sont des pouvoirs contre lesquels elle se défend et lutte, comme elle se défend et lutte contre la maladie ou toute autre forme d'infortune dont elle recherche, au moyen de ses procédures divinatoires, les causes dans le monde invisible.

Aux zéloteurs des théories fonctionnalistes, je ferai donc cette objection préalable : on ne peut pas concevoir une société qui pousse le déni de réalité au point de réduire toute l'opacité de la question du mal à une opposition entre des individus jaloux, envieux, rivaux les uns des autres, à un conflit entre des intérêts particuliers au sein d'un groupe donné de parents et d'alliés, ou de personnes ayant des relations de voisinage. Car tout le problème est précisément de comprendre pourquoi et comment ce qui pourrait n'être, en l'occurrence, que discordes, voire heurts même violents entre proches, justiciables d'un arbitrage par une autorité reconnue (au sein ou à l'extérieur dudit groupe), va prendre la forme souvent hideuse, parfois terrible ou même terrifiante, de la sorcellerie. Si l'on dit, par exemple, comme le fait Max G. Marwick, que les accusations de sorcellerie chez les Cewa de Zambie ont une fonction adaptative<sup>6</sup> car, en définitive, elles servent de catalyseur à un processus « naturel » de segmentation lignagère, c'est-à-dire inévitable en raison de facteurs objectifs tels que, par exemple, l'augmentation de la population et l'insuffisance des ressources sur le terroir exploité, on postule arbitrairement un lien causal entre des phénomènes dont la consécution peut être tout à fait accidentelle. Qu'en serait-il, en effet, de la viabilité même de toute organisation sociale, si cette consécution était régulière ? C'est, au fond, le même arbitraire que celui dont font preuve ceux qui affirment, comme certains chercheurs se baptisant polémologues, que la fonction des guerres – des guerres modernes – (qui peuvent sans aucun doute faire énormément de morts) est d'assurer (cela aurait été le cas dans la France napoléonienne) une certaine régulation démographique indispensable à l'équilibre politique et économique dans et entre les nations. Je serais enclin à dire qu'on a alors affaire à du finalisme plus qu'à du fonctionnalisme. Ou, si l'on préfère, à un ultra-fonctionnalisme dont les tenants étaient convaincus, bien à tort, comme nous allons le voir bientôt, qu'ils prolongeaient et approfondissaient la

6. En conclusion d'une brève mais lumineuse étude comparative, Nadel (1952) avait montré les faiblesses de ce point de vue en rappelant que les accusations de sorcellerie et la répression, loin d'atténuer les tensions sociales les exacerbèrent. Il écrivait : « Les croyances en la sorcellerie absolvent la société d'une tâche apparemment trop difficile pour elle, à savoir celle d'un réajustement radical. [...] il est tout à fait douteux qu'il y ait là plus qu'un pauvre et inefficace palliatif. Ou peut-être est-ce une "solution" moins nuisible que l'hostilité ouverte aux institutions existantes ou encore que la rupture brutale avec elles » (*ibid.*: 29).

démarche qu'avait inaugurée Evans-Pritchard dans son œuvre pionnière publiée en 1937. En fait, celui-ci défendait l'idée peu contestable d'une certaine cohérence entre les idées et les pratiques liées à la sorcellerie et le système sociopolitique des Zande – ce dont témoigne, entre autres, le statut d'extériorité au cercle maléfique des accusations, des agressions et des défenses sorcellaires, reconnu au roi et au clan aristocratique. Mais ce qui l'intéressait au premier chef, et qui intéressera les partisans d'une anthropologie cognitive, c'était les manières de penser d'un peuple cherchant à comprendre comment l'ordre du monde (idée qui implique la reconnaissance d'une certaine régularité des phénomènes renvoyant à un enchaînement plus ou moins prévisible des causes, mais aussi la perplexité devant la contingence de l'événement qui semble renvoyer à un genre de causalité autre) pouvait, tant bien que mal, s'accorder avec l'ordre social et permettre ainsi aux hommes de raisonner et d'agir en conséquence.

Si la sorcellerie n'est pas « une main cachée » au service de l'ordre social, elle ne cherche pas non plus à le détruire ; je pense qu'elle n'a tout simplement pas de finalité sociale. Ceux que l'on accuse de sorcellerie ne sont pas, répétons-le, des rebelles et encore moins des agents d'une subversion dont le but serait l'établissement d'un ordre nouveau, seulement ils minent et menacent de ruine celui qui existe simplement parce qu'il existe. La menace ne pèse pas sur un ordre social déterminé mais sur la vie elle-même. Je serais tenté de dire que la sorcellerie se situe originairement dans une dimension présociale<sup>7</sup> et qu'elle s'attaque aux briques avec lesquelles l'édifice de la société est construit. C'est l'hypothèse que je retiendrai pour essayer d'expliquer pourquoi, dans un très grand nombre de cas, sa sphère d'action n'est pas l'étranger, le lointain, l'inconnu et, comme tel, l'hostile, mais un petit cercle de proches – très proches – parents (ou assimilés comme, par exemple, les enfants de coépouse) ainsi que d'alliés et de voisins.

Le pouvoir politique, quant à lui, et quelle qu'en soit la nature, qu'il soit plus ou moins centralisé (royauté ou chefferie villageoise), plus ou moins sacralisé (j'ai ici en vue le degré d'éloignement et de séparation de la personne du roi du reste de la population, c'est-à-dire une variable dont dépend son implication effective dans l'exercice du pouvoir de répression), a pour rôle de protéger la société contre toutes les forces qui peuvent l'agresser et la détruire et donc contre la sorcellerie ; chose qu'il peut faire de façon directe ou, plus généralement, indirecte. Il en va ainsi quelle que soit, par ailleurs, la manière dont les attaques singulières de sorcellerie – ou qualifiées telles – sont « traitées » par ceux qui les subissent ou prétendent

7. Mary Douglas formule la même idée de la façon la plus raide : « Ce serait donc dans la non-structure que réside la sorcellerie » (1971 : 119). Nous y reviendrons.

en être les victimes : plaintes devant l'autorité spécialisée dans la lutte contre les sorciers ou vengeance, soit par l'application de la loi du talion, soit par recours à la contre-sorcellerie.

Le roi est cet individu dont le statut implique qu'il soit non seulement du côté de l'ordre social mais, d'une certaine manière, sa vivante incarnation. Le sorcier (la sorcière) est, quant à lui (à elle), l'individu qui le met en danger, involontairement ou délibérément, selon les cas, mais les diverses infortunes qu'il provoque – pertes de biens (vol de bêtes du troupeau, sorts jetés sur les cultures, par exemple), maladies, mort de la victime ou morts en série de proches (d'enfants notamment) – ne peuvent pas être considérées par la société, par le pouvoir, comme des méfaits tombant sous le coup des sanctions appliquées ordinairement au fautif en conformité avec un code et des procédures judiciaires et rituelles prévus par la coutume. Les actes d'agression contre autrui qui peuvent être imputés à la sorcellerie constituent une catégorie à part. La définition de cette catégorie varie selon les cultures ou plutôt, selon les aires culturelles, mais on peut dire que partout, elle inclut l'idée que les choses se passent dans le domaine de l'invisible, c'est-à-dire dans une autre dimension de l'espace et du temps – disons, pour faire image, une quatrième dimension. À cet égard, les actes de sorcellerie s'opposent aux actes « ouvertement » exécutés (je veux dire : dans le monde visible) par des auteurs qui ne sont nullement accusés d'être des sorciers mais dont les effets relèvent aussi du monde de l'invisible. Dans bon nombre de sociétés d'Afrique occidentale<sup>8</sup>, les individus qui ont commis un certain type d'homicide (mais sont dans le même cas les chasseurs qui ont réussi à tuer de grands animaux comme le lion, le buffle ou l'éléphant) sont traités avant tout comme des personnes mises en état d'impureté. La souillure provoquée par l'effusion du sang de la victime (dans un grand nombre de populations voltaïques, elle constitue une violation des « tabous » de la terre) met en danger non seulement l'auteur lui-même mais ses proches : ses parents, ses alliés, les voisins, c'est-à-dire les occupants d'un même espace social. Une telle situation résulte non de l'acte lui-même, mais des effets qui en découlent. Disons, pour être plus précis, que ce qui importe n'est pas le fait en soi de donner la mort mais ce sont toutes les conséquences en chaîne qui résultent de la « libération » de forces, celles de la puissance-terre, celles inhérentes à la personne qui a perdu la vie<sup>9</sup>. Et il en est ainsi, quelle que soit, par ailleurs, la motivation ou la cause occa-

8. Dans l'aire culturelle voltaïque notamment. Je renvoie aux travaux de R. S. Rattray, H. Labouret et J. Goody, entre autres et pour une analyse plus récente de ces questions, à la lecture particulièrement éclairante de l'article de Michel Cartry (1996).

9. Je citerai comme exemples les mieux étudiés de ces forces : le *nyama* chez les Dogon, le *tubega*, chez certaines populations du Nord-Ghana et le *tokora* chez les Masa du Nord-Cameroun et du Tchad.

sionnelle qui a déclenché l'acte du meurtrier. Mais ce qui caractérise les actes de sorcellerie, c'est qu'ils ont pour origine une force cachée (et dont l'existence, jusqu'à ce qu'elle se manifeste, peut avoir été ignorée de l'intéressé comme des autres qui vont être ses accusateurs), cachée dans la personne de celui qui les accomplit ou bien en dehors d'elle et qu'elle s'est appropriée. Cette force enfouie dans les profondeurs mêmes de la personne, de la personne physique, c'est, pour prendre une référence terminologique qui est familière aux africanistes, la « *witchcraft* », mot par lequel Evans-Pritchard (1937) traduit la notion que les Zande désignent du nom de *mangu*. Sa nature est telle, nous explique-t-il, qu'une consultation de l'oracle et, si l'accusé est mort, une autopsie pratiquée sur son cadavre, doivent permettre d'en déceler la substance matérielle, par exemple sous la forme d'une boule logée dans l'intestin grêle. Evans-Pritchard définit cette force comme « un phénomène organique et héréditaire ». Elle est donc involontaire et peut-être faut-il dire inconsciente ; j'emploie ce mot car le chapitre IV du livre est intitulé : « Est-ce que les sorciers sont des agents conscients ? ». En tout cas, les Zande ne l'invoquent comme cause d'un malheur que lorsque celui-ci arrive. La victime (ou tel de ses proches) ne réagit pas immédiatement en cherchant lequel de ses ennemis, si tant est qu'elle en ait, elle va accuser ; une chose est sûre, cela ne peut venir que du voisinage et il faut consulter les oracles. *Witchcraft*, c'est le mal : « Indeed, Zande morality is so closely related to their notions of witchcraft that it may be said to embrace them », mais celui dont les devins ont révélé qu'il le porte en lui n'est pas pour autant porteur de culpabilité au sens où nous l'entendons. « Nul n'est méchant volontairement », pourraient dire les Zande en faisant leur la fameuse formule socratique.

Au terme de *witchcraft* Evans-Pritchard oppose celui de *sorcery* qu'il applique à la sorcellerie « instrumentalisée » (*ngwa*)<sup>10</sup>, celle qui a recours à une force également invisible, mais qui est susceptible d'être mise en action grâce à des moyens variés qui permettent de se l'approprier sous la forme d'objets fabriqués ou de préparations à base de plantes, achetés ou acquis d'une manière ou d'une autre par le sorcier. Le terme de sorcier peut alors recevoir une double acception et qualifier aussi bien l'utilisateur que le concepteur et fabricant desdits objets. Il est bien connu que l'opposition entre ces deux espèces de sorcellerie se retrouve dans une grande partie du monde bantou et notamment chez les peuples kongo et appa-

10. Le mot *ngwa* est d'abord traduit par *magic* (qui implique la référence à un champ de connaissances empiriques des plantes vénéneuses et des rites et actes divers pour leur mise en service) qui est le fait de magiciens (*ira ngwa*) dont certains forment une association de *witchdoctors*. Il y a deux types de *ngwa* : *wene ngwa*, la bonne magie et *ghighbite ngwa*, la mauvaise, c'est-à-dire la sorcellerie. *Sorcery* et *witchcraft* ne s'opposent donc pas comme deux espèces d'un même genre mais comme deux espèces distinctes.

rentés. Mais nous verrons plus loin que l'on ne peut pas la maintenir de façon trop rigide, comme le prouvent les analyses particulièrement fouillées de Pierre Bonnafé sur le *pfuna* et les *mati* chez les Kukuya du Congo-Brazzaville.

Il était intéressant de s'arrêter un instant sur l'ouvrage classique d'Evans-Pritchard (1937), car il a été, comme il le dit lui-même à juste titre, l'un des premiers ethnologues à s'être soucié de la manière dont les Zande eux-mêmes conçoivent et classent les différentes espèces d'actions relevant de la magie et de la sorcellerie. Ce souci se manifestait déjà dans son article de 1931 publié dans *Africa* : « Sorcery and Native Opinion », dans lequel nous apprenions, entre autres, qu'il n'était pas rare que des princes, héritiers potentiels du trône, utilisent des préparations de substances létales pour éliminer des frères rivaux. La sorcellerie pourrait donc apparaître ici comme l'un des instruments de conquête du pouvoir – du moins, à une certaine période de l'histoire de l'État zande. Nous verrons, en effet, que sur le plan politique, l'importance du rôle joué par la sorcellerie dans une société varie considérablement en fonction des circonstances historiques. Mais le point important, que nous avons signalé plus haut, est que la théorie zande de la sorcellerie excluait que leurs princes (et, à plus forte raison, le roi) aient en eux le *mangu* et, d'autre part, qu'ils puissent être accusés par les gens du commun d'avoir recours contre eux, leurs sujets, à la *sorcery*. On a donc affaire en ce cas à une forme de royauté qui serait à l'opposé de celle qui fait du roi lui-même un sorcier. Cette opposition serait bien sûr à prendre en compte pour tenter d'esquisser une typologie nouvelle des systèmes politiques africains. Mais ce n'est pas le propos de cet article dont l'ambition est de commencer à explorer ce qui m'apparaît comme une zone d'ombre dans le champ qu'ouvraient Evans-Pritchard justement, et son coéditeur Meyer Fortes, en publiant en 1940 *African Political Systems*, ouvrage qui, lui aussi, demeure encore aujourd'hui un classique de notre discipline.

Que le roi soit non sorcier, anti-sorcier ou sorcier, il n'en reste pas moins que face à cette force invisible de nature spécifique qu'est la sorcellerie (mais une force qui n'est pas nécessairement isolée des autres forces avec lesquelles elle peut se combiner : par exemple, celle des génies ou d'esprits divers, y compris des esprits ancestraux), la société est contrainte de recourir pour la contrer, la contenir ou, si possible, l'anéantir, à une force d'égale puissance sinon de même nature, conformément à la règle : combattre le mal par le mal. C'est ce qui explique que dans certaines sociétés, à côté de personnages qu'on peut qualifier de contre-sorciers « professionnels » (dans le monde bantou, ce sera une catégorie de *nganga*), le roi ou le chef, en vertu du statut qui est le sien et afin d'exercer efficacement sa fonction, soit

lui-même pourvu d'une telle force. Il n'y a donc pas lieu de s'étonner qu'on rencontre aussi des cas de rois-sorciers, tout le problème étant de savoir de quelle nature est le lien entre le sujet et le prédicat. Ce que j'ignore dans l'état actuel de mes recherches, c'est si les royautés africaines où cette dimension du pouvoir politique est clairement attestée, existent en grand nombre et sont répandues à travers tout le continent. Je m'en tiendrai donc à quelques exemples qui ont fait l'objet de travaux approfondis ; en l'occurrence, je pense aux études consacrées à différents royaumes (et chefferies) bantous par Jan Vansina (chez les Batéké et chez les Kuba), par Pierre Bonnafé (chez les Kukuya), par Monica Wilson (chez les Nyakyusa) et aux analyses de Luc de Heusch, en particulier, qui ont porté sur une grande partie de la région du Bassin du fleuve Congo. Je ferai aussi quelques incursions en Afrique occidentale, au Niger, au Nigeria et au Ghana, notamment. Mais avant d'entrer dans le vif du sujet, il me paraît indispensable de faire, ou plutôt, de tenter, une mise au point sur les rapports passablement embrouillés qu'ont entre elles, malgré plus d'un siècle de réflexions et de controverses, les notions de sorcellerie et de magie.

## Royauté, magie et/ou sorcellerie

Dans son ouvrage récent intitulé *Le Roi de Kongo et les monstres sacrés* (2000), Luc de Heusch revient, en effet, sur ces questions théoriques pour souligner, une fois de plus, tout l'intérêt qu'il porte aux idées frazérianes touchant à la magie et à la religion. Et, en l'occurrence, dans leurs rapports les plus directs à la royauté. Il n'éprouve pas, cependant, le besoin de faire, à cette occasion, un sort particulier à la place de la sorcellerie dans ces rapports, comme si son inclusion dans la magie ne posait aucun problème, comme si la notion de magie noire ou de magie maléfique se suffisait à elle-même. Or, si l'on nous accorde que ce sont les actes et les idées touchant au mal qui sont en question dans la sorcellerie, il n'y a pas de raison de penser que ceux-ci sont exclusivement du ressort de la magie et que la religion n'a rien à y voir. À la limite, cette question n'a même guère de sens, nous le verrons, pour les ethnologues. Mais dans une perspective plus large, à considérer en tout cas les trois grands monothéismes, il y aurait certainement de bonnes raisons de se demander s'il ne faudrait pas plutôt prendre la question par l'autre bout. Car ce sont bien les religions révélées<sup>11</sup>, porteuses exclusives par la bouche de leurs prophètes des normes éthiques, qui se sont posées et se posent en accusatrices de la

11. C'est pourquoi je ne suis guère étonné de lire sous la plume d'un missionnaire protestant suisse, qui était aussi un grand ethnographe, ces lignes à propos de la différence entre la sorcellerie en Suisse française et celle des Thonga du Mozambique : « La différence la plus frappante consiste en ce que, chez les Thongas, nous sommes encore dans l'âge prédualistique, où l'opposition entre un Esprit bon et .../...

magie qu'elles jugent intrinsèquement mauvaise, ses adeptes étant, à leurs yeux, des manipulateurs des forces « démoniaques » ou bien des desservants d'une religion détournée de la vérité, pervertie. Mais par là même elles font l'aveu qu'elles gardent en elles quelque chose de la magie que jamais elles ne réussiront à extirper totalement d'elles-mêmes et avec quoi elles sont bien obligées de composer.

Comme la plupart des ethnologues, L. de Heusch est bien conscient du fait qu'il n'y a pas de claire séparation entre religion et magie (ce qui, à mon sens, devrait interdire que l'on rattache la sorcellerie à l'une plutôt qu'à l'autre) mais, reprenant ici des idées qu'il avait exprimées depuis fort longtemps dans un texte<sup>12</sup> offert en hommage à Claude Lévi-Strauss, il maintient sa position d'alors. Comme il le dit, il faut « redécouvrir » James Frazer, un auteur qui lui paraît d'un meilleur secours que Henri Hubert et Marcel Mauss (se référant à l'*Esquisse... sur la magie* daté de 1902-1903) (1966) pour démêler les rapports entre religion et magie, d'une part, magie et sorcellerie, d'autre part. Je pense que cela mérite vraiment discussion. C'est pourquoi je vais reprendre quelques passages caractéristiques de ce texte que je découperai, pour la clarté de l'argumentation, en un petit nombre de propositions :

1) « ...les théories anciennes qui s'appliquaient à définir la spécificité de la magie et de la religion nous enlisent dans d'inextricables difficultés. Elles ont « l'inconvénient de ne correspondre à aucun découpage linguistique et conceptuel concret, sinon, parfois, à celui que propose la civilisation chrétienne ».

2) Selon H. Hubert et M. Mauss, magie et religion s'opposent « comme [...] l'individuel et le collectif, le secret et la communion, le maléfice et le sacrifice » car est magique, selon l'*Esquisse* : « tout rite qui ne fait pas partie d'un culte organisé, rite privé, secret [...] et tendant vers le rite prohibé ». Donc, ces auteurs auraient réduit la magie à la sorcellerie.

3) Contre cette conception réductrice qu'il juge inacceptable, Luc de Heusch invoque, comme on vient de le voir, un principe de méthode ethnographique que nul ne contestera : interroger les langues des populations étudiées et prendre en compte ce qu'elles nous enseignent. Ce qui, je viens de le rappeler, avait été dit et fait par Evans-Pritchard.

Si les propositions 1 et 3 ne sont, à mes yeux, guère discutables, je relève contre l'*Esquisse* d'Hubert et Mauss une sévérité imméritée. Je comprends

---

moral (Dieu) et les esprits du mal (les démons, Satan) n'existe pas encore dans la religion. Ainsi ils n'invoquent pas le pouvoir de Dieu pour révéler les sorciers ou pour protéger l'innocent contre leurs sortilèges, lesquels ne sont pas envisagés comme venant du diable » (Junod 1936, II : 483-84).

12. Le texte est repris par Luc de Heusch dans *Pourquoi l'épouser?* (1971 : 170-171). Le chapitre est intitulé : « Pour une approche structuraliste de la pensée magico-religieuse bantoue » et le premier paragraphe concerne directement notre sujet : « Le couple magicien-sorcier ».

qu'on refuse de se contenter de l'opposition, prétendument durkheimienne, entre les valeurs collectives attachées à la religion et les motivations individuelles qui tendent à être dominantes dans la sphère de la magie. Mais je pense que l'on peut faire une autre lecture de Mauss et que certaines des idées formulées dans l'*Esquisse* sont à resituer dans le cadre général de l'œuvre. Pour le dire très succinctement car je ne peux pas ici entrer dans toute la subtilité de leur démarche, l'analyse que font Hubert et Mauss de la notion de *mana* les conduit justement à remonter à la source commune des faits religieux et des faits de magie, source qui est évidemment de nature sociale. En insistant sur ce point, les auteurs nous rappellent d'abord que l'opposition entre la magie et la religion n'est pas première, c'est-à-dire exclusive mais qu'il faut la considérer comme une disjonction inclusive<sup>13</sup>, ce qui explique, soit dit en passant, l'usage si fréquent du terme de « magico-religieux » que De Heusch raille (comme « noyant le poisson ») mais ne peut s'empêcher aussitôt d'employer. Par ailleurs, elle n'est pas non plus fondée sur celle du collectif et de l'individuel, laquelle est une opposition d'une autre nature. J'en veux pour preuve le fait qu'elle peut se retrouver dans la sphère de la religion où, à côté des formes institutionnalisées du culte, des « églises » et de leur hiérarchie, s'élèvent des prophètes et se cachent des ascètes, des anachorètes. Mais aussi dans la sphère de la magie où prospèrent des faiseurs de pluie, des confréries de spécialistes de telle ou telle technique d'usage social commun servant à la chasse, la pêche, la protection des cultures ou encore d'autres activités, tandis que, de leur côté, des guérisseurs et des sorciers, précisément, fournisseurs de fétiches et de « médicaments » vendent leurs services à des clients particuliers. On sait aussi que souvent (en Afrique et ailleurs) les sorciers forment des confréries.

C'est chez Frazer qu'on trouve une opposition tranchée entre magie et religion, présentée comme celle de deux états successifs dans l'évolution de l'esprit humain. Mais suffit-il d'énoncer les principes d'association des idées (sympathie, contrariété et contagion) qui sont censés régir le champ de la pensée et de l'action magiques pour rendre compte de son fonctionnement et de son efficacité ? Certainement pas, surtout si l'on s'empresse de préciser que le magicien pense fausement<sup>14</sup>. Cette curieuse psychologie intellectualiste (héritage tronqué de la philosophie anglo-saxonne) oublie qu'entre celui-

13. Pour dire les choses autrement, la magie et la religion peuvent être considérées comme deux sous-ensembles qui divergent et ont tendance à diverger de plus en plus, tout en demeurant contenues dans le même ensemble. Dans sa réalité sociologique, aucune religion n'est « purifiée » de toute magie et je dirais qu'aucune magie n'est (ni ne peut ni ne veut être) dégagée de tout système de représentations et de pratiques religieuses.

14. Où est la fausseté pour Frazer ? Pas dans la représentation du mode de fonctionnement de l'esprit puisque lui-même la partage. Est-ce donc dans l'« application » des règles d'association des idées aux manipulations et pratiques rituelles effectuées en vue d'un résultat escompté ? Alors il n'y a ni vrai .../...

ci et son client, on a affaire à des relations intersubjectives qui sont aussi, suivant une formule empruntée à l'économie politique, des relations d'offre et de demande. De plus, elles ont cours entre des personnes dont « les états subjectifs individuels » (Hubert & Mauss 1966 : 117) sont loin d'être « ajustés » les uns aux autres. Nous avons l'art, le savoir-faire, les expédients, et s'il le faut, l'esbroufe du côté du magicien et, de l'autre côté, les besoins et la plainte du demandeur anxieux, en mal d'aide, de remèdes, etc. La psychologie, l'analyse des états subjectifs « ne peuvent expliquer à eux seuls l'objectivité, la généralité, le caractère apodictique des aphorismes magiques ». Et il en va de même de la psychologie dite ou prétendue sociale qui ne suffit pas non plus, si l'on se place sur le terrain économique, à expliquer ce qu'on appelle « la loi de l'offre et de la demande » pas plus que l'échange par dons. Je note en passant que cette référence est d'autant plus justifiée qu'on parle communément, comme je viens de le faire, d'une relation marchande entre le magicien (ou le sorcier) et son client. Il faut donc qu'au même titre qu'on réfléchit aux conditions d'un commun accord sur un étalon de valeur permettant de fixer les prix, on procède à une espèce de « critique du jugement » donnant un fondement aux échanges qui ont cours dans l'ordre de la magie.

Je cite encore Mauss : « Quand il y a jugement magique, il y a synthèse collective, croyance unanime, à un moment donné, dans une société, à la *vérité* [c'est moi qui souligne] de certaines idées, à l'efficacité de certains gestes ». Et plus loin, on lit ceci, dans le plus pur style durkheimien : « La généralité et l'apriorisme des jugements magiques (référence au jugement synthétique *a priori* de Kant) nous paraissent être la marque de leur origine collective » (*ibid.* : 118). Je m'interroge donc sur les raisons qu'a L. de Heusch de voir en Frazer, qui en reste à une psychologie purement associationniste et sépare la magie primitive (au caractère essentiellement illusoire) de la religion (attitude « moins illusoire » de soumission de l'homme aux forces qui le dépassent, à la volonté des dieux), un auteur d'un meilleur secours que Mauss qui serait, en l'occurrence, trop individualiste dans ses explications de la magie et trop « sociologique » en ce qui concerne la religion. Je voudrais citer encore une phrase du texte d'Hubert et Mauss qui me paraît capitale ; elle fait suite à l'affirmation du *mana* comme fondement de ce qu'il appelle « le jugement magique » et dont le rôle serait celui de la copule dans la théorie du syllogisme : « On voit par là combien nous sommes loin de substituer à un mysticisme psycholo-

---

ni faux mais une opération arbitraire qui consiste dans le choix plus ou moins judicieux (mais qui en est juge ?) des éléments du rite que le magicien, en vertu de leur similarité ou des liens de contiguïté, met en rapport avec les éléments correspondants, caractéristiques de l'objet sur lequel il veut agir. Sacrifier un taureau noir pour faire venir de gros nuages noirs porteurs de la pluie souhaitée, cela ne se réduit pas au choix de la couleur de la victime qui relève évidemment du principe de similarité.

gique un mysticisme sociologique. [...] grâce à la notion de *mana*, la magie, domaine du désir, est pleine de rationalisme » (*ibid.* : 120).

Sans doute est-ce en raison de sa qualité d'africaniste que L. de Heusch (comme d'autres africanistes dont je suis) apprécie Frazer, notamment quand il parle non d'une étape de l'évolution des sociétés (l'âge de la magie) qui aurait vu l'émergence d'un roi magicien, mais de ce type de royauté, qualifiée d'abord de magique puis de divine lorsqu'il y adjoint le motif du régicide rituel. La référence à des exemples africains est, en effet, dominante dans *Le Rameau d'or* – notamment celui des Shilluk du Haut Nil qu'il étudie en détail. C'était possible, je le rappelle, grâce à une littérature déjà riche et, plus encore, grâce aux recherches de terrain de Charles G. Seligman qui, répondant à sa demande, lui avait fourni une documentation abondante et précise. Mais revenons aux propositions qui ont pour objet les rapports magie-sorcellerie :

4) La distinction entre magie blanche et magie noire, à laquelle nous réservons le terme sorcellerie, est toujours présente à l'esprit des Bantous. Partout, sorcier et anti-sorcier (magicien) sont « complémentaires et indissociables ». L'exemple cité est emprunté à la langue kikongo : *nganga* (anti-sorcier) versus *ndoki*; s'y ajoute une référence à « une vieille racine proto-bantoue » *-dog-*, qui se retrouve dans un grand nombre de mots désignant le sorcier malfaisant dans l'aire congolaise.

5) Luc de Heusch signale immédiatement les limites d'une démarche trop appuyée sur le lexique<sup>15</sup>. « Chez les Kongo orientaux le même radical proto-bantou *-dog-* se retrouve dans deux termes voisins désignant respectivement l'envoûtement maléfique (*kindoki*) et une forme très particulière d'envoûtement licite (*nloko*). Dans cette société matrilineaire, le père (ou son clan) a le droit de sanctionner par une malédiction (*nloko*) une faute grave commise par le fils » (De Heusch 1971 : 172 sq.). Malgré une racine commune, les deux termes s'opposent donc, mais il semble décidément impossible de maintenir constante la séparation entre l'action magique licite et l'acte de sorcellerie qualifié d'illicite. Luc de Heusch mentionne les propos suivants de certains de ses informateurs : « ...l'homme le plus redoutable est celui qui utilise criminellement le pouvoir *nloko* qui lui est légitimement conféré, pour livrer l'âme d'un membre cadet de sa parenté aux sorciers d'un autre clan afin d'entrer lui-même dans la confrérie mons-

15. Assurément, et j'illustrerai cela avec les propos des Krige sur les Lovedu du Transvaal. « Lovedu religion is not distinct from magic. The very terminology of the two is identical : *thugula* is a shrine, dedicated animal, or a sacred object once in the possession of the ancestors, but it is also any charm of bone or herbs concocted by a doctor » (Krige & Krige 1943 : 241). Suit peu après cette phrase : « The merging of religion with magic and medicine is everywhere evident, but nowhere is it more prominent than in the cult of possession » ; et plus loin, ils ajoutent que c'est encore davantage le cas dans le « culte de la pluie », qui est la prérogative exclusive de la reine.

trueuse des *ndoki*. Cet ennemi sans scrupules utilise alors consécutivement deux formes distinctes et contradictoires de l'envoûtement » (*ibid.* : 174). Je note que l'on est en droit de se demander si ces formes sont aussi contradictoires qu'il vient d'être dit ; cet homme « sans scrupules » n'utilise pas un moyen de paiement – ou d'échange – quelconque pour entrer dans la confrérie des sorciers mais le pouvoir de s'emparer d'une âme, c'est-à-dire un pouvoir qui est absolument de même nature sinon identique à celui des sorciers. On verra plus loin, en entrant au cœur de notre sujet, que ce n'est pas seulement l'aîné lignager qui est en possession de ce pouvoir ambivalent d'agent protecteur et de sorcier maléfique vis-à-vis de ses dépendants, mais aussi le détenteur du pouvoir politique, comme c'est le cas chez les Bolia et les Kuba et aussi, nous en parlerons plus loin, des Kukuya du Congo-Brazzaville. C'est à propos de la royauté chez les Kuba que Luc de Heusch (*ibid.* : 176-177) réitère sa critique à l'encontre d'Hubert et Mauss dans un passage qui vaut la peine d'être cité :

« Projeté dans la zone solitaire du sacré maléfique par un inceste rituel qui le détache de son clan, le souverain kuba *fait figure de sorcier* [c'est moi qui souligne] (*nwèky*), bien qu'il réponde désormais de la fécondité à l'instar des esprits de la nature, *ngesh*. [...] Si nous suivions Hubert et Mauss, il faudrait conclure paradoxalement à l'existence d'une sorcellerie religieuse. En fait les Kuba investissent la plus haute autorité légitime (le roi) du prestige illégitime du sorcier en vertu d'un raisonnement cohérent. »

Raisonnement que voici : pour faire un souverain qui se définira comme le centre vital de la nation et le symbole de son unité, il faut qu'on en fasse un être identifié à un esprit de la nature. Comment ? En le détachant de la condition humaine par un inceste rituel (dont l'équivalent chez les Bolia est l'homicide rituel). Conclusion : « ... du même coup le roi est comme un sorcier ». Nous ne sommes donc pas confrontés au paradoxe d'une « sorcellerie religieuse » (je note au passage que si paradoxe il y a, c'est seulement pour les religions révélées, pas pour celles qui nous intéressent ici comme ethnologues), mais à un problème de déchiffrement de « figures de rhétorique » où la métonymie serait du côté de la religion (et du pouvoir légitime du roi) et la métaphore du côté de la magie (et du pouvoir sorcier maléfique de ce même roi)<sup>16</sup>.

Assez curieusement, L. de Heusch affirme devoir l'inspiration de cette analyse à Frazer et à ses deux thèses psychologiques : « 1) la magie se définit par des lois intellectuelles universelles ; 2) la magie est un système contraignant, elle implique la conformité de la nature aux lois de la pensée,

16. Lévi-Strauss, dans *Le Totémisme aujourd'hui* (1962), plaçait déjà la métonymie du côté de la religion, mais c'est le totémisme qu'il plaçait du côté de la métaphore. Il est évident que si l'on garde le critère du licite et de l'illécite, on ne saurait ranger du même côté sorcellerie et totémisme. Mais ceci est une autre discussion qui n'a guère sa place ici.

alors que la religion postule la crainte et la soumission aux puissances surnaturelles » (*ibid.* : 178). Certes, la référence à Roman Jakobson et à son texte bien connu sur « deux aspects du langage et deux types d'aphasie » (Jakobson 1963 : 43-67) est ici tout à fait justifiée : le principe de sympathie renvoie à la similarité et à la métaphore, comme celui de la contagion renvoie à la contiguïté et à la métonymie. Sans revenir sur ce qui a été dit plus haut de la difficulté « d'appliquer » pour ainsi dire directement la loi d'association des idées au monde de la magie, je vois plus ce qu'on perd que ce qu'on gagne à métaphoriser<sup>17</sup> l'aspect sorcier du roi kuba ou du chef bolia. Ou bien alors, en allant au bout de cette logique, il faut affirmer que c'est tout sorcier qui a droit, si je puis dire, à ce traitement symbolique d'être la métaphore du pouvoir maléfique qui lui est attribué. Or les actes qui ont pour effet de transformer les chefs et les rois en sorciers sont des actes réels, rien n'est simulé car il s'agit bien d'augmenter leur puissance. C'est aussi ce que dit, de manière à la fois très forte et apparemment contradictoire, le vocabulaire dans lequel cette transformation est énoncée. Peut-on dès lors se tirer d'affaire, comme nous avons tous tendance à le faire, en sautant d'une explication à une autre : quand ça ne marche ni avec la linguistique ni avec le discours « indigène », on va chercher du côté du discours « savant », de la métalinguistique. N'est-ce pas chercher peut-être vainement à gagner sur les deux tableaux ? Je suis convaincu que L. de Heusch serait prêt à admettre aujourd'hui que faire du roi sorcier un énoncé métaphorique du type « le roi est un léopard » ne nous avance en rien sinon « à noyer le poisson », comme il aime à dire lui-même. Lorsque les Kuba affirment, comme on va le voir, que leur roi est un léopard, il ne s'agit pas pour eux d'affirmer une relation métaphorique (dont l'usure est telle qu'elle se dégrade en banalité) mais d'énoncer un jugement d'identité. Le plus étonnant est que quelques pages avant, il tenait un tout autre discours, de style plutôt philosophique ; nous allons y venir. Je pense, en tout cas, que nous pouvons aller vers quelque chose de plus satisfaisant dans l'analyse des rapports entre royauté et sorcellerie, et cela grâce à lui qui a été, à ma connaissance, à peu près le seul à s'aventurer sur ce terrain semé d'embûches. Il existe, à côté des siens, quelques rares travaux dont nous pouvons tirer parti parce qu'ils ont abordé le sujet de front.

17. Je ne crois pas que Frazer aurait été sensible au rapprochement de sa loi d'association des idées avec l'analyse que fait Jakobson des tropes. En tout cas, pour nous aujourd'hui, ce que nous redécouvrons vraiment chez lui, c'est un modèle pour penser la royauté à travers le déploiement si extraordinaire du thème du roi divin dans *Le Rameau d'or* et non une psychologie dont les fondements ont vieilli.

Voyons donc ce qu'il en est. Roi magicien ou roi sorcier (*Le Roi de Kongo* ne le fait pas, mais on conviendra désormais qu'il est tout à fait indispensable d'insister sur la distinction entre ces deux prédicats), cela veut dire qu'on est en présence d'un personnage rendu capable d'agir sur le cours de la nature, comme d'agir contre les sorciers, pour le plus grand bien de ses sujets ; mais, en même temps, capable aussi d'agir contre eux en vue de son intérêt propre ; je dirais dans un langage inadapté, emprunté à notre histoire, d'agir pour sa plus grande gloire, en montrant ou plutôt en faisant étalage avec arrogance de sa puissance dans ce qu'elle a d'arbitraire et ce qu'elle peut même avoir de plus cruel. En parlant de l'image que la population moundang avait du roi de Léré au temps où il était libre d'en faire à sa guise, j'avais été amené à utiliser le dicton latin : *oderint dum metuant*. Quoique maître de la pluie, supposé pouvoir la faire venir comme l'empêcher, il n'était nullement tenu pour un sorcier, mais l'étendue de son pouvoir, sans oublier le mystère qui l'enveloppait, impliquait qu'il était en droit, et peut-être ne pouvait-il faire autrement, de se comporter avec brutalité et de façon totalement injuste vis-à-vis de ses sujets. Qu'ils me haïssent donc, mais qu'ils me craignent et fassent preuve de respect et de soumission. Ainsi, l'autre face du pouvoir, sa part mauvaise, peut-elle être reconnue et clairement affirmée, c'est ce que nous apprend l'exemple des Moundang du Tchad, sans pour autant être toujours imputable à la sorcellerie comme ensemble cohérent de représentations et de façons d'opérer.

Encore un mot sur ce que l'on doit ou ne doit pas à Frazer. Bien entendu, L. de Heusch ne partage pas ses idées évolutionnistes sur les étapes du développement social, intellectuel et spirituel de l'humanité, mais il soutient l'idée tout à fait frazérienne – je ne pense pas, d'ailleurs, qu'il se trouverait beaucoup d'ethnologues, africanistes ou autres, pour le contredire – selon laquelle des pouvoirs magiques (qui sont nécessairement ambivalents), plus ou moins étendus, plus ou moins partagés avec d'autres figures de l'autorité, sont (à côté de la dimension religieuse plus ou moins marquée) inhérents à la fonction royale, inhérents, sans doute, à toute forme de possession du pouvoir politique. On conviendra, toutefois, que cela ne nous dit rien sur la place que pourrait tenir dans la personne royale cette forme particulière de puissance et donc de pouvoir qu'est la sorcellerie.

Il est donc temps d'en venir aux données qui sont au cœur de mon sujet. Je dirai d'abord qu'une identification partielle de la magie avec la sorcellerie comme force constitutive du pouvoir politique se trouve déjà

dans des textes beaucoup plus anciens de spécialistes du monde bantou. Ainsi peut-on lire sous la plume de Jan Vansina les lignes suivantes à propos des Bolia qui appartiennent à ce qu'il appelle « la grande civilisation Mongo qui occupe les forêts de la cuvette du Congo central » :

« Bokopo signifie charge de chef. Le mot dérive de *ekopo* qui signifie peau (il s'agit ici de la peau de léopard qui est un emblème du chef). [...] cette charge [...] est étroitement liée à la possession de certains morceaux de kaolin et de termitière. [...] Toute la structure politique des Bolia est liée à la royauté divine et à ses emblèmes [...]. Les traits caractéristiques de ce système sont les suivants : 1) la croyance que les rois ou les chefs doivent être sorciers et posséder l'*iloki*, à savoir la capacité d'aider ou de blesser autrui *sans signe extérieur* [c'est moi qui souligne] ; 2) une série d'épreuves que doit subir le candidat au trône lors de son accession. [...] Le candidat doit devenir alors un esprit de la nature et être amené par les ancêtres chez le premier des esprits de la nature, Mbombikopu, qui lui confère le pouvoir *elima*, c'est-à-dire le pouvoir d'un esprit de la nature » (Vansina 1965 : 78-79).

Quant à Luc de Heusch (1987 : 180-181), il écrit à propos de ces mêmes Mongo :

« Mbomb'Ipoku, le chef des esprits de la nature *elima*, ne fraie qu'avec les grands chefs. Ceux-ci n'entrent en contact avec lui qu'une seule fois dans leur vie, au moment de leur investiture. [...] Le prix de cette rencontre est toujours une vie humaine. L'ancêtre apparaît en songe à l'un de ses descendants et lui fait part de son désir de l'initier au pouvoir rituel de l'*iloki* en l'avertissant qu'il devra offrir préalablement la vie d'un proche (neveu utérin, sœur, mère, enfant, épouse) à un esprit *elima*. [...] Cette initiation à la sorcellerie de clan (*iloki i bokundi*) confère de dangereux pouvoirs destructeurs [...]. En tout état de cause, ce n'est qu'après avoir bénéficié de cette connaissance que l'on peut ambitionner d'accéder à une charge politique, *forme spécialisée de la sorcellerie* [c'est moi qui souligne]. »

On ne saurait dire ces choses avec plus de netteté. Mais comme je l'indiquais plus haut, dans le texte de 1971, il s'était exprimé dans un langage différent et, il faut le noter, en s'exposant davantage à la critique de certains collègues que toute référence à des concepts philosophiques rend méfiants jusqu'à la suspicion. Je cite donc cet autre passage :

« La sorcellerie maléfique (*iloki*) apparaît donc chez les Bolia comme la source ultime de tout pouvoir magico-religieux. L'opposition entre le magicien (*nkanga*) et le sorcier (*boloki*) subsiste, mais elle est en quelque sorte surmontée dialectiquement par un véritable monisme, qui comprend aussi la sacralité (bénéfique) du pouvoir. Cette attitude intellectuelle ne plaide nullement en faveur de la nature ambivalente du sacré, conçue comme *coïncidentia oppositorum* (Mircea Eliade). Elle indique que, pour la pensée bantoue, le bien et le mal ne constituent pas des catégories ontologiques, mais bien sociales. Elle suggère aussi que, sur le plan pratique, le modèle de la transcendance n'est pas du côté de Dieu (le plus souvent inefficace contre la sorcellerie) mais du côté du crime ou de l'inceste, c'est-à-dire de l'extériorité sociale. Plus exactement, le modèle courant de la transcendance est un contre-modèle culturel » (De Heusch, 1971 : 174-175).

Ma première remarque sera pour dire que je ne crois pas qu'une dialectique soit à l'œuvre pour surmonter l'opposition au sein du pouvoir, dans la personne qui le possède, des deux principes antithétiques. C'est une division indépassable parce qu'elle est constitutive du pouvoir dès lors que celui-ci se concentre et prétend à une existence séparée, à une extériorité vis-à-vis de la société. J'ajoute que je ne crois pas non plus qu'un modèle – courant ou pas – de la transcendance ait cours ici. Pas plus que la notion de roi divin, pour Frazer ou les africanistes qui l'ont reprise, n'implique une quelconque transcendance de Dieu, ou plutôt du dieu, celle de roi sorcier n'implique une transcendance du mal, qu'on l'appelle inceste ou meurtre. Sans doute est-ce le concept même qui, pas plus que son antonyme, l'immanence, ne trouve vraiment sa place dans la réflexion anthropologique, alors que même dans le langage philosophique (hormis l'usage technique que lui a réservé Kant), il a peine à se dégager du discours théologique.

Face à ces difficultés théoriques que L. de Heusch a le grand mérite d'affronter, il me semble utile de préciser le point suivant : la question qui nous préoccupe n'est pas celle que poserait, sur un plan général, la notion webérienne de violence légitime comme attribut du pouvoir. On pourrait, en effet, envisager l'hypothèse que de l'extension abusive de cette violence, voire de son détournement pervers, viendrait à émerger, dans certains contextes historiques, l'idéologie dualiste du roi sorcier. Rien dans la littérature ethnographique, en tout cas à ma connaissance, ne va dans ce sens. Ce sont des sociétés profondément marquées par les croyances et les pratiques généralisées de la sorcellerie qui ont développé cette idéologie politique ; celle-ci ne tient pas à un processus qui aurait été engendré par les excès dans l'exercice du pouvoir. Replongeons-nous dans les données recueillies dans le monde bantou.

Van Everbroeck, un auteur cité par De Heusch, distingue deux formes de *iloki* : celui du sol et celui du pouvoir royal, *iloki y ekopo*. Vansina observe que cette même expression s'applique au roi kuba. Celui-ci, je l'avais indiqué dans l'article « Rois et masques »<sup>18</sup> est aussi considéré comme un esprit de la nature (*ngesh*). Dans son ouvrage consacré au

18. Adler 2000. Dans ce texte, j'opposais les rapports négatifs (l'évitement) entre rois et masques chez les Moundang aux rapports d'affinité profonde qui lient le roi et les masques chez les Bushong. Ce contraste s'applique évidemment aussi à l'initiation : le roi moundang en est écarté tandis que le roi bushong (ou plutôt son fils désigné comme son successeur) y tient un rôle de premier plan. Je crois qu'à partir de là, on pourrait mieux comprendre pourquoi celui-ci est complètement hors sorcellerie alors que celui-là, qualifié d'« esprit de la nature », *ngesh* et d'« ordure », *niec*, pouvoirs qui sont au fondement de l'initiation, est assimilable à un sorcier. Un autre cas de figure est à envisager pour l'analyse de cette relation, c'est celui où l'on observe que c'est dans l'initiation elle-même que réside un pouvoir anti-sorcellerie. Je citerai l'exemple des Dii du Cameroun étudiés par J.-C. Muller. Je le cite : « Les couteaux [de circoncision] sont vivants ; on les désigne comme étant des esprits, *yooob*, qui ont un principe actif intrinsèque, celui de déceler les sorciers ». L'auteur évoque aussi l'existence d'une ordalie par les couteaux pour innocenter un individu accusé de sorcellerie (Muller 2002).

royaume kuba, Vansina (1964 : 102-104) indique de façon précise le lien entre royauté et sorcellerie :

« Un dernier lien entre la royauté et le sacré est d'une nature toute différente. C'est le lien maléfique. Tous croient que les rois sont sorciers. [...] on raconte comment un roi se change en léopard pour aller manger des chèvres et des hommes dans un certain village appelé Ngam. Un *ngwoom* (devin, guérisseur, détecteur de sorciers, fabricant de charmes) local l'endormit. Pendant que le léopard dormait, le roi maigrissait à vue d'œil dans sa capitale. Finalement il convoqua le *ngwoom*, lui fit un beau cadeau et promit de ne plus s'attaquer au village. Le roi lui-même semble croire à sa qualité de sorcier. Il dit : "Moi, ordure, *nyec*". Or le signe du sorcier, c'est son association avec *nyec*, les choses impures ; sa contamination provient du fait qu'il transgresse les tabous imposés aux non-sorciers. En outre, le roi est constamment associé au léopard qui est, en même temps, le premier symbole de la royauté et de la sorcellerie. Les charmes *kiin* doivent protéger le village contre les léopards, soit en écarter les sorciers. On croit que la grande majorité des léopards ne sont que des sorciers transformés.

Celui qui a tué le léopard doit être purifié par le *ilween* sous peine de devenir fou. La dépouille du léopard est traitée avec respect et ornée de cauris, comme si c'était celle d'un successeur du roi. Le rituel montre que le léopard est sorcier et roi comme le roi est sorcier et léopard. Cette relation influence directement les relations entre royauté et structure politique, parce qu'elle intervient dans la norme du comportement idéal qu'on attribue au roi » (*ibid.* : 104).

J'ajoute que le roi est *paam*, notion qui désigne la qualité du feu qui brûle, des rayons du soleil qui roussissent, du léopard qui attaque. « Le concept du roi sorcier est celui du roi *paam* », nous dit Vansina.

Voyons un autre exemple tiré de la même aire culturelle, celui des Ndembu de Zambie (qui se rattachent au royaume lunda) étudiés par Victor W. Turner. Dans un texte consacré à la liminarité dans laquelle il voit un espace et un temps relevant de l'anti-structure (ce qui est une autre façon de désigner ce que Van Gennep appelait la marge dans son célèbre ouvrage *Les Rites de passage*), il se propose, en guise d'illustration de cette notion, de nous parler des rites d'installation du chef souverain des Ndembu, le Kanongesha. Celui-ci est un roi sacré, responsable de la fertilité et donc de la lutte contre la sécheresse, la famine et les maladies. Il appartient à une lignée issue du clan royal des Lunda, le clan du Mwantianvwa ; ses ancêtres migrèrent loin vers le sud, vers des terres dont ils firent la conquête, conquête à laquelle les autochtones, les Mbwela, opposèrent longtemps une très forte résistance. Jusqu'à aujourd'hui, ceux-ci conservent d'importantes prérogatives rituelles et ont, notamment, la charge d'introniser le souverain. Ils la confient à leur plus haut dignitaire, le Kafwana dont l'une des principales attributions est de remettre au nouvel élu le symbole suprême du statut de chef chez les Lunda, le bracelet *lukanu*. Il est « fabriqué, apprend-on, à partir d'organes génitaux et de tendons humains et trempé dans le sang sacrificiel d'esclaves mâles et

femelles lors de chaque installation ». On disait également, ajoute Turner (1990 [1969] : 99), « ... que Kafwana enseignait à chaque Kanongesha les médecines de la sorcellerie qui le faisaient craindre de ses rivaux et de ses subordonnés – ce qui indiquait peut-être une faible centralisation politique ». Si cette dernière information est exacte, elle est apparemment contredite, mais en vérité confirmée par la suite de l'analyse de ce rite d'installation où Turner nous donne la traduction d'une espèce d'homélie adressée par le même Kafwana à son souverain ainsi qu'à son épouse.

Cette phase du rituel est appelée d'un terme qui signifie : « dire du mal, des insultes au Chef ». Et, en effet, le représentant des autochtones ne s'en prive pas, il le traite de tous les noms, lui impute toutes les vilenies et méchancetés imaginables et, pour finir, lui adresse des admonestations parmi lesquelles figure en bonne place celle de ne pas se livrer à la sorcellerie. Le nouveau roi et son épouse écoutent ces paroles dans une posture d'humiliés, vêtus de guenilles et prostrés au fond d'une hutte dont le nom est *kafwi*, la mort. Il y a là, et ce trait remarquable se retrouve avec une grande fréquence dans les royautes africaines, un parallélisme très strict entre le rituel d'intronisation et celui de l'initiation. Quand Kafwana en a fini, les sujets les plus humbles peuvent venir proférer des injures et la personne qui juge qu'elle a jadis été maltraitée par celui qui est devenu son roi, est en droit « d'exprimer son ressentiment de façon pleine et entière, en allant aussi loin dans le détail qu'elle le désire » (*ibid.* : 102). Est-ce à dire que c'est d'une façon métaphorique que le roi est injurié et traité de sorcier, tout en étant prié avec insistance de ne pas agir comme tel ? Si, comme tout le laisse penser dans cette description, les insultes, les reproches et les récriminations des sujets ne sont pas simplement rituelles, mais constituent une plainte authentique quoique « ritualisée », il n'y a pas lieu de supposer que l'imputation de sorcellerie soit seulement une façon de dire au roi qu'il doit être fort. De toutes façons, être *vraiment* fort, c'est être sorcier. Et pas seulement dans cette aire culturelle, comme nous le verrons.

J'en reviens à Luc de Heusch et à son livre sur le roi de Kongo. Dans le chapitre VI intitulé de façon très significative : « Pouvoir, commerce et sorcellerie », Luc de Heusch (2000 : 113-124) compare les divers systèmes politiques appartenant à l'aire congolaise. C'est dans la figure du chef politique yombe qu'il voit un exemple de ce pouvoir qui, je le cite, « trempe [...] sans équivoque dans la sorcellerie maléfique » (*ibid.* : 114). Et il estime que par ce trait, les chefferies yombe marquent une très nette différence avec les deux royautes voisines, celle du Loango, située au nord du fleuve Congo, et celle de Kongo, située à l'est. S'appuyant sur l'ouvrage de Albert Doutreloux (1967), il défend ce point de vue avec les arguments suivants :

« ... pour acquérir ses qualifications *magiques* [c'est moi qui souligne], *wene*, le candidat chef doit livrer un certain nombre de "personnes de la nuit", qui, privées de leur âme, meurent dans les jours qui suivent. Ensuite, il livre aux chefs qui l'investissent, les "personnes du jour", des jeunes filles réduites en esclavage. Chaque mère du groupe était tenue de donner une fille. Les âmes des "personnes de la nuit" sont recelées dans un coffre dont le chef seul a la garde ou, sous son contrôle, certains dignitaires. Les chefs détiennent en outre un "fétiche" particulièrement puissant, *nkisi a Luyulu* (le *nkisi* du Pouvoir), considéré comme la mère de tous les autres objets magiques désignés du terme *nkisi*. [...]. La fabrication du Luyulu [...] exigeait des sacrifices humains. Cette magie qui rendait les chefs redoutables – et qui évoque l'un des traits majeurs de la sorcellerie – était néanmoins socialement approuvée car elle était destinée à assurer la prospérité du groupe » (De Heusch 2000 : 114).

Je ferai remarquer que le vocabulaire toujours précis de Luc de Heusch semble ici quelque peu flottant : magie et sorcellerie sont tantôt équivalents, tantôt nettement distincts, comme si les critères de différenciation étaient incertains (et je dirais volontiers qu'ils le sont effectivement). Pourquoi ? Parce que l'on glisse insensiblement d'une position purement analytique, que l'on croit tenir en parlant de magie, à un point de vue moral quand on qualifie de sorcellerie les moyens utilisés par le pouvoir pour obtenir ou accroître sa puissance. Mais c'est dans le paragraphe suivant qu'apparaît un facteur proprement discriminant qu'il a découvert en interrogeant l'histoire des royaumes congolais.

« À lire Doutreloux, l'on a le sentiment que les pouvoirs magico-religieux, *wene*, conférés par les prêtres des esprits de la terre, s'acquerraient selon une série hiérarchisée d'initiations, comme si tous les chefs de la région constituaient une espèce de société secrète politico-religieuse, ouverte à la compétition de prestige, des *big men* en quelque sorte. Cette situation particulière s'explique par les circonstances historiques. » (*ibid.* : 115)

Ces circonstances sont les suivantes : chez les Yombe, à l'inverse de ce qui s'est passé pour les royaumes côtiers (Loango, Ngoyo, Kongo), la chefferie s'est constituée et s'est développée à la suite du commerce avec les Européens. Les « nouveaux riches », qui étaient les bénéficiaires de cette nouvelle économie, s'emparèrent du pouvoir car c'était la richesse qui qualifiait le candidat à la fonction de chef. Bien sûr, cela ne suffisait pas. Il fallait que les mêmes Esprits (les équivalents de Bunzi, grand Génie céleste et de Mbenza, Génie chtonien) qui sont la source du pouvoir dans les royaumes loango, kongo, etc., fussent présents dans l'initiation des chefs yombe, mais dans des rapports qui inversaient la hiérarchie qui est la leur dans les royautes sacrées. L. de Heusch insiste : « Le pouvoir sacré se construit cette fois sans équivoque au pôle de la sorcellerie. » Pour des raisons qui sautent aux yeux, j'émettrais une certaine réserve sur l'expression « sans équivoque ». Je reviens à sa thèse essentielle : « Tout porte à croire qu'un nouveau modèle du pouvoir, exaltant son aspect destructeur, s'est

mis en place dans le monde kongo avec l'intensification de la traite... » (*ibid.* : 114). Rejetant le point de vue de MacGaffey (1986) selon lequel il y a dans tous ces royaumes un modèle unique (donc, pas d'exception yombe) qui, sous le signe de la destruction, place pouvoir et sorcellerie dans la même catégorie, L. de Heusch insiste sur la spécificité historique du cas yombe : « L'économie marchande pervertit littéralement le système traditionnel et trouve dans la sorcellerie son alliée naturelle puisque la première implique la capture systématique d'êtres humains, réduits en esclavage, et la seconde le sacrifice humain. » Cela ne l'empêche pas de dire quelques lignes plus loin que l'association pouvoir-sorcellerie n'a rien de contingent, qu'elle est *structurellement* inscrite « au cœur même de la sacralité ambivalente du pouvoir ; il s'agit d'une potentialité plus ou moins développée dans les sociétés bantoues d'Afrique centrale » (*ibid.* : 123).

On voit ici à quel point notre auteur hésite ; il voudrait s'en tenir à des positions fermes mais est aussitôt pris de remords. En tout cas, s'il est une chose qu'on peut tenir pour certaine (et bien sûr, il n'y a pas lieu de s'en étonner), c'est l'importance, pour autant que les documents nous permettent de les saisir, des facteurs historiques dans les variations des rapports d'imbrication de la sorcellerie avec le pouvoir politique. Je ne crois pas qu'on se tromperait beaucoup en avançant (en tout cas pour cette partie de l'Afrique centrale) que c'est en fonction de l'état de dégradation d'un système que croît l'emprise de la sorcellerie sur la société et partant, sur les formes qu'y prend l'exercice du pouvoir. Il faudrait sans doute ajouter que la dégradation dont il s'agit se produit le plus souvent, semble-t-il, à la suite de changements économiques et sociaux brutaux, qui ont eu pour conséquence de créer des écarts considérables de richesse. Le changement politique ne suffit pas et je crois que l'histoire de la colonisation pourrait en apporter la preuve en examinant le cas des territoires où l'administration européenne s'est bornée, si l'on peut dire, à contrôler les habitants en veillant surtout à ce que l'impôt rentre bien. Même quand elle a obligé (souvent en recourant à la manière forte) les villageois à se mettre aux cultures commerciales (exemple du coton au sud du Tchad), pour considérable qu'ait été ce bouleversement, il n'a pas suffi à déstructurer la société.

### Les Kukuya

#### *Une économie politique de la sorcellerie*

Pour illustrer l'importance du facteur historique, je vais étudier maintenant un autre cas en me référant aux travaux de P. Bonnafé que j'ai déjà mentionnés. J'examinerai en premier lieu l'essai qu'il a consacré à la notion de *nkira* (Bonnafé 1969). L'auteur écrit (*ibid.* : 294) : « Les rapports entre *nkira* et sorcellerie semblent avoir connu de profonds change-

ments. » De quoi s'agit-il, en l'occurrence ? Avant de donner quelques brèves indications sur le contexte historique susceptible d'éclairer les conditions de ces changements, il est indispensable de présenter cette notion dont le titre du texte nous dit déjà qu'elle est étroitement associée à ce que l'auteur appelle l'« idéologie » lignagère.

Mais d'abord, comme la notion de *nkita* (c'est le même mot) analysée par L. de Heusch, le *nkira* est défini comme un « esprit de la nature ». Il est l'œuvre de Nzami, l'Être suprême, créateur du monde, qui a donné aux hommes le pouvoir, la force (*mpini*) d'agir pour obtenir par son intermédiaire les biens qu'ils désirent. Cet esprit se présente de toutes sortes de façons : dans des lieux privilégiés, des mares, des rivières (pensons aux génies aquatiques kongo, les *simbi*), des objets les plus variés, des pierres, notamment. En tant qu'œuvre de Dieu, l'objet *nkira* est « pur », nous dit Bonnafé, il appartient à une catégorie distincte et opposée à celle des puissances magiques (*ma-ti*), sans interférence théorique avec la sorcellerie (*kiloko*). Cette relation non médiatisée à Nzami le rapprochera des ancêtres bénéfiques. Mais si l'on invoque, si l'on implore les ancêtres, il n'y a pas, à proprement parler un culte à l'adresse des autels d'ancêtres. C'est aux *nkira* que l'on demande la guérison ou tel autre bienfait, c'est aux sites, aux éléments, aux objets consacrés auxquels sont attachées ces forces, qu'on s'adresse. Mais il ne faut pas oublier que les *nkira* sont originaires (comme les *cok-syinri*, « génies de lieu » des Moundang) liés aux lignages, c'est-à-dire à ce par quoi ceux-ci sont identifiés, une terre et un bosquet sacré.

Avant d'aller plus avant dans l'analyse, quelques indications sur cette population sont indispensables. Les Kukuya, société paysanne du Congo-Brazzaville, appartiennent à l'aire culturelle teke ; leur habitat, à 200 km au nord-ouest de la capitale, est situé sur les plateaux batékés. Au cours de l'histoire, leur système politique précolonial a connu deux périodes. Avant le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, c'est la période des « seigneurs de la terre » (*mfumu a ntsie*). Le pays est partagé en un certain nombre de terres, *ntsie*, dans chacune desquelles se trouve un bosquet sacré qui constitue le point d'ancrage d'un lignage matrilineaire qui en est, en quelque sorte, le propriétaire. Le *mfumu a ntsie* est un seigneur qui a autour de lui de nombreux dépendants ; son rôle le plus important est celui de responsable rituel des cérémonies du cycle agraire. « On est en présence d'un système communautaire lignager hiérarchisé, d'une répartition territoriale déjà nette. Les seigneurs disposaient de l'autorité rituelle, percevaient des tributs sous forme de "dons", exerçaient leurs arbitrages sur les vengeances entre lignages et les affaires de sorcellerie » (Bonnafé 1979 : 15).

Au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, un changement décisif se produit : un héros, nommé Mubié, grâce à un breuvage magique, sauve le pays d'une pan-

thère féroce qui y faisait des ravages. En guise de remerciement – ou en paiement – de ce bienfait, les seigneurs de la terre lui offrent chacun une femme sans compensation matrimoniale. Au terme de cette forme particulière de « conquête » du pays kukuya, il s'avère que la puissance magique qui a permis cet exploit, le *mpu*, est la manifestation de la puissance tant de la panthère que de Mubié lui-même qui a envoyé le fauve exercer ses méfaits dans le but de soumettre à son pouvoir les seigneurs et la population du pays. On constate que dans le cas kukuya, comme dans la cas moundang, c'est le don des femmes, et donc la grande polygynie des nouveaux détenteurs du pouvoir, qui a permis l'instauration d'un type d'organisation politique supérieur grâce au renforcement considérable en nombre, et donc en puissance, du lignage du « seigneur du ciel ». Cette transformation du système politique serait aussi liée à l'introduction de la forge dans le pays (curieusement, P. Bonnafé ne s'étend pas sur ce point). Sur le plan du fonctionnement, la différenciation de ces deux aristocraties n'est autre que celle du pouvoir rituel et du pouvoir judiciaire. Mais la remarque importante, et qui rejoint celle de Luc de Heusch à propos des Yombe, est la suivante : « Le nœud des changements survenus réside, semble-t-il, dans l'articulation nouvelle avec l'économie européenne de traite et avec toute la série de populations intermédiaires placées entre les rapides du Congo et la mer. Esclaves et produits ont toujours été présents tous deux à l'intérieur de la traite européenne ; un changement de dominance s'opéra des uns aux autres [au profit de la traite des esclaves] » (Bonnafé 1979 : 18).

L'une des conséquences décisives de ce changement est que : « Contrairement à la stabilité relative de l'aristocratie de la terre, celle du ciel fut l'objet de luttes ininterrompues pour les titres prééminents, de renversements d'équilibre. Le pouvoir *mpu* est l'enjeu d'une concurrence permanente entre ses détenteurs et, à leur mort, entre les prétendants à leur succession. [...] les seigneurs du ciel pratiquaient razzias de bétail et petites guerres sur le plateau contre leurs propres dépendants » (*ibid.*). Là encore, on a affaire à des traits structuraux du fonctionnement politique comparables à ce que nous savons du royaume de Léré à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle.

Il nous faut maintenant apporter quelques précisions sur ce qu'est le *mpu*. Cette puissance apportée par Mubié est l'attribut essentiel du *mfumu a yulu*. Elle se manifeste aussi dans des objets et, à cet égard, elle a quelque chose en commun avec les *mati*, les objets de ceux qui se livrent à la *sorcery*. Mais les objets du *mpu* se présentent tout d'abord comme des regalia : avant la colonisation, tout seigneur du ciel était intronisé après une retraite de plusieurs jours. Ensuite, il s'installait dans une résidence entourée d'une clôture de bois dont l'aire intérieure constituait l'enclos du

*mpu*, qui était aussi le lieu où se réglait les affaires de justice. Lieu où étaient également entreposés ses fusils.

Il existe d'autres regalia qui sont des « instruments du *mpu* » rappelant ceux du héros-fondateur Mubié : une hache, un pagne, différents types de gongs, des coiffures en plumes, une grande pipe de métal, un collier et toutes sortes de bracelets... À ces objets qui sont tout autant des *insignia* que des objets de puissance magique, il faut ajouter un emblème commun à tous les *mpu* : le *miyali*, un hamac en peau de panthère, animal attitré des seigneurs du ciel. Au nombre de ces « instruments », nous dit Bonnafé (1973 : 106), il faut ajouter le griot et un personnage étrange qu'il définit comme une sorte de bouffon sexuel et parodique de son maître.

Par ailleurs, et cela nous ramène à quelque chose qui nous est familier dans les analyses de la sacralité du pouvoir en Afrique, les « instruments du *mpu* » ont pour fonction de signifier que le corps du seigneur n'est pas le corps d'une personne ordinaire : « C'est un corps transformé ou, selon l'expression *kukuya*, composé (*kiwama*). Il peut par une pensée, un mouvement de son corps, une parole, nuire à la vie de la terre et des hommes. [...] Il a prise sur les semences, la nature, la santé des personnes » (*ibid.*). *Miyali*, le hamac du seigneur du ciel, est aussi le nom donné à un rite accompli lors des funérailles de ce personnage. L'analyse de ce rite met en évidence le fait que le *mpu* des *mfumu a yulu* n'est pas d'une nature radicalement différente du *pfuna*, la sorcellerie par substance, c'est-à-dire la *witchcraft*, qui est également considérée comme l'œuvre de Dieu, Nzami, l'Être suprême.

Le *miyali* est donc une partie du rituel des funérailles des seigneurs du ciel et n'est accompli que pour eux. Quelle est la raison de cette cérémonie si particulière qui, en certains cas, peut concerner tout le plateau *kukuya* ? La réponse est : « Quand le seigneur meurt, la terre meurt » ou encore, « le seigneur a tué la terre, il l'a emportée avec lui » (*ibid.* : 113). Bien sûr, tout ceci ne se comprend que par référence au pouvoir du *mpu* que le défunt détenait. Les *Kukuya* pensent, en effet, que dès que son corps a cessé de vivre, ses puissances invisibles (celles notamment qui étaient les plus redoutables et qui étaient enfermées dans son corps) se « dispersent », s'éparpillent dans tout le pays. Du même coup, le pays se trouve dans une situation de catastrophe qu'il s'agit de conjurer et seule une « bénédiction de la terre » peut y faire face.

La cérémonie du *miyali* comporte plusieurs phases qui mettent au premier plan l'ensemble des seigneurs du ciel. Les seigneurs de la terre y participent aussi, ainsi que des hommes de statut inférieur, les *nkani* que Pierre Bonnafé désigne comme « les dépendants ».

Les préparatifs consistent, notamment, en envois d'invitations qui enclenchent un cycle d'échanges. Les parents du défunt les adressent aux

différents seigneurs du ciel en les accompagnant de dons de tissus ; il s'agit de petites bandes de raphia qui sont des biens de prestige produits par les hommes. Certains de ces tissus étaient jadis réservés exclusivement aux *mfumu a ntsie*. Ces tissus circulent, et qui reçoit a obligation de donner à son tour. Les invitations ne sauraient être refusées car ce serait avouer sa peur face « aux affaires du *mpu* » du défunt. Nous allons voir, en effet, que cette cérémonie comporte une véritable confrontation entre les différents « puissances » réunies à cette occasion. C'est d'autant plus frappant que chaque délégation arrive avec son hamac qui est un objet lourdement chargé du *mpu* de son propriétaire. C'est pourquoi, avant de partir, les membres de la délégation vont au cimetière invoquer les ancêtres du seigneur du ciel pour obtenir leur protection. Sur place, les parents du défunt en font même plus : pour se rendre auprès des tombes des ancêtres, ils revêtent les habits et les insignes du *mpu*, ils chantent, dansent en l'honneur de Nzami et des jumeaux (lesquels sont des *nkira*) et font des libations de bière de maïs ou de manioc et parfois, des sacrifices de poulets.

L'arrivée des *miyali*, les hamacs et leur suite, sur la place mortuaire est quelque chose de très spectaculaire : les hommes progressent par grands bonds, gesticulent, poussent des cris ; avec leurs visages sillonnés de larges traits de couleur, ils impressionnent l'assistance. Certains brandissent des lances mais il n'y a pas de batailles qui soient réellement engagées entre les groupes quoique la tension soit à son comble. Après cela vont alterner des périodes d'apaisement et des moments de nouvelles tensions. Celles-ci naissent des discussions entre grands (non seulement les seigneurs mais les chefs de lignage), discussions interminables au cours desquelles il est question de tout ce qui ne va pas dans le pays (du point de vue économique, santé, etc.).

L'un des grands moments de la cérémonie est celui de l'arrivée du seigneur supérieur de la terre, l'homme que tout le monde considère (car il faut savoir que pendant et avant l'époque coloniale, il n'y avait pas de hiérarchie formelle entre les *mfumu a ntsie*) comme le plus éminent représentant de l'ancienne autorité de la région. Il prend alors la parole et ce qu'il dit a de quoi nous étonner car on touche là au paradoxe qui est au cœur de la réflexion sur les rapports entre le pouvoir et la sorcellerie. Il dit tout simplement, en effet, qu'il « se retire des affaires de la terre ou, ce qui revient au même, des affaires du *mpu* » (*ibid.* : 126). Il fait entendre que tout ce dont il a été question entre les hommes qui ont participé au *miyali*, toutes les calamités, tous les malheurs qui se sont abattus sur le pays, ce n'est pas lui, le doyen du pays, qui les a ordonnés mais qu'au contraire, ce sont les seigneurs du ciel (c'est-à-dire, d'une manière anonyme, tous les détenteurs du *mpu*) qui en sont pleinement responsables. « Cette dénonciation », écrit Bonnafé (*ibid.*) « prend la forme d'une accusation de

sorcellerie », et elle est en même temps, si je comprends bien, l'affirmation, qui peut sembler contradictoire, « d'une prise en charge de la sorcellerie générale qui sévissait dans la Terre et dans les lignages qui lui sont associés ». Du fait de cette prise en charge, les sorciers (Bonnafé dit « les sorciers vrais », pour désigner, je pense, les gens du commun qui se livrent à des actes « illégitimes » de sorcellerie) sont censés se retirer, « terrifiés à l'idée des mesures qui seront prises, dès lors qu'ils seront découverts. [...] ils sont censés venir se placer invisiblement derrière le seigneur qui dis-court et s'accuse, en tant que seul possesseur légitime et, par suite, seul détenteur de la puissance de sorcellerie » (*ibid.*).

Je viens de parler d'affirmation contradictoire. Il vaut mieux, je crois, et cela nous ramène à notre point de départ, garder l'idée de paradoxe à laquelle, décidément, on ne peut échapper, comme on le constate en lisant la phrase suivante : « On pourrait parler d'une sorcellerie de droit, institutionnelle, ce qui cependant ne veut pas dire fictive puisque, pour les assistants, la capacité de nuire du seigneur est réelle, sinon il n'aurait pas de pouvoir » (*ibid.*).

Bonnafé nous le rappelle avec insistance (*ibid.* : 130) : « Le *mpu*, pouvoir des seigneurs du ciel, est toujours présenté comme l'antagoniste des maléfices (*mati*). Mais qui ne sait que les objets du *mpu* sont bel et bien des maléfices spécialisés, détenus par un groupe exclusif et par là sacralisés ? » La suite du texte replace clairement cette dualité antagoniste du pouvoir des seigneurs du ciel dans un cadre plus général. Celui du système social (en l'occurrence sa hiérarchie : les aînés de lignage, les différents seigneurs de la terre et les différents seigneurs du ciel) ainsi que celui du système de pensée kukuya tel qu'il se dégage de l'analyse du *miyali*. Voici le tableau récapitulatif qu'il nous en donne (*ibid.* : 138) :

- Diverses catégories de lignages :
  - 1) *nzo* : lignage matrilineaire (« âme », principe lignager de la personne = *mumpuki a nzo*)
  - 2) *nzo mfumu* : lignage matrilineaire seigneurial (seigneur de la terre auquel correspond le principe spirituel de la terre : *mumpuki a ntsie*)
  - 3) *nzo mpu* : lignage patrilineaire seigneurial (seigneur du ciel auquel correspondent « les instruments du *mpu*, *bisanimu bi mpu*). Je crois que plutôt que de lignage patrilineaire, il s'agit ici de la lignée agnatique dans laquelle se transmet exclusivement le *mpu*.
- Les deux grands axes du pouvoir seigneurial : les *nkani* dépendent des deux types de seigneurs. Par les uns, les seigneurs de la terre, on dit qu'ils sont possédés (en tant que membres des lignages matrilineaires), par les autres, les seigneurs du ciel, on dit qu'ils sont gouvernés (en tant que membres de groupes locaux). Il en va de même de la Terre ou partie de Terre : elle est possédée par les uns, gouvernée par les autres. Aux seigneurs

de la terre, correspond comme idéologie dominante, le *pfuna*, la *witchcraft*, aux seigneurs du ciel correspond la sorcellerie *mati* (*mpu-mati*). Comment comprendre la différence entre ces deux modalités de la relation de supériorité exprimées par les verbes posséder et gouverner ? La réponse que donne Bonnafé à cette question est la clef de son interprétation de ces deux formes que prend la sorcellerie. On la trouve dans la conclusion de son ouvrage intitulé *Nzo lippu, le lignage de la mort* (Bonnafé 1979 : 305) : « L'aîné dit : "Je possède mes parents, donc je les mange." [...] Je détiens leurs vies = je les mange = ils doivent me nourrir. Je suis leur parent et je ne le suis pas (déli rituel) = puisque je détiens leurs vies et leurs surtravaux, je suis différent d'eux. [...] La sorcellerie *pfuna* [...] est la forme agressive du rapport dans la lutte sociale des aînés contre leurs dépendants ». Quant aux seigneurs du ciel, ils exercent sur ceux qu'ils gouvernent un contrôle qu'il définit comme « plus territorial, davantage axé vers une mainmise sur les produits. Or, parmi ceux-ci, il faut compter les objets prestigieux (les pagnes, notamment) des seigneurs du *mpu* (ceux du ciel) qui sont des *mati* sacralisés : ils s'éloignent nettement de la sorcellerie des seigneurs de la terre précédents. « Le rapport de la couche seigneuriale à ses subordonnés est non parental : de non producteurs à producteurs » (*ibid.* : 308). Derrière le langage marxiste qui a cours à l'époque où P. Bonnafé écrit ce texte on reconnaît un point de vue proche de celui de L. de Heusch sur les Yombe : c'est l'affirmation qu'en même temps qu'apparaît cette nouvelle aristocratie possédant le *mpu*, un nouveau mode de production et d'échange commence à envahir l'économie du pays kukuya : marchandises européennes et monnaie entrent en circulation et, dès le XIX<sup>e</sup> siècle, on achète les *mati* auprès d'un spécialiste *ngàà* avec l'une des monnaies qui ont alors cours.

J'en reviens maintenant au texte sur le *nkira* dont je citerai le passage suivant (Bonnafé 1969 : 294) : « Comme le culte des ancêtres, le *nkira* semble avoir connu à l'époque précoloniale une autonomie et une "pureté" plus grandes. Sans doute, on a toujours craint la sorcellerie, mais l'envahissement redouté des manifestations du *nkira* par les atteintes des sorciers nous paraît être idéologiquement un phénomène assez récent. » En me référant à un autre passage de ce texte, je peux préciser qu'il s'agit soit des atteintes par contamination – l'objet *nkira* est pollué au contact d'un *mati* –, soit par substitution – l'objet est tout simplement un faux *nkira* mais un vrai *mati*. P. Bonnafé poursuit : « Le second système précolonial (les *mfumu a yulu* dominant les *mfumu a ntsie*) est celui d'une formation sociale à dominante politico-religieuse » (*ibid.*).

Il me semble qu'il faut comprendre le mot *dominante* comme indiquant une plus forte cohérence d'un système politique tendant à une centralisa-

tion du pouvoir au profit de tel *mfumu a yulu* qui aurait réussi à concentrer suffisamment de puissance économique et militaire pour que se forme un État, peut-être du même type que celui qu'avaient édifié les Teke voisins autour de la figure du Makoko. C'est alors la sacralité du pouvoir – le politico-religieux – qui occupe le devant de la scène et les aspects magico-sorciers passent, ou semblent passer, à l'arrière-plan, c'est-à-dire concernent essentiellement les rapports entre les individus au sein du lignage et entre les lignages proches, ceux d'une même terre ou partie de terre. Dans l'article sur le *miyali*, Pierre Bonnafé (1973 : 133) écrivait ceci : « Théoriquement, tout individu peut être soupçonné de sorcellerie et accusé, encore qu'une exception remarquable de l'époque précoloniale interdisait de poursuivre les seigneurs, s'ils avaient "mangé" (c'est-à-dire, tué par sorcellerie) leurs subordonnés *nkani* ». Avec la colonisation, puis l'indépendance, ce type de pouvoir traditionnel perd sa consistance, tout en se maintenant grâce à son idéologie et au découpage territorial qui prévalait alors. Cependant, la dominante est à présent nettement lignagère et « les contradictions de la société s'inscrivent en fonction de ce nouveau contexte en termes de sorcellerie ou de magie, devenues le lieu des compétitions et rivalités ».

Quelles conclusions tirer des analyses à la fois précises et subtiles de Pierre Bonnafé ? Je dirais très brièvement qu'elles ont le mérite de s'attaquer de front à la difficulté de penser le paradoxe du pouvoir sorcier mais que finalement elles la tournent. Les schémas marxistes que notre auteur plaque sur ses données de terrain le conduisent à remplacer le paradoxe par la contradiction. Ou plutôt, par ce qui lui apparaît comme les contradictions liées à l'exploitation économique (l'extorsion du surtravail !) et à l'oppression sociale et politique des « dépendants », les *nkani*, par les seigneurs. Et, en effet, pour maintenir sa domination sur des inférieurs qui sont déjà inscrits dans une structure de subordination fournie par l'organisation lignagère où prévalent les rapports aînés/cadets, l'aristocratie est, en quelque sorte, contrainte d'emprunter à l'idéologie propre aux lignages ses armes les plus efficaces : les croyances et les conduites propres à la sorcellerie. Celle-ci serait, par essence, une force dont le champ d'action est avant tout celui des relations de parenté et d'alliance – ce dont tous les ethnologues conviennent – et ne serait que par distorsion, à des fins d'aliénation, devenue la chose des seigneurs. Or, les travaux de Jan Vansina et les analyses si fouillées de Luc de Heusch nous l'ont montré, il existe bel et bien une forme de sorcellerie inhérente au statut du roi ou du chef. Incontestablement, son mode d'action, l'intensité de ses manifestations varient en fonction des changements économiques et de leurs répercussions sociales et politiques, mais elle ne surgit pas comme un attribut de

puissance qui résulterait de ces conditions nouvelles. D'ailleurs tout ce que Pierre Bonnafé nous apprend sur le *mpu* ne nous dit pas autre chose.

## Les Nyakyusa

*Un ou plusieurs pythons...*

Voyons maintenant un point de vue très différent sur la sorcellerie inhérente au statut du chef : il nous est offert par les Nyakyusa du Malawi, une société bantoue de l'Afrique orientale que nous connaissons bien, grâce aux ouvrages très denses que leur a consacrés Monica Wilson. Je me référerai surtout à *Good Company. A Study of Nyakyusa Age-Villages* (1963), dont un chapitre entier, intitulé « Interdépendance mystique », est consacré à la sorcellerie et à une notion qui lui est étroitement associée, « le souffle des hommes ».

Dès les premières phrases nous sommes fixés :

« Selon les vues des Nyakyusa, deux des principales activités qui exigent la coopération des villageois sont la défense contre les sorciers et la punition de ceux qui agissent mal, en les accablant des maladies qu'auront attirées sur eux les "murmures" de leurs compagnons. Être "compagnons de village", c'est être "membres les uns des autres" [*members of one another*, expression que je serais tenté de traduire par "ne faire qu'un seul corps"] et cela autant en raison de cette interdépendance mystique qui les soude les uns aux autres qu'en raison de la coopération économique et de la joie d'être ensemble qui lie chacun à l'autre. Les chefs de village (*headmen*) sont désignés comme les leaders de la guerre de la nuit contre les sorciers, tout comme ils sont les leaders de guerre du jour, et ce sont eux aussi qui sont au premier plan pour exhiler le "souffle des hommes" contre les malfaiteurs et les rendre ainsi malades. Il faut donc examiner ces deux concepts de *witchcraft* et *breath of men* pour comprendre les relations entre les membres d'un même village » (*ibid.* : 91, ma traduction, A. A.).

Les Nyakyusa pensent que certaines personnes ont dans leur ventre des pythons qui leur donnent le pouvoir de faire du mal aux hommes et aux troupeaux en les étranglant, les piétinant, les rouant de coups. Ce sont des sorciers (*abalosi*) : on dit que juchés sur leurs serpents ou bien portés par le vent, ils volent la nuit, seuls ou en groupe, pour attaquer leur victime en ayant d'abord laissé leur peau sur leur lit. L'identification du sorcier au python est telle que si un python est tué on est sûr qu'un sorcier mourra.

Les pythons se transmettent dans les deux lignes quel que soit le sexe de l'héritier. La sorcellerie ainsi héritée se développe en suivant le ou la parent(e) dans ses errances criminelles. Tous les enfants de sorciers ne le sont pas nécessairement ; cela n'arrive que lorsque les deux parents le sont. Les Nyakyusa différencient nettement *witchcraft* (*ubulosi*) de *sorcery* (*ubutege*) qui est, comme on l'a vu ailleurs, l'usage illicite de médecines qui rendent les gens malades ou qui les tuent. Ils estiment aussi que le python est « visible » à l'autopsie ; c'est le cas quand l'intestin apparaît gonflé.

Le crime typique des sorciers est de s'attaquer aux hommes et aux troupeaux et leur motivation est l'avidité, la gloutonnerie. Les pythons sont avides de viande et de lait, ils partent la nuit dévorer les chairs du dedans (cela signifie que la victime, homme ou animal, tout en étant, pour ainsi dire, vidée de sa substance comestible, reste vivante) et traire les vaches du voisinage. On dit aussi que les sorciers tuent les gens pour aller ensuite prendre part aux cérémonies funéraires qu'on célébrera pour eux. À cette occasion, en effet, la coutume veut que de nombreuses têtes de bétail soient abattues afin que des parts de viande puissent être distribuées en abondance aux participants. C'est donc un goût effréné pour la bonne chair et le lait qu'on attribue avant tout aux sorciers mais, et notre auteur s'en étonne, les informateurs n'évoquent jamais le sexe. On ne parle pas, comme dans certaines cultures voisines (les Pondo, par exemple), d'incubes ou de succubes, et les rêves érotiques ne sont pas rattachés à la sorcellerie. Pourtant, observe M. Wilson, le fait que l'agent de la sorcellerie soit dans le ventre sous la forme (assurément phallique, affirme-t-elle) d'un python, que le sorcier agisse toujours nu et vole dans les airs en chevauchant un reptile, tout cela suggère des associations sexuelles ; prudemment, elle ajoute qu'elle ne peut pas être tout à fait sûre que les Nyakyusa sont conscients d'un symbolisme sexuel dans leurs représentations de la sorcellerie. Il est tout à fait significatif que le mot couramment utilisé pour désigner le travail du sorcier – *ukupita*, étrangler, étouffer – soit aussi utilisé pour désigner métaphoriquement l'acte de copuler. La bestialité aussi bien que l'homosexualité entre adultes mâles (mais pas entre adolescents) sont associées à la sorcellerie. Une femme qui, au moment où elle a ses règles, n'en respecte pas scrupuleusement les interdits, par exemple en passant à côté de grains en train de sécher ou en parlant trop et trop fort, est susceptible d'être accusée de sorcellerie. Elle est tenue aux mêmes précautions pendant tout le temps que dure sa grossesse. Les Nyakyusa ne peuvent s'empêcher de faire un rapprochement entre le fœtus dans le ventre de la femme enceinte et le python logé dans celui de la sorcière ; ils parlent des « mâchoires béantes » du fœtus à l'affût de nourriture car, pour eux, il est inévitable que « la graine du dedans » s'attaque à « la graine du dehors ». De toutes façons, la femme enceinte est dangereuse et son mari doit observer les mêmes interdits qu'elle sous peine de s'exposer lui aussi à une accusation de sorcellerie.

### **Les “défenseurs” (anti-sorciers) et le “souffle des hommes”**

La preuve de l'activité et de l'identité des sorciers est d'abord recherchée dans les rêves des victimes et des personnes qui ont la capacité de les défendre (*abamanga* du village) ; ce sont elles qui sont censées posséder le

pouvoir de vision et celui de combattre contre les sorciers dans les rêves : soit en les menaçant de leur lance (en frappant le python) pour les détourner de leur victime pendant qu'ils se dirigent vers elle, soit en les dénonçant à l'autorité politique. Tout rêve dans lequel le rêveur se trouve subir une forme quelconque d'agression est l'annonce d'une véritable attaque par un sorcier. Au matin, les proches se racontent leurs rêves et, si besoin est, en tirent les conséquences. Monica Wilson va jusqu'à écrire ceci (1963 : 97) : « Pour les Nyakyusa, les rêves sont l'étoffe même dont est faite la réalité religieuse et l'étroite association entre rêve et sorcellerie apparaît dans le langage – *injosi* signifiant rêve et *ubulosi* (c'est la même racine dans la classe des noms abstraits) signifiant sorcellerie. Est également significatif le fait que dans sa forme passive, le verbe rêver veut dire être tué. » Si faire un mauvais rêve est signe de danger, l'insomnie l'est aussi, comme si elle n'était qu'une vaine défense contre le rêve d'agression.

La capacité de « vision » et le pouvoir des *abamanga* proviennent de la même source que la sorcellerie : le python. Mais il y a, bien sûr, des différences : l'autopsie faite à la mort d'un contre-sorcier ne révèle la présence d'aucun reptile ; et alors que le sorcier a dans son ventre plusieurs pythons, son adversaire n'en a qu'un. En outre, la sorcellerie est héréditaire ou acquise dans la petite enfance tandis que le python du « défenseur » est formé plus tard ou même à l'âge adulte par absorption de médecines. On retrouve ici la problématique à laquelle est confrontée toute société obligée de se défendre. Si elle doit se résoudre à doter le contre-sorcier d'armes égales à celles de l'ennemi dont elle attend qu'il triomphe, peut-elle se fier seulement à des pouvoirs acquis, charmes et médecines magiques de toutes sortes, sans lui donner aussi ce qu'elle admet implicitement comme étant le pouvoir le plus fort, celui qui est inné<sup>19</sup> ? Mais alors, où est la différence entre le maléfique et le bénéfique ? Evans-Pritchard, il faut le rappeler, avait déjà rencontré cette difficulté en discutant avec les *witchdoctors* zande qui étaient amenés à reconnaître qu'eux aussi possédaient la substance sorcellaire *mangu* dans leur ventre, mais clamaient haut et fort qu'elle n'était pas identique à celle des sorciers. À la limite, c'est comme s'il fallait leur concéder qu'il pouvait exister une sorte d'innéité acquise, ce qui, après tout, serait concevable à condition de rendre équivalents l'inné et l'organique. Evans-Pritchard décrit une initiation de contre-sorciers au

19. Je pense qu'il serait intéressant d'examiner comment les cultures africaines conçoivent les rapports entre l'inné et l'acquis. Un conte moundang, dans lequel il n'est pas question de sorcellerie, nous fournit néanmoins une pièce amusante à verser à ce dossier. Il s'agit, au départ, d'une controverse entre un roi et son devin attiré sur un sujet des plus graves qui est de savoir si les femmes sont mauvaises (traîtresses, infidèles) par nature ou par accident. Le roi, homme sans illusions sur la gent féminine, fait le pari que le devin accepte de tenir : il lui confie une fillette innocente, assuré de la déconvenir que l'avenir réservera au barbon. Et, en effet, l'histoire toute moliéresque se termine sans surprise.

cours de laquelle ceux-ci avalent une substance qui a été expectorée par le maître qui les initie<sup>20</sup>. Viviane Baeke, à qui je dois d'avoir pensé à faire ce rapprochement entre Nyakyusa et Zande, l'a fait avec les Wuli du Cameroun. Ceux-ci n'hésitent pas à affirmer que la substance qu'ont dans leur corps le magicien-devin comme le sorcier est innée chez l'un et chez l'autre, mais ils ont résolu cette difficulté d'une autre manière, en amont, si je puis dire : « Pouvoir bénéfique et pouvoir maléfique ne se distinguent que par leur origine surnaturelle différente : les génies de l'eau *nui ndu* ne confèrent aux hommes que des pouvoirs bénéfiques ; le génie de la sorcellerie, *nui mangkha*, ne leur inocule que des pouvoirs maléfiques ». Ce qui nous frappe évidemment, c'est que le génie de l'eau et celui de la sorcellerie appartiennent à une même catégorie d'entités, les *nui*, que l'auteur appelle des « démiurges »<sup>21</sup>.

Chez les Nyakyusa se pose un problème que n'ont ni les Zande (dont les rois et les princes forment une classe excluant toute possession de pouvoir inné de sorcellerie), ni les Wuli qui sont une société sans chefs : c'est celui du statut, à cet égard, des leaders de village et des chefs. Les cérémonies du *coming out* (il s'agit des rituels d'investiture qui coïncident avec la « sortie », la promotion d'une nouvelle classe d'âge) sont le moment pour eux où ils doivent boire les médecines grâce auxquelles ils acquerront voyance et pouvoir qui leur permettront de veiller sur les gens et les troupeaux et les protéger des sorciers. Ces médecines sont un secret dont Monica Wilson nous dit qu'elle n'a pas réussi à le percer. Elle sait seulement que pour les chefs on prépare une mixture à base de poudre obtenue à partir de cœurs séchés de lions et de léopards.

Celui qui n'est pas sorcier est dit « vide », c'est-à-dire innocent et pur. Or pour avoir la capacité de combattre la sorcellerie il ne faut pas être vide, léger, mais lourd ; je dirais en faisant un jeu de mots, qu'il faut avoir quelque chose dans le ventre : un python. Pour un homme du commun, s'il est soupçonné, il faudra qu'il fasse la preuve de son innocence en « se vidant », si je puis dire, car l'état d'innocence, c'est l'état de vide (*emptiness*). C'est la même opposition que l'on retrouve chez les Evuzok du Cameroun étudiés par Luis Mallart Guimera (1981), entre gens de l'*evu* et gens sans *evu*, c'est-à-dire entre ceux qui possèdent la puissance de la sorcellerie et de la contre-sorcellerie et ceux qui en sont dépourvus et qui sont de ce fait sans pouvoir et sans influence. L'accusé nyakyusa doit donc

20. Evans-Pritchard (1937 : 76) nous dit ceci : « *Mangu* of witchdoctors is derived from a *ranga* plant which, when eaten, forms a substance in their stomachs which can be expectorated and swallowed by initiates. »

21. Toutes ces informations se trouvent dans la remarquable thèse que notre collègue Viviane Baeke (1996) a consacrée aux Wuli du Cameroun. Elle ne sera publiée qu'en 2004. Nous la remercions très vivement de nous avoir permis de lire son travail.

vomir, cracher (non seulement la salive mais de l'eau) et faire sortir de lui, de sa bouche, des paroles (*speak out*) de confession, d'aveu de ses sentiments d'envie, de rancune, de colère, bref de toute l'agressivité qu'il nourrit vis-à-vis de ses proches, ses parents ou ses alliés. Selon les informateurs de M. Wilson, l'essence de la sorcellerie, c'est cela, la haine, les rancœurs, les envies cachées qui sont tuées et jamais exprimées. C'est pourquoi la confession a une telle importance.

Comment définir le « souffle des hommes » ? À entendre ce qu'ont dit les Anciens à l'ethnologue, on a l'impression d'avoir affaire à une véritable proposition théorique énoncée par un sociologue de profession : c'est un pouvoir caché dont la source est l'opinion générale de tout un groupe – village d'âge ou chefferie. L'opinion, c'est ce que les gens murmurent, les rumeurs qui circulent, les sentiments qui se propagent et, à la vérité, un pouvoir qui agit par l'entremise de celui qui a acquis le python et le porte désormais dans son ventre. Ce pouvoir est mis en action par un leader de village et dirigé contre un individu particulier considéré comme sorcier et qu'il s'agit de punir ou, à tout le moins, de mettre hors d'état de nuire, d'une façon ou d'une autre. Le « souffle des hommes » est un pouvoir de protection, de lutte contre le mal et en aucun cas un pouvoir d'agression, de faire le mal à autrui.

On trouve, quant à la parole qui circule, une situation du même type chez les Wuli, mais où les valeurs sont inversées. Ce n'est pas l'action du contre-sorcier qui prend appui sur la rumeur pour défendre la victime, c'est l'action du sorcier qui profite de la brèche ouverte par des paroles « fortes » (récriminations pour des dettes impayées, médisances de toutes sortes) proférées par des gens à l'encontre de tel de leurs proches (parents, alliés ou voisins) pour agresser sa victime ainsi désignée. Je cite Viviane Baeke (1996) : « Ces paroles fortes [...], souvent exprimées sous l'emprise de la colère sont dangereuses parce qu'elles sont proférées en public ; elles constituent une véritable faille dans le tissu social à l'intérieur de laquelle peut se glisser l'action du sorcier. [...] Le sorcier n'obéit donc pas en premier lieu à ses propres pulsions vindicatives, il doit suivre la voie (et la voix) des inimitiés, des désaccords et des jalousies des autres ». Tout le contraire de ce qui vient d'être dit sur le sorcier nyakyusa dont les actes d'agression n'ont nul besoin de la médiation du tiers. Je pense qu'il y aurait beaucoup à dire sur ce contraste entre Nyakyusa et Wuli touchant à la place et à l'importance de la rumeur et des « paroles fortes », pour comprendre de quoi il en retourne dans la sorcellerie en tant que, par nature, elle est, si l'on peut dire, du langage. Il n'est pas étonnant que cet aspect du problème ait été mieux perçu dans notre propre société où le chercheur saisit les conversations sur le vif et ne rencontre pas les difficultés, les à peu près de la traduction ; je pense, bien sûr, aux célèbres affaires

telle « la rumeur d'Orléans » qui fit l'objet d'une étude sociologique, il y a quelques décennies. Tout le monde a également en mémoire le beau travail de Jeanne Favret-Saada (1977 : 22) sur la sorcellerie dans le bocage. J'en citerai ce passage :

« Quand on parle de rien, c'est-à-dire de n'importe quoi, de rien qui compte, entre interlocuteurs pour qui la sorcellerie est en jeu, c'est pour souligner la violence de ce dont on ne parle pas. Plus fondamentalement, c'est pour vérifier que le circuit fonctionne, que l'état de guerre est bien institué entre les adversaires.

Autant dire qu'il n'y a pas de position neutre de la parole ; en sorcellerie, la parole, c'est la guerre. »

Chez les Nyakyusa, le « souffle des hommes » peut atteindre le chef lui-même si l'opinion publique a de graves reproches à lui faire, mais le chef, comme le roi ou les princes chez les Azande, ne sera jamais accusé d'être lui-même un sorcier. Cette pleine positivité du pouvoir attribué aux chefs tient, comme on l'avait vu plus haut à propos des seigneurs du ciel kukuya, au lien substantiel qu'ils maintiennent avec leurs ancêtres, les fondateurs mythiques de la culture et du système politico-rituel des Nyakyusa. Héros culturels au sens le plus fort du terme, puisque la population à laquelle ils apportèrent la civilisation en ignorait tous les arts et jusqu'à l'usage du feu. En vertu de ce lien, les chefs nyakyusa possèdent un pouvoir inné sur la vitalité de leur communauté, la fécondité et la croissance des êtres humains, des troupeaux (ce sont eux qui apportèrent aussi l'élevage) et des plantes cultivées. Je cite Monica Wilson (1959 : 5) : « Ce lien est un lien mystique entre le chef et les "esprits ancestraux" [*shades*, les ombres], il est le fondement d'un principe identique au principe de procréation ». Elle nous donne une illustration linguistique à l'appui de cette affirmation : dans le dialecte bantou parlé par les Xhosa d'Afrique du Sud, on trouve le mot *idlozi* qui a ces deux significations : esprits lignagers (*shades of lineage*) et sperme.

Les Nyakyusa, nous dit-elle (1970 : 155), soulignent avec insistance que les chefs et le peuple sont d'une origine différente mais qu'il existe entre eux un lien de réciprocité ; celui-ci se traduit sur le plan économique par des échanges de service entre les propriétaires de bétail, qui sont en même temps les « civilisateurs », et les cultivateurs autochtones, propriétaires du sol. La complémentarité de leur économie se traduit « *by a balance in mystical power* » : les rois divins ont le pouvoir dont il vient d'être question tandis que les gens du commun ont des pythons dans le ventre. Mais on ne saurait dire qu'à proprement parler, la sorcellerie fonctionne comme un contre-pouvoir et moins encore comme une idéologie au service du pouvoir. Il s'agit vraiment, aux yeux de M. Wilson, qui défend là une thèse diamétralement opposée à celle que soutenait P. Bonnafé à propos des

Kukuya, d'un équilibre des pouvoirs, affirmation qu'elle illustre de la manière suivante, qui peut satisfaire ou ne pas satisfaire notre besoin d'explication : « Les chefs maintiennent leur position en régaland leurs gens avec du bœuf, et c'est cela, pensent les Nyakyusa, qui empêche les sorciers de les attaquer ; rassasiés de viande, leurs pythons restent tranquilles » (*ibid.*). Mais la leçon politique que nous donne cette population ne s'arrête pas à la notion de réciprocité et d'équilibre des pouvoirs détenus respectivement par les chefs et par les gens du commun :

« L'ultime pouvoir est symbolisé par le python [...] car la terreur qu'inspire le bois sacré des chefs et les racines dont sont faites les médecines dont dépend le pouvoir de fécondité des rois divins émanent d'un python, le même que celui qui se loge dans le ventre du sorcier » (*ibid.* : 156).

Nous retrouvons ici une idée pas très éloignée de celle de L. de Heusch disant que pour les Bolia le modèle de l'efficacité politique est du côté du crime, du côté du « contre-modèle culturel ». Est-ce à dire que le mal est plus fort ? Mais plus fort que quoi ? Nous n'avons pas affaire en Afrique à une pensée manichéenne, il n'y a pas de lutte entre le bien et le mal. Mais on ne peut pas se contenter du simple énoncé (qui procéderait d'une espèce de manichéisme édulcoré, pour ainsi dire, honteux) qu'il existe partout une lutte de la société contre les forces antisociales. La vérité que nous font entendre les systèmes de sorcellerie africains, à savoir qu'il y a plus de puissance du côté du mal et que c'est en arrachant de lui quelque chose qui lui appartient d'abord que les hommes peuvent s'en défendre, est à prendre par nous comme un objet de réflexion philosophique au même titre que ce que disent nos théologiens et nos philosophes du bien et du mal.

### Sorcellerie et pouvoir en Afrique occidentale

Je commencerai par rappeler ce que dit Jean Rouch des chefs et des sorciers chez les Songhay du Niger, dans ce classique qu'est devenu son livre sur *La Religion et la magie songhay* (1989 [1960]). Ce qu'il y a de remarquable dans le cas des Songhay, c'est, d'une part, l'affirmation du lien de filiation entre le magicien et les rois de l'ancienne dynastie qui firent la grandeur de cet empire qui domina tout l'Ouest africain aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles et, d'autre part, l'extrême proximité entre le magicien anti-sorcier et le sorcier qu'il doit combattre.

Le magicien est appelé *sohantye*. Les hommes ont plusieurs moyens d'établir une relation avec les puissances dont dépend leur bien-être, à savoir la danse de possession où, par l'intermédiaire d'un « cheval » servant de médium, ils peuvent communiquer directement et publiquement avec leurs dieux, et le recours au magicien qui procède à une consultation indi-

recte et privée des forces invisibles. Une part essentielle du prestige des *sohantye* tient au fait qu'ils sont considérés comme des descendants en ligne paternelle de Sonni Ali, le Si, fondateur de l'Empire songhay. Ce trait est d'autant plus significatif qu'à ce roi magicien qu'était Sonni Ali (surnommé le « Grand » parce que grand roi mais aussi grand magicien), succéda, à la suite d'un coup d'État, un souverain musulman, Mamadou Touré, que sa grande piété conduisit à faire le pèlerinage de La Mecque.

Celui qui se destine à la fonction de *sohantye* est choisi et initié par son père, ou parfois un maître plus habile, plus habitué aux difficultés d'une vie au contact permanent avec ces forces invisibles. Il ne peut exercer son art qu'après la mort de son père (ou de son initiateur) dont il a reçu une petite chaîne initiatique d'apparence métallique qu'il a dû avaler et qu'il vomira à son tour, quelques jours avant sa mort.

Il est intéressant de noter que cette transmission par la chaîne – trait concordant avec la filiation royale directe des *sohantye* – apparaît dans certaines versions des grands mythes d'origine de la souveraineté en Afrique occidentale. Dans celui de la fondation de l'Empire du Wagadu par Diâbé, fils cadet de Dinga, on voit que c'est par ce moyen (entre autres) qu'il est légitimé au détriment de son frère aîné Térékiné<sup>22</sup>; dans le mythe Kurumba du Lurum (Burkina Faso), le souverain légitime, l'Ayo, descendu du ciel dans une « maison de fer », est celui qui perd le pouvoir de vision au profit du devin *sawadugu* (représentant des autochtones) qui avale et garde en lui les pierres que le souverain a vomies (Staude 1961).

Jean Rouch définit le magicien comme un personnage étrange et solitaire, redouté mais indispensable, maître des gestes, des mots, des arbres et des pierres, gardien de l'ordre spirituel du village et capable de se concilier les génies pour le bien des hommes qui osent le leur demander. Ce sont des « voyants », on dit qu'ils sont maîtres de leur « double » (*bia*) qu'ils envoient, sous forme de vautour, rencontrer les génies alliés ou reconnaître, dans l'espace et dans le temps, le trajet emprunté par les sorciers.

Le *sohantye* consulté procède à des opérations divinatoires (par la géomancie, les jets de cauris ou la prophétie directe) et prépare des *korte* (charmes magiques) avant d'expédier son double faire le travail qu'il a à faire.

Rouch résume ainsi ce qu'il appelle « la théorie songhay de la personne du magicien » : le « double » quitte son corps, mais sans qu'il y ait substitution par un autre « double » ; il entreprend un voyage plein de risques chez les génies, les puissances invisibles ou chez les ancêtres ; sa parole (ou la musique des tambourinaires griots), les gestes privés (ou la danse rituelle, notamment avec le *lolo*, la lance à piquer les doubles des sorciers)

22. Cf. la version de Maurice Delafosse, reproduite dans l'ouvrage de Germaine Dieterlen 1992 : 224.

sont les moteurs de ce voyage que notre auteur qualifie de « chamanique » ; la communication avec les autres hommes se fait par la préparation matérielle de charmes, la prophétie directe ou l'exhibition dramatique de la chaîne. Et Rouch (1989 : 342) rappelle enfin que cette « projection volontaire du double peut entraîner des risques mortels ».

En regard de cette théorie de la personne du magicien, Rouch nous brosse le tableau suivant de la personne du *tyarkaw*, « le sorcier mangeur d'âme ». La première chose à noter, on l'a vu, est que celui-ci est très proche du magicien. Simplement, si l'on ose dire, au lieu de faire le « bien », il fait le « mal », il vole les doubles. Cette proximité peut d'ailleurs aller jusqu'à une identité partielle. On dit, en effet, qu'il existe une très forte compétition entre les magiciens *sobantye* et que le plus fort d'entre eux est celui qui, en plus d'être né d'un *sobantye* réputé, est aussi né d'une mère sorcière. Le pouvoir du sorcier, comme celui du magicien, se transmet héréditairement, mais par la voie du lait (de la mère ou de la nourrice). Un mythe songhay nous en explique la raison par le refus qu'une femme opposait au sexe et au mariage et qui la conduisit à transformer une faiblesse passagère pour un homme, qui la mit enceinte, en une « union » cannibale (ce qui est, à proprement parler, une anti-alliance) d'où est née « la mère de tous les sorciers et de toutes les sorcières »<sup>23</sup> :

« Une sainte femme, responsable d'une communauté de femmes ayant fait vœu de chasteté, cède à un visiteur qui passe la nuit avec elle. Le lendemain matin, elle le métamorphose en mouton mais ses compagnes demandent à manger ce mystérieux animal. La femme en mange aussi. Or elle est enceinte de celui qu'elle a ainsi mangé. De cette union d'une femme et de l'homme qu'elle a dévoré naît une fille "mangeuse de doubles", une sorcière *tyarkaw*, d'où descendent, par la voie du lait, tous les sorciers et sorcières actuels... » (*ibid.* : 343)

Dans chaque village, il y a une proportion plus ou moins grande de sorciers. On les connaît mais on n'en parle pas. S'ils font le mal, ce n'est pas volontairement, ils sont irresponsables, donc pas de condamnation morale à leur endroit. Et, d'autre part, ce n'est pas sans gros risques que l'on s'attaque à eux. J'observe que ces indications données par J. Rouch, viennent

23. Ce mythe, qui donne à la femme le rôle essentiel dans les représentations de la sorcellerie, met en avant son désir de stérilité lié à un monde où l'on est entre femmes. C'est assurément un trait récurrent en Afrique, mais nous avons vu que les Nyakyusa pensaient les choses autrement. Pour eux, la femme enceinte est potentiellement dangereuse et le fœtus qu'elle porte en elle a « les mâchoires béantes » du sorcier avide de nourriture. Cette différence est importante à signaler ; elle doit nous inviter à nous méfier des simplifications auxquelles se livrent les tenants de la théorie de la domination masculine comme fait universel. Pour eux, le domaine de la sorcellerie est, par excellence, celui où cette domination se vérifie et, qu'on impute la sorcellerie à la femme stérile ou à la femme féconde, cela revient au même. Je ne le pense pas car les implications touchant aux rapports entre époux (et, d'une manière générale, entre les sexes) sont très différentes dans l'un et l'autre cas. D'autre part, on sait que nombreuses sont les sociétés africaines où sorciers et sorcières se partagent à égalité, si je puis dire, le champ des actions maléfiqes.

à l'appui de l'idée que je formulais au début de ce travail : la sorcellerie n'est pas d'abord et essentiellement une forme de transgression que la société punit au même titre que n'importe quelle autre. Les Songhay nous donnent à voir une scène où s'affrontent, à la loyale, pourrait-on dire, *sohantye* et *tyarkaw*, avec un tout petit avantage, quand même, au premier, porteur en lui d'une force d'origine royale.

Comme le magicien, le sorcier a l'art de diriger son « double » (*bia*) qui est, à proprement parler, l'agent effectif de l'acte de sorcellerie. C'est lui qui part à la chasse des autres « doubles », ses victimes. Cette chasse se fait de nuit et l'on peut voir des lumières insolites qui brusquement trouent la nuit, apparaissent puis disparaissent dans le lointain. Pendant ce temps, le corps du sorcier est demeuré chez lui, au village, « dans un état de profonde rêverie ».

Ce double fulgurant peut se métamorphoser enalebasse, en bébé criard, en âne à deux têtes..., formes qu'il prend pour effrayer ses futures victimes, leur faire perdre leur contrôle et profiter de ce moment pour leur voler leur double. Une fois le corps vidé de son *bia*, la victime revient chez elle hébétée. Si au bout de sept jours, on ne lui a pas rendu son double, elle meurt. C'est précisément la tâche du *sohantye* de procéder à cette restitution en luttant avec tous ses moyens contre cette force quasiment égale à la sienne. Des combats fabuleux se déroulent où l'on verrait (si l'on pouvait voir l'invisible) le magicien piquant le sorcier de sa lance pour l'obliger à déféquer son « œuf de puissance » avec lequel lui-même pourra confectionner des charmes de défense. Jean Rouch nous dit que cette représentation de « l'œuf du sorcier » semble très générale dans toute l'Afrique occidentale et qu'elle mériterait des enquêtes systématiques.

L'intérêt de l'exemple songhay était de lier la très grande proximité du sorcier et du *sohantye* contre-sorcier – trait récurrent dans la plupart des systèmes africains – avec l'affirmation de la filiation de ce dernier avec le souverain magicien Sonni Ali. Je voudrais maintenant étudier le cas de certaines royautés yoruba (Nigeria) où le roi, démuné de forces magiques, a besoin d'être périodiquement renforcé, « revitalisé », par les rites de la grande prêtresse de l'une des principales divinités (*orisa*) du panthéon yoruba, Yemoja, déesse de l'eau, des fleuves et de la mer, aussi appelée « la mère des sorcières ». Le panthéon yoruba comprend des dieux porteurs morts tel Sango, assimilé au tonnerre et Sopono, assimilé à la petite vérole. Leur agressivité, leur méchanceté, ils les tiennent de leur naissance, car ils sont les enfants incestueux de l'union de Yemoja avec son fils Ogun<sup>24</sup>, dieu

24. Des détails intéressants nous sont fournis par une version du mythe qui raconte ce mariage impossible. Yemoja est assurément une très belle femme mais elle semble vouée à la solitude car elle est affligée d'un défaut qu'elle tient absolument à cacher : elle n'a qu'un sein. Ogun, de son côté, est un guerrier errant qui fuit les femmes car il a peur qu'elles se moquent de ses yeux injectés de sang. Le mariage .../...

de la guerre et du fer. En tant que femme, en tant que mère, cette déesse a partie liée avec la mort, il n'est donc pas étonnant qu'elle soit à l'origine de la sorcellerie, cause de la plupart des décès, et qu'elle l'ait ensuite transmise aux femmes.

### Les Yoruba

*“La mère des sorcières” au secours d’un pouvoir fragile*

Dans un chapitre intitulé « Royauté sacrée et pouvoir féminin », Andrew Apter (1992 : 97-116) analyse le rituel fait en l'honneur de Yemoja. Il se tient au début du mois de septembre, au plus fort des pluies, juste avant la deuxième récolte annuelle des ignames et du manioc. Le moment principal des cérémonies d'ouverture est appelé « le sacrifice du roi ». Celui-ci fournit le bélier sacrificiel à la déesse qui, en retour, lui offrira sa protection et son assistance. Le rite, dont je fais ici un résumé très succinct, est exécuté non sur le lieu du culte de Yemoja qui est au cœur de la cité, mais sur l'autel qui lui est consacré en brousse, dans un petit enclos dressé au bord d'une mare sacrée. Un portail fait de branches de palmier-raphia marque la séparation entre la brousse et la ville. Les prêtresses prient et chantent depuis longtemps lorsqu'arrivent sur les lieux le roi et sa suite. Elles le saluent en appelant sur lui toutes les bénédictions et en lui souhaitant un long règne ; elles le saluent aussi pour le bélier qu'il a amené avec lui. L'animal est alors égorgé et tandis que son sang s'écoule dans le trou creusé sur l'autel, une prêtresse chante :

« Celui qui a hérité de la sorcellerie mange de la viande  
Et le sang coule en abondance, bois ce “vin” chaud qui coule à flots  
Merci à toi, ô Mère qui va écarter le malheur. »

La tête du bélier est tranchée et une prêtresse la prend dans ses mains et la lève à trois reprises vers le ciel. Le roi et sa suite la regardent faire avec anxiété. Tout de suite après, une vieille prêtresse qui est aussi devineresse procède au jet de noix de cola pour savoir si Yemoja a agréé le sacrifice. Si le résultat est bon, toute l'assistance se met à crier sa joie : « Ô Yemoja, ô Déesse de l'eau ! » La sortie du roi et le sacrifice du bélier impliquaient que le pouvoir de l'*orisa* était à l'extérieur, localisé dans son autel de

---

improbable de ces dieux destinés au célibat se fait, mais à la condition que chacun ne dise mot du défaut de l'autre. Il dure suffisamment pour que des enfants naissent, mais quand la première querelle de ménage survient, provoquée par la maladresse d'Ogun qui voulant faire la cuisine brise les récipients, les époux renient leur pacte sous l'empire de la colère. La relation incestueuse entre les époux est ici à l'arrière plan ; ce qui rend leur union boiteuse et vouée à l'échec, c'est la nature même de leurs pouvoirs antinomiques. Ceux de Yemoja sont de pure essence féminine mais leur contrepartie c'est qu'elle-même est une femme incomplète. Quant à Ogun, il est dans ce récit un guerrier hanté par un rôle féminin, son lamentable fiasco en cuisine le renvoie à ses activités viriles et solitaires. C'est dans la royauté que s'accomplit, aux conditions que l'on verra, l'union du masculin et du féminin comme forces opposées et complémentaires.

brousse ; le rituel de clôture est marqué par le mouvement inverse, c'est le retour de ce pouvoir dans la cité, sur la place du marché. Il revient à la grande prêtresse de le ramener dans unealebasse sacrée posée en équilibre sur sa tête. Le récipient contient un ensemble de médecines de toutes sortes qui concentrent les pouvoirs de la royauté dans leur dualité masculine et féminine. Leur puissance, « chaude », explosive, polluante, est telle que nul ne pourrait en supporter le poids excepté la grande prêtresse qui est bardée de ses propres médecines. Elle est revêtue d'un ample vêtement blanc qui est le signe de son état de pureté rituelle. Elle est alors, nous dit Apter (*ibid.* : 105), « devenue elle-même le roi » et laalebasse en équilibre sur sa tête est saluée comme la couronne royale, laquelle est d'ailleurs un contenant de même nature, rempli de médecines dangereuses, d'abord pour celui qui la porte. La prêtresse se dirige vers le palais où le roi l'attend et lorsqu'elle se présente devant lui, il se lève pour prendre entre ses mains laalebasse sacrée et en absorber le contenu. Le temps est alors suspendu, l'inquiétude de la foule qui l'entoure et qui attend est à son comble, car tout se passe comme s'il s'agissait pour lui de subir une ordalie. Ayant bu ce terrible breuvage, ayant ainsi montré qu'il était capable de résister à pareil traitement, il est, en quelque sorte, « rechargé », il a en lui désormais les forces pour poursuivre son règne sous les meilleurs auspices.

Apter interprète le sacrifice du bélier comme le sacrifice du roi lui-même par animal interposé. Nous sommes ici dans la logique frazérienne du régicide rituel, mais par un retournement dont d'autres royautés offrent l'exemple (comme chez les Jukun du Nigeria), la répétition annuelle d'une mort symbolique sous les traits du bélier donne au roi toutes les chances d'avoir un long règne. Cette renaissance, il la doit aux pouvoirs d'essence féminine – purement féminine, répètent avec insistance les paroles d'une prière – concentrés dans laalebasse de la grande prêtresse. Yemoja « tue » le roi dans la victime sacrificielle ; avec le contenu de saalebasse, récipient qui est à la fois une matrice et une couronne, elle le fait revivre et replace sur sa tête la couronne véritable.

Le pouvoir féminin, celui de Yemoja et de ses prêtresses, celui des femmes, d'une manière générale, est fondamentalement ambivalent. D'un côté, les séductions de la beauté et la puissance de la fécondité, de l'autre, la sorcellerie qui apporte la maladie, la stérilité et fait œuvre de mort. La réunion des forces de vie et des forces de mort dans le pouvoir féminin est une forme de la toute-puissance ; on peut dire qu'elle protège, mais en même temps, elle étend sa menace du domaine de la sexualité (qui est son lieu propre) à celui de l'économique où le rôle prépondérant des femmes sur les marchés, leur capacité à s'enrichir et à dominer par l'argent, est

frappé d'ambiguïté<sup>25</sup> (cf. Verger 1965), et à celui du politique. Ainsi s'explique la nature et la fonction du sacrifice royal sur l'autel de Yemoja.

On peut bien comprendre la nécessité cosmologique autant que politique pour la royauté de réunir en elle les forces opposées et complémentaires du masculin et du féminin, ou, pour parler dans les termes de la pensée religieuse des Yoruba, des *orisa* de Sango et/ou d'Ogun d'un côté et de Yemoja de l'autre. Mais qu'en est-il de la dualité antagoniste qui constitue le féminin ? Pourquoi le féminin est-il aussi dans son essence sorcellerie ?

Assurément la question est embarrassante et elle a embarrassé les spécialistes de la culture yoruba. Comme souvent en pareil cas, on s'en prend au vocabulaire, on met en cause la validité même de la notion<sup>26</sup>, ce qui est une attaque imparable, tous les ethnologues savent cela. Les Yoruba ont un mot, *àjé*, que l'on traduit habituellement par sorcellerie mais qui, selon certains auteurs, serait une contraction de *ija je*, « la mère mange ». Apter nous dit qu'il désigne la femme qui dévore la vie, qui bloque les flux de la reproduction. Et il ajoute : « Mais puisque proférer ce mot est jugé dangereux, on emploie assez souvent l'expression "nos mères" pour parler des sorcières » ; il cite le dicton : « Les mères sont insondables et pleines de mystères » car, ajoute-t-il en guise de commentaire, elles occupent dans la hiérarchie des puissances spirituelles une position intermédiaire entre les divinités suprêmes, Olodumare et Orunmila, sans le consentement desquelles un tel pouvoir de vie et de mort n'aurait pu être accordé aux femmes, et les autres divinités du monde invisible (Apter 1992 : 113). Il n'est pas possible dans les limites de cet article de nous arrêter sur ce point. J'indiquerai seulement que dans un article remarquable consacré au culte de Iyami Osorongá, et qui justifie pleinement la référence que fait U. Beier à leur panthéon, Pierre Verger (1965) nous donne une idée de la mythologie extraordinairement complexe que les Yoruba ont édifiée

25. À cet égard, on relèvera avec intérêt que chez les Nupe (cf. Nadel 1952), les voisins septentrionaux des Yoruba, où c'est aux femmes seulement que sont réservées les accusations de sorcellerie, celles-ci sont censées être organisées en sociétés. Pas simplement en sociétés secrètes mais en associations calquées sur celles que constituent effectivement les commerçantes (surtout celles qui sont ambulantes) et, qui plus est, ayant à leur tête la femme qui en est réellement la responsable. En raison de cette position sociale élevée, cette femme (appelée *lelu*, elle est l'homologue de la *Iyadole* chez les Yoruba) est considérée différemment des autres sorcières, elle n'est pas purement mauvaise, elle est ambivalente, capable d'aider parfois les hommes à lutter contre le mal que font ses congénères. Ce qui lui vaut d'être pleinement reconnue par le pouvoir. Elle est reçue au palais par le roi qui la consulte. Elle est présente au tribunal si une femme est impliquée dans une affaire grave.

26. Des auteurs comme Henry J. Drewal et Margaret T. Drewal (1983), spécialistes bien connus de la culture et de l'art yoruba, ont, pour l'essentiel, le même point de vue qu'Apter sur la sorcellerie. Cependant, est-ce un effet du politiquement correct, ils ne peuvent s'empêcher de citer une autre autorité, celle d'Ulli Beier, pour contester la traduction du mot *àjé* par sorcière. Ce mot s'applique, en effet, à toute femme dotée d'un statut social élevé ainsi qu'à toute vieille femme, il ne peut donc, pense-t-il, s'agir d'un pouvoir néfaste, destructeur, antisocial. Il reconnaît pourtant que cette dualité du féminin dont nous parlent tous les auteurs, implique la face sombre et destructrice des pouvoirs que toute femme possède d'autant plus qu'elle s'élève dans la hiérarchie religieuse ou, tout bonnement, qu'elle avance en âge.

autour de cette figure de la mère, symbole du pouvoir excessif que même les dieux doivent se concilier. Sur le plan humain, c'est dans le même sens que s'oriente le culte Géléde. Il s'agit, à la vérité, d'un culte voué aux sorcières, qui s'est développé plus particulièrement chez les Egbado, dans le sud-ouest du pays yoruba. Contrôlé et dirigé par les femmes possédant les secrets d'*àjé*, il est le fait d'hommes masqués exécutant leurs danses habillés de vêtements féminins. Leurs chants exaltent :

« La mère toute-puissante, mère de l'oiseau de nuit qui tue les animaux sans avoir à les frapper. [...] La mère des beautés secrètes qui vide la coupe, parle haut avec la voix d'un homme. La mère qui tue son mari et pourtant le prend en pitié » (Verger 1965 : 162).

Il existe encore d'autres expressions qui ont cours comme : « Celle qui a deux corps », ou « deux visages » ou encore « deux couleurs » ; elles nous apprennent qu'outre leur apparence physique ordinaire, ces femmes peuvent prendre la forme de créatures nocturnes tels la chauve-souris, le serpent, le rat et surtout d'oiseaux de mort qui peuvent s'attaquer au fœtus d'une femme enceinte ou faire obstruction à la sortie du nouveau-né au moment de la parturition. Monica Wilson s'étonnait, on s'en souvient, du peu de place laissé au sexe dans la sorcellerie nyakyusa ; avec les Yoruba, il n'est à peu près question que de cela et d'une étrange manière qui laisse deviner une vision plutôt sombre de la sexualité féminine. Apter rapporte des histoires telles que celle de la jeune fille qui « empruntait » le pénis d'un homme pour coucher avec son épouse ou une autre femme et provoquait ainsi l'impuissance de l'homme et la stérilité de la femme. Ou encore celle d'une toute jeune fille qui pouvait tuer le fœtus simplement en déféquant ; ses excréments se transformaient en esprit sorcier qui entrait dans le vagin et grimpaient dans l'utérus pour le dévorer.

Ainsi, depuis son âge tendre (si elle a du pouvoir, il ne peut être que purement maléfique) jusqu'à la maturité et au grand âge (si elle a de plus une haute fonction, l'ambivalence de ses pouvoirs en est accrue d'autant), la femme n'échappe pas à l'emprise de la sorcellerie. L'ambivalence de ses pouvoirs est à prendre à la lettre, ceux qui sont tournés vers la vie, la fécondité et la prospérité, n'atténuent en rien l'intensité des forces orientées en sens contraire. On le voit bien dans le rituel annuel de « revitalisation » ou de « renaissance » du roi qui clôt les cérémonies en l'honneur de Yemoja, c'est-à-dire la séquence du retour de brousse où il prend laalebasse posée sur la tête de la prêtresse et en avale le contenu. Andrew Apter (1992 : 113) insiste sur le fait que « c'est aussi la substance de sorcellerie déposée dans laalebasse rituelle de Yemoja qui ronge le roi et le destitue [...] car la plume rouge du perroquet qui est utilisée comme un signe du pouvoir sorcier est présente dans laalebasse. Cette même plume rouge de perroquet que les chefs font parvenir au palais quand ils ont décidé de déposer leur roi ou

plutôt, dans des temps déjà anciens, de lui demander de se suicider ». Ainsi, le roi tire-il sa force de ce qui le tue. Cette force dominée par la puissance du féminin est une force symbolique qui fait tenir ensemble les différents éléments de l'univers religieux et politique des Yoruba. Mais la réalité du pouvoir est entre les mains de collèges de hauts dignitaires, de grands serviteurs et de quelques sociétés dont certaines, des sociétés d'hommes masqués (*oro, egungun*), ont, entre autres tâches, celle de lutter contre la sorcellerie ; on pourrait dire la basse sorcellerie, celle dont toute femme peut être accusée, antisociale, celle-là, opposée à la haute sorcellerie que symbolise laalebasse sacrée de Yemoja et sans laquelle le pouvoir politique perdrait, en même temps que sa vigueur, sa légitimité.

### Les Gonja

*Une sorcellerie nécessaire aux chefs, fatale aux femmes*

Je voudrais maintenant examiner un dernier exemple de société où s'affirment avec netteté les liens entre pouvoir politique, sorcellerie et statut de la femme. Les Gonja, population du Ghana septentrional, ont formé au début du XVII<sup>e</sup> siècle un royaume dépourvu d'un pouvoir central fort, plutôt une espèce de fédération de chefferies dans lesquelles le pouvoir politique était exercé par des hommes appartenant à des lignages issus du héros fondateur, Ndewura Jakpa. Et je précise, on verra tout de suite pourquoi par des hommes exclusivement. Dans un article consacré au problème qui nous intéresse, Esther Goody (1970 : 207) pose de manière on ne peut plus directe la question : « Pourquoi les Gonja opposent-ils si catégoriquement les sorciers aux sorcières, ceux-ci voyant par ce pouvoir leur position sociale non pas affaiblie par la suspicion mais, au contraire, renforcée, tandis que celles-là sont craintes et haïes et souvent durement punies ? » La réponse est aussi directe que la question : les hommes font un usage légitime des pouvoirs de la sorcellerie. Légitime parce qu'ils sont censés ne s'en servir qu'à des fins politiques : dans la compétition entre rivaux à la fonction de chef ou à une charge importante, pour y accéder et, une fois qu'ils l'ont, pour la conserver et défendre une position qui n'est jamais définitivement acquise. Les femmes, quant à elles, se laissent aller à leurs mauvais penchants et ne nourrissent que des sentiments d'envie, de jalousie et de haine. À elles, les médecines de la sorcellerie s'offrent, pour ainsi dire « naturellement », comme le moyen (car elles n'en ont pas d'autre) d'assouvir leur agressivité contre leur mari, leur beau-frère, leurs coépouses, les enfants de celles-ci et tout autre proche, parent ou allié, qui aura suscité leur colère.

Les Gonja ont un concept qui désigne cette forme d'agression par des moyens dits « mystiques », c'est le *kegbe*. Celui qui le possède, l'*egbe*, a le pouvoir de se mouvoir la nuit hors de son corps, de se changer en tel ani-

mal, d'apparaître comme une boule de feu, de manger l'âme de ses victimes. Ce pouvoir n'est pas héréditaire, il est donné par diverses sortes de médecines, et s'acquiert à la suite d'un long apprentissage auprès d'un maître auquel il demeure lié à vie. L'élève ponctue sa progression dans les connaissances et les pratiques en lui apportant des cadeaux ; pour finir, il est tenu « d'amener » l'un de ses parents les plus proches pour servir à un repas cannibale qui scellera son admission dans la société des sorciers. Cependant, la possession du *kegbe* n'implique pas qu'on en fasse toujours usage à des fins d'agression. L'*egbe* peut vouloir seulement se défendre, lui-même et les siens, car c'est en l'étant soi-même qu'on peut efficacement faire face à la menace d'un autre *egbe*.

Voyons donc comment les choses se présentent dans le champ de la compétition politique dans lequel seuls les hommes s'affrontent. L'État gonja, je l'ai indiqué, est divisé en un certain nombre de chefferies territoriales (une quinzaine, qui sont elles-mêmes subdivisées en sous-chefferies) ayant chacune leur propre hiérarchie des charges. À l'exception de la charge suprême de chef supérieur<sup>27</sup> qu'occupent tour à tour les chefs de chacun des territoires que compte le royaume, la chefferie locale n'est accessible qu'aux hommes natifs du territoire sur lequel elle s'exerce. À l'intérieur de celui-ci, la succession au pouvoir se fait aussi par alternance des différents segments du lignage dominant. Il en résulte que si le détenteur du pouvoir est tué par sorcellerie, ce ne peut être que l'œuvre d'un rival de l'autre segment qui a d'abord dû, pour être candidat, trouver l'accord et l'appui de ses plus proches agnats. Il est arrivé que les rivalités entre prétendants aient donné lieu à des conflits ouverts, voire à des guerres, mais le plus souvent c'est le recours à la sorcellerie qui s'impose. Et cela se comprend : de toutes façons, même s'il y avait eu guerre pour y parvenir, une position de pouvoir n'est acquise, pensent les Gonja, que grâce à l'action de *kegbe* qui permet aussi de la conserver. En outre, plus la position est élevée, plus grand est le danger « mystique », c'est-à-dire la menace de la perdre par l'action de la sorcellerie et donc plus grande est la nécessité de posséder le *kegbe* le plus fort. Et cela, bien sûr, se paie d'un prix parfois exorbitant.

Esther Goody nous présente une image plus colorée, plus vivante, de cet étrange univers politique en décrivant ce qui se donne à voir dans la cérémonie appelée Damba. C'est la seule occasion de l'année où les chefs de rang mineur doivent se rendre dans la capitale territoriale pour rendre

27. L'auteur emploie le terme *paramountcy*. Ce chef supérieur n'est pas, à proprement parler, un monarque mais plutôt un juge et un prêtre, pourvu d'une autorité surtout morale. C'est pourquoi la charge n'est guère convoitée. Ce qui le distingue donc des autres, ce sont des fonctions judiciaires qu'il exerce dans le petit village excentré qui est la « capitale » de l'État (sa cour sert de cour d'appel où tout sujet du royaume peut venir engager un recours), et un rôle rituel (il est le représentant vivant du héros fondateur Jakpa qui est l'objet d'un culte « national »).

hommage et faire acte de soumission au Chef. Le rassemblement des rivaux, réels et potentiels, se fait dans un climat lourd de suspicion. D'autant plus que la cérémonie se prête à un étalage de magnificence vestimentaire (des grands boubous taillés dans des tissus de prix, des coiffures et des parures diverses) et de prouesses chorégraphiques qui sont perçues comme des défis qu'ils se lancent les uns aux autres et aussi comme des signes qu'ils adressent à leurs supérieurs pour qu'ils jugent de leur puissance. La danse est une obligation pour les chefs subalternes : c'est leur façon de saluer leur supérieur et de lui exprimer leur allégeance. Ils reçoivent de lui une queue de cheval qu'ils agitent en dansant avant d'aller le remercier en s'agenouillant devant lui. L'importance de l'objet ne tient pas seulement au fait qu'il symbolise l'animal prestigieux grâce auquel s'est affirmée la supériorité des lignages dominants sur les autochtones ; tous les assistants savent que lors des cérémonies de Damba, la queue de cheval est porteuse de puissantes médecines servant à protéger et à agresser. Mais la manifestation la plus saisissante du pouvoir et des dangers qui entourent la chefferie, Esther Goody l'a vue dans l'apparition du chef territorial en personne lors des rites de clôture de Damba. À un moment que nul ne connaît à l'avance, il émerge de sa case-vestibule et s'avance lentement sur la place des festivités où la foule est massée ; il est couvert de la tête aux pieds d'un très ample boubou et un capuchon lui cache complètement le visage. Son corps est ainsi entièrement « blindé » (terme franco-africain qui dit bien ce qu'il veut dire) parce que revêtu de tissus cousus de médecines ; c'est de cette façon qu'il protège ses sujets de lui-même et qu'il se protège lui, le plus vulnérable des chefs, de tous ses rivaux envieux. Il ne danse pas dans la journée en même temps que les autres, il doit danser pendant la nuit. Étroitement entouré de ses notables et de ses serviteurs qui font office de gardes du corps, il ne fait qu'esquisser quelques pas avant de disparaître dans la nuit (Goody 1970 : 227).

Si nombreux sont ses ennemis décidés à utiliser contre lui la sorcellerie, si convaincus sont les Gonja qu'à force d'essayer ils ne sauraient manquer d'y réussir, que toute mort d'un chef ne peut être imputée qu'à un passage à l'acte d'un rival. Pourquoi, se demande E. Goody, alors même que les rumeurs vont bon train et que le meurtrier est nommément désigné, n'y a-t-il aucune réaction de la part de la société, pas la moindre sanction ? Une première réponse est d'ordre structural. Le système de rotation entre les segments qui régit la succession aux fonctions de chefferie a pour effet de séparer complètement les tensions inhérentes à la sphère politique de celles de la vie domestique. L'une des raisons en est, on l'a vu, que les rivalités mortelles qui déchirent les prétendants en compétition pour le pouvoir sont extérieures au champ des relations entre parents proches. Le

recours à la sorcellerie relève de comportements acceptables parce qu'inévitables dans les luttes de pouvoir. Si un prétendant à la chefferie ou un chef en exercice se mettait en tête d'accuser un rival de sorcellerie, d'avoir cherché à le tuer par ses médecines, cela reviendrait à admettre que ses propres médecines n'étaient pas assez puissantes pour le protéger lui, sa famille et ses dépendants. Un tel aveu de faiblesse ruinerait tout espoir d'accéder à une charge ou de conserver une position de pouvoir.

Mais dans la sphère domestique où agissent les femmes, tout acte de sorcellerie est sévèrement réprimé. Notre auteur ajoute cependant un fait qui nous fait douter que cette séparation puisse être aussi tranchée. Elle nous avait appris que plus une fonction est élevée, plus les menaces qui pèsent sur son détenteur sont grandes. Donc, il faut que celui-ci veille sans cesse à maintenir à niveau, si je puis dire, et plus encore, ses défenses qui dépendent de la puissance de ses médecines. Or, pour y parvenir, rien n'est plus efficace que de tuer son propre fils – l'acte par excellence qui élève la sorcière au plus haut rang de ses congénères –, et elle nous cite des cas où cela s'est effectivement produit sans que la société l'ait réprouvé. La conclusion qui s'impose, selon elle, est que la société ne peut pas punir les hommes qui ont recours à la sorcellerie parce qu'elle-même la considère comme l'une des sources de la légitimité du pouvoir politique, l'autre étant la charte généalogique qui rattache tous les segments territoriaux du clan de la chefferie ou de la royauté (les Ngbanya) au héros conquérant et fondateur de l'État gonja, Ndewura Jakpa. Mais comme la légitimité formelle que lui donne sa naissance ne suffit pas, le chef a besoin de ses médecines au même titre que le chasseur, au même titre que le guerrier, c'est-à-dire au même titre que les hommes qui ont vocation à tuer. Elle va plus loin : aux yeux des Gonja, tout grand spécialiste d'un rituel et même les musulmans<sup>28</sup>, pour autant qu'ils soient lettrés et savants dans leur religion, sont des sorciers (*ibid.* : 235).

Revenons maintenant à la question initiale : pourquoi la sorcellerie est-elle un moyen légitime d'action quand elle est le fait des hommes et illégitime quand elle est le fait des femmes ? Comment comprendre qu'une coupure si profonde entre les deux moitiés d'une société soit à la base d'un système politique ou plutôt, de la pratique des acteurs qui le font effectivement fonctionner ? La société yoruba n'est guère plus indulgente avec les femmes et les hommes sont assez rarement accusés de sorcellerie, mais le rapport entre les sexes est pensé, dans les champs religieux et politique, en termes de complémentarité. Complémentarité que je qualifierais, à la

28. Il n'y a pas lieu de s'en étonner, d'une manière générale, et moins encore en ce qui concerne les Gonja qui nous disent dans leur mythe d'origine que le héros fondateur de l'État, Ndewura Jakpa, devait ses succès dans les guerres de conquête à l'aide surnaturelle que lui avait apportée un pieux marabout qui était l'un de ses compagnons depuis son départ du Mandé.

lumière de ce qui a été dit plus haut sur les rapports de Yemoja avec le pouvoir, de dysharmonique ; l'un ne fait pas qu'apporter à l'autre ce dont il manque, mais le manque est chez l'un et l'autre. C'est en raison de leur force et de leur faiblesse respectives, de la puissance et de l'impuissance qui sont aussi respectivement leur lot, qu'ils ont besoin l'un de l'autre. Qu'en est-il chez les Gonja ?

Esther Goody ne nous donne guère d'indications sur les différences de statut existant entre les femmes gonja. Or elles existent. Il y a d'abord les femmes qui appartiennent au clan dominant et qui, comme leurs frères, ont un statut aristocratique ; il y a aussi des devineresses et des guérisseuses spécialisées dans telle ou telle pathologie et sans doute d'autres rôles spécialisés qui leur sont dévolus. Mais E. Goody est catégorique : elles sont avant tout des femmes<sup>29</sup>, et « comme telles, on ne saurait leur permettre de se montrer agressives sans mettre en danger la dominance des hommes et sans jeter le doute sur le caractère bienveillant (*benevolence*) des relations affectives sur lesquelles repose le groupe domestique ». Il n'y a donc rien, pas la moindre intersection, qui vienne mettre en cause la séparation entre la sphère politique des hommes (celle des rivalités et de la lutte à mort) et la sphère domestique féminine (celle des sentiments qui animent une mère aimant et protégeant ses enfants). Pourquoi donc est-ce seulement dans celle-ci que le recours à des actes de sorcellerie (« l'agression mystique ») est intrinsèquement mauvais et doit être puni ? La réponse d'Esther Goody est que la sorcellerie est destructrice « des relations primaires » impliquant une « intime dépendance quotidienne », comme celles entre la mère et ses enfants, entre les parents les plus proches, entre les coépouses. Son argumentation est la suivante : « dans le rôle de mère, la femme est le foyer de liens émotionnels, sans aucun doute complexes, mais très fortement chargés affectivement ». D'autre part, en tant qu'elle est épouse, une femme est définie comme une personne subordonnée à son mari ; cela découle logiquement du fait que celui-ci, dominant la vie politique, ne peut aussi qu'être dominant sur le plan domestique. En conséquence, il n'a aucun intérêt à agresser, à mettre en danger un ordre qui lui est favorable. La femme, elle, y a intérêt (et nombre d'entre elles en ont le désir, sinon tout ce raisonnement n'aurait

29. Les Mamprussi, dont les croyances touchant à la sorcellerie sont proches de celles de leurs voisins Gonja, font un sort à part aux « grandes femmes ». Comme l'écrit Susan Drucker-Brown (1993 : 543), pour eux : « Le statut prime le genre ». Elle cite, notamment, le cas très intéressant pour nous, de la « femme-roi », titre donné à la fille aînée du roi. À la mort de son père, c'est elle qui prend sa place durant l'interrègne, avec toute les prérogatives – religieuses, politiques et protocolaires – attachées à la fonction. Elle est alors une femme masculine. Selon la légende, elle doit ce privilège à une fille aînée qui avait permis à son père de venir à bout d'un puissant ennemi en le séduisant puis en lui dérobant ses médecines de sorcier qui le rendaient invincible. Ce sont donc les charmes féminins qui ont rendu possible cet exploit, ce qui témoigne, nous dit l'auteur, du danger permanent que la femme représente pour son mari. Je pense qu'il faut aussi tirer de cette histoire l'idée que le statut et le pouvoir conquis par la fille aînée du roi sont à rattacher plus au « troisième sexe » qu'à la féminité.

aucun sens) et donc, si l'agression lui était permise, elle menacerait ces deux relations fondamentales, c'est-à-dire ce qui fait lien dans la filiation et ce qui fait lien dans l'alliance. La guerre des sexes est perdue d'avance, il ne saurait y avoir deux légitimités contradictoires (*ibid.* : 240).

Nous nous retrouvons ainsi devant ce qui fait le fond des explications le plus souvent retenues de la sorcellerie telle qu'elle se manifeste en Afrique occidentale : le fait brutal, incontournable, de la domination masculine. Mais on peut s'interroger : ce fait qui sous-tend toute l'argumentation de E. Goody, est-il vraiment, comme elle semble le penser, un donné irréductible, une sorte d'axiome à partir duquel tout ce dont il vient d'être question deviendrait intelligible ? Bien que j'en doute<sup>30</sup>, j'ai voulu, cependant, conclure sur ce texte de E. Goody. Ce désaccord ne m'empêche nullement, en effet, de trouver tout à fait remarquable et d'une portée générale considérable, l'analyse politique détaillée (ce qui est chose rare dans la littérature anthropologique) qu'elle nous donne du rôle de la sorcellerie dans les luttes parfois impitoyables que mènent les hommes pour accéder au pouvoir et pour le garder.

Jack Goody avait fait en même temps qu'elle des enquêtes de terrain chez les Gonja et publié, en 1967, une étude sur leur système politique. Ce qui m'a frappé en lisant à la suite ces deux textes qui ont le même objet et qui, écrits d'un point de vue différent, se complètent tout naturellement aux yeux de qui s'intéresse au royaume gonja, c'est, en définitive, combien plus politique est celui qui ne vise qu'à traiter de la sorcellerie. C'est comme si l'un nous donnait une image correcte, fidèle mais plate, au sens cartographique du mot, tant des divers éléments morphologiques qui constituent le système (les groupes sociaux tels qu'ils sont formellement définis, soit par des critères généalogiques, soit par des critères ethniques) que des principes qui le régissent et déterminent son fonctionnement, tandis que l'autre réussissait à nous offrir une véritable coupe transversale du corps social et politique. Coupe qui nous permet de voir, ou d'entrevoir, au-delà du théâtre d'ombres devant lequel nous laisse « l'image correcte et fidèle » du système, les rapports réels – les rapports de force – entre les acteurs, les ressorts qui les font agir et les moyens cachés dont ils se servent.

Nous avons relevé dans l'aire bantoue des figures de rois qualifiés de sorciers qui accèdent à ce statut grâce à une initiation qui les transforme en ces autres puissants qu'ils doivent au moins égaler pour se poser contre

30. Dans son étude déjà citée, Nadel (1952) compare les croyances et les pratiques de sorcellerie dans deux sociétés voisines, très proches aussi par leur organisation sociale, leur système de parenté et leur langue, et très proches aussi par les idées qu'elles se font de la nature de la sorcellerie : les Nupe et les Gwari. Les premiers en accusent les femmes exclusivement, les seconds, les hommes comme les femmes. Comment expliquer une telle différence ? Pour l'essentiel, elle tient à un facteur économique dont les implications sociales et culturelles sont nombreuses et complexes : les femmes nupe, comme les femmes yoruba, on l'a vu, .../...

eux en défenseurs efficaces de leurs sujets. Chez les Gonja, tout prétendant à une charge comportant un pouvoir, si modeste soit-il, est une figure de sorcier dès lors qu'il s'est engagé dans la course pour l'obtenir et tout chef l'est aussi, à plus forte raison, puisqu'il doit encore augmenter la puissance de ses médecines, s'il veut le demeurer. Je citais plus haut la formule si bien frappée de Luc de Heusch nous disant, à propos de l'initiation des chefs Mongo, qu'il s'agissait pour eux « d'accéder à une charge politique, forme spécialisée de la sorcellerie ». Elle s'applique peut-être encore mieux aux Gonja où elle prend une portée plus générale, puisqu'on pourrait, sans trop forcer les choses, la retourner en : « la sorcellerie, forme spécialisée du pouvoir politique ». Certes, on ne saurait d'aucune façon affirmer, pas plus en Afrique qu'ailleurs, que la sorcellerie est la forme unique que prennent les relations réelles de pouvoir qui se cachent, plus ou moins et parfois presque pas du tout, sous le manteau des institutions politiques officielles. Pour ceux qui étudient les sociétés occidentales, qu'ils soient historiens, sociologues ou spécialistes de sciences politiques, une longue tradition bien antérieure à la critique par Marx de la société bourgeoise et du système capitaliste, leur a appris que ce ne sont pas seulement les idéologies mais surtout les intérêts et les passions qui meuvent les acteurs qu'il s'agit de démêler derrière les normes et les règles affichées du jeu. Pour les anthropologues, je crois que les exemples africains, dont j'ai fait état ici, le montrent assez bien, l'étude du champ du politique doit aussi donner toute sa place à l'analyse de croyances et de pratiques cachées – et les plus spécifiques sont incontestablement celles que l'on range sous le terme de sorcellerie – qui permettent aux sociétés de reconnaître et, dans une certaine mesure, d'accepter la violence et de laisser agir, et pour certaines d'entre elles en se donnant l'illusion de pouvoir les contrôler, les forces mortifères qui les traversent, y compris celles dont elles proclament haut et fort la légitimité.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : roi/*king* – sorcier/*sorcerer* – pouvoir légitime/*legitimate power* – bouleversement économique/*economic disruption* – Afrique noire/*Sub-Saharan Africa*.

---

ont pratiquement conquis le monopole des activités commerciales (donc une grande mobilité et partant une grande liberté) qui ont rendu les hommes doublement dépendants vis-à-vis d'elles. Au niveau familial, le mari dispose de ressources nettement moindres que son épouse ; au niveau lignager où se font les alliances matrimoniales, les hommes sont en dette à l'égard des femmes sans l'aide desquelles ils ne peuvent payer le montant des prestations de mariage dont la tendance permanente est à l'augmentation. Le ressentiment que cette situation crée chez les hommes peut sans doute s'interpréter comme un retournement dialectique de la domination en dépendance, il exclut, en tout cas, de présenter la domination masculine comme une donnée de base pour analyser les cas concrets. Ce qu'effectivement on trouve partout en Afrique, c'est la division sexuelle des tâches et des rôles, c'est un dualisme sexuel qui imprègne la plupart des systèmes de représentations et aussi, très souvent, un antagonisme entre les sexes qui peut tourner à l'avantage de l'un plutôt qu'à celui de l'autre.

Adler, Alfred

2000 *Le Pouvoir et l'interdit*. Paris, Albin Michel.

Apter, Andrew

1992 *Black Critics & Kings : The Hermeneutics of Power in Yoruba Society*. Chicago-London, Chicago University Press.

Baeke, Viviane

1996 *Le Temps des rites. L'univers magico-religieux des Wuli (Mfunte du Cameroun occidental)*. Bruxelles, Université libre, thèse de doctorat.

Bonnafé, Pierre

1969 « Un aspect religieux de l'idéologie lignagère, le nkira des Kukuya du Congo-Brazzaville », *Cahiers des Religions africaines* 3 (6) : 209-297.

1973 « Une grande fête de la vie et de la mort : le *miyali*, cérémonie funéraire d'un seigneur du ciel kukuya (Congo-Brazzaville) », *L'Homme* 13 (1-2) : 97-166.

1979 *Nzo lipfu, le lignage de la mort. La sorcellerie, idéologie de la lutte sociale sur le plateau kukuya*. Nanterre, Université Paris X Nanterre, Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative (« Recherches oubanguiennes » 5).

Cartry, Michel

1996 « La dette sacrificielle du meurtrier dans les sociétés des bassins des Volta, d'après quelques récits d'administrateurs-ethnologues », *Systèmes de pensée en Afrique noire* 14 : *Destins meurtriers* : 251-304.

De Heusch, Luc

1971 *Pourquoi l'épouser ? et autres essais*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

1987 « Nkumi et Nkumu, La sacralisation du pouvoir chez les Mongo (Zaire) », *Systèmes de pensée en Afrique noire* 10 : *Chefs et rois sacrés* : 169-185.

2000 *Le Roi de Kongo et les monstres sacrés : mythes et rites bantous III*. Paris, Gallimard.

Dieterlen, Germaine & Diarra Sylla

1992 *L'Empire de Ghana*. Paris, Karthala.

Douglas, Mary

1971 *De la souillure*. Paris, F. Maspero.

Doutreloux, Albert

1967 *L'Ombre des fétiches. Société et culture yombe*. Louvain-Paris, Nauwelaerts.

Drewal, Henry J. & Margaret T. Drewal

1983 *Gelede. Art and Female Power among the Yoruba*. Bloomington, Indiana University Press.

Drucker-Brown, Susan

1993 « Mamprusi Witchcraft, Subversions and Changing Gender Relations », *Africa* 63 (4) : 531-549.

Evans-Pritchard, Edward E.

1931 « Sorcery and Native Opinion », *Africa* 4 (1) : 22-55.

1937 *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford, Clarendon Press.

Favret-Saada, Jeanne

1977 *Les Mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le bocage*. Paris, Gallimard.

Fortes, Meyer & Edward E. Evans-Pritchard

1940 *African Political Systems*. London, Oxford University Press for the International African Institute.

Frazer, James G.

1981-1983 *Le Rameau d'or*. Paris, Robert Laffont, 3 vol. (« Bouquins »).

Goody, Esther

1970 « Legitimate and Illegitimate Aggression in a West African State », in Mary Douglas, ed., *Witchcraft, Confessions and Accusations*. London-New York, Tavistock Publications : 207-244.

Goody, Jack

1967 « The Over-Kingdom of Gonja », in Daryll Forde & P. M. Kaberry, eds, *West African Kingdoms in the Nineteenth Century*. London, Oxford University Press for the International African Institute : 179-207.

Green, André

2002 « Pourquoi le mal ? », in J.-B. Pontalis, s. dir., *Le Mal*. Paris, Gallimard (« Folio essais ») : 399-438.

Hubert, Henri & Marcel Mauss

1966 « Esquisse d'une théorie générale de la magie », in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*. Paris, PUF (2<sup>e</sup> éd.) : 1-141.

Jakobson, Roman

1963 *Essais de linguistique générale*. Paris, Éditions de Minuit.

Junod, Henri A.

1936 *Mœurs et coutumes des Bantous : la vie d'une tribu sud-africaine*. II. *Vie mentale*. Paris, Payot.

Krige, Eileen J. & Jacob D. Krige

1943 *The Realm of a Rain-Queen : A Study of the Pattern of Lovedu Society*. London, Oxford University Press for the International African Institute.

Lévi-Strauss, Claude

1962 *Le Totémisme aujourd'hui*. Paris, PUF (« Mythes et religions » 42).

MacGaffey, Wyatt

1986 *Religion and Society in Central Africa. The Bakongo of Lower Zaïre*. Chicago, University of Chicago Press.

Mallart Guimera, Luis

1981 *Ni dos ni ventre. Religion, magie et sorcellerie Evuzok*. Paris, Société d'ethnographie.

Marwick, Max G.

1965 *Sorcery in its Social Setting : A Study of the Northern Rhodesian Cewa*. Manchester, Manchester University Press.

Muller, Jean-Claude

2002 *Les Rites initiatiques des Dii de l'Adamaoua (Cameroun)*. Nanterre, Société d'ethnologie.

Nadel, Siegfried F.

1952 « Witchcraft in Four African Societies : An Essay in Comparison », *American Anthropologist* 54 (1) : 18-29.

Rouch, Jean

1989 *La Religion et la magie songhay*. Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles (1<sup>re</sup> éd. 1960).

Staude, W.

1961 « La légende royale des Kouroumba », *Journal de la Société des Africanistes* 31 (2) : 209-259.

Turner, V.W.

1990 *Le Phénomène rituel : structure et contre-structure*. Paris, PUF (1<sup>re</sup> éd. 1969).

Van Gennep, Arnold

1981 *Les Rites de passage*. Paris, Éditions A. & J. Picard (1<sup>re</sup> éd. 1909).

Vansina, Jan

1964 *Le Royaume kuba*. Tervuren, Musée royal d'Afrique centrale (« Annales »).

1965 *Les Anciens royaumes de la savane : les États des savanes méridionales de l'Afrique centrale des origines à l'occupation coloniale*. Léopoldville, Institut de recherches économiques et sociales (« Études sociologiques »).

Vergier, Pierre

1965 « Grandeur et décadence du culte de Iyami Osorong (Ma mère la sorcière) chez les Yoruba », *Journal de la Société des Africanistes* 35 (1) : 141-243.

Wilson, Monica

1959 *Divine Kings and the « Breath of Men »*. Cambridge, Cambridge University Press (« Frazer lecture »).

1963 *Good Company. A Study of Nyakyusa Age-Villages*. Boston, Beacon Press (1<sup>re</sup> éd. 1951).

1970 *Communal Rituals of the Nyakyusa*. Oxford, Oxford University Press (1<sup>re</sup> éd. 1959).

RÉSUMÉ/ABSTRACT

---

Alfred Adler, *Les métamorphoses du pouvoir. Politique et sorcellerie en Afrique*. — On sait que la sorcellerie en Afrique peut s'exercer du faible au fort ou l'inverse. Les situations qui sont ici analysées sont celles où les rois ou les chefs sont expressément désignés comme sorciers, soit qu'ils le deviennent du fait même de leur investiture, soit qu'il leur ait fallu le devenir pour accéder au pouvoir et le conserver face à des rivaux usant des mêmes moyens. Quoi qu'il en soit, un roi-sorcier offre une figure paradoxale du pouvoir, et cela doublement : garant de l'ordre, il inclut en lui son contraire, détenteur de la puissance, il est augmenté d'un attribut qui lui confère une surpuissance. À quel titre cette surpuissance ? S'agit-il de compenser une faiblesse ou une fragilité constitutionnelle de son statut royal afin d'entretenir chez ses sujets respect et crainte sans lesquels son pouvoir serait largement illusoire ? S'agirait-il au contraire de cette autre et terrible illusion consistant à vouloir lui conférer effectivement la toute puissance ? C'est à de telles questions que cet article tente de répondre en comparant un certain nombre de cas choisis dans différentes aires culturelles de l'Afrique noire.

Alfred Adler, *The Metamorphoses of power: Politics and Witchcraft in Africa*. — As we know, witchcraft in Africa can be used by the weak on the strong, or *vice-versa*. The situations analyzed herein are those where kings or chiefs are expressly designated as being witches, either because they become so by taking office or have to in order to come to power and keep power in dealing with rivals who use the same means. A sorcerer-king is a paradoxical figure of power-holding in two ways. As the person who keeps order, he includes his contrary ; and as a power-holder, he is endowed with an attribute that grants him extra power, but for what purposes ? Does this extra power make up for the constitutional weakness or fragility of his royal status, and seek to maintain fear and respect among his subjects lest, otherwise, his power turn out to be mainly illusory ? Or is the purpose this other, awesome illusion of wanting to actually grant him full power ? To answer these questions, cases from various cultural zones in sub-Saharan Africa are compared.