

SOUS LA DIRECTION DE
Marc AUGÉ
Ethnologue et anthropologue français

(1974)

La construction du monde.
Religion / Représentations / Idéologie

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES
CHICOUTIMI, QUÉBEC
<http://classiques.uqac.ca/>



<http://classiques.uqac.ca/>

Les Classiques des sciences sociales est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.

UQAC

<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25^e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs.
C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur associé, Université du Québec à Chicoutimi

Courriel: classiques.sc.soc@gmail.com

Site web pédagogique : <http://jmt-sociologue.uqac.ca/>

à partir du texte de :

Sous la direction de Marc Augé

La construction du monde. Religion / Représentations / Idéologie.

Paris : François Maspero, Éditeur, 1974, 142 pp. Collection : “Dossiers africains”, dirigée par Marc Augé et Jean Copans.

M. Jean Copans nous a accordé le 12 décembre 2017 son autorisation de diffuser en accès libre à tous ce livre de Marc Augé dans Les Classiques des sciences sociales.



Courriel : Jean Copans » jean.copans@biomedicale.univ-paris5.fr

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

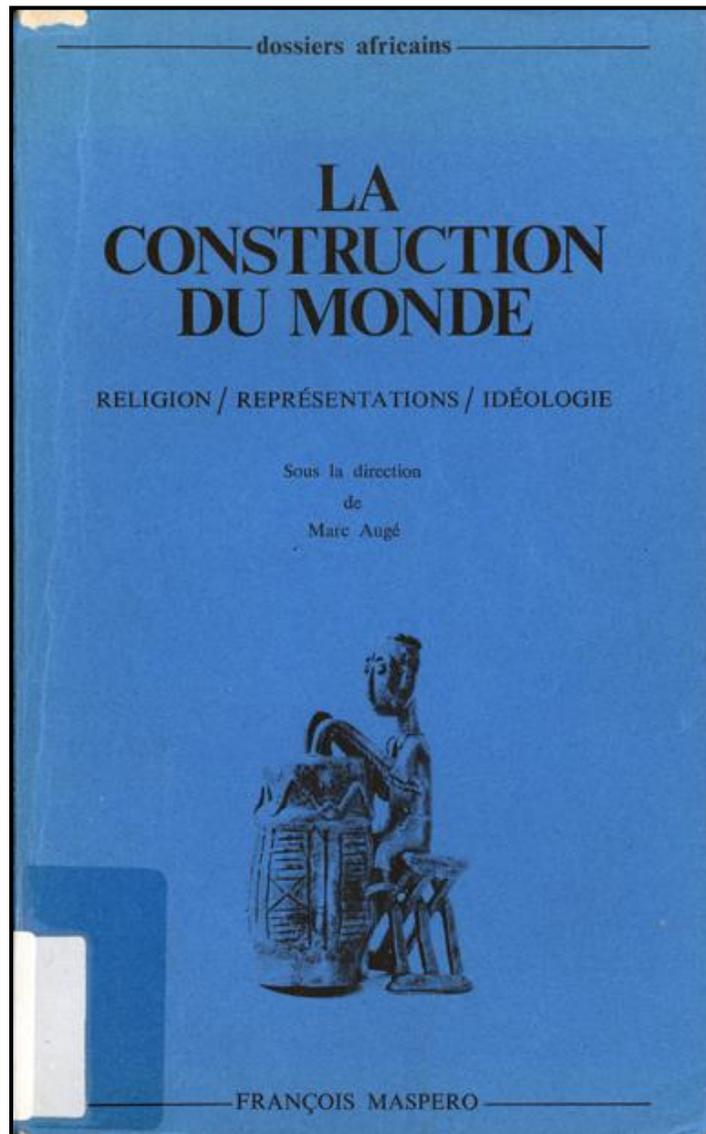
Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5” x 11”.

Édition numérique réalisée le 15 mars 2019 à Chicoutimi, Québec.



Sous la direction de Marc Augé
Ethnologue et anthropologue français

La construction du monde.
Religion / Représentations / Idéologie.



Paris : François Maspéro, Éditeur, 1974, 142 pp. Collection : “Dossiers africains”, dirigée par Marc Augé et Jean Copans.

Photo de couverture :

Poids à peser l'or Ashanti, représentant un homme (probablement un prêtre) en train de frapper un grand tambour avec des baguettes recourbées. (British Muséum.)

École Pratique des Hautes Études
VI^e section
Centre d'études africaines

Dossiers africains

dirigés par
Marc Augé et Jean Copans

[3]

LA CONSTRUCTION DU MONDE

religion, représentations, idéologie

par

Marc Augé, Jean-Pierre Dozon,
Suzanne Lallemand, Françoise Michel-Jones

sous la direction de

Marc Augé

FRANÇOIS MASPERO

1, place Paul-Painlevé, V,

Paris

1974

[4]

© Librairie François Maspero, Paris, 1974

La construction du monde.
Religion / Représentations / Idéologie.

Quatrième de couverture

[Retour à la table des matières](#)

Collection “dossiers africains”
dirigés par Marc Augé et Jean Copans

Le monde est toujours à comprendre : à construire, ou à reconstruire lorsque l'agression extérieure renverse ses évidences anciennes. L'ordre vécu — celui des pratiques et des institutions — est inséparable de l'ordre pensé — celui des théories et des représentations. On s'efforce dans ce dossier, en étudiant tour à tour les cosmologies et cosmogonies, les définitions de la personne, les croyances à la sorcellerie, les mouvements religieux syncrétiques qui ont vu et voient encore le jour en Afrique, d'aborder par un biais souvent négligé sous cet aspect quelques problèmes fondamentaux : rapport entre problématique individuelle et contrainte sociale, entre logique sociale et idéologie, entre idéologie et violence.

François Maspero, Paris

Note pour la version numérique : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l'édition papier numérisée.

[135]

La construction du monde.
Religion / Représentations / Idéologie.

Table des matières

Marc Augé, [Introduction](#) [5]

1. Le monde et la société [9]
2. La politique et le sacré [12]
3. La personne et la société [16]

I. Suzanne Lallemand, [Cosmologie, cosmogonie](#) [20]

- Définition [20]
- Approches des écoles française et anglo-saxonne [21]
- Les cosmologies-cosmogonies et les autres secteurs de la culture [23]
- Protection et perpétuation des cosmologies-cosmogonies [25]
- Caractéristiques internes [26]
- La numérotation symbolique [27]
- Les correspondances [28]
- Les microcosmes [29]
- Bibliographie [31]

II. Françoise Michel-Jones, [La notion de personne](#) [33]
Bibliographie [50]

III. Marc Augé, [Les croyances à la sorcellerie](#) [52]

1. La sorcellerie comme système et comme théorie [54]
2. La sorcellerie comme pratique et comme idéologie [61]
- Bibliographie [71]

IV. Jean-Pierre Dozon, [Les mouvements politico-religieux \(syncrétismes, messianismes, néo-traditionalismes\)](#) [75]

1. [Introduction](#) [75]
 - i. La recherche africaniste face aux mouvements messianiques [75]
 - ii. Spécificité des mouvements religieux africains face aux traditions apocalyptiques occidentales [78]

2. [Position des problèmes](#) [82]
 - i. Problèmes des terminologies et classifications [82]
 - ii. Définitions et types de classifications [83]
 - a. *Le syncrétisme* [83]
 - b. *Le messianisme* [84]
 - iii. A-synchrétisme et néo-traditionalisme. Esquisse d'une chronologie [86]
 - iv. Interprétation et signification des mouvements messianiques africains [87]

3. [Analyse de deux types de mouvements politico-religieux : le kimbanguisme et le kitawala](#) [94]
 - i. Le kimbanguisme [94]
 - a. *Histoire sommaire du kimbanguisme* [94]
 - b. *Contenu et signification du kimbanguisme* [97]
 - ii. Le kitawala [99]
 - a. *Histoire sommaire* [100]
 - b. *Les fondements syncrétiques du kitawala* [101]
 - c. *Contenu et interprétation du kitawala* [103]

[Conclusion](#) [106]

[Orientation bibliographique](#) [108]

- V. Marc Augé, [Un essai d'analyse « idéologique » : les métamorphoses du vampire d'une société de consommation à l'autre](#) [112]

[138]

[5]

La construction du monde.
Religion / Représentations / Idéologie.

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

Voir, comprendre, agir : les sociétés nous livrent, à travers la masse plus ou moins compliquée de leurs représentations (de leurs théories de l'homme et du monde, de l'individu et de la société, des dieux et de l'histoire) la somme de leurs efforts pour maîtriser par l'intelligence les forces dont témoignent avec une agressive insistance l'existence même de la société (« naturelle » pour tout individu qui y naît) et l'évidence incessamment renouvelée de la naissance, de la vie et de la mort. Tout ordre est simultanément organisation concrète et représentation ; l'ordre social ne s'inscrit sur le sol et ne situe les uns par rapport aux autres les individus qu'à compter du moment où il se donne aussi pour intelligence d'un rapport réel fondé en nature. Les représentations de la personne, des pouvoirs bénéfiques et maléfiques, de l'hérédité, de l'univers et de ses forces se combinent en outre les unes aux autres de façon cohérente et systématique. La nature et la culture, l'individuel et le social se réfèrent à un ordre toujours déjà donné qui inscrit les aléas de la vie individuelle dans les contraintes de l'ordre social et celles-ci dans la nécessité d'un ordre naturel. Faire ici le point sur ce que nous pouvons savoir des représentations de la notion de personne, des croyances à la sorcellerie, des représentations de l'univers et de la vie dans les sociétés africaines, c'est commencer à nous donner les moyens [6] d'analyser la ruse de la raison lignagère aux termes de laquelle l'individu n'échappe à son hasard qu'en s'identifiant à un destin extérieur, d'analyser, au bout du compte, le fonctionnement des « appareils idéologiques » qui permettent à la structure hiérarchique des sociétés lignagères de fonctionner et de se reproduire.

La cohérence virtuelle des représentations, que je propose d'appeler idéologique, nous impose deux ordres de réflexion, à vrai dire complémentaires. Tout d'abord une réflexion sur le sens même de cette cohérence et sur la notion d'idéologie. La réflexion sur la cohérence interne de l'idéologie est au cœur de la pensée marxiste ; qu'on pense par exemple aux analyses consacrées à ce sujet par N. Poulantzas dans son ouvrage *Pouvoir politique et classes sociales* (Maspero, 1971). Poulantzas refuse les problématiques centrées sur le sujet et sur l'idéologie « conception du monde » (chez le jeune Marx ou Lukacs) ou expression d'une classe hégémonique (chez Gramsci), mais il ne nie pas pour autant la cohérence au moins relative de l'idéologie, faisant simplement la part de l'imprégnation par des éléments du monde de la vie des classes mon dominantes, la part des décalages chronologiques. En outre, et proche sur ce point du *Pour Marx* d'Althusser, il tente, à l'aide de la notion d'imaginaire social, d'articuler le rapport réel des hommes à leurs conditions d'existence avec la représentation cohérente qu'ils en ont. Par l'idéologie le rapport réel des hommes à leurs conditions d'existence s'investirait en un rapport imaginaire, l'ensemble constituant un univers « relativement cohérent ». Mais la notion d'imaginaire social laisse entier le problème du rapport entre conscience individuelle et contrainte sociale et, d'un autre côté, elle ne permet pas d'évacuer si facilement la problématique du sujet.

De ce dernier point de vue (et c'est le second ordre de réflexion) l'expérience africaine témoigne à la fois du caractère réactif et créatif de l'idéologie et des conditions spécifiques de l'efficacité symbolique. L'épreuve occidentale a été pour l'Afrique une épreuve de force, non seulement du fait de l'intervention militaire et des contraintes économiques, sociales et politiques qui l'ont accompagnée et suivie, mais aussi du fait du message imposé par les colonisateurs ; le christianisme débarque avant ou avec le colonisateur, parlant de la vraie force et des vrais miracles ; en un sens la force matérielle des conquérants militaires lui sert de preuve, comme s'il en était le secret chaque jour dévoilé ; l'évidence [7] de cette force constitue par elle-même un message et une démonstration, dont l'existence du christianisme à son tour fonde la réalité historique en vérité essentielle. L'Afrique produit en réaction — non pour fuir mais pour comprendre — des théories, des religions, des « essais » idéologiques ; il s'agit d'une réaction logique, attestée dans toutes les régions soumises à l'agression

occidentale sous des formes plus ou moins directes, d'autant plus logique que le colonisateur débarque, de son côté, avec son mode d'emploi, la Bible, liant le changement dans les rapports de force à la transformation des hommes, celle-ci à la conversion des âmes. Cette aventure dure encore et il n'est pas indifférent que les discours, même parodiques ou redondants, nous parlent aujourd'hui en même temps de construction nationale, d'idéal de développement et d'épanouissement de l'homme africain, ivoirien ou sénégalais.

Mais la réaction et la création idéologiques se manifestent comme un volontarisme toujours déjà piégé, qui recompose un schéma de libération originale avec des termes empruntés, qui essaie de dessiner ou d'ébaucher les signes du pouvoir et de la libération, parce qu'il n'est pas à même d'en créer les conditions. Apparaît alors une double question, qu'il suffira ici de poser : Qui crée la protestation symbolique ? Quelle en est l'efficacité ? Là encore l'histoire africaine contemporaine témoigne du rôle des prophètes, des médiateurs dont l'existence constitue progressivement, à la suite d'un itinéraire typique et exemplaire (milieu rural, passage par une mission chrétienne, essais de thérapie plus ou moins traditionnelle, relations ambiguës avec l'entourage africain puis avec l'administration européenne), un ensemble de questions où beaucoup reconnaissent leurs préoccupations, leurs angoisses et leur désir, car le déchirement du monde ancien et le renversement inachevé des évidences naturelles font de l'individu africain, plus encore que de tout homme, un être historique. Par la création idéologique s'accomplissent simultanément une nécessité sociale et un désir individuel dont le terme décevant se formule en illusions toujours recommencées : s'affirmer comme sujet d'une histoire qui ne crée que des objets. Cependant, si l'efficacité symbolique n'est sans doute pas là où nous aurions tendance à la chercher — dans le court terme dont, par exemple, les indépendances nationales ou l'échec de la révolution lumumbiste auraient marqué des échéances positives ou négatives — elle nous [8] renvoie à l'histoire dense de l'Afrique en devenir, comme l'antérieur d'un futur dont la raison nous apparaîtra rétrospectivement, surdéterminée et inachevée ; les signes que diffusent les symbolismes d'hier et d'aujourd'hui ne signifient pas la réalisation des attentes et des espoirs, mais les luttes des Africains entre eux et avec ceux qui les dominent.

Marx écrit dans la *Critique de l'économie politique*¹ : « il y a aussi les formes juridiques, politiques, religieuses, artistiques, philosophiques, bref les formes idéologiques... ». Si l'on devait parler d'une anthropologie « idéologique » au sens où l'on parle d'une anthropologie « économique » elle déborderait donc largement le cadre jusqu'ici assigné, non sans quelque incertitude, à l'anthropologie dite « religieuse » ; d'une part elle ne se réduirait pas aux seuls aspects institutionnels de la religion, examinant ensemble et comme un tout dont elle postulerait la cohérence relative les croyances à la sorcellerie, à la magie, les techniques de guérison, les théories de la personne, de l'hérédité, etc., d'autre part elle déborderait largement sur le domaine de l'anthropologie sociale, de l'anthropologie politique et même de l'anthropologie économique, examinant les faits dont s'occupent ces disciplines sous l'angle des représentations auxquelles ils donnent lieu : les règles de l'héritage et de transmission du pouvoir, les règles matrimoniales, les comportements sociaux plus ou moins stéréotypés, les interdits, le pouvoir économique de gestion et redistribution sont tout à la fois l'objet et l'expression de représentations qui tendent à en justifier l'existence. Tout ordre est en même temps représentation de lui-même². L'objet fondamental d'une anthropologie de ce genre serait de définir la nature exacte du rapport entre certains types d'organisation et les représentations auxquelles ils donnent lieu (représentations qui font partie de ces [9] organisations comme la loi plus ou moins complexe de leur fonctionnement) ; elle ne se proposerait pas un objet différent de celui de l'anthropologie économique (il n'y a pas plusieurs

¹ P. 273 dans l'édition de la Pléiade (*Œuvres*, vol. 1, 1963).

² C'est pourquoi le reproche, que rappelle plus loin Suzanne LALLEMAND, fait par Turner aux ethnologues français de « tendre à considérer la structure sociale comme le reflet de la cosmologie » n'a, à la limite, aucun sens. Plus précisément si certains ethnologues français, en ne s'intéressant qu'à l'étude des cosmologies, ont pu donner l'impression que les autres niveaux d'organisation et de représentation étaient secondaires, il n'en reste pas moins que les « choix » sociaux et politiques d'une société sont aussi des choix intellectuels, des représentations. La tendance de l'empirisme anglo-saxon à considérer la cosmologie ou la religion comme le reflet de la structure sociale est tout aussi dénuée d'intérêt que la tendance inverse.

anthropologies) mais inverserait en quelque sorte l'ordre des observations ³.

L'originalité de l'entreprise ne serait pas totale. Le problème des liaisons de fait et des liaisons intellectuelles entre les divers ordres ou niveaux réalisés a toujours été au cœur de la réflexion (et du malaise) anthropologique, qu'elle s'exprime en termes de fonctions ou en termes de structures. Mais il n'a jamais été aussi clairement formulé qu'à propos des faits de représentation. L'anthropologie religieuse a été sensible à la cohérence des diverses représentations d'une société, notamment aux rapports entre religion, magie et sorcellerie ou cosmologie, cosmogonie et organisation sociale. L'anthropologie politique n'a pas ignoré, à beaucoup près, le rôle et l'importance des manifestations et du langage religieux dans la vie et dans le projet politiques. L'anthropologie sociale et l'anthropologie politique se réfèrent explicitement aux théories locales concernant le corps et le psychisme. Revenons rapidement sur ces trois ordres de considération, qui se recouvrent d'ailleurs partiellement.

1. Le monde et la société

Paul Mercier prend acte dans son *Histoire de l'anthropologie* ⁴ des progrès réalisés dans l'étude des conceptions du monde et de la société : « On parlait aux périodes précédentes de religion, de magie ; on tend maintenant à les étudier comme des croyances et des techniques de manipulation du monde et de l'homme qui ne prennent un sens que par référence à un ensemble plus vaste : [10] toute la conception du monde et de la société que se construit chaque groupe humain. Il a fallu

³ Il est significatif qu'un spécialiste de l'anthropologie économique comme Maurice GODELIER parle aujourd'hui (*Horizon, trajets marxistes en anthropologie*, Maspero, 1973) du « caractère fantasmatique des rapports sociaux ». L'expression est parfaitement justifiée dans la mesure où elle manifeste le caractère arbitraire des configurations sociales considérées comme pertinentes dans un ensemble donné et la liaison de ces configurations avec d'autres secteurs de la spéculation intellectuelle (théorie de la personne, des pouvoirs, de l'hérédité...).

⁴ Paul MERCIER, *Histoire de l'anthropologie*, 2^e éd., P.U.F., Paris, 1971, p. 199.

quelque temps pour que les anthropologues reconnaissent chez les « primitifs » l'existence d'un système intégré, ayant sa logique propre, expliquant et justifiant à leurs yeux toutes leurs institutions et tous leurs comportements — les comportements « idéaux » au moins. On déborde ici le secteur des faits magico-religieux : ils ne sont que l'aspect le plus spectaculaire d'une réalité « idéologique » beaucoup plus large... ». Quelques remarques peuvent être faites à ce propos. Tout d'abord cette cohérence au moins virtuelle des faits de représentation n'est pas toujours reconnue ; peut-être d'ailleurs son existence pourrait-elle être mise en doute (on pourrait se demander par exemple si des groupes sociaux différents ne secrètent pas des idéologies différentes les unes des autres jusque dans leur langage et leurs références). Mais le débat n'est pas même amorcé. Dans l'introduction à *Gods and Rituals* Middleton reconnaît qu'il n'y a pas une claire distinction de sujet entre cet ouvrage et deux autres ouvrages de la même série (l'un consacré aux mythes et aux cosmologies, l'autre à la magie, à la sorcellerie et à la guérison)⁵ ; dans l'introduction à *Magic, Witchcraft and Curing* (1967) il se réfère à la distinction faite traditionnellement entre la magie, par laquelle les hommes prétendent agir d'eux-mêmes sur le monde, et la religion où l'action sur le monde réclame la médiation de la prière et la volonté des dieux, à la distinction entre le caractère « instrumental » de la magie et le caractère « expressif » des mythes et des cosmologies. Mais l'expérience du terrain et la littérature montrent assez le caractère très contestable de cette distinction ; les systèmes religieux, effort pour comprendre le monde, tendent à lui donner les moyens d'agir sur lui ; quant aux rites « magiques » et aux croyances à la sorcellerie, ils expriment tout autant que la religion l'organisation du monde, puisque les limites de l'efficacité supposée des actions magiques ou de sorcellerie correspondent souvent à des champs sociaux précisément définis. À l'intérieur de *Gods and Rituals* on trouve des textes traitant de phénomènes en apparence très [11] distincts : rituels de conflits, rites de mort et de fertilité, religion et société, mouvements millénaristes,

⁵ John MIDDLETON, éd., *Gods and Rituals : Readings in Religions, Beliefs and Practices*, Natural History Press, New York, 1967 (American Museum Sourcebooks in Anthropology) ; on pourra se reporter à la traduction française publiée sous le titre *Anthropologie religieuse : les dieux et les rites* (Larousse, Paris, 1974) et aux quelques réflexions critiques (« Dieux et rituels ou rituels sans dieux ? ») que j'ai développées dans l'introduction.

etc., sans que soit réellement justifiée leur réunion dans un même ouvrage, ni, à propos de chaque cas, précisé le rapport du secteur étudié aux autres secteurs de l'idéologie ; on peut citer, pour prendre un exemple non africain, les réflexions de Michael J. Harner au début de son article consacré au « Jivaro Soûls » ; les croyances concernant les âmes constituent selon lui l'un des quatre grands systèmes de « pensée verbalisée » de la culture jivaro, les trois autres étant les croyances aux génies de moissons, les croyances à la sorcellerie et le système de parenté. Harner affirme que, consciemment, chacun de ces systèmes relève de principes différents, même s'ils peuvent être pensés comme fonctionnellement reliés en tant qu'expressions de besoins « subconscients ». Il n'y aurait donc pas de système d'ensemble et l'auteur peut parler des âmes jivaro sans référence aux croyances touchant à la sorcellerie ou à la parenté. Néanmoins, c'est dans le système de pensée centré sur l'âme d'arutam que les Jivaro, nous dit Harner, cherchent une assurance contre « la menace omniprésente de la mort ». Comme il nous dit ailleurs que la mort est fréquemment attribuée à une action de sorcellerie, on peut penser qu'il y a quelque artifice à présenter ces « systèmes de pensée verbalisée » comme radicalement autonomes.

Lorsqu'à l'inverse une cohérence est postulée, de quelle cohérence s'agit-il ? L'œuvre de Griaule inciterait peut-être trop facilement à admettre que toute société tient sur elle-même un discours total, clos et systématique. Le discours de Griaule (*Masques dogons*, 1938 ; *Dieu d'eau, entretiens avec Ogotemmêli*, 1948) s'identifie, dans la meilleure des hypothèses, à celui des plus savants de ses informateurs, des initiés du dernier degré, des spécialistes. Il constitue progressivement (comme font des initiations successives) un discours qui se présente à la fois comme l'expression d'un savoir et comme sa condition ; certes il y a bien dans ce cas cohérence, s'appliquant à l'ensemble de toutes les représentations possibles ; comme l'écrit Paul Mercier dans son *Histoire de l'anthropologie* : Griaule « a voulu montrer qu'une analyse minutieuse des mythologies, des cosmogonies, des philosophies africaines révèle l'existence de systèmes remarquablement cohérents et éminemment compréhensibles. Les faits religieux, présentés trop souvent par bribes, reçoivent leur unité et leur signification des systèmes de pensée qui les pénètrent. Au-delà, [12] c'est l'organisation sociale elle-même qui doit être envisagée à la lumière de cette

philosophie implicite, s'exprimant dans les mythes, les symboles, les systèmes des correspondances, par laquelle les intéressés expliquent leur vie sociale et culturelle. C'est seulement en partant de cette philosophie, de cette série homogène des postulats relatifs à l'ordre du monde et de la société, que l'on peut décrire la réalité sociale dans sa vie propre, et en faire ressortir la forte cohérence ⁶ ». Mais, à ne s'en tenir qu'à cet aspect des choses, comme l'écrit encore Paul Mercier, « ... l'anthropologue ne ferait qu'enregistrer patiemment la théorie qu'une société élabore pour rendre compte de son propre fonctionnement... ⁷ ». Le discours de l'ethnologie redouble celui du savant local, ce qui ne serait pas gênant si ce discours lui-même était situé dans l'idéologie d'ensemble de la société. La cohérence d'une théorie explicitement formulée par quelques spécialistes n'est pas celle des différentes théories partielles (de la personne, de l'hérédité, de la sorcellerie, etc.) que l'observateur reconstitue. Il est certain en tout cas, que, dans la plupart des sociétés africaines, aucun système idéologique complexe et complet n'est formulé en tant que tel par qui ce soit : simplement, il est fait référence, dans telle ou telle circonstance, et notamment lorsqu'il s'agit d'interpréter le malheur, la maladie ou la mort, aux éléments de représentations nécessaires à sa compréhension ; l'hypothèse défendue ici est que pour celui qui les met en rapport les uns avec les autres ces différents éléments font système au moins virtuel (avec éventuellement des lacunes), que ce système abstrait des différentes pratiques, de leur représentation et leur justification, déborde tous les discours explicites de la société sur elle-même qui ne sauraient constituer pour l'ethnologue observateur qu'une des données dont il doit s'efforcer de comprendre la raison d'être.

2. La politique et le sacré

L'anthropologie politique a mis en valeur depuis longtemps l'imbrication du politique et du sacré. Tout un chapitre de [13] l'*Anthropologie politique* de Georges Balandier ⁸ est consacré aux

⁶ Paul MERCIER, Histoire de l'anthropologie, op. cit., p. 200.

⁷ Ibid.

⁸ G. Balandier, *Anthropologie politique*, 2^e éd., P.U.F., Paris, 1969, chap. v, p. 117-144.

rapports entre « Religion et Pouvoir » et s'ouvre par un rappel de la formule de Luc de Heusch : « la science politique relève de l'histoire comparée des religions ». Mais le terme « religion » paraît quelque peu limité pour connoter tous les aspects du sacré qui entrent dans la définition ou dans l'exercice du pouvoir. Si nous suivons l'analyse de Georges Balandier, par exemple, nous constatons qu'elle met tour à tour en évidence les théories locales du rapport entre force et pouvoir, l'association des activités politiques et religieuses, l'homologie entre représentation de l'ordre du monde et représentation de l'ordre de la société, les interférences entre stratégies du savoir et stratégies du pouvoir. De fait les représentations « politiques » des sociétés africaines précoloniales postulent une remarquable imbrication des données politiques, sociales et biologiques ⁹. Les théories de la force, telles qu'elles sont formulées par diverses sociétés et reproduites par les ethnologues, font apparaître au moins trois types de pouvoir. Le premier type, qu'on pourrait qualifier d'incarné, est aussi bien celui du chef ou de l'homme influent que du sorcier ou de l'homme redouté. Il est essentiellement ambigu et singulier : ses effets peuvent être fastes ou néfastes et son action s'exerce successivement sur des individus ou des objets, sans que ses manifestations soient associées à la santé ou au sort de toute une société. Celui qui possède un pouvoir de ce genre peut utiliser des objets et des techniques, mais son pouvoir est en lui ; quant à ce pouvoir, s'il a des implications politiques, sa sphère d'action déborde celle du politique. Chez les Tiv du Nigeria, par exemple, la réussite comme chef était traditionnellement associée, mais au même titre que la réussite matérielle ou la longévité — ou encore l'aptitude à faire disparaître ses voisins —, à la possession du *tsav*. Le *tsav* est une substance qui pousse sur le cœur de certaines personnes ¹⁰ ; il est presque toujours humain, mais quelques rares animaux sauvages et domestiques sont parfois décrits comme le possédant. À l'autopsie il apparaît comme un [14] caillot de sang dans le péricarde. Monochrome, il n'est pas dangereux ; mais rouge et noir (surtout lorsque le caillot semble avoir poussé des griffes), il trahit la qualité de sorcier cannibale de son possesseur. Ainsi une certaine méfiance s'exerce à rencontre de

⁹ Le point de vue sera plus précisément développé dans le dossier consacré, dans cette collection, aux groupes sociaux et aux systèmes politiques.

¹⁰ Pour sa description, cf. Paul BOHANNAN, « Extra-processual events in Tiv political institutions », *American Anthropologist*, 60, 1, 1958, p. 1-12.

tout pouvoir, car si le *tsav* est la propriété naturelle des hommes de talent ou des « leaders » nés, il peut être alimenté et renforcé par le cannibalisme. On ne fait pas l'autopsie d'un vieillard : sans *tsav* il ne serait pas devenu vieux ; de même les collaborateurs de l'administration anglaise (chefs, juges, policemen) n'auraient pas pu tenir leur rôle sans avoir ce pouvoir. L'ambiguïté liée au thème du cannibalisme est aussi liée à celui de sorcellerie : aucune mort n'est accidentelle ; toute mort est due au *tsav* défini comme source de volition ; une mort peut avoir plusieurs causes, mais toujours une volonté (celle du *tsav*) est à son origine. Ainsi les hommes avec *tsav* sont nécessaires ; ils sont les « leaders » de la société, dans le système précolonial comme dans le système anglais ; mais parce qu'ils ont le *tsav* ils ont le pouvoir de tuer ; à la limite, on n'atteint le pouvoir qu'en s'appropriant la substance des autres. Les *mbatsav* ce sont aussi bien les hommes de pouvoir (les hommes au pouvoir) que les sorciers néfastes, tueurs et nécrophages.

Au deuxième type de pouvoir pourrait s'appliquer le qualificatif de *symbolique* ou *symbolisé* ; le « symbole » grec était une pièce coupée en deux, dont la reconstitution, à n'importe quelle époque, devait permettre de se reconnaître, aux deux individus qui avaient fait initialement le partage, unis dès ce moment par une relation « symbolique », lien d'hospitalité en général. Le deuxième type de pouvoir pourrait aussi être dit symbolique, dans la mesure où il est représenté comme intérieur à un objet mais comme inefficace ou dangereux tant que le détenteur de l'objet n'est pas doté lui-même d'un pouvoir correspondant. La double possession, de l'objet et du don, est nécessaire à l'existence efficace du pouvoir. Il apparaît que c'est l'hérédité qui garantit généralement la possession de ce don, en même temps que le droit et l'aptitude à détenir l'objet.

Un bon exemple de ce type de pouvoir est fourni par la société Meru, étudiée par Bernardi ¹¹. Lucy Mair commet une légère [15] confusion en parlant du *Kiragu* — le pouvoir du Mugwe — comme d'une entité distincte de la personne du Mugwe mais à lui donnée par Dieu ¹² : il faut ajouter, en suivant les indications de Bernardi, que le terme *Kiragu*

¹¹ B. BERNARDI, *The Mugwe, a Failing Prophet*, Oxford University Press, Londres, 1959.

¹² L. Mair, *Primitive Government*, Harmondsworth, Penguin Books, 1964 (cf. chap. IX, « Kings and ritual »).

désigne en même temps et au même titre un objet ou insigne dont la nature peut varier selon les tribus (hydromel, arbre brûlé, etc.) et que seul le *Ugwe*, qui s'incarne dans les Mugwe, rend possible la possession du *Kiragu*. *Ugwe* et *Kiragu* sont en relation de « symbole ».

Le pouvoir de type 3 est tout entier dans l'objet, réceptacle et instrument du pouvoir. Celui qui détient l'objet détient le pouvoir. Il n'empêche que la lutte pour le pouvoir ne se déroule généralement qu'entre certains individus et certaines familles postulantes. C'est le cas pour le tambour royal des Ankole de l'Ouganda, d'après K. Oberg ¹³. Le tambour, ou *Bagyendanwa*, outre d'autres vertus, possède le pouvoir royal ; il est le tambour des Abachwezi, fondateurs du royaume. Mais comme le pouvoir est en lui, il est davantage la garantie du royaume et des gouvernés que des gouvernants : « ... si un roi étranger parvenait à capturer le tambour sacré, il deviendrait automatiquement roi d'Ankole ¹⁴. » Dans la pratique, l'hérédité reste le principe de la prise du pouvoir en Ankole, et la lutte pour le pouvoir n'oppose entre eux que les fils du roi défunt. Il reste que dans la théorie indigène une distinction s'opère entre le pouvoir indifférencié de l'objet (vertus militaires, météorologiques, sanitaires, etc.) et le rôle de celui qui s'en empare, plus spécifiquement politique. Le *Bagyendanwa* contient de nombreux pouvoirs, susceptibles, à la limite, de jouer contre le Mugabe qui le détient, mais tant qu'il est détenu par la personne du Mugabe son pouvoir est politique, associé au maintien de l'ordre intérieur et extérieur.

¹³ K. OBERG, « Le royaume des Ankole d'Ouganda », in M. FORTES et E. E. EVANS-PRITCHARD, eds, *Systèmes politiques africains*, P.U.F., Paris, 1964. (Trad. franc, de *African Political Systems*, Londres, 1940.) Voir notamment p. 131 sq.

¹⁴ *Ibid.*, p. 136.

[16]

3. La personne et la société

Les anthropologues ont de longue date fait état de théories locales qui associent la transmission de substances physiques (os, chair, sang), d'entités spirituelles (diverses catégories d'« âmes ») et de pouvoirs (pouvoir d'agression ou de défense, du sorcier ou du contre-sorcier, pouvoir de malédiction, etc.) à certaines relations de parenté. De même l'exercice de certains pouvoirs (pouvoirs de sorcellerie ou de malédiction) est limité à certaines relations et les influences bénéfiques ne sont censées s'exercer que dans certaines sphères rigoureusement définies. L'exemple le plus frappant est celui des théories de la sorcellerie : selon les sociétés le pouvoir du sorcier est censé s'exercer à l'intérieur ou à l'extérieur du lignage ; ainsi, chez les Tallensi, étudiés par Meyer Fortes, le pouvoir du *witch* est transmis par la mère à ses enfants des deux sexes, mais il meurt avec le mâle. Les Tallensi constituent une société patrilinéaire à résidence patri-locale ; le pouvoir de sorcellerie, associé à la descendance utérine, n'implique donc pas le lignage mais concerne les relations d'alliance. En revanche chez les Ashanti le pouvoir est censé se transmettre et s'exercer à l'intérieur du matrilignage. Les analyses qui se soucient simplement, pour une société donnée, de mettre en correspondance l'organisation sociale et la théorie de la sorcellerie, de faire de la seconde un mode de lecture de la première ne nous apprennent donc rien sur les rapports entre ces deux niveaux de réalité.

Edmund R. Leach a tenté une interprétation systématique de ces rapports en établissant entre incorporation et alliance une opposition systématique qu'exprimerait dans toute société l'opposition des symboles associés aux notions de substance commune et d'influence mystique. « Un mariage crée une alliance entre deux groupes A et B. Les enfants du mariage peuvent être liés à l'un ou l'autre de ces groupes ou aux deux par incorporation, permanente ou partielle, mais ils peuvent être aussi liés à l'un ou l'autre de ces groupes ou aux deux en vertu de l'alliance matrimoniale elle-même. Les symboles dont il a été question — l'os, le sang, la chair, la nourriture et l'influence mystique — différencient d'une part l'incorporation permanente de

l'incorporation [17] partielle, et d'autre part l'incorporation de l'alliance. Ces variables sont pertinentes dans toutes les sociétés et pas seulement dans les systèmes unilinéaires d'un type particulier ¹⁵. »

L'exemple de la société ashanti pose de ce point de vue un problème que n'ignore pas Leach : dans cette société, comme dans bien d'autres d'ailleurs, la menace d'une agression surnaturelle est censée venir des gens du lignage. Leach introduit pour triompher de cette difficulté une distinction entre « influence mystique incontrôlée » et « agression surnaturelle contrôlée » et croit pouvoir affirmer : « *L'influence mystique incontrôlée* dénote une relation d'autorité potentielle de l'agresseur sur l'agression ou vice versa. Lorsque l'origine présumée de l'*agression surnaturelle contrôlée* et celle de l'*influence mystique incontrôlée* se confondent, cette origine commune est dans une position d'autorité politique vis-à-vis d'*ego*. » Les notions utilisées par Leach ne sont pas d'une rigueur absolue et peuvent être critiquées, mais nous retiendrons ici son effort pour dégager des rapports systématiques entre ordres différents de représentation ¹⁶.

Dans ce dossier nous sommes obligés pour des raisons de commodité et parce que la littérature ethnologique a souvent procédé à un découpage de ce genre, de présenter tour à tour des réflexions sur les représentations du monde, les représentations de la personne, les théories de la sorcellerie et les mouvements politico-religieux en Afrique noire. Mais il restera toujours entendu d'une part que les différents ordres de représentations doivent être dans la mesure du possible, pour chaque société, compris ensemble, d'autre part que c'est leur rapport aux structures socio-économiques et plus précisément leur rôle dans le fonctionnement de celles-ci qui constituent en définitive le véritable objet d'étude.

L'itinéraire suivi ici nous conduit du monde à l'individu et de l'individu à la société, et ce faisant, d'une réflexion sur les origines à une pensée de l'avenir. Suzanne Lallemand, dans le chapitre « Cosmologie, cosmogonie », rappelle le caractère cohérent [18] des

¹⁵ Edmund R. LEACH, *Critique de l'anthropologie*, P.U.F., Paris, 1968. (Trad. franc. *Rethinking Anthropology*, 2^e éd., Londres, 1966.) Cf. le chap. I, « Repenser l'anthropologie ».

¹⁶ Pour la critique de ces notions, voir plus bas le chapitre consacré aux croyances à la sorcellerie.

constructions intellectuelles africaines que l'école française a pu reconstituer, l'effort de « liaison » qu'il représente et qui, à son terme, tend à faire de la « culture » un moyen efficace de connaître la « société ». Françoise Michel-Jones met en valeur les multiples liaisons établies par les représentations de la personne avec tous les autres ordres de représentation. L'essai de J.-P. Dozon, qui ne prétend pas à l'exhaustivité, définit l'idéologie comme production, pratique sociale douée d'efficacité : les mouvements messianiques sont à cet égard de profonds révélateurs de la nature de l'idéologie, de la liaison entre compréhension de l'histoire et construction du monde. J'essaie pour ma part, en analysant le phénomène des croyances à la sorcellerie, de montrer qu'elles font partie intégrante d'une logique sociale (logique lignagère notamment) qui peut s'appréhender simultanément comme organisation et comme représentation mais qui est indécomposable : l'atteinte chrétienne à la conception persécutive du mal est aussi bien une agression contre l'ordre social inscrit sur le sol, et exprimé en termes de segmentation, d'alliance, de division du travail et de solidarité de groupes. En fin de volume a été reproduit un exemple d'analyse « idéologique » qui suggère une direction de recherche : les croyances à la sorcellerie, telles qu'elles s'expriment dans les villages de Basse Côte d'Ivoire demandent, pour être comprises, qu'on prenne en compte d'autres ensembles théorisés par la société — ensemble des références sociales pertinentes, ensemble des constituants de la personne, ensemble des activités économiques — pour manifester la relation que la théorie sociale locale établit entre eux. Il est peut-être alors possible d'une part de comprendre comment l'idéologique (production locale reconstituable) fonctionne directement comme idéologie (priviliégiant des lignes de force et confondant systématiquement problèmes individuels et problématique sociale), d'autre part de mettre en évidence le jeu des représentations affrontées dans le discours des « prophètes » actuels, partagés entre une demande issue de la communauté du malheur, nourrie par l'évidence des nouveaux malheurs mais formulée souvent en termes anciens, et le volontarisme du pouvoir, imposant dans le langage du jour (en termes de développement et d'esprit d'entreprise) une vision triomphaliste de l'actualité où les églises nouvelles trouvent aussi leur compte.

Ce dossier veut constituer un instrument de travail et de [19] réflexion ; on n'y trouvera pas une théorie de l'idéologie ¹⁷. Mais les thèmes qu'il propose, s'ils esquissent un bilan critique de l'anthropologie des faits de croyance et de représentation, ne sont pas rassemblés au hasard. Tous ces thèmes, dans notre hypothèse de travail, doivent être pris en compte pour définir l'objet réel d'analyse que constitue la logique d'ensemble des représentations d'une société donnée. Cette logique elle-même (ses règles ou, si l'on veut, sa syntaxe) parle du fonctionnement réel de la société, de ses privilèges et de ses masques. Elle laisse apparaître aussi, à travers ses efforts vains mais toujours recommencés pour comprendre, maîtriser et revendiquer la logique (et la force) des autres, le visage tour à tour dérobé et cynique de la domination coloniale ou néo-coloniale.

Marc Augé

¹⁷ De nombreux chercheurs travaillent actuellement sur cette « théorie de l'idéologie ». Signalons, parmi les Français, Pierre Bonnafé, Maurice Godelier, Claudine Vidal...

[20]

La construction du monde.
Religion / Représentations / Idéologie.

Chapitre I

COSMOLOGIE, COSMOGONIE.

Suzanne Lallemand

Définition

[Retour à la table des matières](#)

Les concepts de cosmologie et de cosmogonie ont des champs sémantiques d'ampleur inégale, le premier de ces termes tendant à englober le second. En effet, l'anthropologue peut définir la cosmologie comme un ensemble de croyances et de connaissances, un savoir composite, rendant compte de l'univers naturel et humain ; quant à la cosmogonie (partie de la cosmologie centrée sur la création du monde) elle expose, sous forme de mythes, les origines du cosmos et le processus de constitution de la société. Ainsi, la cosmologie — à laquelle nous nous intéresserons de manière prioritaire — se présente comme une exigence de synthèse, comme la recherche d'une vision totalisante du monde ; réductrice, puisqu'elle dégage et privilégie certains éléments perçus comme constitutifs de l'univers, elle est aussi explicative, car elle ordonne et met en rapport le milieu naturel et les traits culturels du groupe qui l'a produite.

Cependant, entre les notions de cosmologie et de cosmogonie existent des interférences dialectiques non négligeables : un système de l'univers justifie sa cohérence par le recours aux récits relatifs à son origine ; et, de leur côté, ces récits renferment toujours des fragments plus ou moins importants de conceptions relatives à l'ordonnance de

l'environnement, à l'état des [21] techniques et du système social, dont ils garantissent le dynamisme ou les aspects statiques.

Approches des écoles française et anglo-saxonne

R.F. Gray, parlant des recherches des anthropologues britanniques et français prétendait que si M. Fortes avait travaillé dans la boucle du Niger, et G. Dieterlen au Ghana « le premier aurait peut-être trouvé un système de parenté chez les Bambara, et la seconde une cosmologie tallensi ¹⁸ ». À cette boutade fait écho l'interrogation de Mary Douglas : « Que connaîtrions-nous des Nuer s'ils avaient été au Soudan français — et des Dogon s'ils avaient habité les rives du Nil Blanc ? ¹⁹ ».

C'est dire que les chercheurs français se sont plus intéressés aux spéculations sur le cosmos que leurs collègues d'outre-Manche, c'est suggérer que leur traitement de ce type de matériau s'est effectué selon des perspectives théoriques fort différentes.

En effet, l'objectif explicite de M. Griaule et de son équipe consistait à dégager une métaphysique, une philosophie, un système de l'univers spécifiquement africains. S'effaçant parfois derrière l'un de ses informateurs, il a cherché à restituer le plus minutieusement possible l'édifice de la pensée religieuse dogon, insistant sur le fait qu'il donne lieu à des « concepts efficaces » grâce auxquels divers problèmes, notamment ceux que posent les techniques et le commerce, reçoivent des solutions originales ²⁰. De même, selon sa plus proche collaboratrice, G. Dieterlen, « ce système se projette dans le concret sous forme de symboles qui empruntent les aspects les plus divers, et jouent un rôle actif ²¹ ». Tous deux opposent d'ailleurs le caractère rudimentaire des techniques de l'habitant de l'ancien Soudan français,

¹⁸ R. F. GRAY, « Some parallels in Sonjo and Christian mythology », in M. Fortes et G. Dieterlen (éd.), *Afrikan Systems of Thought*, Londres, 1960, p. 45.

¹⁹ M. DOUGLAS, « If the Dogon... », *Cahiers d'Études africaines*, 28, 1967, p. 659.

²⁰ M. GRIAULE, « Mythe de l'organisation du monde chez les Dogon du Soudan », *Psyché*, 2, 6, 1947, p. 445.

²¹ G. Dieterlen, *Essai sur la religion bambara*, Paris, 1951, p. XVIII.

au foisonnement de ses concepts religieux et à la complexité de leur élaboration, [22] « précisément parce que la pauvreté de ce domaine lui était cachée par la richesse de ses spéculations ²² ».

Ces points de vue sont généralement combattus par les Britanniques, qui, tel Turner ²³, soupçonnent les ethnologues français de « tendre à considérer la structure sociale comme le reflet de la cosmologie ». Plus agressive que son confrère, M. Douglas estime que « l'anthropologue ferait violence à la culture primitive s'il présentait la cosmologie... comme une philosophie systématique à laquelle les individus souscrivent consciemment », puisque, selon elle, les aspects métaphysiques de ce type de société ne constituent que le « sous-produit » d'institutions sociales diverses ²⁴.

Quant à A. I. Richards, constatant que ses compatriotes travaillant chez les Bantu, les Nilotiques et les Nilo-hamitiques n'en ont pas rapporté de cosmologie, elle déplace ingénieusement la polémique sur le terrain méthodologique, et particulièrement sur les techniques d'enquête ; tout en reconnaissant les entraves et les insuffisances inhérentes aux procédés britanniques, elle souligne les dangers de certaines pratiques françaises — tel, par exemple, le recours au même informateur qu'un très long emploi a doublement spécialisé (par rapport à sa culture, mais aussi par rapport à la nôtre) ²⁵.

D'une manière générale, les Anglais se rallient volontiers à l'opinion de D. Forde, qui, préfaçant un ouvrage collectif ²⁶ portant sur les « idées cosmologiques » (et non, nuance importante, sur les cosmologies) y voit des « chartes mythiques », des « codes moraux », qui évoluent plus lentement que les techniques ou l'organisation sociale, mais intègrent, à long terme, les changements qui affectent ces dernières.

Le débat fondamental sur la place des cosmologies, et la nature de leurs rapports avec la praxis sociale, reste ouvert. Cependant, en ce qui

²² M. GRIAULE et G. DIETERLEN, « La Conception du monde et de la matière au Soudan », *Atomes*, 47, 1950, p. 52.

²³ V. W. Turner, in *African Systems of Thought*, op. cit., p. 10.

²⁴ M. Douglas, *De la souillure*, Paris, 1971, p. 107-108.

²⁵ A. I. RICHARDS, « African Systems of thought : an Anglo-French dialogue », *Man*, 2, 2, 1967.

²⁶ *African Worlds : Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*, Londres, 1954, p. XVII-XVIII.

concerne l'existence même des cosmologies africaines, il semble licite, comme l'a fait Cl. Lévi-Strauss, de s'étonner de l'étonnement qui accueillit la découverte des aspects systématiques [23] de la pensée en Afrique de l'Ouest ²⁷ ; et l'on est tenté de prendre au mot A. I. Richards reprochant aux Français d'insinuer que si « les Britanniques n'ont pas découvert de cosmologies... c'est parce qu'ils ne les ont jamais cherchées ²⁸ ».

Les cosmologies-cosmogonies et les autres secteurs de la culture

Cependant, quelle que soit la manière dont les liens entre la cosmologie et les divers domaines de la vie sociale et matérielle sont conçus — qu'elle les explique ou les masque, les détermine ou les reflète, les produise initialement ou les modifie en retour — tous les africanistes s'accordent à penser que les rapports entre celle-ci et ceux-là sont particulièrement vivaces, et que les activités les plus quotidiennes comme les plus prestigieuses, sont en relation avec des éléments de pensée (ou un système) renvoyant à l'organisation du monde.

Ainsi, M. Douglas (dont les thèses semblent avoir évolué ultérieurement) montre que la vision mystique des Lele du Kasai a orienté l'exploitation de leur environnement ; ainsi, elle les a conduits à dédaigner l'élevage du porc et de la chèvre — alors que des populations voisines s'y livrent avec succès. En outre, un « langage rituel », régi par les distinctions de la forêt et du village, des bruits nocturnes et diurnes, des esprits *mingehe* et des hommes, rend compte du fait que certains jours (lors de la nouvelle lune, ou d'un deuil) — jours où les esprits ne dorment pas mais rôdent à proximité des vivants — les activités bruyantes diurnes sont suspendues : les femmes ne peuvent piler, ne rapportent leur bois que petit à petit, dans leurs bras, de peur d'une chute trop violente sur le sol ; et les hommes s'abstiennent d'abattre les arbres, de couper le bois et de nettoyer les clairières ²⁹.

²⁷ Cf. *La Pensée sauvage*, Paris, 1962, p. 54.

²⁸ A.I. Richard, *op. cit.*, p. 291.

²⁹ M. Douglas, « The Lele of Kasai », in D. FORDE (éd.), *African Worlds...*, *op. cit.*

On pourrait aussi multiplier les exemples de tâches pratiques associées à des conceptions religieuses fort abstraites : chez les [24] Dogon, le tisserand à l'ouvrage réactualise la seconde parole octroyée — renvoi à une partie de la cosmogonie locale ³⁰. Et la construction d'une demeure hausa fait appel aux normes de l'organisation religieuse de l'espace ³¹. Même l'humble besogne du ramassage des ordures chez les Bambara implique une conception mythique des « forces » qui y sont contenues, offertes au dieu, puis rendues par lui, une fois purifiées ³².

Les objets utilitaires sont aussi parfois chargés de représenter certains éléments de la cosmogonie : ainsi la houe des pêcheurs bozo, affectée au creusement des canaux d'irrigation, symbolise l'irruption des eaux dans les terres, ainsi que la venue de l'homme lors de la réorganisation du monde ; le manche est appelé « tige de l'écoulement de l'eau sur l'espace », son renflement final, « bouche de Faro » ; le fer reproduit la langue de ce dieu, maître du verbe ; l'instrument est maintenu au poignet du travailleur par une ficelle nouée, « corde de l'impureté de l'ovale du monde ³³ ».

Le cadre physique et humain peut être investi, sur une vaste échelle, par ce type de pensée synthétisante. Comme le rapporte Cl. Lévi-Strauss : « Au Soudan... on a mis en évidence un système mytico-géographique recouvrant toute la vallée du Niger ; plus vaste, par conséquent, que le territoire d'un seul groupe et traduisant, jusque dans ses articulations les plus menues, une conception à la fois diachronique et synchronique des relations entre des groupes culturels et linguistiques différents ³⁴. »

Sur le plan de l'organisation familiale, M. Griaule et, à sa suite, A. Adler et M. Cartry, ont cherché à pénétrer le sens de certaines attitudes parentales grâce au récit cosmogonique. Ainsi, le mythe du Renard,

³⁰ Cf. M. GRIAULE, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli*, Paris, 1948, 3^e journée : la seconde parole et le tissage.

³¹ Cf. G. Nicolas, « Essai sur les structures fondamentales de l'espace dans la cosmologie hausa », *Journal de la Société des africanistes*, 36, 1, 1966.

³² G. DIETERLEN, *op. cit.*, p. 201.

³³ M. Griaule et G. Dieterlen, « L'agriculture rituelle des Bozo », *Journal de la Société des africanistes*, 19, 2, 1949, p. 216.

³⁴ Cl. Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 219.

exploré à différents niveaux, éclaire le contenu des relations du Dogon avec ses consanguins et alliées matrilatéraux ³⁵.

En ce qui concerne l'organisation sociale, et notamment la [25] détention du pouvoir, un mythe d'origine est fréquemment associé à l'exercice de l'autorité. Ainsi, un récit Yoruba attribue au fondateur de la dynastie la création de la terre : Dieu envoya Oduduwa du ciel sur les eaux, dans un canoë, muni de poulets et d'un sac de sable ; il répandit le contenu du sac sur l'onde, et les poulets éparpillèrent ce sable flottant, qui forma le premier sol ; ensuite apparurent les hommes, Ifé fut bâti, et Oduduwa y régna ³⁶.

Moins fertiles en récits de la création du monde, les Lovedu, en revanche, accordent à leur souveraine des pouvoirs cosmiques qui la rendent indispensable au maintien de la société comme à la bonne marche de l'univers. Durant sa vie, la Reine de la Pluie « n'est pas seulement la Transformatrice des Nuages, mais est aussi considérée comme celle qui change les saisons, et garantit leur régularité cyclique ; lorsqu'elle meurt, les saisons se désassemblent, et la sécheresse est inévitable ³⁷ ». Son irritation ou son chagrin provoque des désastres ; ainsi, racontent les Krige, la sécheresse de 1934-1935 apparut comme la conséquence de l'émotion de la reine lors de la liaison de sa fille avec un homme du commun. Les hiérarchies, les clivages sociaux peuvent donc trouver un écho, ou une justification, au sein des cosmologies-cosmogonies. En témoignent aussi les Dogon qui expliquent la spécialisation des griots et des forgerons par référence au récit de la création des hommes : le dieu Amma utilisa des substances différentes pour façonner les agriculteurs et les gens de caste, puis déposa dans leurs clavicules des éléments hétérogènes, rendant ainsi doublement impossibles leurs intermariages ³⁸.

³⁵ Cf. A. Adler et M. Cartry, « La transgression et sa dérision », *L'Homme*, 11, 3, 1971.

³⁶ P. Morton-Williams, « An Outline of the Cosmology and Cult Organization of the Oyo Yoruba », *Africa*, 34, 3, 1964, p. 243.

³⁷ E.J. et J.D. Krige, *The Realm of a Rain-Queen : a Study of the Pattern of Lovedu Society*, Londres, 1943, p. 271.

³⁸ M. Griaule et G. Dieterlen, *Le Renard Pâle*, t. I, Paris, 1965, p. 366, p. 375-378.

Protection et perpétuation des cosmologies-cosmogonies

Non sans raison, A. I. Richards insiste sur l'intérêt des études centrées sur les mécanismes sociaux susceptibles de préserver et [26] de permettre la transmission de ces systèmes de pensée. Or, les membres de ces sociétés traditionnelles distinguent explicitement divers paliers éducatifs correspondant à diverses catégories d'individus : les Bambara opposent « la connaissance qui a du vent », superficielle, détenue par bon nombre d'adultes, à « la connaissance profonde », apanage des prêtres, des chefs de familles, des vieillards des deux sexes ; son acquisition fait l'objet d'initiations successives ³⁹.

Plus raffinés, les Dogon échelonnent le savoir en quatre degrés — « la parole de face », simplifiée et travestie, « la parole de côté », incomplète, mais déjà coordonnée, « la parole de derrière », mieux synthétisée, et enfin « la parole claire », dont disposaient, selon Griaule, 5 à 6 % de la population de Sanga-du-Haut ⁴⁰.

Chez les Venda, l'instruction dépend du sexe, de l'âge, et de la position sociale ; elle comprend trois niveaux : « la connaissance légère », qui est celle de l'enfant — ou du Blanc ; la connaissance initiatique, décrivant la constitution de la société, dispensée aux jeunes gens et aux jeunes filles ; et « le savoir réel », approfondissement des mythes d'origine, permis au rois, aux prêtres, aux techniciens, et à quelques autres, soucieux de maîtriser l'enseignement précédent ; il apparaît néanmoins fortement lié au critère du rang ⁴¹.

Caractéristiques internes

³⁹ G. DIETERLEN, *op. cit.*, p. XVII-XVIII.

⁴⁰ Cf. M. Griaule, « Le savoir des Dogon », *Journal de la Société des africanistes*, 22, 1, 1952.

⁴¹ Cf. J. Roumèguère-Eberhardt, « Sociologie de la connaissance et connaissance mythique chez les Bantu », *Cahiers internationaux de Sociologie*, 35, 1963.

La cosmologie la mieux connue, celle des Dogon, révèle un grand nombre de concepts abstraits que l'on peut isoler et mettre en rapport avec certaines notions scientifiques contemporaines. Particulièrement, dans le domaine de la physique, les populations des falaises semblent avoir eu de très remarquables intuitions.

Ainsi, leur recherche du plus petit élément composé, auquel s'adjoindront des éléments identiques, lors du processus de la création du monde ; cette notion de discontinuité et de dimension-limite [27] est illustrée par la graine du *pô* (*digitaria exilis*)⁴². Ainsi, leur conception d'un espace initial vide de matière (alors que les autres cosmogonies religieuses font généralement état d'un milieu chaotique qu'ordonnera une divinité). Ainsi, leur représentation d'un univers au mouvement tourbillonnant. Egalement, le thème de l'expansion de l'univers, susceptible de s'accroître à l'intérieur de frontières elles-mêmes extensibles, est présent dans le mythe des origines. De même les caractères communs de certains mouvements de l'eau et de la propagation du son, dont la nature vibratoire (hélicoïdale, disent les Dogon), a été pressentie⁴³.

Cependant, malgré ces troublants points de contact entre une recherche moderne, puissamment outillée, et un savoir religieux dénué de moyens expérimentaux mais non de potentialités scientifiques, il semble que la spécificité de ce second type de pensée doit être recherché ailleurs, et notamment dans les formes mêmes qu'empruntent ses productions.

La numérotation symbolique

Au sein des cosmologies, on trouve fréquemment des éléments numériques qui, simultanément, charpentent solidement l'ensemble des représentations mythiques, et en facilitent l'expression. Chez les Hausa

⁴² M. Griaule et G. Dieterlen, *Le Renard pale*, *op. cit.*, p. 106.

⁴³ M. Griaule et G. Dieterlen, « La conception du monde... », *op. cit.*

de la vallée de Maradi ⁴⁴, trois nombres (le quatre, le trois, le sept) utilisés directement, ou selon des combinaisons variées, interviennent dans le mode de perception du temps et de l'espace, mais aussi dans la célébration d'événements religieux (rites agraires, initiation aux danses de possession...), dans le cycle de la vie sociale (mariage, intronisation d'un chef), comme dans les activités économiques (travaux des champs, fonctionnement des marchés, honoraires des guérisseurs...). Enraciné dans un symbolisme sexuel très explicite (le quatre renvoie à une schématisation du sexe féminin, le trois à celle du sexe masculin, le sept à leur union), ce système numérique autorise, de toute évidence, des combinaisons plus aisées que les représentations [28] qui les fondent ; selon G. Nicolas, son caractère opérationnel est tel qu'il permet d'organiser toute nouvelle réalité. Son efficacité provient de son aptitude à effectuer deux opérations fondamentales : disjoindre des objets précédemment unis, puis les associer en leur attribuant des qualités complémentaires — sur le modèle de l'accouplement. Instrument intellectuel utilisé à organiser le monde, il sert aussi à y déceler, derrière les apparences, un ordre sous-jacent, et exprime une volonté d'équilibre cosmique et social.

Les correspondances

D'une manière générale, la pensée cosmologique opère des découpages, au sein desquels elle isole des unités, puis se livre à de minutieuses recollections des parties dans le tout ; morcelant le corps de l'homme comme l'environnement physique, le domaine animal et végétal comme le milieu social, elle procède à des retotalisations complexes, mettant en relation chacun des éléments des catégories qu'elle a préalablement distinguées. Ces processus de désassemblages-réassemblables s'effectuent selon des idées-forces souvent très difficiles à identifier, leur intervention garantissant néanmoins la spécificité de l'ordonnance obtenue, et l'originalité de chaque cosmologie par rapport à celle des peuples voisins.

⁴⁴ Cf. G. NICOLAS, « Un système numérique symbolique : le quatre, le trois et le sept dans la cosmologie d'une société hausa (vallée de Maradi) », *Cahiers d'Etudes africaines*, 32, 1968.

Chez les Fali ⁴⁵, les graines comestibles sont au nombre de douze ; chacune d'entre elles est en relation avec les douze parties du corps humain ; en outre, ces graines sont distribuées dans l'espace, en fonction des quatre points cardinaux, mais aussi selon la position d'un « homme-macrocosme » qui les contiendrait ; elles représentent chacune également un membre de la famille étendue, et, dans le domaine animal, un poisson particulier ; enfin à l'intérieur de leur propre catégorie, elles se subdivisent en six graines mâles et autant de femelles, formant des couples ; cette dernière caractéristique permet aussi leur association avec certains mammifères perçus comme appartenant symboliquement au sexe opposé.

[29]

Par exemple, pour le mil rouge, on obtient la série suivante : mil rouge - tête - centre - chef de famille - perche du Nil - masculin - lié à l'hippotrague femelle.

De plus, ces graines comestibles, représentant l'élément feu, sont liées à l'élément eau par l'intermédiaire des poissons auxquels elles sont assimilées, et à l'élément terre, par les mammifères avec lesquels elles ont été accouplées.

Peul et Dogon offrent aussi d'excellents exemples de ces ensembles imbriqués, où des éléments de botanique, d'astronomie, de physiologie et même de psychologie renvoient les uns aux autres, assurant aux détenteurs de ces systèmes symboliques des principes de compréhension et d'action doublés du sentiment d'un contact profond avec le monde.

Les microcosmes

Ces systèmes de correspondances entre termes pertinents relevant de catégories diverses s'expriment aussi par ce que l'on pourrait appeler des « situations-microcosmes » et des « objets-microcosmes ». Les

⁴⁵ Cf. A. M. D. Lebeuf, « Le système classificatoire des Fali (Nord-Cameroun) », in *Afrikan Systems of Thought*, *op. cit.*, p. 328-340.

premières, aisément repérables dans bon nombre de manifestations religieuses — comme certaines danses rituelles, certains parcours initiatiques — reproduisent les étapes de la formation de l'univers ; ces réactualisations dynamiques, à échelle réduite, d'événements mythiques d'une tout autre envergure, sont moins aisées à examiner que certaines productions matérielles stables — les « objets-microcosmes » : dans un autre contexte, nous avons déjà cité la houe bozo (p. 24). La boucle d'oreille lemba ⁴⁶, aussi, est une représentation réduite des deux aspects fondamentaux du temps ; une partie fourchue, verticale, dont les extrémités symbolisent le grand-père et le petit-fils, est l'image de la vie humaine, discontinue et linéaire ; enserrant cette fourche, un anneau horizontal est l'expression de la vie ininterrompue, de la durée illimitée.

Ce goût de l'analogie, cette recherche de l'objet signifiant que n'épuise pas sa fonction utilitaire, et qui renvoie, tel un miroir rapetissant, à des réalités plus vastes, ou à des notions plus abstraites, [30] dont les rapports internes ont aussi été scrupuleusement « miniaturisés », se retrouve encore dans laalebasse de l'excision gourmantché : sur celle-ci s'enchevêtrent et se superposent les signes graphiques exprimant les directions de l'espace, la position de la copulation et celle du fœtus dans le ventre maternel, ainsi que les stades successifs de l'évolution sexuelle de la femme. Ce résumé idéographique des conceptions relatives à la fécondité et à la procréation est, en outre, doté d'une efficacité propre, aux yeux des Gourmantché, qui lui attribuent une action sur le corps de la jeune fille, comme sur le rite même de l'initiation : « les signes commandent les "choses", et l'artisan des signes, loin d'être un simple imitateur, accomplit une œuvre qui rappelle l'œuvre divine ⁴⁷ ».

En résumé, la pensée cosmologique procède par disjonctions, puis associations complémentaires ; elle élabore des classifications dont les éléments s'associent, terme à terme, d'une catégorie à l'autre, selon une logique propre, pour laquelle « le fait de liaison est plus essentiel que

⁴⁶ J. Roumeguère-Eberhardt, *Pensée et société africaines*, Paris, 1963, pp. 37-38.

⁴⁷ M. Cartry, « Laalebasse de l'excision en pays Gourmantché », *Journal de la Société des africanistes*, 38, 2, 1968, pp. 224-225.

la nature des liaisons », selon Cl. Lévi-Strauss ⁴⁸ ; elle a aussi recours à l'analogie reliant une structure globale, macrocosmique, à un objet-microcosme, qui en est simultanément la métaphore et la métonymie.

Ces systèmes intellectuels, éminemment cohérents, même s'ils ne satisfont pas aux exigences de la connaissance scientifique, et même s'ils nous paraissent parfois trop ambitieux sur le plan de l'efficacité matérielle, permettent cependant à leurs possesseurs une réflexion digne d'intérêt sur leur propre culture : comme le remarque J. Roumeguère-Eberhardt, une confrontation dialectique du savoir mythique et de la réalité sociale conduit certains Bantu à une connaissance de leur propre société, de son fonctionnement, de ses structures ⁴⁹.

[31]

BIBLIOGRAPHIE

ADLER Alfred, & Cartry Michel, « La transgression et sa dérision », *L'Homme*, 11, 3, 1971, p. 5-63. [En appendice, pp. 46-62, un résumé du mythe cosmogonique dogon.]

CALAME-GRIAULE Geneviève, *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*, Gallimard, Bibliothèque des Sciences humaines » Paris, 1965, 591 p.

CARTRY Michel, « Laalebasse de l'excision en pays Gourmantché », *Journal de la Société des africanistes*, 38, 2, 1968, pp. 189-225.

DIETERLEN Germaine, *Essai sur la religion bambara*, Presses Universitaires de France, Bibliothèque de Sociologie Contemporaine, Paris, 1951, XVIII, 240 p. [En particulier le chap. I, « Les mythes », pp. 1-33.]

⁴⁸ Op. cit., p. 88.

⁴⁹ J. Roumeguère-Eberhardt, « Sociologie de la connaissance... », *op. cit.*, p. 125.

DIETERLEN Germaine, « Mythe et organisation sociale en Afrique occidentale », *Journal de la Société des africanistes*, 25, 1955, pp. 39-76 ; 29, 1959, p. 119-138.

Douglas Mary, « If the Dogon... », *Cahiers d'Etudes africaines*, 7, 4, 28, 1967, pp. 659-672.

DOUGLAS Mary, *Purity and Danger : an Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1966. Trad. franc, sous le titre *De la souillure : essai sur les notions de pollution et de tabou*, Maspero, Bibliothèque d'Anthropologie, Paris, 1971, 199 p. [Voir en particulier le chap. V.]

FORDE Daryll, éd., *African Worlds. Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*, Oxford University Press, Londres, 1954, XVII, 243 p. [Ouvrage collectif ; contributions de M. Douglas, M. Griaule et G. Dieterlen, G. Lienhardt, P. Mercier, etc.]

Fortes M. & Dieterlen G., eds., *African Systems of Thought*, Oxford University Press, Londres, 1965, VIII, 392 p. [Etudes présentées au 3^e Séminaire africain international (Salisbury, 1960).]

GRIAULE Marcel, « Mythe de l'organisation du monde chez les Dogon du Soudan », *Psyché* (Paris), 2, 6, 1947, pp. 443-453.

GRIAULE Marcel, *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli*, Editions du Chêne, Paris, 1948, 270 p.

GRIAULE Marcel, « Le savoir des Dogon », *Journal de la Société des africanistes*, 22, 1, 1952, pp. 27-42.

GRIAULE Marcel, « L'image du monde au Soudan », *Journal de la Société des africanistes*, 19, 1, 1949, pp. 81-88.

[32]

Griaule M. & Dieterlen G., « L'agriculture rituelle des Bozo », *Journal de la Société des africanistes*, 19, 2, 1949, pp. 209-222.

Griaule M. & Dieterlen G., « La conception du monde et de la matière au Soudan », *Atomes*, 47, févr. 1950, pp. 50-52.

Griaule M. & Dieterlen G., « The Dogon », in D. Forde, éd., *African Worlds*, Londres, 1954, pp. 83-110.

GRIAULE M. & DIETERLEN G., *Le Renard pâle*, tome I : *Le mythe cosmogonique*, Institut d'Ethnologie, Paris, 1965, 544 p.

KRIGE E. J. & J. D., *The Realm of a Rain-Queen : a Study of the Pattern of Lovedu Society*, Oxford University Press, Londres, 1943, XV, 336 p. [Notamment le chap XV, « *The Rain cuit* », pp. 271-281.]

KRIGE J. D. & E. J., « The Lovedu of the Transvaal », in D. FORDE, éd., *African Worlds*, Londres, 1954, pp. 55-82.

LEVI-STRAUSS Claude, *La Pensée sauvage*, Plon, Paris, 1962, 395 p.

MERCIER P., « The Fon of Dahomey », in D. FORDE, éd., *African Worlds*, Londres, 1954, pp. 210-234.

MIDDLETON John, éd., *Myth and Cosmos. Readings in Mythology and Symbolism*. Natural History Press (American Museum Sourcebooks in Anthropology), New York, 1967, XI, 368 p. [Recueil de textes.] Morton-Williams Peter, « An outline of the cosmology and cult organization of the Oyo Yoruba », *Africa* (Londres), 34, 3, 1964, pp. 243-260.

NICOLAS Guy, « Essai sur les structures fondamentales de l'espace dans la cosmologie hausa », *Journal de la Société des africanistes*, 36, 1, 1966, pp. 65-108.

NICOLAS Guy, « Un système numérique symbolique : le quatre, le trois et le sept dans la cosmologie d'une société hausa (vallée de Maradi) », *Cahiers d'Etudes africaines*, 8, 4, 32, 1968, pp. 566-616.

RICHARDS Audrey L., « African Systems of thought : an Anglo-French dialogue », *Man*, 2, 2, 1967, pp. 286-298. [À propos de l'ouvrage publié sous la direction de M. FORTES et G. DIETERLEN.] Roumeguère-Eberhardt Jacqueline, « Sociologie de la connaissance et connaissance mythique chez les Bantu », *Cahiers internationaux de Sociologie*, 35, 1963, pp. 112-125.

ROUMEGUÈRE-EBERHARDT Jacqueline, *Pensée et société africaines. Essais sur une dialectique de complémentarité antagoniste chez les Bantu du sud-est*, Mouton (EPHE Vie S., Cahiers de l'Homme), Paris-La Haye, 1963, 99 p.

SIMMONS W. S., « The supernatural world of the Badyaranké of Tonghia (Sénégal) », *Journal de la Société des africanistes*, 37, 1, 1967, pp. 41-72.

THOMAS L. V., « Brève esquisse sur la pensée cosmologique du Diola », in M. FORTES et G. Dieterlen, eds., *African Systems of Thought*, Londres, 1965, pp. 366-382.

[33]

La construction du monde.
Religion / Représentations / Idéologie.

Chapitre II

LA NOTION DE PERSONNE

Françoise Michel-Jones

[Retour à la table des matières](#)

La prise de conscience de l'intérêt présenté par l'étude spécifique et approfondie de la notion de personne, du moins en ce qui concerne le champ ethnologique, est récente, et cela en dépit de l'impulsion donnée par L. Lévy-Bruhl, M. Leenhardt et M. Mauss dans la première moitié du XX^e siècle ⁵⁰. Nous examinerons successivement les contributions de ces auteurs.

Tout d'abord, nous ne rappellerons ici que les opinions de L. Lévy-Bruhl qui furent l'objet des discussions anthropologiques de son temps ⁵¹. Après avoir séduit ses contemporains, elles furent [34] souvent violemment critiquées, en particulier par l'école britannique

⁵⁰ Bien que M. Griaule et G. Dieterlen n'aient pas négligé cet aspect de l'investigation ethnologique : orientant leurs recherches sur la connaissance profonde des systèmes de représentations et correspondances symboliques des sociétés dogon et bambara, entre autres, ils mirent en évidence des « théories » de la personne liées au corps de représentations mythiques.

⁵¹ Dans ses *Carnets* (posthumes, 1940), L. Lévy-Bruhl ne soutient plus l'existence d'une hétérogénéité fondamentale entre les formes de la pensée « moderne » (occidentale) et celles de la pensée « primitive ». Il penche alors pour une structure mentale unique de l'espèce humaine, avec coexistence des deux modes de pensée, l'un prédominant sur l'autre dans une société donnée (par exemple, les processus « prélogiques » dans les sociétés « primitives »).

Nous nous référons ici principalement à ses deux premiers livres concernant la question : *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Alcan, Paris, 1910) et *La Mentalité primitive* (Alcan, Paris, 1922).

d'anthropologie rétive *a priori* à l'emploi du terme « mystique »⁵². Reprochant, comme E. Durkheim, à l'anthropologie anglaise d'inférer les faits sociaux des processus de la pensée individuelle, d'interpréter la « mentalité primitive » en termes de psychologie, L. Lévy-Bruhl insista sur l'origine sociale de la mentalité individuelle, conditionnée par des représentations collectives elles-mêmes solidaires d'un certain type de structure sociale. En définitive, il mit l'accent sur les différences radicales opposant les modes de la pensée pré-logique⁵³ — spécifique des populations primitives — orientée sur le surnaturel, fondée sur le raisonnement analogique⁵⁴, et les modes de la pensée logique — spécifique des sociétés modernes — orientée sur l'exploration logique de l'univers et fondée principalement sur le principe de non-contradiction. Le tort principal de L. Lévy-Bruhl fut de n'avoir pas vu que ces deux modes de pensée ne sont pas mutuellement exclusifs dans l'individu. Bien au contraire, ils ne cessent de co-exister, quelle que soit la société.

⁵² « J'emploie ce terme faute d'un meilleur, non pas par allusion au mysticisme religieux de nos sociétés, mais dans le sens étroitement défini où "mystique" se dit de la croyance à des forces, à des influences, à *des* actions imperceptibles aux sens et cependant réelles. » Cf. [*Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, op. cit., p. 30 sq.](#)

Aujourd'hui, sous l'impulsion de C. LÉVI-STRAUSS, on a tendance à substituer l'expression « pensée mythique » à celle de « pensée mystique ».

⁵³ Il est à noter que, dans l'esprit de L. LÉVY-Bruhl, ce terme ne signifiait pas « non-logique ».

⁵⁴ L'analogie est la ressemblance existant entre deux ou plusieurs termes en fonction de leur rapport commun avec un autre. G. BACHELARD a vu dans l'analogie à prétention scientifique, un véritable obstacle épistémologique. Ainsi, lorsque Aristote compare la circulation du sang à l'irrigation d'un verger, l'analogie a valeur de métaphore. La découverte de la circulation du sang par W. HARVEY suppose la prise de conscience du fait que le sang circule dans un milieu fermé, tandis que l'eau d'irrigation se perd dans le sol. Les modèles analogiques sont des moyens de connaissance spontanés, permettant la saisie, dans un même rapport de connexion, de réalités objectivement hétérogènes.

Il serait vain de croire que le raisonnement analogique ait disparu dans les sociétés orientées sur la rationalité scientifique. Il est même consciemment utilisé en cybernétique, en particulier dans la théorie de l'information où l'étude de la servo-machine fournit des modèles à l'étude de l'homme (exemple, la bio-cybernétique).

La conception de la personne dans les populations « primitives » lui apparaît diffuse, non intégrée, non radicalement différenciée d'un milieu auquel l'individu est lié par nombre de ses appartenances considérées comme des doubles. Il en est ainsi de tout [35] ce qui peut naturellement se séparer du corps — produits d'une activité d'excroissance ou de rejet : cheveux coupés, matières d'excrétion ou d'expectoration, etc. — ou entrer en contact avec lui, tout en lui restant extérieur : objets personnels, traces de pas, etc. Par ailleurs, L. Lévy-Bruhl reconnaît que l'homme primitif « peut avoir corrélativement un sentiment interne vif de son expérience personnelle ».

C'est à M. Leenhardt et M. Mauss que sont cependant redevables des travaux justifiant la validité et la fécondité d'une étude socio-ethnologique de la conception de la personne.

M. Leenhardt montra, en effet, qu'il était possible (pour un occidental) de comprendre la mentalité « primitive », en l'occurrence mélanésienne. Pour lui, « la primitivité n'est pas une caractéristique de l'homme des premiers âges ⁵⁵ » et le type du « primitif » est une construction théorique, de valeur opératoire, « mais, en soi, il n'a pas d'existence ⁵⁶ ».

S'appliquant à saisir la vie profonde du Mélanésien, son expérience vécue, M. Leenhardt s'efforça d'appréhender la signification des comportements, en relation avec la conception de la personne, au travers des institutions et relations sociales, mais surtout des formes mythiques : les Mélanésiens ont l'intuition de l'unité de l'homme et du monde.

Dans la société canaque traditionnelle, la personne ne peut se dégager comme individuation pure. « L'individu en tant que tel est un être perdu, n'ayant plus de lien avec le groupe social. La personne est diffuse dans le groupe ⁵⁷. » D'une part, l'individu ne peut se définir que par ses rôles, et y adhère entièrement : ainsi des individus unis par certaines relations sont interchangeable car ils occupent la même

⁵⁵ Cf. *Do Kamo : la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, Paris, 1957, p. 7. L'auteur ajoute, reprenant à son compte le propos de G. VAN DER LEEUW : « Nous (sommés) aussi primitifs que modernes. » (*Ibid.*)

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ M. Leenhardt, « La propriété et la personne dans les sociétés archaïques », *Journal de Psychologie normale et pathologique*, 45, 3, 1952.

position sociale (exemple : groupe des frères, neveux utérins) et actualisent donc « le même personnage »⁵⁸. D'autre part, le Canaque n'identifie pas son corps comme un élément faisant partie de lui-même : il ne peut « le circonscrire pour le dégager du monde⁵⁹ ».

[36]

Le problème de la personne ne saurait, dans ces conditions, être dissocié de l'étude du groupe dans une optique ethnologique, comme en témoignent les travaux de M. Leenhardt. L'étude de la conception de la personne constitue alors un biais privilégié d'approche des institutions et des représentations qui lui sont associées.

Dans la ligne de l'école française de sociologie, qui s'était attachée à l'histoire sociale des catégories de l'esprit humain, M. Mauss a su établir que, dans l'ordre culturel — spécifiquement humain — tout ce qui apparaît « naturel » (= inné) pour le sens commun est de fait *arbitraire*⁶⁰ et donc acquis dans une pratique sociale justiciable d'une analyse sociologique.

Dans un article justement célèbre⁶¹, M. Mauss entreprend de retracer les étapes de la formation de « l'idée de personne », de « l'idée de moi », la nôtre, en montrant « la série des formes que ce concept a revêtues dans la vie des hommes des sociétés, d'après leur droit, leurs religions, leurs coutumes, leurs structures sociales et leurs mentalités⁶² ».

Des faits ethnologiques recueillis chez les Pueblos et les Indiens du nord-est américain, M. Mauss dégage « la notion de personnage, de rôle rempli par l'individu dans des drames sacrés comme il joue un rôle dans

⁵⁸ M. Leenhardt, *Do Kamo*, *op. cit.*, p. 200.

⁵⁹ M. Leenhardt, *Do Kamo*, *op. cit.*, p. 35.

⁶⁰ Contemporain de E. DURKHEIM, F. de SAUSSURE fonde, pour sa part, la linguistique moderne en établissant l'arbitraire du signe linguistique : le rapport signifiant/signifié est extrinsèque, conventionnel et sans lien naturel entre leur forme et leur sens.

⁶¹ « Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi" », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. LXVIII, 1938 (Huxley Memorial Lecture). Les citations sont extraites de M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, 3^e éd., Paris, p. 331-362.

⁶² M. Mauss, *op. cit.*, p. 335.

la vie familiale ⁶³ ». Ce rôle est lié à diverses inscriptions sociales dont le port du nom et, souvent, celui du masque cérémoniel.

C'est dans la civilisation latine cependant que s'élabore la notion de personne telle que nous la définissons maintenant. Πρόσωπον et *persona* désignent d'abord, dans l'antiquité classique, le masque : tragique, rituel ou d'ancêtres. On observe, dans les mondes grec et romain, le glissement du *masque* au *personnage* représenté et de là à l'*acteur* dont le rôle met en scène, au théâtre ou dans le jeu social, « des droits individuels à des [37] rites, des privilèges ⁶⁴ ». La *persona* devient ultérieurement un fait fondamental du droit romain qui divise le monde en *personae*, *res* et *actiones*. Pour M. Mauss, cette évolution résulte, d'une part, de l'usage des *nomen*, *cognomen* et *praenomen* qui appartiennent à l'individu et le situent dans sa famille, et, d'autre part, de l'avènement de la plèbe romaine à la *persona* civile, au plein droit de cité. La personne comprend alors : le rang (*condi-tio*), l'état de la vie civile (*status*), les charges et honneurs de la vie civile et militaire (*munus*). Le droit d'acquérir la *persona* — droit dont l'esclave seul est exclu — et le caractère personnel du droit étant fondés, l'introduction de la conscience dans la conception juridique de la personne se fait corrélativement à l'acquisition du sens moral ⁶⁵ par la *persona* — notamment sous l'influence des stoïciens.

Au christianisme, la *personne* doit sa « base métaphysique » qui assure « le passage de la notion de *persona*, *homme revêtu d'un état*, à la notion d'homme tout court, de personne humaine ⁶⁶ ». C'est à partir d'une réflexion théologique sur l'unité des trois personnes divines dans la Trinité que la personne fut définie comme substance rationnelle, indivisible et individuelle.

Mais une dernière étape s'avéra nécessaire pour que la personne acquière la qualité de catégorie fondamentale de la conscience, établie en catégorie du moi — « condition de la conscience et de la science, de la Raison Pure ⁶⁷ » — par Fichte.

⁶³ *Ibid.*, pp. 346-347.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 352.

⁶⁵ Par « sens moral » M. Mauss entend « un sens d'être conscient, indépendant, autonome, libre, responsable » (*op. cit.*, p. 355).

⁶⁶ *Ibid.*, p. 357 ; les italiques sont de M. MAUSS.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 361.

M. Mauss relève ici l'importance qu'eurent, pour cette évolution, les sectes religieuses des XVII^e et XVIII^e siècles qui « se posèrent les questions de la liberté individuelle, de la conscience individuelle (...) ». Leurs notions « forment la base sur laquelle s'établit la notion : la personne = le moi ; le moi = la conscience — et en est la catégorie primordiale ⁶⁸ ».

L'évolution de la notion de personne, telle que nous la restitue M. Mauss, apparaît à son terme comme la résultante de deux tendances : l'une vers une intériorisation croissante consécutive à l'individuation de la personne et culminant dans l'identification de celle-ci avec le moi, l'autre vers une rationalité accrue. L'importance [38] positive accordée à l'aspect conscient et rationnel de la personne relève d'une philosophie sociale « optimiste » et fait négliger à M. Mauss l'irréfutable irrationalité persistant dans le moi de l'occidental contemporain, ce dont la notion d'inconscient, introduite en psychologie dès la fin du XIX^e siècle, permet de rendre compte.

La culture et l'esprit humain sont des co-emergents dont l'un présuppose l'autre et réciproquement ⁶⁹. Ainsi, rien de ce qui concerne l'être humain ne sera dans aucune culture une donnée naturelle, et en particulier la conception de la personne. Tout comme il existe dans toute société un savoir « anthropologique » qui la prend pour objet, n'importe quelle société dispose d'un savoir relatif à l'être humain en tant qu'individu situé dans le corps social. Nous dirons que ce savoir correspond à une conception de la personne = d'un être humain authentifié par la société et y disposant de droits, devoirs, voire de privilèges.

Parler de « personne » présente le piège ethnocentrique de penser retrouver dans des civilisations différentes de la nôtre la même *notion* de personne. Nous pensons l'éviter sous trois conditions : il s'agit de garder présent à l'esprit

⁶⁸ *Ibid.*, p. 360.

⁶⁹ Cf. G. DEVEREUX, « Les facteurs culturels en thérapie psychanalytique », 1953, in *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, 1970, chap. XV.

1. que notre *notion* de la personne n'est pas une réalité *sut generis*, qu'elle n'est pas transportable sans bouleversements sociaux en profondeur, ce qui implique l'existence de « *conceptions* » de la personne autres que celle définie ci-dessus et spécifiques de chaque société ;
2. que du point de vue de l'analyse ethnologique, cette notion a valeur opératoire : c'est une construction théorique ;
3. que, par contre, du point de vue de la société étudiée, la construction « idéologique ⁷⁰ » de la conception de la personne est pensée comme « naturelle », car constitutive des individus reconnus du groupe. Elle permet à l'individu de se penser et de [39] vivre son rapport au groupe dans les termes où celui-ci conçoit et actualise son rapport à l'individu.

Le concept de « personne » connote ainsi la grille de représentations permettant dans un groupe donné, et *pour* ⁷¹ ce groupe, de penser le passage « naturel », non contingent, non aléatoire de l'individu au groupe et réciproquement. Se référant au cadre normatif de la société, la notion de personne est, entre autres, un instrument de la prévisibilité sociale et individuelle.

Avant d'entreprendre l'approche de la conception de la personne en Afrique noire, il nous reste à discuter un point de vocabulaire : l'identité couramment admise entre « personne » et « personnalité ».

Nous pensons que le terme « personne » offre l'avantage pour le sociologue ou l'ethnologue, de ne pas insister comme le terme « personnalité » sur le versant subjectif de l'être humain, et qu'il serait avantageux de distinguer leurs usages respectifs. Nous emploierons donc le terme « personne » pour désigner le versant socialement

⁷⁰ Au sens de « logique des représentations », cf. M. AUGÉ, *La Vie en double. Théorie du pouvoir et idéologie du pouvoir en Basse Côte d'Ivoire*, thèse de doctorat d'Etat, Paris, 1973.

⁷¹ Ce passage continu n'est pas scientifiquement analysable car « il est *logiquement impossible* de penser *simultanément* en termes de deux cadres de références différents », — en l'occurrence psychologique et socio-ethnologique. Cf. G. DEVEREUX, « Deux types de modèles de personnalité modale », 1961, in *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, 1972, chap. V, p. 117 (les italiques sont de l'auteur).

spécifié de l'être humain, l'individu en tant qu'unité sociale. En d'autres termes, et dans l'optique d'une investigation socio-ethnologique, le concept de personne se présente comme une unité formelle, une « fiction légale ⁷² », une construction fondée sur des valeurs solidaires de l'organisation sociale : elle ne se réduit pas à l'individu comme représentant biologique d'une espèce.

Nous réserverons le terme « personnalité » — si besoin est — pour désigner l'individu en tant qu'unité psychologique, l'aspect vécu et singulier de la personne. Ainsi, des individus qui ne seront pas considérés comme des personnes à part entière, seront cependant dotés d'une personnalité : on reconnaît l'existence d'une vie psychique distinguant l'être humain de son entourage inerte ou animé. Cependant, il s'agit de voir que la personnalité peut être l'objet d'un savoir collectif, spécifique d'un groupe, et de ce fait extérieur à l'individu. Il en est ainsi des théories portant sur le développement psychologique et donnant lieu à [40] une classification des personnalités (de la femme, de l'enfant, du chef, etc.). Solidaires des conceptions relatives à la personne, ces théories — permettant d'expliquer ou prévoir le comportement ⁷³ des individus — en constituent l'épreuve ⁷⁴.

Reste que ces éléments d'explication de la personnalité sont, du point de vue de l'individu, extérieurs à lui : ils prennent en compte des différences et des similitudes pertinentes pour la société en cause et non l'individu réel (par exemple, des comportements identiques peuvent être issus de motivations différentes ⁷⁵, etc.).

⁷² Formule empruntée à G. DEVEREUX.

⁷³ De même, en Occident, la plupart des théories de la personnalité — que ce soit en psychologie ou en psychologie sociale — se focalisent sur le problème de l'explication et de la prévision du comportement des individus dans des situations déterminées, de manière à les rendre conformes aux processus socio-culturels. Voir, par exemple, la définition proposée par R. B. Cattell : « La personnalité est ce qui permet de prédire ce que fera une personne dans une situation donnée. » (*Personality : a Systematic Theoretical and Factual Study*, New York, 1950, p. 2.)

⁷⁴ Aux sens d'épreuve photographique et de mise à l'épreuve.

⁷⁵ Voir à ce sujet la distinction établie par G. DEVEREUX entre « motif opérant » et « motif instrumental », in « Deux types de modèles de personnalité modale », *op. cit.*, p. 120 *sqq.*

Il n'est pas dans notre intention d'établir un modèle de la personne valable pour toutes les ethnies d'Afrique noire. En effet, mises à part les variations inévitables d'une société à l'autre, les données dont nous disposons ne couvrent pas l'ensemble du continent noir. Il est par ailleurs probable que les orientations différentes en matière de recherche ethnologique ont influé sur la densité des données recueillies et, par voie de conséquence, sur leur degré d'approfondissement respectif. Ainsi, l'intérêt continu porté par l'équipe de M. Griaule aux systèmes de représentations des populations se disant issues du Mandé, a mis en évidence des conceptions de la personne d'une complexité croissante, notamment chez les Dogon et les Bambara ⁷⁶.

Nous nous proposons donc ici, sans souci d'exhaustivité, de dégager certaines constantes des différentes conceptions de la [41] personne en Afrique noire, nous plaçant successivement aux points de vue synchronique et diachronique.

Lorsque l'on considère la composition de la personne, la notion de pluralité des composantes semble s'imposer, mais celle-ci n'est pas synonyme de non-intégration ⁷⁷. Nous en donnerons deux exemples.

Chez les Luba, la personne est « la réunion, la synthèse d'au moins trois "ombres" (*umuwe*) » : l'ombre solaire, l'"ombre de la taille", l'"ombre de vie". L'ombre solaire « est susceptible d'accueillir les autres principes vitaux : (...) le corps déserté devient momentanément invulnérable. » L'ombre de la taille « est le modèle intérieur auquel se conforme l'être en devenir, lui donnant son apparence physique particulière, son individualité » : périssable, elle est aussi nommée « ombre de mort ». L'ombre de vie, enfin, est « le noyau indestructible

⁷⁶ Donnons en exemple l'évolution des connaissances relatives au nombre des principes spirituels organisant la personne dogon, dont le total aujourd'hui reconnu est de huit : « Ce nombre n'est apparu qu'après de nombreux tâtonnements dans l'enquête, qui en a d'abord relevé deux (GRIAULE, *Masques dogon, Dieu d'eau* ; DIETERLEN, *Les Ames*), puis quatre (GRIAULE, « Nouvelles recherches ») ; les huit apparaissent au complet dans DIETERLEN, « Parenté et Mariage », p. 111. » (G. CALAME-GRIAULE, *Ethnologie et langage*, Paris, 1965, p. 36, note 1).

⁷⁷ Cf. L. V. Thomas, « Le pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique noire traditionnelle », in *La Notion de personne en Afrique noire*, Paris, CNRS, 1973 ; A. HAMPATÉ Ba, « La notion de personne en Afrique noire », *idem*.

de la personne » qui se fixera dans l'au-delà (le *Kalunga*) après la mort ⁷⁸.

Chez les Dogon, la personne (*dime*) comprend le corps (*gòdu*), périssable, les huit principes spirituels (*kikinu*), individuels ⁷⁹, la force vitale (*Yàma*) et le contenu claviculaire qui diffère selon les peuples, les castes, la situation particulière de l'individu en société ⁸⁰.

Chaque composante de la personne dogon est également conçue sur le mode de la multiplicité dans l'unité. Ainsi le *nyama*, fluide véhiculé par le sang mais distinct de lui, « n'est pas une masse confuse et indifférenciée » mais la somme des parcelles des *nyamas* [42] reçus du Nommo — « géniteur mythique de l'humanité » —, du père, de la mère, et du *nani* d'ego. Ancêtre défunt — en ligne utérine pour une fille, consanguine pour un garçon — le *nani* transmet à l'enfant qu'il élit une part de son *nyama* ; « (...) à cette part vient s'ajouter celui [le *nyama*] de son propre *nani*, et ainsi de suite en remontant les générations. » Dans ces conditions, « l'individu est rattaché, par son *nyama*, aux ancêtres mythiques, à ces ancêtres historiques, à ses ascendants vivants ⁸¹ ». De même, le corps humain répond à une conception juxtaposée des parties qui permet de penser la pluralité dans la totalité. L'étymologie indigène du terme *gòdu* « rapproche ce mot de *gòdo*, diviser, car le corps humain s'est "divisé" en plusieurs parties à partir d'une boule de terre initiale ⁸² ». À cette conception de la juxtaposition-

⁷⁸ Les citations sont extraites de L. de HEUSCH, « Le sorcier, le père Tempels, et les jumeaux mal venus », in *La "Notion de personne en Afrique noire, op. cit.*, p. 234.

⁷⁹ « Chaque être humain reçoit des *kikinu* qui lui sont personnellement affectés et le resteront pendant toute sa vie comme après sa mort : ils seront les bénéficiaires des rites funéraires et des cultes rendus aux ancêtres (...) ils ne sont jamais transmis à ses descendants. » (G. DIETERLEN, « L'image du corps et les composantes de la personne chez les Dogon », in *La Notion de personne en Afrique noire, op. cit.*, p. 207.)

⁸⁰ Le contenu claviculaire se compose, pour les agriculteurs dogon, des symboles des graines des huit céréales assurant la base de leur nourriture et en correspondance, comme l'être humain, avec les quatre points cardinaux et les quatre éléments. Cf. G. CALAME-GRIAULE, *op. cit.*, p. 34.

Pour la fonction d'indicateur social du contenu claviculaire, se reporter à l'article déjà cité de G. DIETERLEN.

⁸¹ G. DIETERLEN, *op. cit.*, p. 218.

⁸² G. CALAME-GRIAULE, *Dictionnaire dogon (dialecte tono)*, Paris, 1968.

division du corps correspond l'importance du concept d'« articulation » dans la pensée dogon ⁸³.

Composée d'éléments strictement *individuels* (la singularité de l'individu pouvant s'exprimer dans la croyance au choix prénatal de la destinée ⁸⁴), *hérités* (situant l'individu par rapport à ses lignages, etc.) ou *symboliques* (connotant la position de l'individu dans son entourage cosmique, mythique, social), la personne s'enrichit de surcroît & *attributs*, les noms en particulier, qui assurent son identification sociale en l'exprimant. La dation des noms répond aux soucis complémentaires de différencier l'individu tout en l'intégrant dans la communauté qui le reconnaît, en lui imprimant une marque verbale pertinente pour elle. L'effort d'identification peut ainsi s'étendre aux modes de la naissance : chez les [43] Yoruba, les jumeaux et l'enfant né à la suite de jumeaux portent des noms spécifiques ⁸⁵ ; ailleurs, chez les Sabé, un des critères de différenciation sera le rang de naissance par rapport à la mère ⁸⁶. Si nous reprenons l'exemple dogon, nous voyons qu'en plus des noms de famille indivise, de « clan » et de tribu, l'individu possède généralement quatre noms individuels dont les modalités d'imposition et d'usage, réglées par la coutume, lui inculquent la prise de conscience précoce de sa place dans la structure sociale. Le « nom interdit » ou « nom secret »

⁸³ Le principe de la juxtaposition/division du corps apparaît clairement dans la statuaire dogon ; voir à ce sujet : F. JONES et P. A. MICHEL, *Analyse stylistique de quelques œuvres du Pays dogon, suivie d'un essai d'analyse sémantique*, Paris, 1970, micro-édition de l'Institut d'Ethnologie, n° 72.828.30. Pour l'étude des relations entre « articulation » et « catégories du double », cf. F. MICHEL-JONES, *Dualisme, Gémellité, Bisexualité et Ambivalence chez les Dogon*, thèse de 3^e cycle, Paris, E.P.H.E., 1973.

⁸⁴ Cf. la notion *d'ori* (la tête intérieure) chez les Yoruba (WANDÉ Abimbola, « The Yoruba Concept of Human Personality », in *La Notion de personne en Afrique noire, op. cit.*) et la notion de *lepere* (« la bouche parle ») chez les Samo (F. Héritier-Izard, « Univers féminin et destin individuel chez les Samo », *idem*). Chez les Gourmantché, « le destin de l'individu *est* pour une large part déterminé avant sa naissance sous les effets conjugués des désirs exprimés par son "âme" et l'"âme" de ses parents au cours de leur vie pré-terrestre. » (M. CARTRY, « Le Lien à la mère et la notion de destin individuel chez les Gourmantché », *idem*).

⁸⁵ P. VERGER, « Notion de personne et lignée familiale chez les Yoruba », in *La Notion de personne en Afrique noire, op. cit.*, p. 68.

⁸⁶ M. Palau-Marti, « Le nom et la personne chez les Sabé », in *La Notion de personne en Afrique noire, op. cit.*

(*bóy dáma*) ne peut être employé, en l'absence de témoins, que par le prêtre totémique qui l'a octroyé ; le « nom de la mère » (*nà bóy*), attribué par le grand-père ou l'oncle maternels, est réservé aux utérins ; le « nom courant » (*bóy sala*) ou « nom semence » (*bóy tòy*), conféré par le patriarche de la grande famille indivise paternelle, est seul d'usage général — moyennant certaines restrictions liées à la différence d'âge en particulier ⁸⁷ ; le sobriquet, « nom de classe d'âge » (*tonó bóy*) ne peut être prononcé que par les camarades de classe d'âge ⁸⁸.

Indice, entre autres, de l'importance du verbe dans les sociétés africaines, les noms sont des instruments de mémorisation et d'apprentissage des relations spécifiques unissant l'individu aux divers secteurs de la réalité sociale. Par exemple, M. Houis écrit, à propos du nom individuel chez les Mossi :

« Des informateurs mossi nous suggérèrent que le *yure* (nom individuel) était l'objet d'explications, de la part des parents, au cours des divers degrés de l'éducation initiatique. Les *yuya* (pluriel de *yure*) jouent donc à certains moments dans la vie des individus, le rôle de facteurs d'intégration. En effet, le nom allusif, motivé par une situation familiale particulière, introduit son porteur à l'histoire de sa propre famille, en la situant dans un système de plus en plus vaste depuis la cellule familiale jusqu'aux systèmes des noms claniques (*soanda*) et des lignages (*büdu*). De même, le nom à fonction religieuse prédispose son [44] porteur à un enseignement où la Puissance qui a propitié la naissance est progressivement dévoilée et privilégiée ⁸⁹. »

L'importance de la parole transparait également dans l'efficience du nom prononcé qui révèle l'être, dans le lien de participation directe qui unit souvent l'individu au nom. Chez les Dogon, « lorsqu'une personne se trouve en état d'impureté, elle "perd ses noms et ses paroles" en même temps que son *pâma*, ce qui signifie clairement qu'on ne lui adresse plus la parole et qu'on ne l'appelle plus par aucun de ses noms,

⁸⁷ G. CALAME-GRIAULE, *Ethnologie et langage, op. cit.*, p. 349.

⁸⁸ Nous résumons ici les données de G. Calame-Griaule relatives aux noms, cf. *Ethnologie et langage, op. cit.*, p. 345-355.

⁸⁹ M. HOUIS, *Les Noms individuels chez les Mossi*, I.F.A.N., Dakar, 1963, p. 118.

qui participent de l'impureté de l'être ⁹⁰ ». Chez les Sabé, « la force évocatrice de la parole est telle que l'on pourrait causer la mort d'une personne en lui adressant un nom qui ne doit plus jamais lui être dit. C'est le cas notamment des *olosa*, les initiés au culte d'une divinité ⁹¹ ».

La conception de la personne ne peut être statique puisque sa composition même témoigne de l'interdépendance étroite de l'individuel et du social — le social mettant en forme l'individuel — et permet de penser leurs relations réciproques. Ainsi, la qualité positive ou négative des rapports que l'individu entretient avec son entourage « résonne » sur les éléments constitutifs de sa personne, susceptibles alors d'enrichissement, d'appauvrissement, ou de déplacement. Chez les Dogon, la situation d'impureté d'un individu altère à la fois son *nyama* et son contenu claviculaire : « (...) on dit que les graines "se battent" ; elles peuvent aussi quitter leur place et "sortir des clavicules". L'intéressé est alors privé des symboles essentiels de ses nourritures de base et vidé, parallèlement, d'une partie de sa force vitale, *pâma*. Seule la purification aura pour effet de réintégrer les graines dans leur support et de rétablir son intégrité ⁹². »

Le caractère contraignant du milieu social, de l'autre, sur l'individu est particulièrement mis en évidence dans le mécanisme de l'attaque de sorcellerie dont la réussite manifeste la [45] fragilité du sujet — que celle-ci soit conçue comme physique ⁹³, psychique ⁹⁴, ou sociale ⁹⁵.

⁹⁰ G. CALAME-GRIAULE, *Ethnologie et langage, op. cit.*, p. 350. Pour les catégories d'individus qui perdent momentanément leurs noms dans un état « normal » d'impureté, cf. *ibid.*, p. 350 *sq.*

⁹¹ M. Palau-Marti, *op. cit.*

⁹² G. DIETERLEN, *op. cit.*, p. 210.

⁹³ Chez les Zarma, l'effraction du corps et la perte de sang prédisposent les accouchées et les nouvelles mariées aux attaques de sorcellerie (cf. A. DIARRA, « La notion de personne chez les Zarma », in *La Notion de personne en Afrique noire, op. cit.*).

⁹⁴ Chez les Bantu, « la sorcellerie obéit à un schéma constant : le sommeil livre sans défense une victime endormie à la terrifiante agression d'un autre dormeur ». (L. de Heusch, *op. cit.*, p. 237.)

⁹⁵ Chez les lagunaires de Côte d'Ivoire, « certaines fautes ou erreurs sont censées entraîner une sanction automatique : la malédiction du père, l'ensorcellement par l'oncle, l'attaque des ancêtres » (M. Auge, « Sorciers noirs et diables blancs : la notion de personne, les croyances à la sorcellerie et leur évolution dans les sociétés de Basse Côte d'Ivoire (Alladian et Ebrié) », in *La Notion de*

Par ailleurs, la personne étant un statut à la fois acquis et imposé, ne peut être conçue que dans le *devenir* : l'étendu des droits, privilèges, devoirs et responsabilités qui lui sont liés augmente au long des étapes, fixées par la coutume, qui insèrent l'individu dans le groupe. Selon J. Roumèguère-Eberhardt, les Bantu distinguent ainsi « cinq grandes étapes de la vie rythmées par des rites de passage » qui articulent les changements de statut à des transformations fondamentales du corps humain ⁹⁶.

L'appartenance à l'espèce humaine, condition minimale d'accès au statut de personne, peut elle-même être l'objet d'une contrainte sociale rigoureuse déterminant le rejet de l'enfant qui présente des anomalies. Chez les Bantu du sud-est, en particulier les Venda, malformation ou gémellité excluent l'enfant de l'espèce humaine ⁹⁷ ; de plus, si l'enfant est initialement accepté, la nature humaine ne lui est définitivement reconnue que lorsque la sortie des dents démontre qu'il est une personne ⁹⁸, la dernière épreuve [46] consistant dans les modalités de leur apparition : « (...) quand les dents de la mâchoire inférieure perçaient les premières, l'enfant était tué ou abandonné, car cela prouvait qu'il n'était pas une personne et il était donc dangereux de le laisser vivre ⁹⁹. »

Deux temps forts ponctuent l'insertion croissante de l'individu dans la société : la dation des noms et l'initiation lors de la puberté.

personne en Afrique noire, op. cit., p. 521). Mais, à l'inverse, la fragilité sociale d'un individu peut révéler son état de sorcier. Dans une société où « les mêmes manifestations peuvent être interprétées *a priori* indifféremment comme l'effet d'un pouvoir maléfique ou l'effet d'un pouvoir bénéfique, d'un pouvoir d'agression ou de défense (...), c'est précisément la situation de l'individu concerné par rapport à l'entourage (...) qui commande le jugement de l'entourage » (*ibid.*, p. 523). « Toute accusation témoigne d'une faille dans la personnalité sociale de l'accusé » (*ibid.*, p. 524).

⁹⁶ Naissance / nouveau-né-cau ; dentition / enfant ; puberté / adulte ; ménopause / vieillard ; mort / ancêtre. Cf. J. Roumèguère-Eberhardt, *Pensée et société africaines. Essais sur une dialectique de complémentarité antagoniste chez les Bantu du sud-est*, Paris, 1963, p. 26 sq.

⁹⁷ . J. Roumèguère-Eberhardt, *op. cit.*, p. 27.

⁹⁸ S'il meurt avant, n'ayant aucune signification sociale, il ne sera pas pleuré et ne réapparaîtra jamais aux vivants. Cf. J. Roumèguère-Eberhardt, *op. cit.*, p. 28.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 29.

L'imposition de ses noms introduit l'enfant dans le réseau des relations sociales. Ainsi, dans une société patrilineaire et patri-locale comme les Dogon, la reconnaissance de l'enfant par son père légitime est indispensable pour son insertion sociale. Le bâtard sans noms (les noms importants sont donnés dans le cadre du patrilignage) ne pourra prétendre à aucune terre ni, de ce fait, se marier : il ne saurait entretenir sa femme et ses enfants. La position de l'enfant illégitime équivaut donc à une mort sociale, sauf pour la fille qui trouvera toujours à se marier ¹⁰⁰.

Mais l'insertion est potentielle. L'enfant reste, en effet, un « étranger » pour le monde des adultes jusqu'au passage victorieux des rites initiatiques. Les conceptions relatives à la personnalité de l'enfant expriment l'ambivalence des sentiments qu'entretiennent les adultes à son égard. Pour les Bantu du sud-est, l'enfant est incomplet mais, s'il « (...) porte la souillure de l'enfance, qui disparaîtra lors des rites de la puberté, il est aussi considéré comme étant rituellement pur et, de la même façon que les vieilles personnes, il peut officier dans certains rites religieux ¹⁰¹ ». Pour les Dogon, l'enfant est irresponsable, encore asocial, car il a conservé la bisexualité originelle qui fait de lui un « poisson ». L'androgynie qui caractérise et fonde la puissance divine dans le monde céleste, est cause d'asexualité et stérilité dans le monde humain et donc germe de mort pour la société ¹⁰². Selon les explications fournies par Ogotemméli à M. Griaule ¹⁰³, les opérations de circoncision et excision ont pour but de fixer définitivement l'individu dans le sexe qui lui est déjà pratiquement reconnu, [47] par sectionnement du support corporel du principe de sexe opposé (prépuce ou clitoris).

Ainsi, du point de vue des sociétés africaines, la reproduction biologique de l'être humain est défectueuse car elle échappe, dans sa réalisation même, à la détermination sociale. Les épreuves corporelles,

¹⁰⁰ Avant la colonisation, on vendait le garçon comme esclave aux pasteurs peuls. L'interdiction de l'esclavage a déterminé un accroissement des infanticides et des avortements. Cf. D. PAULME, *Organisation sociale des Dogon*, Paris, 1940, p. 433.

¹⁰¹ J. Roumeguère-Eberhardt, *op. cit.*, p. 30.

¹⁰² Pour une étude plus approfondie de l'androgynie et des mécanismes de l'ambivalence dans la société dogon, cf. F. MICHEL-JONES, *op. cit.*

¹⁰³ M. Griaule, *Dieu d'eau*, Paris, 1948 (24^e journée).

dont la circoncision et l'excision sont les plus répandues, assurent la mise au monde d'un corps nouveau, « adapté » aux besoins de la société (procréation). Parallèlement, renseignement initiatique contribue à l'élaboration d'un être désormais « complet » car social : une personne responsable de la pérennité du savoir et du corpus de règles du groupe.

L'épreuve dernière de la condition de personne est la mort. En cas de décès brutal (foudroiement, noyade...), ou considéré comme anormal (mort d'une femme enceinte ou en couches — particulièrement néfaste car elle porte atteinte à la fécondité de la société), le défunt ne remplira pas le rôle d'ancêtre, devenir ultime de la personne et qui la fonde rétrospectivement ¹⁰⁴.

*
* *

La compréhension de la personne en Afrique noire passe par celle du champ socio-culturel (cf. *supra*) et met ainsi en évidence la cohérence des divers secteurs de représentations collectives qui se recourent en elle. Un mode privilégié d'appréhension de l'univers pour une société peut régir sa constitution sur le plan formel. L'importance de la relation binaire chez les Dogon — la gémellité et l'androgynie fournissant les modèles interprétatifs de l'organisation sociale comme de l'univers cosmique — s'exprime dans la série d'oppositions qui distribue les huit principes spirituels (*kikinu*), jumeaux deux à deux, en « deux groupes de quatre, affectés respectivement au corps et au sexe (...), mâles (*ána*) ou femelles (*yà*) "intelligents" (*sáy*) ou "bêtes" (*bòmone*) ¹⁰⁵. »

La personne apparaît ainsi comme un nœud de représentations [48] assurant pour le groupe le passage logique de l'être humain au milieu socio-culturel. Dans les sociétés d'Afrique occidentale, au moins, la conception de l'être de l'homme (microcosme) fait penser l'être de l'univers (macrocosme) et réciproquement ¹⁰⁶. La connaissance de la

¹⁰⁴ Cf. M. FORTES, « On the Concept of the Person among the Tallensi », in *La Notion de personne en Afrique noire*, *op. cit.* Chez les Luba, les mauvais morts « dont nulle femme ne rêve, que nul devin ne signale à l'attention de leurs descendants », sont anéantis par l'oubli des humains (cf. L. de HEUSCH, *op. cit.*, p. 237).

¹⁰⁵ G. CALAME-GRIAULE, *Ethnologie et langage*, *op. cit.*, p. 36.

¹⁰⁶ Cf. A. Hampaté Ba, *op. cit.*

personne fonde alors la prise de conscience des relations unissant l'individu au groupe et au milieu élargi, les mêmes modèles interprétatifs leur étant appliqués ¹⁰⁷.

Mais quelle que soit la valeur heuristique du modèle de la personne en Afrique noire, sa qualité de statut non inné implique que son attribution réponde à des exigences de sélection et de hiérarchie. Ainsi, considérée de manière générale comme moins socialisée que l'homme, la femme n'accède pas à un véritable statut de personne ¹⁰⁸. Chez les Dogon, la conception du corps humain en tant que composante de la personne fait uniquement référence au corps de l'homme : la somme de ses parties (vingt-deux = nombre de base de toutes les classifications d'espèces dans l'univers) correspond au compte des parties du corps du Nommo sacrifié, homme idéal ¹⁰⁹.

Partout c'est l'homme adulte que connote la conception de la personne, et de surcroît, celui qui appartient à la catégorie sociale dominante. Chez les Songhay ¹¹⁰, la division majeure de la société passe entre les nobles et les captifs, et le type idéal de la personne est caractéristique du noble. La morphologie et la psychologie comparées des personnalités type du maître et du captif dans cette société renforcent cette division : leur opposition est radicale, terme à terme, et le principe hiérarchique sous-tend la vision dévalorisante du captif. Au-delà de la codification des rôles, les relations nobles/captifs sont ainsi fondées sur la complémentarité caractérielle.

Linton a mis l'accent sur le fait que l'armature des coutumes [49] permet la prévisibilité du comportement humain, l'impératif instinctuel étant, dans notre espèce, fortement atténué. L'importance de la détermination et de la finalité sociale dans la conception de la personne chez les peuples d'Afrique noire, en fait un véritable instrument de

¹⁰⁷ *Ibid.* Voir aussi, Y. CISSÉ, « Signes graphiques, représentations, concepts et tests relatifs à la personne chez les Malinké et les Bambara du Mali », in *La Notion de personne en Afrique noire, op. cit.*, p. 131-179.

¹⁰⁸ « La femme, par l'expression de son destin que nul ne peut transformer, en accord avec la volonté de la brousse, relève ainsi du monde des forces brutes et indomestiquées sur lesquelles l'homme a peu de prise. » (F. HÉRITIER-IZARD, *Op. cit.*, p. 249.)

¹⁰⁹ G. Calame-Griaule, *Ethnologie et langage, op. cit.*, p. 33 et 130.

¹¹⁰ Cf. J. P. Olivier de Sardan, « Personnalité et structures sociales (A propos des Songhay) », in *La Notion de personne en Afrique noire, op. cit.*, pp. 421-445.

prévisibilité et donc de régulation sociale. S'il était besoin d'assurer avec encore plus de force l'interdépendance étroite de la conception de la personne et de la structure sociale, nous pensons que l'exemple des désintégrations parallèles de la conception de la personne et de la structure sociale traditionnelles chez les lagunaires de Côte d'Ivoire, suffirait à le démontrer ¹¹¹.

[50]

BIBLIOGRAPHIE

AUGÉ Marc, « Sorciers noirs et diables blancs : la notion de personne, les croyances à la sorcellerie et leur évolution dans les sociétés de Basse Côte d'Ivoire (Alladian et Ebrié) », in *La Notion de personne en Afrique noire*, C.N.R.S., Paris, 1973, pp. 519-528.

CALAME-Griaule Geneviève, *Ethnologie et langage. La Parole chez les Dogon*, Gallimard, Bibliothèque des Sciences humaines, Paris, 1965, 591 p.

Cartry Michel, « Le lien à la mère et la notion de destin individuel chez les Gourmantché », in *La Notion de personne en Afrique noire*, C.N.R.S., Paris, 1973, pp. 255-282.

DE Heusch Luc, « Le sorcier, le père Tempels et les jumeaux mal venus », in *La Notion de personne en Afrique noire*, C.N.R.S., Paris, 1973, pp. 231-242.

DIETERLEN Germaine, *Les âmes des Dogon*, Institut d'Ethnologie (Travaux et Mémoires, 40), Paris, 1941, VIII, 268 p.

DIETERLEN Germaine, *Essai sur la religion bambara*, Presses Universitaires de France, Bibliothèque de Sociologie Contemporaine, Paris, 1951, XX, 240 p. [Cf. le chap. III, « La personne », pp. 56-88.]

DIETERLEN Germaine, « L'image du corps et les composantes de la personne chez les Dogon », in *La Notion de personne en Afrique noire*, CN.R.S, Paris, 1973, pp. 205-229.

¹¹¹ Cf. M. Augé, « Sorciers noirs et diables blancs... », *op. cit.*, p. 524 sq.

FORTES Meyer, « On the concept of the person among the Tallensi », in *La Notion de personne en Afrique noire*, C.N.R.S., Paris, 1973, pp. 283-320.

Griaule Marcel, « La personnalité chez les Dogon », *Journal de Psychologie normale et pathologique*, 37, 9-12, 1940-1941, pp. 468-475. [Le « je » et le « moi ».]

GRIAULE Marcel, « Nouvelles recherches sur la notion de personne chez les Dogon », *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, 40, 4, 1947, pp. 425-431. [La notion de la gémelléité.]

HÉRITIER-IZARD Françoise, « Univers féminin et destin individuel chez les Samo », in *La Notion de personne en Afrique noire*, C.N.R.S., Paris, 1973, pp. 243-254.

LEENHARDT Maurice, *Do Kamo : la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, Les Essais, Paris, 1957, 259 p.

LEENHARDT Maurice, « La propriété et la personne dans les sociétés archaïques », *Journal de Psychologie normale et pathologique*, 45, 3, 1952, pp. 278-292.

[51]

MAUSS Marcel, « [Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi"](#) », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 68, 1938. Repr. dans *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris, 1950, pp. 331-362.

MIDDLETON John, « The concept of the person among the Lugbara of Uganda », in *La Notion de personne en Afrique noire*, C.N.R.S., Paris, 1973, pp. 491-506.

Olivier de Sardan J. P., « Personnalité et structures sociales (À propos des Songhay) », in *La Notion de personne en Afrique noire*, C.N.R.S., Paris, 1973, pp. 421-446.

Notion (La) de personne en Afrique noire, Paris, 11-17 octobre 1971. Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1973, 596 p. [Actes du colloque international du CN.R.S. organisé par Germaine DIETERLEN. Introduction de Michel CARTRY.]

Problèmes de la personne, Colloque du Centre de Recherches de Psychologie Comparative et l'EPHE VI^e Section [Paris, 1960]. Exposés réunis et présentés par Ignace Meyerson, Mouton, Paris-La Haye, 1973,

491 p. [Colloque organisé avec la participation d'historiens, de sociologues, de légistes et de neuropsychiatres.]

ROUMEGUÈRE-EBERHARDT Jacqueline, *Pensée et société africaines. Essais sur une dialectique de complémentarité antagoniste chez les Bantu du sud-est*, Mouton Paris-La Haye, (EPHE Vie S., Cahiers de l'Homme), 1963, 99 p. [Voir notamment chap. I : « Les origines : le python. Réalité mythique et réalité sociale ».]

Smith Pierre, « Principes de la personne et catégories sociales », in *La Notion de personne en Afrique noire*, CN.R.S., Paris, 1973, pp. 467-490.

Sy Moussa Oumar, « Considérations sur les principes constitutifs de la personnalité chez les Négro-Africains ». *Bulletin de l'Institut fondamental d'Afrique noire*, sér. B, 33, 1, 1971, p. 14-62.

Thomas L. V., « Le pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique noire », in *La Notion de personne en Afrique noire*, CN.R.S., Paris, 1973, pp. 387-420. Version abrégée : « Un bilan africaniste », *Ethno-psychologie* (Le Havre), 26, 2-3, pp. 293-310.

VERGER Pierre, « La notion de personne et lignée familiale chez les Yoruba », in *La Notion de personne en Afrique noire*, CN.R.S, Paris, 1973, pp. 33-43.

[52]

La construction du monde.
Religion / Représentations / Idéologie.

Chapitre III

LES CROYANCES À LA SORCELLERIE

Marc AUGÉ

[Retour à la table des matières](#)

Le sorcier comme l'Artésienne : on en parle toujours, on ne le voit jamais ; ou alors vaincu, humilié, effrayé, loin de correspondre à l'image terrorisante des stéréotypes et des rumeurs ; ou encore, cadavre manipulé dont le silence définitif libère les discours vengeurs ou habiles, utile aux angoisses des uns et aux calculs des autres (les mêmes parfois).

Ce sorcier-là (bouc émissaire préposé à la libération des angoisses, à la canalisation des tensions, à la remise en ordre du consensus et du fonctionnement social) il fait, plus encore que la bonne santé des sociétés, le bonheur des anthropologues, prompts à découvrir dans les croyances collectives le mensonge de chacun et la ruse de tous, l'instrument paradoxalement mis au point par ceux-là mêmes qui ne peuvent s'en servir qu'à condition de l'ignorer. Le discours fonctionnaliste se contente, en cette occurrence comme en d'autres, de reproduire l'idéologie qu'il fait semblant d'expliquer, de redoubler les explications qui constituent la teneur même des croyances dont il rend compte. Ce discours va bon train jusqu'au moment où — comble d'un paradoxe où l'ethnologue superstitieux pourrait bien voir un effet de sorcellerie — l'image que lui proposait la théorie locale se dérobe et se change en son contraire, associant la sorcellerie au pouvoir social et au

prestige, le soupçon à la crainte et la crainte au [53] respect. L'ethnologue fonctionnaliste, dès lors, n'a plus grand choix : ou bien, courageusement, honnêtement à tout le moins, il continue à reproduire, et aligne côte à côte des propositions parfaitement contradictoires qui font du sorcier un être démuné et riche, jaloux et comblé, asocial et justicier, victime et bourreau ; ou bien, faute de comprendre, il prétend distinguer et constitue des typologies — fausse synthèse qui traduit l'essoufflement de l'analyse et détruit l'identité de son objet.

Parlant de sorcellerie, en effet, on ne peut que désigner un ensemble de croyances structurées et partagées par une population donnée touchant à l'origine du malheur, de la maladie ou de la mort, et l'ensemble des pratiques de détection, de thérapie et de sanctions qui correspondent à ces croyances. Les conduites attribuées aux supposés sorciers étant généralement en opposition systématique, au moins à première vue, avec les normes admises (ils travaillent la nuit, sont cannibales, commettent l'inceste, etc.) on peut être, on a été tenté, à l'instar de Michelet évoquant la sorcellerie dans les campagnes françaises, de voir dans ces modèles d'inversion la protestation (et même la pratique) des éléments les plus marginaux ou les plus opprimés de la société. Ce thème de la contre-société et de la contre-idéologie d'une part risque de faire ignorer le caractère fantasmatique des représentations de la sorcellerie, d'autre part de faire méconnaître leur parfaite intégration à l'ensemble des autres représentations sociales, leur caractère public, général et officiel.

Les croyances à la sorcellerie font partie de ce que j'ai appelé plus haut « idéologique » et sont, à ce titre, un élément essentiel au fonctionnement de l'idéologie. Les représentations de la personne, des pouvoirs qui sont censés s'exercer à partir d'elle ou sur elle, de l'hérédité, de l'entourage mystique et social, de la maladie... composent un ensemble cohérent, un système ordonné de références pour la compréhension de l'événement ; les croyances à la sorcellerie entrent dans cette configuration d'ensemble, d'une part parce qu'elles se réfèrent explicitement aux représentations de la personne et du système social, d'autre part parce qu'elles complètent ces représentations en spécifiant la nature des pouvoirs offensifs et défensifs propres aux différentes instances psychiques et en délimitant leurs sphères sociales d'influence.

[54]

1. La sorcellerie comme système et comme théorie

Le phénomène de la croyance à la sorcellerie dans une société donnée se présente comme un système plus ou moins calqué sur son système social. D'où la possibilité, largement utilisée par les anthropologues, de le considérer comme le miroir plus ou moins déformant, et indirectement révélateur, de ce système. La composition des sociétés de sorciers ou du monde de la sorcellerie, telle que la manifestent les théories locales, peut se décrire de différents points de vue, qui réfèrent tous à l'organisation de la société ; c'est ainsi que, dans certaines sociétés, on considère qu'il y a au moins un sorcier par segment de lignage, alors qu'ailleurs la composition de la société sorcière repose sur d'autres principes ; seront également considérées comme des traits pertinents l'existence ou l'absence de sociétés de sorciers intra ou inter-villageois, la prépondérance des jeunes ou des anciens, des femmes ou des hommes dans ces sociétés. Souvent, une véritable géographie sorcière double la géographie sociale ; l'existence d'un ou plusieurs sorciers par segment de lignage implique une répartition géographique des forces d'agression, et des soupçons peuvent porter sur des quartiers précis. Certains lieux remarquables, à l'entour du village, ou, plus loin, en forêt, en brousse ou sur l'eau, où sont censés s'abriter les réunions nocturnes, les festins cannibaliques, les esprits déjà prisonniers des victimes encore inconscientes...

Quelques exemples aideront à comprendre, par leur diversité, que le phénomène des croyances à la sorcellerie ne saurait se réduire à cette relation entre organisation sociale et représentation fantasmagorique sous peine de perdre son identité. Chez les lagunaires de Basse Côte d'Ivoire le schéma le plus général associe très étroitement le monde de la sorcellerie à l'organisation lignagère ; il est admis que chaque segment de lignage compte au moins un sorcier et que l'action directe de celui-ci ne peut s'exercer qu'à l'intérieur du lignage ; le pouvoir d'agression (*āwa* alladian, *esa* avikam, *logbo* ébrié, *gbu* adioukrou...) est associé à lune des deux instances psychiques de l'individu et, s'il peut s'acquérir, il se transmet préférentiellement dans le lignage (en l'occurrence le matrilignage). À la mort d'un individu, c'est un ancien de son [55]

lignage qui est d'abord soupçonné, et plus particulièrement le chef de lignage ; les représentants du matrilignage du père mort demandent des comptes à son matrilignage ; diverses procédures contribuent à la mise en scène et éventuellement à la résolution des tensions existant entre lignages alliés ; ces tensions sont particulièrement manifestes lorsqu'un individu appartenant au matrilignage de la victime, soupçonné d'agression de sorcellerie ou accusé par le cadavre, affirme avoir agi (à l'intérieur d'une société de sorciers) pour le compte d'un représentant du matrilignage paternel ; l'ordalie, jadis utilisée pour convaincre ou innocenter l'accusé, servait alors à trancher un conflit entre lignages alliés dont les intérêts économiques, traduits en droits sur le travail des hommes, ne coïncidaient pas. Ailleurs, les croyances à la sorcellerie n'apparaissent pas comme aussi intimement mêlées à la vie interne du lignage ou aux rapports d'alliance ; chez les Mandari, si nous suivons l'analyse de Buxton ¹¹², la théorie de la sorcellerie tend à tenir en respect les éléments étrangers intégrés à la société, en faisant peser sur eux la menace d'une accusation. Les sorciers sont présentés comme des déclassés envieux, marqués par leur condition inférieure (*loto social background*) ; ainsi le pouvoir de sorcellerie est censé circuler exclusivement dans les lignées qui ne peuvent prétendre au pouvoir politique ; en outre il existe une théorie de la bifiliation sorcière (le « mauvais » pouvoir se transmettant exclusivement d'homme en homme ou de femme en femme) qui préserve l'intégrité des « bonnes » lignées : un lignage possesseur de terres ne peut pas être contaminé si l'un de ses membres épouse une femme sorcière. Il y a au contraire recoupement entre l'agression sorcière et la relation de clientèle. Nadel établit des correspondances d'un autre type lorsqu'il distingue entre la société nupe (patrilinéaire) où ce sont les femmes qui sont surtout considérées comme sorcières, et la société mesakin (matrilinéaire) où ce sont principalement les hommes, et plutôt les anciens que les jeunes, qui sont soupçonnés ¹¹³. Nadel fonde la pertinence de sa distinction sur diverses considérations économiques et psychologiques, mais il ne faudrait pas conclure de son propos à l'existence d'une [56] inversion systématique entre régime de filiation et composition sexuelle du

¹¹² Jean BUXTON, « Mandari witchcraft », in J. MIDDLETON et E. H. WINTER, eds, *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, Londres, 1963.

¹¹³ S. F. NADEL, « Witchcraft in four African societies : an essay in comparison », *American Anthropologist*, 54, 1, 1952.

monde fantasmatique : dans les sociétés de type akan, à forte accentuation matrilineaire, les femmes occupent une place dominante dans les représentations de la sorcellerie.

On voit donc que les correspondances entre système social et croyances à la sorcellerie ne constituent pas par elles-mêmes un objet scientifique, une relation qui définirait l'essence d'un phénomène homogène. La composante sociale qui se « projette » dans la représentation de sorcellerie n'est pas toujours la même, puisqu'elle se définit selon les cas par la structure en lignages, les rapports de domination entre patrons et clients, les relations entre sexes ou les catégories d'âge. Cette « projection » ne nous permet pas d'appréhender le phénomène dans sa plus grande généralité, à supposer qu'il existe.

Comme théorie les croyances à la sorcellerie s'intègrent à une idéologique qui les déborde ; leur aspect théorique est à la fois technique, interprétatif et normatif. La théorie se prononce sur les diverses modalités d'acquisition ou de transmission du pouvoir de sorcellerie. Ces modalités varient selon les sociétés ; elles peuvent être aussi présentées comme multiples à l'intérieur d'une même société : le pouvoir se transmet héréditairement ou par enseignement ; il implique toujours une certaine aptitude, une capacité de sorcellerie dont les signes peuvent être divers ; pour certains, il est un don inné ; sur d'autres enfin la sorcellerie tombe comme une maladie contagieuse : ils ont cru, par exemple, manger de la viande ou du poisson, et ont consommé à leur insu de la chair humaine, entraînés dès lors dans le sinistre et fatal enchaînement de la dette cannibalique qui, dans certaines représentations, fait l'essentiel de la condition de sorcier. Les différentes descriptions qui nous sont proposées de ces modalités d'acquisition peuvent nous introduire à une réflexion sur plusieurs aspects complexes ou ambigus du pouvoir maléfique. Hérité, le pouvoir de sorcellerie est généralement présenté comme une force redoutable, revendiquée à la limite et rarement dénoncée. Acquis par hasard, par malchance ou par négligence, il semble plutôt prédestiner le sorcier malgré lui à des malheurs innombrables et à la mort. Mais on ne juge de la qualité du pouvoir — liée éventuellement aux conditions de son acquisition — que sur ses effets ; c'est l'opinion publique ou l'opinion de quelques-uns qui décide, après coup, dans le silence du soupçon ou l'éclat [57] de l'accusation, de la qualité d'un pouvoir qu'elle dénonce seulement si elle le juge relatif. Cette ambiguïté en rejoint et en

redouble une autre : celle de la nature même du pouvoir, maléfique ou bénéfique, car souvent le pouvoir du sorcier et celui du contre-sorcier sont présentés comme identiques ¹¹⁴ ; il arrive qu'ils portent le même nom mais de toute manière ils ne peuvent être nommés, reconnus, donc mis en cause qu'une fois la mesure prise des rapports de force et des dangers courus. Là encore la tentation typologique risque de faire ignorer les problèmes. Quand nous lisons par exemple l'article consacré par J. Middleton à la sorcellerie lugbara nous constatons qu'un même terme lugbara ¹¹⁵ désigne aussi bien l'action d'un « sorcier de nuit » (*night-witch*) que celle de l'ancien qui invoque les morts contre l'un de ses dépendants. Cependant Middleton utilise deux expressions distinctes (*to bewitch* et *to invoke*) pour opposer une action présentée comme illégitime et une action présentée comme légitime, alors que les Lugbara utilisent la même expression. La distinction des différents sens possibles d'un même terme ne rend pas compte de la signification qui s'attache précisément à son identité ou, si l'on veut, à son ambiguïté.

Technique, la théorie de la sorcellerie se prononce donc (serait-ce de façon ambiguë) sur la nature du don du sorcier. Ses distinctions sont assez minutieuses pour que, parallèlement à leurs efforts pour distinguer les différents aspects de ce don, la sorcellerie de la contre-sorcellerie et le maléfique du bénéfique, les ethnologues se soient vus contraints d'assigner des limites au phénomène qu'ils étudiaient, d'établir des distinctions entre les différents types de croyances et de pratiques touchant aux agressions d'autrui. Middleton et Winter ¹¹⁶ sont ainsi conduits à opposer les notions de *witchcraft* et de *sorcery* (qu'ils réunissent sous le terme de *wizardry*) : les actes du *sorcerer* sont d'une nature telle qu'ils peuvent être accomplis par n'importe qui, alors que le pouvoir du *witch* est mystique et inné ; le *sorcerer* agit volontairement, le *witch* involontairement. Les explications en termes de *witch-craft* serviraient à rendre compte des malheurs généraux, les actes de *sorcery* expliquant quant à eux les malheurs particuliers. [58] Il faut reconnaître que les théories locales, encore une fois, sont plus riches ou plus complexes que celles des ethnologues. Une distinction aussi radicale que celle établie entre *witchcraft* et *sorcery* semble rarement attestée ;

¹¹⁴ Cf. plus haut (p. 13), la description du *tsav* par P. BOHANNAN.

¹¹⁵ Cf. John Middleton, « Witchcraft and sorcery in Lugbara », in *Witchcraft and Sorcery in East Africa, op. cit.*

¹¹⁶ Cf. leur introduction à *Witchcraft and Sorcery in East Africa, op. cit.*

la distinction entre malheurs particuliers et malheurs généraux est à l'évidence très fragile : les difficultés ou la mort d'un individu peuvent compromettre l'équilibre d'un lignage ou susciter des querelles entre lignages ; l'exemple des sociétés lagunaires (et il n'est pas unique) montre assez comment les rapports d'alliance notamment peuvent être mis en cause à l'occasion d'un décès suspect. Le pouvoir spirituel est souvent présenté comme associé aux connaissances techniques ; plus précisément c'est la distinction même entre les deux registres qui est très floue : la connaissance des plantes et des symptômes fait partie du pouvoir du guérisseur contre-sorcier (*witch-doctor*) au même titre que sa clairvoyance des rapports spirituels ; la notion d'empoisonnement paraît souvent en Afrique connoter indifféremment des pratiques effectives ou possibles et des comportements fantasmatiques ; l'efficacité des pratiques magiques est toujours présentée comme dépendante de la force de celui sur lequel elles s'exercent. Surtout, la distinction entre le caractère volontaire des actions du *sorcerer* et le caractère involontaire des actions du *witch* ne laisse pas d'être artificielle. Elle peut s'appliquer aussi bien aux conditions d'acquisition qu'aux conditions d'exercice du pouvoir ; souvent les sorciers sont présentés comme condamnés à vouloir le mal, susceptibles de choisir leur heure et leur victime (dans certaines limites) mais non de renoncer à leurs conditions. Plus responsables que coupables, il nous sont alors décrits comme menacés de mort si le sang des autres ne vient leur rendre vie ou condamnés à mort s'ils ne peuvent fournir à leurs associés des victimes à consommer. Le caractère volontaire ou involontaire de l'acquisition est lui-même très relatif ; entre deux pôles extrêmes (l'hérédité et l'apprentissage, qui, dans certaines régions au moins, ne paraissent pas définir des catégories radicalement distinctes) les nuances sont nombreuses, qui vont du pur hasard (erreur commise sur la nature d'une nourriture ingérée), à la négligence (une femme enceinte prend sa douche au soir tombé et l'esprit d'un sorcier mort errant à l'entour du village s'abat sur l'enfant qu'elle porte) ou à la faute (un jeune homme traite avec impertinence ou légèreté un vieillard qu'il ne connaît pas ou qu'il croit connaître, victime [59] d'une apparence, et il se trouve enrôlé du même coup dans l'association maléfique).

La théorie de la sorcellerie est aussi interprétative. En premier lieu elle se prononce sur les forces respectives des individus impliqués dans les phénomènes de sorcellerie : jeunes et vieillards, hommes et femmes,

sorciers et contre-sorciers. En second lieu elle assigne un domaine à l'action du sorcier, en ce sens que, d'une part elle trace les limites sociales et géographiques de son efficacité, d'autre part elle dénombre les faits dont l'explication relève de la sorcellerie. Nous avons vu plus haut des exemples de limites sociales : les limites géographiques sont elles aussi présentées de façon très diverses ; un déplacement géographique semble souvent être considéré comme une bonne protection et des enfants sont parfois confiés à des parents éloignés pour cette raison ; cependant le thème du don d'ubiquité et du « vol de nuit » semble indiquer que la menace est partout présente. Middleton suggère que chez les Lugbara la *sorcery* s'exerce à l'intérieur des relations de voisinage alors que le *witch* agit à l'intérieur des relations de parenté.

Les limites sociales prêtent plus facilement à théorisation. Chez les Tallensi étudiés par Meyer Fortes ¹¹⁷ le pouvoir du *witch* est transmis par la mère à ses enfants des deux sexes mais l'enfant mâle ne le retransmet pas. La filiation étant patrilinéaire et la résidence patrilocale, on pourrait donc considérer que le pouvoir de sorcellerie, associé à la descendance utérine, est une affaire individuelle n'impliquant pas le lignage. Leach ¹¹⁸ trouvera là un bon exemple de la différence fondamentale qu'il établit entre incorporation et alliance ; pour résumer très grossièrement sa pensée ¹¹⁹ disons qu'elle associe les relations d'incorporation (intra-lignagères par exemple) à la transmission des substances physiques (os, sang...) et les relations d'alliance à la transmission des pouvoirs mystiques (y compris, par exemple, le pouvoir du *witch*). À l'exemple contraire de la société ashanti (où le pouvoir [60] de sorcellerie s'exerce et se transmet à l'intérieur du lignage) Leach oppose une distinction entre « agression surnaturelle contrôlée » (seule caractéristique des relations d'alliance) et « influence mystique incontrôlée » qui n'emporte pas la conviction : les faits ashanti et plus généralement akan résistent au traitement qui leur est

¹¹⁷ M. FORTES, *The Web of Kinship among the Tallensi*, Londres, 1949.

¹¹⁸ E. R. LEACH, *Critique de l'anthropologie*, P.U.F., Paris, 1968. (Trad. franc. de *Rethinking Anthropology*, 2^e éd., Londres, 1966.)

¹¹⁹ L'article de LEACH sera commenté également dans les ouvrages de cette collection consacrés aux faits de parenté et aux faits politiques. L'effort de Leach a en effet ceci de remarquable qu'il tend à constituer un objet anthropologique qui recoupe les distinctions habituelles entre différentes sortes d'anthropologie.

ainsi imposé ¹²⁰, et, plus généralement, les couples d'opposition contrôle/non contrôle, volontaire/involontaire restent justiciables des critiques adressées au couple *witchcraft/sorcery* de Middleton et Winter ; il *est* très difficile de qualifier absolument, de ce point de vue, un pouvoir psychique défini à la fois par *ses* modalités d'acquisition et *ses* modalités d'exercice.

La théorie de la sorcellerie est également interprétative en ce qu'elle énumère les faits qui relèvent normalement d'une explication par la sorcellerie. Elle décrit des symptômes et esquisse une étiologie. Au total elle s'intègre à une nosologie qui constitue l'un des registres de l'idéologique commun aux diverses régions distinguées par l'ethnologie classique (religion, magie, sorcellerie, code juridique). Pour en revenir à l'exemple des lagunaires de Côte d'Ivoire, il est clair que chez eux toute maladie a une cause, que cette cause n'est pas toujours une agression de sorcellerie, mais que d'une part toutes les actions de sorcellerie sont censées avoir un effet physique (mutilation, maladie, mort), d'autre part que les différents types de causes ne sont pas sans rapport ; certaines maladies spécifiques (comme le crachement de sang) sont attribuées à des causes spécifiques (comme l'adultère de « la femme), mais l'ensemble des diagnostics possibles compose un tout structuré qui réfère à l'ensemble de l'organisation sociale ; de ce point de vue, les lagunaires ne diffèrent pas des Moundang dont Adler et Zempléni ¹²¹ nous décrivent, dans sa totalité complexe, le système de divination. Chez les lagunaires, troubles de la vue ou de la pensée peuvent s'expliquer par l'action d'un sorcier qui écarte l'une de l'autre les deux instances psychiques de sa victime ; entre la vue des choses et la vision des êtres le rapport n'est pas seulement métaphorique : seule une claire vision des rapports de force permet d'y voir clair dans le monde des ombres et des menaces ; le guérisseur clairvoyant [61] retrouve les âmes arrachées et perdues sous les feuillages où elles ont été dissimulées ; troubler la vue c'est aussi troubler la clairvoyance, affaiblir l'individu offert, ouvert (par l'entrebâillement de ses deux composantes psychiques) aux attaques de son lignage ; mais la mort peut avoir d'autres causes ; une enquête n'est jamais close ; un

¹²⁰ Pour les faits ashanti voir H. Debrunner, *Witchcraft in Ghana*, Accra, 1959, et R. S. RATTRAY, *Religion and Art in Ashanti*, Londres, 1927.

¹²¹ A. Adler et A. Zempléni, *Le Bâton de l'aveugle. Divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tchad*, Hermann, Paris, 1972.

diagnostic supplémentaire n'infirmes pas celui qui l'a précédé, même s'il le contredit, car, comme le dit une expression proverbiale qui autorise par avance tous les remaniements et tous les ralliements : « Il y a plus d'une cause à la mort d'un homme. »

Sous cet aspect, on rejoindra ici les analyses de Luc de Heusch dans *Pourquoi l'épouser ?* :

« Par l'ampleur et l'universalité des désastres qu'elle cause, la maladie organique ou mentale, est au cœur des préoccupations magico-religieuses des religions archaïques. La dimension médicale d'un grand nombre de faits religieux, les représentations du corps et de l'esprit qui lui sont liées (tables d'opérations intellectuelles à vocation thérapeutique) ouvrent à l'analyse structurale une voie féconde et peu prospectée... La psychanalyse semblait nous inviter hier à réduire la minutie et l'absurdité apparente des rites magico-religieux au comportement névrotique. Nous commençons à soupçonner au contraire que maints aspects des systèmes magico-religieux font figure de réponse aux dérèglements de l'esprit comme aux dérèglements du corps ¹²². »

2. La sorcellerie comme pratique et comme idéologie

La théorie, naturellement, conditionne la pratique, ne serait-ce que par son aspect interprétatif. Mais elle la commande directement par ses aspects normatifs : elle prescrit un ensemble de règles de conduite que doivent suivre ceux qui ne veulent pas être victimes des sorciers, ou qui ne veulent pas (ce qui, parfois, revient au même) être accusés de sorcellerie. Elle codifie les règles d'un art, à la lettre, du savoir-vivre. Par exemple il est conseillé aux jeunes gens de toujours respecter les vieillards, aux femmes enceintes de ne pas prendre de douche une fois [62] la nuit tombée, aux humains en général de ne pas laisser traîner les querelles personnelles, surtout les querelles de famille. Plus généralement encore elle prescrit la discrétion ; toute parole trop forte, toute prétention abusive mettent en péril l'homme trop imprudent pour être parfaitement lucide ; comme cependant il convient de laisser

¹²² L. de HEUSCH, *Pourquoi l'épouser ? et autres essais*, Gallimard, Paris, 1971, p. 248.

paraître sa force (pour éviter d'être accusé de s'en servir) la marge est étroite entre des prescriptions toutes deux impératives et à la limite contradictoires.

Le phénomène sociologique de la sorcellerie constitue bien aussi une pratique dans la mesure où les croyances à la sorcellerie ne sont manifestées et mises en œuvre qu'à l'occasion de procédures de divination, d'interrogation ou d'accusation qui ne sont ni arbitraires ni indifférentes. C'est ainsi que chez les Azande, étudiés par Evans-Pritchard, l'accusation de sorcellerie devait être formulée ou confirmée par un devin — obligation d'autant plus remarquable que les devins étaient parmi les premiers soupçonnés. Le caractère relativement anodin de l'accusation (tout le monde pouvait être un jour ou l'autre accusé) n'empêchait pas que les nobles et les riches, eux, fussent tenus à l'abri de toute accusation. De même chez les lagunaires de Côte d'Ivoire c'est le chef de lignage qui est le premier soupçonné, mais c'est lui aussi qui autorise ou interdit l'interrogation du cadavre.

Les procédures de divination ou de mise en cause n'interviennent elles-mêmes qu'à certaines occasions ; problèmes d'héritage ou de succession, rivalités pour le pouvoir, créations de villages ou segmentations lignagères — tous événements avec lesquels la mort et la maladie ne se confondent pas mais qu'elles peuvent déclencher ou rendre plus urgents. On trouve, dans la littérature anglo-saxonne notamment, des descriptions nombreuses et détaillées de ces types d'événements.

Souvent — et c'est là sans doute qu'il faut chercher la raison des ambiguïtés et des imprécisions de la littérature consacrée au sujet — le phénomène de la sorcellerie a été étudié indépendamment de sa dimension pratique ou sous un seul de ses aspects comme système ou comme théorie. Du coup nous sont proposés, en gros, trois types d'explication.

L'explication de type spéculaire s'intéresse essentiellement à la sorcellerie comme système ; elle voit dans les croyances à la sorcellerie un mode de lecture du système social. De grosses [63] difficultés apparaissent dès que ce type d'explication veut se généraliser à plusieurs sociétés, et nous avons vu plus haut les difficultés posées à Leach par la dualité des exemples tallensi et ashanti. Toutes les explications tendant à faire du monde de la sorcellerie une « inversion »

du monde social relèvent du type spéculaire, même quand elles s'agrémentent de considérations psychologiques, et sont justiciables de la même critique. Il est assez troublant, à cet égard, de voir P.-Ph. Rey, dans un ouvrage par ailleurs très neuf et très stimulant ¹²³, se contenter, à propos des croyances à la sorcellerie (qui ne sont pas, et de loin, l'objet principal de son étude) de considérations de type spéculaire et fonctionnaliste ¹²⁴.

Chez P.-Ph. Rey l'analyse des croyances à la sorcellerie s'inscrit dans la suite logique de ses critiques d'E. Terray. Le débat entre ces deux auteurs tourne autour de la notion de classe dans les sociétés lignagères ; à E. Terray, qui souligne d'une part que le pouvoir de l'aîné est un pouvoir de fonction et en l'occurrence de répartition des femmes, d'autre part que le consensus des cadets est nécessaire aux aînés, P.-Ph. Rey répond que c'est la structure même du procès de production qui attribue les biens de prestige aux aînés ; s'il y a exploitation de la part des aînés, ce n'est pas qu'ils gardent pour eux les biens et les femmes, c'est que, pour obtenir les biens de prestige, le cadet doit fournir un surtravail en échange duquel il ne reçoit pas le produit d'un surtravail égal de l'aîné (celui-ci n'a pas plus que le cadet produit la femme qu'il lui donne). P.-Ph. Rey situe donc le lieu du rapport de production déterminant (ou rapport d'exploitation) dans le cycle d'ensemble de la reproduction et il s'aperçoit parallèlement, sur l'exemple des Kunyi, Punu et Tsangui du Congo-Brazzaville que les « supports » de ce rapport de production ne sont pas internes au lignage. De ce point de vue la structure particulière de la société dysharmonique (combinant matrilineage et patrilocalité) lui paraît éclairer significativement le rôle déterminant du groupe local dans la reproduction du système lignager. Le père intervient de façon décisive [64] pour aider le fils à payer le montant de sa dot, aidé au besoin lui-même par le chef de son groupe patrilocal ; mais le mariage et une progéniture abondante ne signifient pas pour l'intéressé l'accession à l'aînesse (qui s'effectue dans le matrilineage) ; les avantages attendus du mariage sont économiques et

¹²³ Pierre-Philippe REY, *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme. Exemple de la « Comilog » au Congo-Brazzaville*, Maspero, Paris, 1972.

¹²⁴ Mais sans doute peut-on reprocher à l'anthropologie marxiste de ne pas s'être assez penchée sur les phénomènes de représentations, alors même qu'elle met l'accent sur l'importance de la reproduction.

non politico-idéologiques. Le fils continue après son mariage à travailler au bénéfice de son père (ses propres fils feront de même) ; une scission éventuelle du groupe patrilocal impliquera une dépendance économique des groupes seconds par rapport au groupe initial. Rey affirme dès lors que la relation père-fils est une relation d'exploitation, qui permet la reproduction des conditions de l'exploitation (l'exploitation se définissant par l'utilisation du surplus extorqué à la reproduction de la structure sociale — en l'occurrence par le biais du paiement des dots).

Ainsi les représentations de la sorcellerie composeraient l'image d'un monde inverse du monde réel. Alors que dans le *pawu* (prestation obligée du fils au père) c'est le père ou le chef du groupe patrilocal qui seront les destinataires directs, l'oncle n'obtenant une part que par l'intermédiaire du père et avec son accord, dans l'ensorcellement « ... c'est l'oncle qui intervient directement et les autres : père, chef de groupe patrilocal, ne peuvent agir que "derrière lui", en utilisant sa propre sorcellerie ¹²⁵ ». Cette interprétation psychologique (le monde de la sorcellerie est, pour l'oncle, la « compensation du monde réel ») se double d'une interprétation sociologiste qui lui est inverse (la croyance renforce la patrilocalité, en éloignant le neveu de la terre de son oncle). À propos du village des morts (*ibungu*) on rencontrerait également une image inverse de la terre de lignage (*mukuna*) : le village des morts est composé par les « doubles » (*bakuya*) qu'un chef a tués en sorcellerie et ceux qu'il a hérités de son prédécesseur. Le chef de lignage est ainsi censé commander à des morts qui le haïssent, grâce à un intercesseur (préférentiellement sa mère, qu'il fait mourir en sorcellerie), et leur fournir des femmes (ses nièces, qu'il fait aussi mourir en sorcellerie). Là encore, P.-Ph. Rey peut voir dans l'idéologie une inversion du monde réel et évoquer une double fonction, symbolique et psychologique d'une part (compensant « l'absence de contrôle d'un chef de lignage sur les individus membres de ce [65] lignage », lignage « virtuel », c'est-à-dire dispersé sur les *mikuna* des pères et grands-pères), sociologique d'autre part (permettant « le réajustement du procès de distribution puisque l'oncle qui craint de ne pas toucher la dot de ses nièces peut menacer directement le père dans la personne de sa fille... »).

¹²⁵ P.-Ph. RHY, *op. cit.*, p. 203.

Ce fonctionnalisme tous azimuts n'est guère convaincant. L'examen des analyses de P.-Ph. Rey et l'analyse des représentations de sorcellerie dans des sociétés matrilineaires dysharmoniques comme les sociétés lagunaires invitent au contraire à penser que la menace exercée par l'oncle maternel dans les représentations idéologiques est très directement la représentation d'un pouvoir de fait qu'elle renforce. P.-Ph. Rey reconnaît parfaitement, au reste, que le matrilignage est le groupe qui contrôle les conditions du procès de production et la circulation des hommes et des femmes ; les sociétés qu'il étudie, en outre, ne sont pas rigoureusement dysharmoniques : le chef du groupe patrilocal est toujours un chef de matrilignage auquel succédera un autre représentant du matrilignage. La relation d'exploitation met donc aux prises le représentant d'un lignage et des enfants des hommes du lignage ; il ne faut pas parler de relation fils-père, mais de la relation fils-matrilignage du père. C'est donc bien une relation au lignage comme groupe (même si cette relation est en l'occurrence une relation d'alliance) qui est perçue comme contraignante. Chez les lagunaires, on l'a vu, le thème des sociétés de sorciers rend compte directement de cet aspect des choses. Mais il y a aussi, à l'intérieur d'un lignage, contrainte réelle de l'oncle sur le neveu, qu'il peut mettre en gage. P.-Ph. Rey ne nous en dit rien ; il est de même trop discret sur le thème de la segmentation des groupes locaux ; celle-ci ne semble pas entraîner toujours, à beaucoup près, une dissolution de l'autorité lignagère. La distribution des terres a lieu « non seulement entre lignages "pères" et lignages "fils" mais aussi entre *nzo* différentes d'un même clan ¹²⁶ ». Par ailleurs les exemples que cite l'auteur indiquent un contrôle clanique rigoureux sur la distribution des terres. À propos de la domination du clan *bumwele* dans le commandement des *mikuna* (terres de lignage) de cette région, Rey note : c'est parce que les *bumwele* « étaient les chefs [66] du pays qu'on les a considérés comme de puissants sorciers ¹²⁷ ». Où est passée alors la fonction compensatrice de l'idéologie ?

L'explication spéculaire ou redondante débouche facilement, on le voit, sur des explications fonctionnantes, psychologues ou sociologues ; c'est là aussi le sort des deux autres types d'explication.

¹²⁶ *nzo* = matrilignage.

¹²⁷ P.-Ph. Rey, *op. cit.*, p. 192.

L'explication psychologue ou culturaliste s'intéresse à la sorcellerie comme théorie, plus exactement à tel ou tel de ses aspects théoriques ; elle part du grossissement d'un élément du système social. Ainsi Nadel souligne l'importance du rôle économique des femmes nupe (qui contrôlent le commerce, détiennent la richesse) et leur statut social peu élevé : la représentation des femmes maléfiques correspondrait ainsi à la frustration des hommes. Quoiqu'il en soit de ce type d'explication dans le cas considéré, il ne saurait fonder le phénomène de la sorcellerie dans sa généralité.

Il en va de même avec l'explication hyperfonctionnaliste qui cherche dans toute forme apparemment aberrante la clef secrète d'un fonctionnement harmonieux des normes. La littérature est pleine d'analyses de ce genre qui font valoir par exemple, selon les sociétés considérées, que la crainte d'une accusation oblige certaines catégories sociales à bien se tenir, ou encore que l'accusation de sorcellerie fournit un langage, une manière de dire, qui permet de manifester, de formuler et d'accepter une segmentation lignagère ou une fission villageoise de toute façon inévitables. Pour Candide ethnologue, tout est bien pour le mieux dans le meilleur des mondes lignagers possible. On se contentera sur ce point de quelques exemples. J. Beattie, au fil de son analyse des Bunyoro ¹²⁸, formule trois constatations dont il ne souligne pas l'aspect à première vue inconciliable : la sorcellerie (la crainte de l'accusation) obligerait les gens à agir conformément aux normes, à la représentation de l'homme « comme il faut » (pondéré, généreux, etc.) ; cependant les accusations se multiplient (comme si l'extension du phénomène entraînait des effets contraires à ceux par lesquels on le définit) ; enfin J. Beattie constate que la réputation de sorcier peut avoir quelque chose de flatteur ; l'image de l'homme prestigieux semble donc plus nuancée (et toucher de plus près aux limites de [67] l'ambiguïté) que ne le suggérerait la première remarque. Un second exemple nous est fourni par les analyses extrêmement subtiles de Mary Douglas à propos des Lele du Kasai ¹²⁹. Privilégiant le fait que ce sont généralement les Anciens qui sont censés attaquer les jeunes en sorcellerie, Mary Douglas, au terme d'un renversement paradoxalement

¹²⁸ J. H. M. BEATTIE, « Sorcery in Bunyoro », in *Witchcraft and Sorcery in East Africa, op. cit.*, pp. 27-55.

¹²⁹ M. DOUGLAS, *The Lele of the Kasai*, Londres, 1963 (en particulier les chapitres XII et XIII).

hyperfonctionnaliste, en conclut que les jeunes gens peuvent user de la crainte que font peser sur eux les vieillards pour les menacer de partir et bénéficier ainsi d'une relative marge de manœuvre. Elle oppose elle-même cette analyse à l'exemple d'autres sociétés de l'Afrique centrale, comme les Cewa étudiés par Marwick et les Yao étudiés par Mitchell, où les sorciers sont censés agir par jalousie à l'égard du pouvoir et de la richesse et où, par conséquent, l'accusation des jeunes par les Anciens est plus plausible ¹³⁰. Mais Mary Douglas va-t-elle véritablement au bout des analyses que lui permettraient les faits qu'elle expose ? N'est-il pas gênant de voir un même phénomène présenté tantôt comme l'expression et la condition directe de l'ordre, tantôt comme la condition du dynamisme, de la contestation ou comme la condition très indirecte de la paix sociale ? Le raisonnement hyperfonctionnaliste de Mary Douglas part en fait d'une constatation d'ordre culturaliste (privilège de la représentation du sorcier âgé chez les Lele en opposition avec la représentation du sorcier jeune chez les Cewa) ; mais elle nous dit aussi que le sorcier type (signalons au passage qu'il est décrit comme un *sorcerer* et non un *witch*) est devin, âgé, qu'il n'a pas de motif rationnel de tuer, et que ce sont les devins qui ont la charge du diagnostic de sorcellerie (d'où leur tendance à attribuer l'origine des malheurs et des agressions aux sorciers étrangers). Si les devins peuvent être soupçonnés, ils ne peuvent pour autant être accusés ; on voit mal au reste comment les Lele pourraient se montrer agnostiques et calculateurs dans leur jeunesse, et plus tard seulement croyants, crédules et manipulés. L'important n'est-il pas au contraire que les premiers soupçonnés soient ceux-là mêmes qui ont le contrôle du diagnostic [68] et de l'accusation ? Pourquoi imaginer que les jeunes gens puissent jouer d'une crainte qu'ils ne ressentiraient pas profondément, alors qu'ils ont été élevés dans cette crainte ? Comment ne pas admettre du même coup que la croyance à la sorcellerie fonctionne pour l'ensemble au profit de l'ordre établi ?

Aucune des analyses précédentes n'est inexacte. On peut seulement se demander si un effort pour comprendre le phénomène de la

¹³⁰ M. G. MARWICK, *Sorcery in its Social Setting. A Study of the Northern Rhodesian Cewa*, Manchester, 1965 ; J. C. MITCHBLL, *The Yao Village. A Study of a Nyasaland Tribe*, Manchester, 1956. Sur la démarche poursuivie par Marwick, voir l'analyse, critique et éclairante, de M. DOUGLAS, « Witch beliefs in central Africa », *Africa*, 37, 1, 1967, pp. 72-80.

sorcellerie simultanément sous tous ses aspects (à la fois comme élément d'une idéologie et comme pratique, instrument institutionnel et symbolique) ne serait pas apte à mieux rendre compte de sa réalité sociologique. Dans le propos d'Althusser, le terme de sorcellerie pourrait remplacer celui d'idéologie. Dans la sorcellerie les hommes expriment non pas leur rapport à leur condition d'existence, mais la façon dont ils vivent leur rapport à leur condition d'existence. Aucune raison, cependant, pour qualifier le premier rapport de « réel » par opposition au second, qualifié indifféremment de « vécu » ou d'« imaginaire ». L'imaginaire africain, concernant au moins le monde de la sorcellerie, est un imaginaire à ras du sol, au plus proche des intrigues des vivants ; les morts eux-mêmes n'y interviennent que pour défendre leurs intérêts passés, régler les affaires en cours ou régler quelques comptes — moins surprenants en somme que les événements inattendus mais tristement répétitifs (malheur, maladie, mort) qu'ils servent à interpréter. Le système de la sorcellerie se présente comme l'explication du monde réel, non comme son reflet ; il l'interprète ; à la limite, c'est le réel lui-même qu'il faudrait présenter comme le théâtre d'ombres dont la vérité est ailleurs ; l'image serait fautive sans doute, car le combat des âmes sorcières n'est pas un combat hors du monde : ses jeux, ses enjeux et ses issues s'inscrivent dans la chair des hommes, se traduisent ou se reformulent en enjeux sociaux, en termes de pouvoir et de défaite. Si le système de la sorcellerie se présente comme le signifié d'un monde dont les manifestations sont de l'ordre du signifiant, ce signifié-là n'est pas à distance de son signifiant, proche de lui, bien au contraire, comme le surréel du réel, surcroît de réalité d'une réalité que l'individu appréhende toujours tronquée, divisée, opposée — comme s'il y avait contradiction entre la mort et la vie, l'altérité et l'identité, l'univers et le monde, la société et l'individu.

[69]

La sorcellerie, comme l'idéologique dont elle fait partie, parle au singulier-universel à chacun comme si elle parlait de tous. Et c'est bien à ce point que se noue la contradiction où se prennent nécessairement les consommateurs d'idéologie (par définition : les hommes en société) ; la grille d'interprétation à laquelle s'intègrent les croyances à la sorcellerie n'a de sens que référée à la pratique qu'elle oriente. La croyance, de type persécutif, aux forces maléfiques est d'autant plus mystificatrice qu'elle émane d'individus plus radicalement étrangers au

pouvoir social. Evans-Pritchard à propos des Azande, Beattie à propos des Nyoro, Beidelman à propos des Kaguru font remarquer qu'une réputation de sorcier peut avoir quelque chose de flatteur ; il en va de même chez les lagunaires de Côte d'Ivoire et, de façon générale, dans les sociétés sous influence akan. Mais cette réputation n'est flatteuse que dans la mesure où le mot de « sorcellerie » n'est pas prononcé, dans la mesure où le poids social du soupçonné interdit qu'il fasse un accusé ; aussi bien, selon les sociétés, doit-on constater que le même mot s'applique à des pouvoirs différents (comme chez les Lugbara) ou que des termes différents s'appliquent à des pouvoirs présentés comme identiques dans leur fond (comme chez les lagunaires). La loi sociale est une loi du silence qui désigne ceux qui ont le droit de la transgresser : les pouvoirs — bénéfiques et maléfiques, mais seuls leurs effets publiquement estimés permettent de les qualifier — s'héritent selon des lignes préférentielles qui sont tout à la fois des lignes de force et des lignées sociales.

Seuls peuvent se montrer forts sans trop s'exposer (qu'il s'agisse de revendication de pouvoir, d'étalage de richesse ou de multiplication d'alliance) ceux qui sont en situation sociale de le faire. La dialectique du soupçon et de l'accusation qui commande apparemment tout un secteur de la vie africaine lignagère ne se comprend qu'en fonction des conditions de possibilité, c'est-à-dire de plausibilité, de l'accusation. On peut ainsi essayer de rendre compte du double discours par quoi nous est évoquée dans de nombreuses sociétés la condition du sorcier : dans une même société le sorcier nous est décrit comme un être jaloux, envieux, misérable et méprisé et aussi comme un être triomphant, riche, fort. Cette ambiguïté du terme correspond à son ambivalence sociologique ; il y a le sorcier qu'on soupçonne (et celui-là est du côté du pouvoir), il y a celui qu'on accuse [70] (et celui-là est marginal, déclassé, tenté peut-être de faire croire à des pouvoirs qu'il n'a pas). La prétention sans l'assise sociale *est* toujours sanctionnée. Victime de la croyance, le bouc émissaire est celui qui a pensé qu'il suffirait de faire signe pour créer sens et signifié (il n'a que la vieillesse mais n'est ni riche ni influent ; il n'a que la jeunesse, mais aucune parenté notable) ; foudroyé, victime d'un court-circuit par l'imaginaire, il est aussitôt pris au pied de la lettre par ceux qui l'entourent : la demande de signes et de symboles est toujours forte dans une société pour laquelle exigence de sens et exigence de vie se confondent, donc dans toute société.

Les croyances à la sorcellerie fonctionnent, ainsi que d'autres éléments de l'idéologie, comme idéologie du pouvoir, le justifiant et lui permettant de se maintenir et de se reproduire. Cette conclusion s'appuie sur deux constatations. Si l'on procède à l'examen de la sorcellerie comme système et comme théorie on remarque qu'elle tend à expliquer par rapport aux mêmes critères les aléas de la vie sociale et les aléas de la vie individuelle et, plus profondément, à confondre problématique individuelle et problématique sociale ; ce faisant elle privilégie certains individus en terme d'hérédité. Les barrières institutionnelles viennent renforcer cette distinction entre ceux qui ont le droit à la parole et les faibles : les chefs de lignage lagunaire autorisent seuls l'interrogation du cadavre, l'aristocratie zande ne peut être accusée, les devins zande ou lele sont objets de soupçon et maîtres de l'accusation. La répression individuelle est l'instrument rêvé (au double sens du terme) de la répression sociale.

[71]

Bibliographie

Alland Alexander, Jr., « Abron witchcraft and social structure », *Cahiers d'Etudes africaines*, 5, 4, 20, 1965, pp. 495-502. [Côte d'Ivoire.]

Ardener Edwin, « Witchcraft, economies, and the continuity of belief », in M. Douglas, éd., *Witchcraft, Confessions and Accusations*, Londres, 1970, pp. 141-160. [Bakweri, Cameroun occidental.]

Augé Marc, « Les métamorphoses du vampire d'une société de consommation à l'autre », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 6, 1972, pp. 129-148. [Texte repris dans le présent volume, pp. 112-134.]

Augé Marc, « Sorciers noirs et diables blancs : la notion de personne, les croyances à la sorcellerie et leur évolution dans les sociétés de Basse Côte d'Ivoire (Alladian et Ebrié) », in *La Notion de personne en Afrique noire*, C.N.R.S., Paris, 1973, p. 519-528.

Augé Marc, « Dieux et rituels ou rituels sans dieux ? », in J. MIDDLEB-TON, éd., *Anthropologie religieuse : les dieux et les rites*,

Larousse, Paris, 1973, pp. 9-36. [Présentation de la traduction française de *Gods and Rituals*, recueil de textes.]

BAXTER P. T. W., « Absence makes the heart grow fonder : some suggestions why witchcraft accusations are rare among East African pastoralists », in M. GLUCKMANN, éd., *The Allocation of Responsibility*, Manchester University Press, 1972, pp. 163-191.

Beidelman T. O., « Witchcraft in Ukaguru », in J. Middlebton & E. H. WINTER, éd., *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, Londres, 1963, pp. 57-98. [Tanzanie.]

BUXTON Jean, « Mandari witchcraft », in J. MIDDLETON & E. H. WINTER, éd., *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, Londres, 1963, pp. 99-121. [Soudan méridional.]

CRAWFORD J. R., *Witchcraft and Sorcery in Rhodesia*, Oxford University Press, Londres, 1967, XI, 312 p.

DEBRUNNER H., *Witchcraft in Ghana. A Study on the Belief in Destructive Witches and its Effect on the Akan Tribes*, Presbyterian Book, Accra, 1959, VIII, 213 p.

DOUGLAS Mary, « Techniques of sorcery control in central Africa », in J. MIDDLETON & E. H. WINTER, eds., *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, Londres, 1963, pp. 123-141.

DOUGLAS Mary, éd., *Witchcraft, Confessions and Accusations*, Tavistock (ASA Monographs, 9), Londres, 1970, XXXVIII, 387 p.

Evans-Pritchard E. E., *et al*, « Witchcraft », *Africa*, Londres, 8, 4, 1935, pp. 417-560. [Numéro spécial : textes de S. F. NADEL, A. I. Richards, H. Labouret, etc., suivis des témoignages — transcrits et traduits — d'une vingtaine d'Africains.]

[72]

EVANS-PRITCHARD E. E., *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Clarendon Press, Oxford, 1937. Trad franc. : *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Gallimard, Bibliothèque des Sciences Humaines, Paris, 1972, 642 p.

FERNANDEZ James W., « Christian acculturation and Fang witchcraft », *Cahiers d'Etudes africaines*, 2, 2, 6, 1961, pp. 244-270. [Commentaire du témoignage d'un Fang, P. BEKALE, reproduit pp. 250-270 sous le titre « Du mal ou de la sorcellerie noire ».]

FORDE Daryll, « Spirits, witches, and sorcerers in the supernatural economy of the Yakö », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 82, 2, 1958, pp. 165-178.

FORTUNE Reo F., *Sorcerers of Dobu*, Routledge, Londres, 1932. Trad. franc, sous le titre *Sorciers de Dobu. Anthropologie sociale des insulaires de Dobu dans le Pacifique*, Maspero, Bibliothèque d'Anthropologie, Paris, 1972, 368 p.

GLUCKMAN Max, *Custom and Conflict in Africa*, B. Blackwell, Oxford, 1963, 173 p. [Sp. « The Logic in witchcraft », pp. 81-108.]

Gluckman Max, « Crise morale et solutions magiques », *Économies et Sociétés*, Paris, 2, 1967, pp. 5-48. [Inédit, traduit de l'anglais.]

GLUCKMAN Max, « Psychological, sociological and anthropological explanations of witchcraft and gossip : a clarification », *Man*, 3, 1, 1968, pp. 20-34. [Réponse à l'article de J. G. Kennedy.]

HAMMOND-TOOKE W. D., « Urbanization and the interprétation of misfortune : a quantitative analysis », *Africa*, Londres, 40, 1, 1970, pp. 25-39.

JAHODA Gustav, « Social aspirations, magie and witchcraft in Ghana : a social psychological interprétation », in P. C. LLOYD, éd., *The New Elites in Tropical Africa*, Oxford University Press, Londres, 1966, pp. 199-212.

JONES G. L., « A boundary to accusations », in M. DOUGLAS, éd., *Witchcraft, Confessions and Accusations*, Londres, 1970, pp. 321-332. [Ibo, Nigeria.]

Kennedy J. G., « Psychological and social explanations of witchcraft : a comparison of Clyde Kluckhohn and E. E. Evans-Pritchard », *Man*, 2, 2, 1967, pp. 216-225.

Kluckhohn Clyde, *Navaho Witchcraft*, Beacon Press, Boston, 1962 [1re éd., 1944], XXII, 254 p.

KUPER Hilda, *A Witch in my Heart. A Play about the Swazi People*, Oxford University Press, Londres, 1970, XXXII, 70 p. [Le thème de la sorcellerie adapté pour la scène par une anthropologue.]

LATHAM A. J. H., « Witchcraft, accusations and économie tension in pre-colonial Old Calabar », *Journal of African History*, 13, 2, 1972, pp. 249-260.

Lehmann J. P. et Memel-Fote H., « Le cercle du prophète et du sorcier : réflexions à propos d'une paralysie fonctionnelle hystérique chez un enfant de 13 ans », *Psychopathologie africaine*, Dakar, 3, 1, 1967, pp. 81-119.

[73]

Lévi-Strauss Claude, « Le sorcier et sa magie », *Les Temps modernes*, 41, 1949, p. 3-24. Repr. dans *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958, pp. 183-203. MACFARLANE Alan, *Witchcraft in Tudor and Stuart England : a Régional and Comparative Study*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1970, XXII, 334 p.

Mair Lucy P., « Witchcraft as a problem in the study of religion », *Cahiers d'Etudes africaines*, 4, 3, 15, 1963, pp. 335-348.

MAIR Lucy P., *Witchcraft*, Weidenfeld & Nicolson, Londres, 1969. Trad. franc. : *La Sorcellerie*, Hachette, Paris, 1969, 256 p., bibl.

MANDROU Robert, *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle : une analyse de psychologie historique*, Pion, Paris, 1968, 585 p.

MARWICK M. G., *Sorcery in its Social Setting. A Study of the Northern Rhodesian Cewd*, Manchester University Press, Manchester, 1965, XXII, 339 p.

Marwick M. G., « The study of witchcraft », in A. L. Epstein, éd., *The Craft of Social Anthropology*, Tavistock, Londres, 1967, pp. 231-244.

Marwick M. G., éd., *Witchcraft and Sorcery : Selected Readings*, Pen-guin Books, Penguin Modern Sociology Readings, Harmondsworth, 1970, 416 p.

MARWICK M. G., « Anthropologists' declining productivity in the sociology of witchcraft », *American Anthropologist*, 74, 3, 1972, pp. 378-385.

MIDDLETON John, « Witchcraft and sorcery in Lugbara », in J. MIDDLETON & E. H. WINTER, eds., *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, Londres, 1963, pp. 257-275. [Ouganda.]

MIDDLETON John, éd., *Magic, Witchcraft and Curing*, New York, Natural History Press (American Muséum Sourcebooks in Anthropology), 1967, X, 346 p. [Recueil de textes choisis.]

MIDDLETON John et WINTER E. H., eds., *Witchcraft and Sorcery in East Africa*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1963, IX, 302 p. [Dix études d'anthropologues britanniques.]

MITCHELL J. Clyde, « The meaning in misfortune for urban Africans », in M. FORTES & G. Dieterlen, eds., *African Systems of Thought*, Oxford University Press, Londres, 1965, pp. 192-203.

Morton-Williams P., « The Akinga cult among south-western Yoruba : a sociological analysis of a witch-finding movement », *Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire*, sér. B, 18, 3-4, 1956, pp. 315-334.

Muller Jean-Claude, « Pouvoir mystique, sorcellerie et structure sociale chez les Rukuba (Benue-Plateau State, Nigeria) », *L'Homme*, 11, 3, 1971, pp. 71-111.

NADEL S. F., « Witchcraft in four African societies : an essay in comparison », *American Anthropologist*, 54, 1, 1952, pp. 18-29. [Nupe et Gwari du Nord-Nigéria, Korongo et Mesakin, tribus nuba du Sud-Soudan.]

[74]

NADBL S. F., *Nupe Religion*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1954, X, 288 p. [Voir le chap. VI : « Witchcraft and anti-witchcraft », pp. 163-206.]

PAULME Denise, « La notion de sorcier chez les Baga », *Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire*, sér. B, 20, 3-4, 1958, pp. 406-416. [Guinée.]

PAULME Denise, *Une société de Côte d'Ivoire hier et aujourd'hui : les Bété*, Mouton, Paris-La Haye, 1962. Voir en particulier le chap. IX, « Cultes privés. Magie et sorcellerie », pp. 162-179.

ROSE B. W., « African and European magie : a first comparative study of beliefs and practices », *African Studies*, 23, 1, 1964, pp. 1-9.

ROSEN L. N., « An ideal typology of witchcraft beliefs and accusations », *African Studies*, 31, 1, 1972, pp. 25-30.

RUEL Malcolm, « Witchcraft, morality and doubt », *Odu* (Ibadan), 2, 1, 1965, pp. 3-27, [Banyang, Cameroun occidental].

SCHAPER L., « The crime of sorcery », *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, 1969, pp. 15-23. [Les pratiques de sorcellerie au Botswana : enquête effectuée en 1935-1940.]

TAIT David, « A sorcery hunt in Dagomba », *Africa*, Londres, 33, 2, 1963, pp. 136-147. [Une chasse aux sorcières chez les Dagomba (Ghana), en 1955.]

VERGER Pierre, « Grandeur et décadence du culte de *iyami osorong* (ma mère la sorcière) chez les Yoruba », *Journal de la Société des africanistes*, 35, 1, 1965, pp. 141-243.

VINCENT Jeanne-Françoise, « Le mouvement Croix-Koma : une nouvelle forme de lutte contre la sorcellerie en pays Kongo », *Cahiers d'Etudes africaines*, 6, 4, 24, 1966, pp. 527-563.

WILLIS R. G., « Kamcape : an anti-sorcery movement in south-west Tanzania », *Africa*, Londres, 38, 1, 1968, pp. 1-15.

WILLIS R. G., « Instant Millenium : the sociology of African witch-cleansing cuits », in M. DOUGLAS, éd., *Witchcraft, Confessions and Accusations*, Londres, 1970, pp. 129-139.

WILSON Monica, « Witch beliefs and social structure », *American Journal of Sociology*, 56, 4, 1951, pp. 307-313. [Étude comparative à partir d'exemples africains.]

WYLLIE R. W., « Introspective witchcraft among the Effutu of southern Ghana », *Man*, 8, 1, 1973, pp. 74-79.

ZUESSE Evan M., « On the nature of demonic : African witchery », *Numen. International Review for the History of Religions*, 18, 3, 1971, pp. 210-239.

[75]

La construction du monde.
Religion / Représentations / Idéologie.

Chapitre IV

LES MOUVEMENTS POLITICO-RELIGIEUX. SYNCRÉTISMES, MESSIANISMES, NÉO-TRADITIONNALISMES

Jean-Pierre DOZON

1. INTRODUCTION

I. — LA RECHERCHE AFRICANISTE FACE AUX MOUVEMENTS MESSIANIQUES

[Retour à la table des matières](#)

Sans préjuger pour le moment le contenu et la signification des mouvements syncrétiques et messianiques en Afrique noire, il nous paraît utile d'examiner l'impact et la fonction de ces objets dans le champ interne des recherches africaines (plus particulièrement françaises).

D'une façon schématique l'on peut dire que l'intrusion des mouvements messianiques comme objets d'étude survient alors que les recherches africanistes restaient enfermées (du moins au niveau des systèmes de représentations) dans le carcan des mythes et des cosmogonies ; néanmoins ce n'est pas tant la prise en considération de ces objets comme niveau stratégique des sociétés étudiées (Dogon,

Bambara, etc.) qui est en question ici (nous renvoyons au chapitre consacré au problème) que les conditions spécifiques sur lesquelles s'est bâti ce type de recherche. En effet ces recherches se sont effectuées dans la mise entre parenthèses [76] de la situation concrète des populations étudiées, à savoir la situation coloniale. La restitution apparemment loyale de la parole et de la pensée indigènes s'est opérée dans l'oubli de la référence coloniale et surtout dans un processus de dégradation réelle de cette parole et de cette pensée. Objectivement une telle restitution ne fut que le complément subtil de la domination européenne. La prise en compte du « présent », de l'« actuel » des sociétés colonisées a permis de faire éclater cette « belle » complémentarité. À cet égard l'ouvrage de G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, est l'exemple type d'une nouvelle approche des populations autochtones. Fang et Bakongo ne se présentent plus sous l'angle d'une éventuelle « connaissance profonde » de leurs mythes et de leur cosmogonie, mais sous l'angle d'une connaissance, peut-être « légère », mais en tout cas prioritaire, des destructions provoquées par la colonisation.

Cette « sociologisation » de l'anthropologie, dans la mesure où elle revendique au premier chef les changements et les dynamismes sociaux, a trouvé précisément son terrain d'élection dans la multiplicité des mouvements que l'on nommera, faute de mieux, politico-religieux. En effet, on peut repérer les points de convergence qui ont fait de ces phénomènes sociaux des phénomènes privilégiés.

Le syncrétisme (élément quasi invariant des mouvements messianiques africains), en tant qu'il est l'expression, au niveau religieux, de l'affrontement de deux civilisations hétérogènes, constitue un indicateur privilégié de la situation coloniale.

En second lieu l'étude de ces mouvements a permis de ne pas rompre totalement avec les préoccupations antérieures de l'anthropologie. La pensée mythique n'est bien sûr pas sans rapport avec les messianismes et millénarismes. La sorcellerie et la magie (terrain plus particulièrement approprié par l'anthropologie anglaise) sont étroitement liées à la constitution même de ces mouvements. Les mouvements a-synchrétiques, comme nous le verrons, sont au premier chef des mouvements antifétichistes.

En troisième lieu, et c'est peut-être le point essentiel, l'intérêt porté à ces mouvements est en gros contemporain d'une perspective nouvelle, celle de l'indépendance. Plus précisément, alors que ces mouvements surgissent autour des années 1880, l'intérêt des sociologues se mobilise quelques décennies plus tard, [77] autour des années 50 ¹³¹. Ainsi l'intérêt pour ce que l'on peut appeler la « vision des vaincus » ¹³² est contemporain de la mise en place d'une ouverture, qui, du moins en apparence, tend à effacer leur défaite originelle.

Bref, la mise à jour du nationalisme qui sous-tend (du moins dans la période coloniale), ces mouvements religieux, manifeste d'une certaine façon la solidarité des anthropologues vis-à-vis des colonisés ; mais en même temps elle en exprime toutes les limites. En effet, s'il faut en croire R. Bastide, les mouvements messianiques, s'ils ont un caractère progressiste certain dans la période coloniale, ne peuvent, s'ils se perpétuent sous une forme contestataire dans la société post-coloniale, qu'être conservateurs ou réactionnaires ; R. Bastide écrit à ce propos ¹³³ : « Ce qui caractérise les études récentes faites sur le messianisme c'est le passage du mouvement à la secte. Or ce qui caractérise la secte, c'est la rupture avec le reste du monde et l'immobilisme. Si bien que par sa propre durée, le messianisme passe de la révolution à la conservation ; il est à craindre dans ces conditions que les mêmes éléments qui ont été positifs dans une certaine conjoncture historique cessent de l'être à un autre moment ; la révolte, qui a été utile contre l'ordre colonial et a aidé l'indépendance du pays, en se cristallisant et en devenant rigide représente un danger pour l'ordre, une fois l'indépendance acquise... »

Autrement dit, pour R. Bastide les mouvements politico-religieux africains ne peuvent, après l'indépendance (et ce parce qu'ils ont été les éléments actifs du nationalisme), que s'adapter et renforcer l'unité des sociétés africaines post-coloniales. Ce type de raisonnement laisse dans

¹³¹ Il faut cependant signaler l'existence de travaux pionniers, parus avant ces années, notamment la remarquable thèse (de baccalauréat en théologie) de Maurice LEENHARDT, *Le Mouvement éthiopien au sud de l'Afrique de 1896 à 1899*, Cahors, 1902.

¹³² Expression empruntée à Nathan WACHTEL.

¹³³ R. BASTIDE, « Messianisme et développement économique et social », *Cahiers internationaux de Sociologie*, 31, 1961. [Voir dans [Les Classiques des sciences sociales.](#)]

l'ombre la réalité du néo-colonialisme comme nouvelle forme de domination des sociétés africaines et, partant, évacue les nouvelles contradictions qui régissent ces sociétés. Cet oubli essentiel oblige à poser plusieurs questions.

1. *D'une part*, il n'est pas du tout évident que la non-intégration de certains mouvements politico-religieux, ou que l'émergence [78] de nouveaux mouvements, soit un indice de conservatisme ou de réaction.
2. *D'autre part*, si à l'inverse, ces mouvements sont des moyens d'expression des couches les plus opprimées par exemple, ne faut-il pas remettre en question, du moins partiellement, les conclusions relatives à la période coloniale ?

En conclusion, on peut dire que les principales réflexions et essais de théorisation sur les mouvements politico-religieux sont issus de la période coloniale. Il est donc nécessaire aujourd'hui de s'interroger sur la portée et la signification des mouvements religieux dans les sociétés africaines actuelles, notamment sur ces mouvements qui, comme l'a souligné R. Bastide, sont plus proches de la secte que de mouvements religieux proprement dits. Cela dit, pour effectuer le passage du colonialisme au néocolonialisme ne faut-il pas s'interroger sur les mouvements messianiques qui ont présidé au renouveau de l'anthropologie africaniste en France ?

II. SPÉCIFICITÉ DES MOUVEMENTS RELIGIEUX AFRICAINS FACE AUX TRADITIONS APOCALYPTIQUES OCCIDENTALES

L'intérêt porté aux mouvements messianiques africains ne doit pas faire oublier l'existence de mouvements similaires d'une part dans d'autres régions du monde et relatifs à la situation coloniale ¹³⁴, d'autre

¹³⁴ À titre d'exemple voir les études de P. WORSLEY et J. GUIART sur les cultes du Cargo en Mélanésie : Peter ORSLEY, *The Trumpet Shall Sound : a Study of « Cargo » Cults in Melanesia*, Londres, 1957 (2^e éd., 1968) ; J. GUIART

part dans le cadre de l'histoire occidentale et liés à la tradition judéo-chrétienne. Sans expliciter plus avant la première extension de ces mouvements, forts proches dans leur causalité des messianismes africains (situation coloniale), précisons brièvement la signification des mouvements chiliastiques (du grec *khilias* = mille) qui apparurent en Occident essentiellement entre le XI^e et le XVI^e siècle. Tout d'abord le millénarisme ou chiliarisme (qui désigne la croyance au Millenium, période de mille ans durant laquelle le Christ régnera en personne sur la terre) plonge ses racines dans le christianisme et plus loin encore dans le [79] judaïsme. La domination romaine sur le peuple juif n'a cessé de favoriser des courants prophétiques et apocalyptiques : le christianisme dans ce contexte est en quelque sorte le premier mouvement messianique.

Avec l'institutionnalisation du christianisme comme Église, et par le couronnement doctrinal de saint Augustin au V^e siècle qui affirme que le Millenium est réalisé dans et par l'Église, les croyances quelque peu apocalyptiques des premiers chrétiens devinrent profondément hérétiques. Au reste, on ne peut, pour comprendre révolution parallèle et antagoniste de l'Église et des hérésies, faire référence uniquement au contenu manifeste de ces appareils et mouvements religieux. Il est nécessaire de les restituer dans le champ des nouveaux rapports sociaux, c'est-à-dire dans le champ de la structure féodale. En effet, les mouvements messianiques (dont le contenu global annonce l'arrivée d'un règne immanent avec ou sans médiateur, prophète ou messie, et rejette le règne chaotique du présent et de l'Antéchrist) sont l'expression des couches populaires, alors que l'Église catholique se pose comme l'appareil et l'expression des couches dominantes. Ces mouvements touchent aussi bien les couches paysannes que les premiers embryons de prolétariat des villes. À cet égard, on peut se référer à E.-U. Léonard, qui note l'étroite corrélation entre les premiers développements industriels et l'extension des hérésies. De façon générale le développement des mouvements chiliastique suit l'exaspération des contradictions économiques et sociales ¹³⁵. Si ce rappel du contexte

et P. WORSLEY, « La répartition des mouvements millénaristes en Mélanésie », *Archives de Sociologie des Religions*, 5, 1958, pp. 38-47.

¹³⁵ Accroissement de la population, développement industriel et commercial, etc. Cf. les analyses de Norman COHN dans les *Fanatiques de l'apocalypse*, Paris, 1962.

infrastructurel permet de circonscrire les conditions de production des mouvements messianiques, il ne nous dit rien sur les formes spécifiques prises par ces courants idéologiques. En fait pour comprendre le lieu d'expression des contradictions de la société féodale (lieu qui en appelle à des non-lieux ou utopies), il est nécessaire de sortir de la dualité académique du réel et de l'imaginaire, aux termes de laquelle dans certaines conditions les hommes n'exprimeraient le rapport à leurs conditions d'existence que dans des rapports vécus imaginaires. En ce qui concerne l'Occident médiéval, c'est au premier chef la position « plurifonctionnelle » de l'Église qui rend compte des mouvements messianiques. Ainsi que nous le [80] dit Engels dans *La Guerre des paysans*, « l'Église est la synthèse la plus générale et la sanction de la domination féodale ». En tant qu'instance dominante, l'Église ne peut être que le réfèrent clef de toutes les doctrines et luttes révolutionnaires. Evoquant le mouvement de Thomas Münzer au XVI^e siècle, Engels nous dit : « Toutes les doctrines révolutionnaires sociales et politiques devaient être en même temps et principalement des hérésies théologiques. »

Ce long détour par les mouvements chiliastiques de l'Occident médiéval doit nous permettre d'une part, d'indiquer la singularité des mouvements religieux africains, d'autre part de préciser les axes méthodologiques de toute recherche sur ces objets. Précisons immédiatement ces axes.

1. Identifier les conditions de production de ces courants idéologiques (infrastructure et base sociale).
2. Comprendre le passage de leurs conditions à leur réalisation effective (contenu et forme).
3. Évaluer l'impact et l'efficace de ces mouvements dans le champ de la société globale (reproduction ou brèche possible ?). L'un des traits essentiels qui distingue les mouvements messianiques africains de ceux de l'Occident médiéval, réside globalement dans cette « causalité externe » qui fonde le *distinguo* de Lanternari. Schématiquement, la situation coloniale a provoqué une quasi-destruction des sociétés traditionnelles, lesquelles ont su trouver des moyens d'adaptation et de lutte dans la réponse religieuse. Plus précisément si l'on se réfère aux contenus des

mouvements messianiques africains et si l'on se reporte au système de domination coloniale, la réponse messianique s'appuie sur un *travail synchrétique*. Cela signifie que :

A. L'Église (catholique ou protestante) en tant qu'appareil idéologique essentiel à la domination coloniale, s'est vue détournée de ses fonctions par des lectures nouvelles du message religieux (Bible). À l'instar d'ailleurs de « lectures médiévales », le contenu du message biblique et évangélique, dans la mesure où il offrait des couples d'opposition, Bien/Mal, Dieu/Satan, et dans la mesure où il présentait le destin historique d'un peuple (les Juifs) s'est vu produire l'effet inverse du but recherché. La situation coloniale en tant que situation conflictuelle s'est trouvée paradoxalement révélée par le message chrétien. Le destin [81] du peuple juif a servi de tremplin au destin des peuples noirs, le Mal s'est trouvé vite identifié à la domination européenne, etc.

On peut donc dire que l'idéologie chrétienne, au lieu d'accompagner le processus socio-économique de domination coloniale, s'est répercutée sur la situation coloniale, et en ce sens est devenue une « force matérielle » (il faudra cependant nuancer cette proposition, en ce sens que l'idéologie religieuse peut permettre la reproduction du système de domination — cas du kimbanguisme). Ce choc en retour de l'idéologie chrétienne s'est appuyé sur deux composantes hétérogènes, à savoir d'un côté le contenu virtuellement contestataire du message chrétien, de l'autre le renouvellement des idéologies traditionnelles.

B. Précisément, pour revenir au travail synchrétique opéré par les mouvements messianiques africains, le détournement du message colonial chrétien s'est effectué dans la révélation, dans le « retour » des systèmes de pensée traditionnels. Le télescopage de ces deux ensembles idéologiques a provoqué l'émergence d'une constellation idéologique tierce dont l'appellation « synchrétisme » ne rend compte que de façon insuffisante (en effet si la notion de travail synchrétique permet de saisir le procès de constitution des innovations religieuses africaines, le synchrétisme ne peut désigner un mouvement religieux qui a su faire la synthèse tant doctrinalement que pratiquement des différents éléments qui le constituent).

Conclusion. Dans cette première approche nous avons essayé d'indiquer la spécificité des mouvements politico-religieux africains par rapport aux courants hérétiques de l'Occident médiéval. Nous avons retenu deux critères : l'un, la « causalité externe » ou situation coloniale, permet d'établir les conditions spécifiques d'apparition des mouvements religieux africains, l'autre, de nature culturelle, permet de saisir la confrontation et le détournement qui se sont opérés au niveau idéologique. Cela dit, ni l'un ni l'autre ne sont tout à fait satisfaisants. M.I. Pereira de Queiroz montre qu'il n'est pas exact d'opposer causalité externe et causalité interne¹³⁶. Selon elle dans tout mouvement messianique les deux ordres de causalité sont mêlés ; nous verrons d'ailleurs plus loin avec l'exemple du kimbanguisme, que l'émergence et [82] l'efficacité de ce mouvement sont précisément l'effet de ces deux ordres de causalité. En ce qui concerne le syncrétisme, s'il constitue pour la période coloniale l'un des traits majeurs des messianismes (du moins dans leur phase ascendante), il n'est pas essentiel aux idéologies religieuses qui se situent en amont et en aval de ces mouvements (a-sincrétisme et néo-traditionalisme).

2. Position des problèmes

1. PROBLÈMES DES TERMINOLOGIES ET CLASSIFICATIONS

[Retour à la table des matières](#)

L'une des premières tâches auxquelles se sont astreints les sociologues des religions déviantes fut de mettre sur pied un corps de notions et de catégories rendant compte de leur spécificité. Un lot de notions était déjà à leur disposition, issu de l'histoire des religions : il s'agit en particulier des notions de messianisme, prophétisme et millénarisme, mais celles-ci étaient insuffisantes pour désigner des phénomènes où le télescopage de deux civilisations différentes a produit des « mélanges » culturels et religieux. C'est ainsi que furent

¹³⁶ Cf. Maria I. PEREIRA DE QUEIROZ, « Millénarismes et messianismes », *Annales ES.C*, 2, 1964.

créées les notions de syncrétisme, revivalisme, asynchrétisme, néo-traditionalisme, etc.

À l'égard de ces néologismes il est nécessaire de faire plusieurs remarques. 1) Ces notions ont la plupart du temps pour fonction d'établir des systèmes de classification, lesquels systèmes varient avec les critères retenus. La critériologie peut aboutir ainsi à une multiplication sans fin de néologismes. 2) En outre ces notions ne sont produites que pour tenter de définir le contenu manifeste des mouvements en question. Ce qui a pour conséquence de river l'analyse au système clos du culturalisme. La variabilité des sociétés traditionnelles surdéterminée par la variabilité du contact avec le monde occidental a pour effet de produire des types culturels empiriquement variés, mais dont on peut tirer un modèle avec ses différents systèmes de transformation. C'est ainsi que nous avons tel type de messianisme prémillénariste ou post-millénaire à dominante immanentiste ou imminentiste, etc. Nous donnons plus loin plusieurs exemples de typologie. 3) Mais la critique la plus sérieuse que l'on peut adresser à ces notions et systèmes de classification, c'est [83] qu'ils n'admettent ces mouvements que comme moments de l'histoire des religions. Du même coup l'on perd en compréhension ce que l'on gagne en extension ; en effet, alors qu'il s'agit presque toujours d'examiner chaque secte, chaque mouvement religieux comme un cas singulier (n'ayant ni les mêmes conditions d'apparition, ni le même impact au sein de la société globale), les cadres-tiroirs que constituent ces appellations construites *a priori* diluent les phénomènes au point de les rendre secondaires ou inutiles.

II. DÉFINITIONS ET TYPES DE CLASSIFICATIONS

En dépit des critiques précédentes on ne peut dans le cadre d'une approche globale qu'esquisser un certain nombre de définitions.

Deux notions fondamentales régissent le contenu des mouvements religieux africains : il s'agit du *syncrétisme* et du *messianisme*, secondairement du prophétisme et du millénarisme. Des définitions particulières seront réservées aux mouvements qui se situent en amont et en aval des mouvements messianiques proprement dits, à savoir « l'a-

synchrétisme » et le « néotraditionalisme ». À cet égard nous proposerons (toujours dans un champ culturaliste) un schéma d'évolution de ces mouvements.

A. Le synchrétisme

Grossièrement on peut parler de synchrétisme religieux quand un système religieux autochtone s'est chargé d'apports étrangers le plus souvent sous l'action d'une grande religion universaliste (christianisme, islam). Encore faut-il préciser les conditions d'apparition de ces « mélanges » culturels et les différents aspects qui les constituent. Le travail synchrétique n'a pu s'accomplir que dans le cadre de la situation coloniale et par suite de la destruction des sociétés traditionnelles. Il y a dans tout synchrétisme africain, considéré sous un angle dynamique, trois aspects ¹³⁷ :

a) *se réaffirmer (éléments perpétuant la tradition) ;*

[84]

b) *se renouveler (la tradition ne suffit plus) ;*

c) *s'emparer du pouvoir de la culture chrétienne.*

Ce dernier aspect touche à la signification proprement dite des synchrétismes, nous y reviendrons plus loin.

Par ailleurs, outre la désagrégation de la culture traditionnelle, le synchrétisme exige un contact durable avec le christianisme, et l'émergence d'une ou plusieurs figures charismatiques. Globalement donc, dans le cadre colonial, le travail synchrétique opère sur deux fronts symétriques :

1. *comme moyen de conservation ;*

2. *comme moyen d'adaptation.*

¹³⁷ Cf. V. LANTERNARI, « Synchrétismes, messianismes, néo-traditionalismes », *Archives de Sociologie des Religions*, 19, 1965.

Considéré de l'intérieur, le syncrétisme peut opérer à plusieurs niveaux :

- niveau matériel (forme des temples, objets rituels) ;
- niveau de l'organisation (systèmes hiérarchisés) ;
- niveau des symboles (croix) ;
- niveau du mythe et du dogme. C'est sans nul doute le niveau le plus intéressant et qui est, outre les conditions historiques d'émergence du syncrétisme, la source primordiale du travail syncrétique. Nous y reviendrons.

B. Le messianisme

Tout messianisme africain contient des éléments syncrétiques alors que tout syncrétisme ne débouche pas nécessairement sur un mouvement messianique. Ainsi que nous le dit Balandier, « le messianisme est un au-delà, un dépassement du syncrétisme » ; historiquement d'ailleurs, il semble que les syncrétismes précèdent la plupart du temps les messianismes ; du point de vue institutionnel le syncrétisme s'identifie à la secte, alors que le messianisme s'identifie au mouvement proprement dit puis à l'Église. Comme définition nous nous en tiendrons à celle donnée par Hans Kohn dans *Encyclopaedia of Social Sciences* : « Le messianisme est essentiellement la croyance religieuse en la venue d'un rédempteur qui mettra fin à l'ordre actuel des choses, soit de manière universelle, soit pour un groupe isolé, et instaurera un ordre nouveau fait de justice et de bonheur. »

[85]

Cette définition met l'accent sur trois aspects essentiels à tout messianisme.

1. dénégation du monde présent ;
2. attente d'un médiateur : prophète ou Messie ;
3. croyance au Millenium.

Le messianisme est une notion-carrefour, en ce sens qu'elle peut se spécifier en prophétisme ou en millénarisme.

- a) Le prophétisme est une sous-catégorie du messianisme. Le prophète est un messager annonciateur de la venue du Messie.
- b) Le millénarisme semble être une sur-catégorie du messianisme en ce sens que la croyance en l'avènement d'un âge d'or ne s'accompagne pas nécessairement de l'attente d'un messie ; en revanche tout messianisme est millénariste (le messianisme serait donc une catégorie restreinte du millénarisme).

Il est clair que c'est dans le champ de ces définitions et des différents aspects qu'elles connotent que typologies et classifications se sont effectuées. Donnons quelques exemples.

Au plan du syncrétisme, il est possible d'effectuer des typologies en fonction des éléments et des niveaux retenus au sein de la combinaison syncrétique : tel syncrétisme s'affirmera plus au plan matériel qu'au plan du dogme, etc. Au plan du messianisme on peut bâtir des classifications en fonction des trois aspects retenus précédemment :

1. classification en fonction des types de personnages (messie historiquement présent ou absent) ;
2. classification en fonction du type de « millenium » (à dominante religieuse, politique, archaïque) ;
3. typologie des systèmes ; messianisme pré-millénariste : il s'agit de la croyance que le millenium s'instaurera *ex abrupto* par la seule volonté du Démonstrateur — ce qui conduit à une démission vis-à-vis du monde et à un repli sur la secte (mouvement a-politique) ; messianisme post-millénariste : le millenium ne peut s'instaurer que progressivement et par l'action concrète des hommes (il s'agit, semble-t-il, des mouvements politico-religieux proprement dits).

On peut en outre corrélérer ces différentes typologies entre elles : ainsi tel type de personnage avec tel type de millenium.

Nous ne reviendrons pas sur la critique que nous avons [86] esquissée précédemment à propos de ce type de classification. Retenons simplement que l'édification de *ces* typologies masque l'absence d'analyse réelle de ces mouvements. Ceux-ci ne reçoivent tout leur sens que rapportés à leurs conditions concrètes d'apparition et non en fonction d'hypothétiques éléments culturels de comparaison. Deux mouvements identiques du point de vue culturel peuvent avoir une portée et une signification différentes au sein de la société globale (en fonction par exemple des agents qui en sont les porteurs).

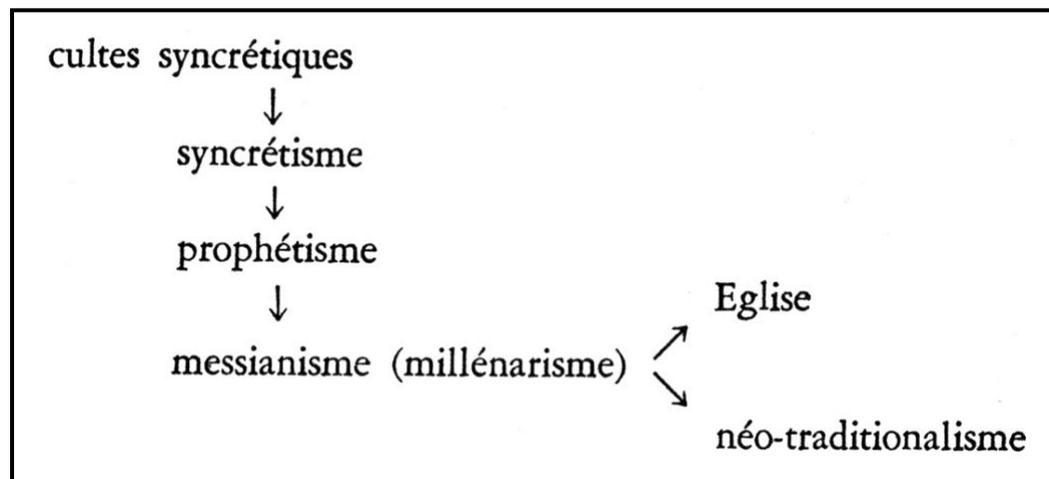
III. — A-SYNCRÉTISME ET NÉO-TRADITIONALISME. ESQUISSE D'UNE CHRONOLOGIE

Synchrétisme et messianisme constituent les deux pierres angulaires des mouvements politico-religieux africains (encore que, comme nous le verrons, s'ils ont pu apparaître comme consubstantiels lors de la période coloniale, ces mouvements sont dans la période actuelle plutôt disjoints) ; en outre, pendant leur phase de constitution, ces mouvements ne présentaient aucun « mélange » religieux ; ils étaient, pour reprendre une expression de Lanternari, proprement *a-synchrétiques*. Pour être plus précis il s'agissait de cultes « anti-sorcellerie » ou « anti-fétiches », répondant à l'insécurité et au malaise provoqués par la présence du Blanc. Ces *witch-craft shrines* (ainsi les appelait-on chez les Ashanti du Ghana) répondaient à la prolifération de la sorcellerie et à la destruction des systèmes lignagers. Alors que la sorcellerie dans ces systèmes semble toujours avoir été le langage à travers lequel se sont exprimés conflits et contradictions, un excès de ce langage détruit sa fonction régulatrice et par là même entraîne l'irruption d'un langage second, symétrique du premier (l'anti-sorcellerie) mais appartenant à la même configuration idéologique.

Par ailleurs, à l'autre bout de la chaîne des mouvements politico-religieux, il semble que l'on assiste actuellement à un retour de ces mouvements a-synchrétiques, appelés ici néotraditionalistes.

De quoi s'agit-il ? Étant donné que bon nombre de mouvements messianiques se sont avec l'indépendance transformés en Église, simple filière de l'appareil d'État, l'on assiste à une sorte de désyncrétisation des mouvements demeurés en marge de l'indépendance. [87] Autrement dit, au travail syncrétique semble se substituer un retour à la tradition : d'où la notion de néo-traditionalisme. En fait pour comprendre ce changement de vecteur culturel, il est nécessaire de rendre compte des nouveaux rapports sociaux qui se sont constitués avec l'indépendance. De ce fait, en dépit des similitudes, il est difficile de mettre un trait d'égalité entre les a-syncrétismes et les néo-traditionalismes. Nous y reviendrons.

En gros, on peut proposer le schéma suivant de l'évolution des mouvements religieux africains :



Il faut cependant ajouter que certains syncrétismes conservent une vigueur certaine dans le cadre de la société post-coloniale, mais il s'agit souvent de syncrétismes qui se sont constitués à partir de mouvements religieux occidentaux déjà hérétiques. Ainsi le *Kitawala* construit à partir d'éléments du *Watch Tower* (Témoins de Jéhovah) et de la pensée bantou.

IV. — INTERPRÉTATION ET SIGNIFICATION DES MOUVEMENTS MESSIANIQUES AFRICAINS

Ainsi que nous l'avons vu dans la partie introductive, la prise en considération des mouvements religieux africains a correspondu à une rupture dans le profil épistémologique de l'anthropologie africaniste française. Il s'est agi de se mettre à l'heure de la société dominée, en essayant de repérer les réponses de cette société à la situation coloniale.

Avant de préciser les interprétations courantes de ces mouvements, rappelons brièvement leur profondeur historique et leur extension géographique.

[88]

1. Trois grandes zones furent touchées par ces mouvements :

- l'Afrique du Sud : on y comptait plus d'un millier de mouvements et sectes et environ un million de fidèles ;
- le Golfe de Guinée : expansion du Harrisme (prophète Wade Harris) ;
- l'Afrique centrale : essentiellement les deux Congo et le Kenya.

2. Historiquement les mouvements messianiques surgissent dans la continuité de la colonisation. Si on laisse de côté les cultes asynchrétiques, on peut dire qu'ils apparaissent autour de 1870-1880 et particulièrement en Afrique du Sud. C'est le mouvement « éthiopiste » qui fut le premier grand mouvement indiquant la volonté autochtone de se séparer des missions chrétiennes et de lutter contre la discrimination raciale. Dans cette région les églises séparatistes n'ont cessé de proliférer. C'est vers 1910 qu'apparaît le harrisme en Côte d'Ivoire, mouvement dont l'une des fonctions fut d'enrayer la peur engendrée par la sorcellerie galopante. Enfin le kimbanguisme et ses dérivés (mpadisme et matsouanisme) qui apparut en 1921 au Congo belge.

C'est le mouvement messianique type, particulièrement étudié, et sur les deux périodes (coloniale et néo-coloniale).

Il est difficile d'entreprendre une analyse globale des mouvements messianiques africains, en ce sens que ces mouvements reçoivent de façon spécifique leurs déterminations. Le type de colonisation, le type d'enseignement religieux, l'état particulier des sociétés traditionnelles sont autant de variables qui confèrent aux messianismes des contenus différents. Néanmoins on ne peut passer sous silence le fait que d'une façon générale l'Afrique noire a connu, notamment dans la première moitié du XX^e siècle, c'est-à-dire dans la phase la plus intensive de la colonisation, une prolifération de mouvements et de sectes, lesquels sont toujours apparus comme des réponses à la société coloniale. C'est à ce degré de généralité-là qu'il faut entreprendre un essai d'explication, c'est-à-dire au niveau de l'opposition colonisateur/colonisé, société dominante/société dominée.

Première proposition

La reprise d'initiative des peuples soumis à la domination coloniale s'est effectuée au niveau du sacré, au niveau de l'idéologie [89] religieuse. Pourquoi ? Il semble que les autres canaux d'expression et de lutte aient été bloqués du fait de l'absence d'institutions politiques autonomes et de l'état du rapport des forces.

Deuxième proposition

En même temps qu'elle se donne comme le moyen d'expression des peuples colonisés, l'idéologie religieuse permet une restructuration des sociétés traditionnelles, tant au point de vue des représentations, que du point de vue des institutions.

C'est le champ constitué par ces deux explications qu'il nous faut à la fois approfondir et critiquer. On nous dit dans la première proposition que le sacré ou le langage religieux constitue comme une sorte de voie de secours dans ce cadre bloqué qu'est la situation coloniale. Ne faut-il pas dire plutôt que l'innovation ou le détournement en matière

religieuse constitue le seul moyen, le seul canal efficace pour mobiliser les masses colonisées ? À cela on peut trouver plusieurs ordres d'explications :

Au plan économique, le mode de domination du mode de production capitaliste sur les autres modes pré-capitalistes n'entraîne que leur destruction partielle. La brèche ouverte par la colonisation au sein des sociétés traditionnelles, plutôt que de supprimer leur fondement, leur imprime une dynamique nouvelle ; par exemple la prolifération de la sorcellerie due à la situation de domination suscite des cultes « anti-sorcellerie » qui ne sont finalement que la confirmation d'une même entité idéologique.

Au plan institutionnel. Sans pour autant s'identifier à cette dimension plurifonctionnelle qu'elle avait dans l'Europe médiévale, l'Église est sans nul doute l'institution clef du système colonial. Elle est bien évidemment la dispensatrice de l'idéologie chrétienne, mais en outre elle restructure la société dominée. Elle est le lieu, en tant qu'école, où va s'effectuer une bipolarisation de cette société (lettrés/masse), mais en même temps la mission catholique ou protestante (pour ceux-là mêmes qui bénéficiaient de leur enseignement) devient le lieu privilégié du travail contestataire. C'est pourquoi toute doctrine d'émancipation coloniale ne peut prendre, à ses débuts, qu'une tournure hérétique ; le [90] cas de Simon Kimbangu et de sa doctrine est éclairant à cet égard.

— Au plan proprement religieux, nous avons déjà vu que le message chrétien véhiculait des thèmes et des antagonismes qui ne pouvaient être que des éléments révélateurs de la situation coloniale (ces éléments seront d'ailleurs d'autant plus révélateurs que l'apport chrétien sera lui-même hérétique).

On peut donc conclure que l'idéologie religieuse sous ses formes syncrétiques et messianiques est le véritable *analyseur* de la société coloniale ; cela ne veut pas dire qu'elle ne peut pas se transformer en autre chose (parti politique par exemple), mais simplement que la société dominée a trouvé ses systèmes d'adaptation et de contestation en ce lieu essentiel de la reproduction de la domination coloniale.

Si maintenant on considère l'autre face de l'idéologie religieuse, non plus comme réponse mais comme moyen de restructuration, l'on s'aperçoit également qu'il faut faire plusieurs remarques.

1. Du point de vue économique les conditions d'une restructuration sont données du fait de l'insuffisante cassure de la société traditionnelle.

1. Du point de vue institutionnel la secte ou le mouvement reproduit la plupart du temps les mêmes rapports sociaux (au sens large) que ceux de la société traditionnelle, seuls les termes sont modifiés. Voici par exemple ce que dit J. E. Gérard à propos du Kitawala ¹³⁸ : « Le Kitawala installe les relations anciennes dans un cadre moderne. Le patronat subsiste et les relations entre groupes humains sont maintenues. Mais c'est maintenant la paternité du pasteur qui sert de lien entre les individus. » J. Eberhardt ¹³⁹ a fait les mêmes constatations : l'Église nouvelle se modèle sur la société traditionnelle.

3. Du point de vue religieux (synchrétique), l'une des insuffisances majeures de la notion de syncrétisme réside dans le fait qu'elle semble supposer que le dogme chrétien et les mythes traditionnels sont deux objets culturels parfaitement hétéroclites : les religions universalistes (supérieures ?) seraient profondément [91] différentes de la pensée mythique et des comportements magiques (voir à cet égard la distinction de Mauss entre religion et magie). En fait ne faut-il pas plutôt penser que la tradition judéo-chrétienne et les systèmes idéologiques traditionnels n'opèrent que dans la mesure où ils coïncident ? Ou plus exactement l'Église n'est-elle pas le révélateur de ce qui était déjà là à l'état « irréfléchi » ¹⁴⁰ ? Des systèmes de correspondance peuvent être ainsi établis : Dieu s'identifie à l'Être suprême, source de force et de vie, la communication avec Dieu réactualise les rites de possession, le rituel chrétien reproduit les rituels traditionnels de purification, le prophète s'identifie au devin traditionnel, etc. Au demeurant, insister comme on le fait ici sur le caractère de la tradition judéo-chrétienne, n'est-ce pas privilégier l'un des deux grands types d'innovation religieuse distingués par Sundkler ¹⁴¹, le type sioniste ? Si l'on s'en tient au niveau culturel, ce type se définit par un syncrétisme à dominante traditionnelle ; l'apport

¹³⁸ J.E. GÉRARD, *Les Fondements synchrétiques du Kitawala*, Bruxelles, 1969.

¹³⁹ Jacqueline EBERHARDT, « Messianismes en Afrique du Sud », *Archives de Sociologie des Religions*, 4, 1957.

¹⁴⁰ *Ibid.*

¹⁴¹ Bengt SUNDKEBR, *Bantu Prophets in South Africa*, Londres, 1961.

chrétien n'opère que comme tremplin d'une prise de conscience des valeurs traditionnelles. En opposition, le type éthiopien (par référence à l'Éthiopie de la Bible), bien que syncrétique lui aussi (dans une proportion moindre), serait plus tourné vers une critique des valeurs traditionnelles, du fait de l'apport chrétien.

La question ne peut effectivement être tranchée que si l'on quitte le terrain du contenu manifeste des mouvements messianiques pour se situer au plan des groupes qui constituent la *base sociale* de ces mouvements. La dynamique évolutive ou involutive des mouvements religieux n'est pas seulement fonction des syncrétismes spécifiques opérés par les religions universalistes et les systèmes de pensée africains, mais est à la fois l'effet et l'indice d'une dynamique sociale qui oblige à ne plus concevoir la société colonisée comme une société homogène. La situation coloniale n'est pas seulement une situation à deux termes, c'est une situation complexe où des antagonismes nouveaux apparaissent au sein même de la société dominée. C'est pourquoi il paraît insuffisant d'appréhender les mouvements messianiques comme réponses à la seule opposition colonisateurs-colonisés.

Précisément à cet égard la typologie dualiste de Sundkler est [92] très intéressante ; en effet l'opposition mouvement éthiopien-mouvement sioniste ne renvoie pas seulement à une opposition culturelle, mais à une opposition sociale ; la première a pour base sociale une certaine élite de la société dominée, en même temps que la chefferie coutumière, la seconde par contre est à base populaire. Sans préciser davantage le contenu de cette opposition dans le cadre de la Rhodésie, disons que cette opposition est particulièrement opératoire dans d'autres régions d'Afrique noire ; comme nous le verrons, le kimbanguisme et le Kitawala sont régis par cette double opposition : opposition culturelle/opposition sociale.

Par ailleurs (et ceci nous permet de faire la transition entre les deux périodes), la période néo-coloniale semble être gouvernée par une opposition entre deux types de mouvements religieux : d'une part, les Églises, qui sont souvent de véritables religions d'État ; d'autre part, une multiplicité de cultes et de sectes plus ou moins syncrétiques et tournés vers la tradition, il s'agit des néo-traditionalismes.

En ce qui concerne cette opposition spécifique à la société néo-coloniale, il faut faire plusieurs remarques :

1. Il y a un certain parallélisme entre l'opposition Église éthiopiste/Église sioniste et l'opposition Églises d'État/mouvements néo-traditionalistes. Dans la plupart des cas, les Églises éthiopiennes sont précisément devenues avec l'indépendance des religions officielles ; un tel phénomène s'explique par le fait que les élites qu'elles sécrétaient ont alors envahi l'appareil d'État. Du côté « sioniste » et néo-traditionaliste le parallèle est moins net ou moins systématique ; cependant les nouvelles contradictions spécifiques aux sociétés néo-coloniales (appareil d'État/masses paysannes) favorisent l'émergence de nouveaux cultes exprimant à la fois une opposition aux Églises officielles et au nouveau pouvoir.

Remarque : certains cultes de ce type se sont malgré tout perpétués au-delà de l'indépendance, le Kitawala en est un exemple.

2. En utilisant la méthode récurrente, on peut dire que la disjonction actuelle des mouvements messianiques est en quelque sorte la vérité des mouvements politico-religieux de la période précédente. Ce qui se présentait comme homogène (en dépit des [93] différences culturelles), du fait de l'approche unitaire de la société dominée est en réalité profondément hétérogène. Quand R. Bastide ¹⁴² affirme que les mouvements messianiques ne peuvent que s'identifier idéologiquement à la société globale, sous peine de devenir conservateurs ou réactionnaires, il oublie d'une part de considérer les contradictions nouvelles de la société néocoloniale, d'autre part de prendre en compte la spécificité des mouvements politico-religieux par rapport à leur référent socio-économique. Lanternari dans son article des *Archives de Sociologie des Religions* ¹⁴³ a parfaitement montré la signification des mouvements néo-traditionalistes dans le cadre néo-colonial ; voici ce qu'il dit : « La lutte *apparemment conservatrice* de la secte (Lumpa de Rhodésie du Nord) s'explique par le fait qu'il y a un fossé entre l'élite dirigeante et la masse rurale qui exprime son insatisfaction d'une façon

¹⁴² R. BASTIDE, *op. cit.*

¹⁴³ V. LANTERNARI, « Synchrétismes, messianismes, néo-traditionalismes », *Archives de Sociologie des Religions*, 21, 1966.

conforme à la tradition », puis plus loin : « La tension socio-religieuse entre la brousse et la ville, entre tradition et occidentalisation, s'exprime donc en deux tendances distinctes et opposées. D'une part un processus de ruralisation, c'est-à-dire d'intégration au plan mythologique et religieux de la civilisation urbaine et de ses représentants les plus en vue. De l'autre l'exploitation politique de la part de nombreux groupes dirigeants de la religiosité des populations rurales, en vue de consolider leur propre pouvoir. D'où la naissance de véritables religions d'État ». Lanternari dans ce dernier *texte* indique la nouvelle fonction idéologique des Églises reconnues dans le cadre de la société néo-coloniale, notamment dans le cadre urbain. On peut se demander si cette fonction intégrative rompt radicalement avec leur fonction dans le contexte colonial. Moyen de lutte certes contre les métropoles (relayé d'ailleurs par les partis politiques), les mouvements religieux n'étaient-ils pas déjà, du moins pour certains d'entre eux, l'expression des futures classes dirigeantes (bureaucratie urbaine) ?

[94]

3. Analyse de deux types de mouvements politico religieux : le kimbanguisme et le Kitawala

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons volontairement choisi deux mouvements messianiques qui sont apparus dans un même contexte national, à savoir le Zaïre. Ainsi nous pouvons neutraliser l'une des variables, à savoir le type de colonisation, et en outre mettre en avant deux variables apparemment hétérogènes : le contenu culturel (synchrétisme) et la base sociale de ces deux mouvements.

I. — LE KIMBANGUISME

A. Histoire sommaire du kimbanguisme

Nous avons retenu essentiellement quatre phases :

1. Naissance du kimbanguisme, lié à la figure messianique de Simon Kimbangou.
2. Les années noires : période de représentation et de latence du mouvement.
3. La renaissance, liée à l'émergence d'une nouvelle figure, celle de Simon Mpadi.
4. L'Église reconnue dans le cadre néo-colonial.

1. L'itinéraire de Simon Kimbangou est typique de la situation coloniale sous la domination belge : fils de paysans modestes, il reçoit sa première éducation dans le cadre d'une mission protestante ; dans la foulée de ses études il devient catéchiste ; mais comme pour beaucoup d'évolués ce « privilège » accordé par l'administration coloniale devient l'occasion d'une prise de conscience politique et nationaliste. Cette prise de conscience a été d'autant plus vive chez Kimbangou, qu'il a connu de sérieuses difficultés matérielles après avoir quitté son poste de catéchiste. C'est le 18 mars 1921 que Kimbangou est visité par N'Zambi, le Dieu tout-puissant des Bakongo ; il sera désormais chargé d'une mission, celle d'annoncer le retour du Christ. À partir de cette date, il va entreprendre des tournées prophétiques dans toute la région de Thysville, tournées durant lesquelles il va [95] non seulement annoncer la bonne nouvelle, mais encore lutter contre les anciens cultes et pratiques magiques : sorcellerie, fétichisme, etc. Autrement dit Kimbangou accomplit ce que les missions avaient rêvé de réaliser, à savoir la destruction des religions pré-chrétiennes. L'entreprise du prophète n'a pu être une réussite que parce que la situation s'y prêtait ; sorcellerie et fétichisme étaient devenus, si l'on peut dire, la hantise des villageois. À cette première phase de prosélytisme, où le prophète allait de village en village, s'en substitua une seconde, celle où il laissa venir

à lui les foules rurales. Son village natal, N'Kamba, baptisé la nouvelle Jérusalem, devient le grand théâtre des thaumaturgies de Kimbangou. C'est là que va se constituer la Nouvelle Église, Église qui du reste va de plus en plus s'affronter aux missions et à l'administration coloniale. C'est pourquoi, bien qu'il ait accompli des tâches véritablement missionnaires, Kimbangou devint le personnage à abattre. La conscience religieuse devint le signe de la protestation politique.

Les autorités belges intervinrent, N'Kamba fut saccagé, Kimbangou prit k fuite, et pendant trois mois échappa à leur contrôle. Cependant il décida en septembre 1921 de retourner à N'Kamba pour s'y faire arrêter. Cette arrestation qui en rappelle une autre va donner au message chrétien une vigueur nouvelle : les autorités belges jouèrent le rôle de Ponce Pilate et de Rome, Kimbangou celui du Christ. Il sera condamné à mort, gracié par le roi belge. Ce martyr dû à la répression belge va donner au mouvement une profondeur accrue. La déportation de Kimbangou imprime au mouvement un cours nouveau ; c'est le temps de la clandestinité, bon nombre de leaders sont arrêtés, les adeptes sont pourchassés. On a pu croire que le mouvement n'était qu'un feu de paille ; en fait il suffisait d'un second prophète pour révéler toute sa profondeur ; il survint en 1939.

Le mouvement va effectivement renaître par la venue d'une seconde figure prophétique, celle de Simon Mpadi ; évolué à l'instar de Kimbangou, Mpadi, tout en étant son continuateur, va donner au mouvement un ton éminemment plus politique (rupture complète avec les Églises coloniales, indépendance immédiate). Par ailleurs, le mouvement sera plus structuré et plus discipliné ; comme les soldats de l'Armée du Salut (Mpadi fut lieutenant de cette armée) chaque adepte devra porter un [96]habit kaki, d'où le nom conféré au mpadisme de kakisme. Arrêté finalement lui aussi, Simon Mpadi par son martyre accroîtra encore l'audience du mouvement.

4. Alors que le mouvement kimbanguiste-mpadiste fut essentiellement, avant et pendant la Seconde Guerre mondiale, le seul détenteur de la contestation politique et le seul danger pour le pouvoir colonial, à partir des années 50 il se voit dépossédé de ses prérogatives au profit des partis politiques, notamment de l'Abako (à noter que l'Abako et le kimbanguisme sont issus de la même région du Zaïre, le pays Kongo). Durant cette période d'éclipse, le fils de Kimbangou, Joseph Diagienda, va entreprendre de réorganiser le mouvement, qui

avait quelque peu éclaté en de multiples sectes et cultes autonomes. En 1959, alors même que l'indépendance est à l'ordre du jour, le mouvement est officiellement reconnu par le pouvoir colonial, et prend le nom de « l'Église de Jésus-Christ sur terre par le prophète Simon Kimbangu » (E.J.C.S.K.) ; la « mission des Noirs » de Mpadi est elle aussi reconnue. Instruments de contestation qu'elles étaient, les Églises kimbanguistes deviennent autour des années 50 les garants de l'ordre colonial et du futur ordre néocolonial. En 1957 par exemple, Diagienda demanda aux fidèles de payer l'impôt (alors qu'en 1921 Kimbangu demandait l'inverse) ; avec l'indépendance on assiste à une intense bureaucratisation de l'appareil religieux. Par ailleurs, après l'indépendance, l'Église se définit comme a-politique, ce qui signifie bien évidemment qu'elle est éminemment politique en ce sens qu'elle est un des piliers idéologiques du système néo-colonial ; à cet égard bon nombre de leaders de l'E.J.C.S.K. sont en même temps des hommes politiques.

Au lieu d'être, comme il semblait l'avoir été, un moyen d'expression et de lutte, le mouvement religieux kimbanguiste apparaît désormais comme le moyen d'intégration des masses rurales et urbaines congolaises.

Cette rupture qui advient aux alentours de l'indépendance, comment l'expliquer ? Faut-il avancer des explications subjectives ainsi que le fait Martial Sinda ¹⁴⁴ ? Ne faut-il pas plutôt tenter d'expliquer l'historique et la portée du mouvement par référence précisément à la situation actuelle ?

¹⁴⁴ M. SINDA, *Le Messianisme congolais et ses incidences politiques*, Paris, 1972.

[97]

B. Contenu et signification du kimbanguisme

En premier lieu essayons de définir les traits culturels propres au mouvement kimbanguiste. Globalement il s'agit d'une Église de type « éthiopiste », en ce sens que l'apport chrétien y est fondamental, aux dépens des valeurs traditionnelles ; les premières manifestations du kimbanguisme sont moins des prises de position contre l'Église protestante que des condamnations des débris culturels traditionnels ; la lutte anti-coloniale n'apparaîtra que lorsque précisément le mouvement se sera constitué en corps de préceptes, de règles, tous empruntés à l'idéologie chrétienne. Le christianisme y est donc partout à l'œuvre, excepté semble-t-il au plan du culte des ancêtres, mais doit-on faire passer ce culte pour un vestige ancien qui persisterait ? Ne doit-on pas plutôt penser que cette volonté généalogique est un élément qui justement préside à la cohérence du mouvement : on écarte ce qui désunit, à savoir par exemple les conflits intralignagers s'exprimant dans et par la sorcellerie, mais l'on conserve le principe général des rapports de parenté, la généalogie qui unifie ¹⁴⁵.

Au reste, le style particulier pris par le mouvement kimbanguiste au plan culturel s'explique par les conditions objectives de sa production, à savoir d'une part le pays Kongo et d'autre part la base sociale du mouvement.

1. *Le pays Kongo.* Le pays Kongo est de loin la région la mieux située et la plus active de l'ancien Congo belge : voie de passage entre la côte atlantique et Léopoldville, elle a été très tôt dotée par le pouvoir colonial d'un réseau de routes et de chemins de fer exceptionnel ; les villes y sont nombreuses, l'exode rural particulièrement intense. Du même coup les missions catholiques et protestantes s'y sont installées massivement, ce qui a valu au Kongo un taux de scolarité très élevé (captifs et esclaves ont été les éléments de pointe de la scolarité). Du point de vue économique la domination du mode de production

¹⁴⁵ Cf. Gérard ALTHABE, *Les Fleurs du Congo*, Paris, 1972, p. 162.

capitaliste a été particulièrement forte : très tôt le Kongo commercialisa des produits d'exportation et surtout des produits vivriers à destination de la capitale ; par ailleurs il recruta très tôt une main-d'œuvre salariée agricole.

[98]

En ce qui concerne la période néo-coloniale, le Bakongo conserve ce caractère de région pilote ; il a notamment échappé à la grande crise monétaire qui s'est déroulée entre 1960 et 1968 ; bon nombre de paysans et de commerçants ont au contraire bénéficié de l'augmentation des prix.

Il faut ajouter que la plupart des agents de l'appareil d'État congolais sont originaires de cette région ; c'est en ce sens que l'on peut dire que le kimbanguisme est moins l'expression des masses colonisées congolaises que celle des Bakongo.

2. *La base sociale du mouvement kimbanguiste.* Simon Kim-bangou était un lettré et un évolué ; en ce sens il donne le ton statutaire du kimbanguisme ; en effet la plupart des cadres et porteurs de ce mouvement sont des « lettrés, bureaucrates subalternes et enseignants » (cf. *Les Fleurs du Congo*). Il a donc bien été un mouvement religieux populaire (et il l'est demeuré) mais par la médiation de l'élite autochtone, dont l'idéologie implicite fut moins la contestation du pouvoir colonial qu'un effort pour accéder à la culture des Blancs. Voici ce que dit M. Sinda dans sa thèse déjà citée : « Ainsi se tournant vers le christianisme, les Bakongo n'ont pas seulement en vue d'imiter les Blancs, le problème religieux lui-même passe au second plan. Ce qui importe aux Bakongo est d'accéder à une culture dont l'efficacité leur apparaît chaque jour plus évidente. »

Ainsi, une fois spécifiée la base sociale du mouvement kimbanguiste, il n'est plus possible de le définir comme simple [...] * de résistance et de lutte à l'opposition coloniale ; il est en [...] en même temps le lieu d'une différenciation sociale qui [...] trouvera son accomplissement effectif que durant la période [...] coloniale : il s'agit du rapport élite/masse. Ce rapport est cependant

* Illisibilité du texte près de la marge, les pages paire et impaire ayant été collées près de la reliure à cause de l'insertion d'un système anti-vol à la bibliothèque de l'UQAC. JMT.

masqué durant la période ascendante du kimbanguisme, dans la mesure où la lutte anti-coloniale, en tant que lutte prioritaire, ne pouvait qu'être populaire.

On peut donc saisir le style particulier pris, au niveau culturel, par le kimbanguisme. L'apport chrétien y est essentiel en ce sens que Simon Kimbangu et ses apôtres se sont « approprié un élément de l'édification idéologique à travers laquelle se reproduit le pouvoir colonial ». Du même coup le pouvoir colonial est peu menacé et ainsi que nous le dit G. Althabe : « La rupture raciale est conservée. » Il s'agit dans ce mode de contestation [99] culturelle d'un simple « échange de position des deux acteurs », le pouvoir colonial et l'élite autochtone ; c'est pourquoi ce christianisme congolais va devenir le fondement idéologique de la domination des lettrés sur les masses.

Il est clair par ailleurs que le néo-colonialisme est en creux dans l'idéologie diffusée par le kimbanguisme ; en effet il ne se définit que comme le négatif d'une idéologie qu'il conserve entièrement : c'est pourquoi le pouvoir étranger doit se maintenir comme médiateur, sous peine de voir l'édification idéologique s'écrouler.

Avec le néo-colonialisme on assiste d'une part à l'instauration du kimbanguisme en Église officielle et à celle de l'élite autochtone en appareil d'État, d'autre part au maintien de l'étranger comme médiateur clef du fondement idéologique du kimbanguisme. En conclusion on peut donc dire qu'il est insuffisant de définir le kimbanguisme comme l'expression de la société colonisée. En effet, ce mouvement a été régi par un double ordre de causalité (causalité interne-causalité externe, selon les termes de Lanternari), ce qui signifie qu'il a été à la fois mode de résistance à la domination belge et mode d'expression de l'élite autochtone occidentalisation (cette élite deviendra classe dans la formation néo-coloniale — bourgeoisie bureaucratique). L'idéologie religieuse est bien « l'analyseur » de la société coloniale, en ce sens qu'elle détermine d'une part le rapport au « Centre » et d'autre part les relations internes propres à la formation « périphérique » congolaise.

II. LE KITAWALA

Le Kitawala, autre mouvement politico-religieux congolais est à l'inverse du kimbanguisme de tendance « sioniste », c'est-à-dire qu'il repose au premier chef sur un travail syncrétique, et qu'en outre il constitue une véritable micro-société où les rapports du clan et de la famille sont maintenus par-delà leur apparente destruction. De plus, si le kimbanguisme était ethniquement repérable (seuls les Bakongo furent adeptes du mouvement), le Kitawala l'est beaucoup moins. Certes, les populations Luba et Kumu (Katanga) constituent la clientèle principale du Kitawala, mais cette secte réussit à se répandre de façon souterraine dans [100] tout le Congo, principalement dans les régions orientales ; cette extension s'est particulièrement fait sentir dans les années récentes, au moment des rebellions paysannes de 1963-1964 où Kitawala et lumumbisme tendirent à s'identifier.

A. Histoire sommaire

En premier lieu, le Kitawala a ceci de singulier, qu'il s'est constitué à partir d'un mouvement religieux américain lui-même hérétique : il s'agit du *Watch Tower* ; cette secte s'est inscrite d'emblée contre toutes les Églises officielles ; en effet, pour les « Témoins de Jéhovah », les Églises sont identifiées à l'Antéchrist. Il nous paraît donc nécessaire de dire quelques mots sur ce mouvement messianique occidental.

Le *Watch Tower* est une secte spécifiquement américaine. Elle naît aux alentours de 1870, sous l'instigation d'un jeune commerçant, Charles Taze Russel. La secte s'efforce de déterminer, par la lecture de la Bible, la date du retour du Christ, celle qui assura le règne du Millenium. Cette date fut l'occasion de nombreuses controverses : pour Russel l'année cruciale fut 1874, pour son successeur Rutherford, elle fut établie en 1914. Du point de vue doctrinal la secte est parfaitement hérétique : elle ne reconnaît que la Bible comme source de vérité ; seul Jéhovah-Dieu est reconnu, la Trinité est refusée, le Christ est le témoin le plus prestigieux, mais n'a aucune filiation avec Jéhovah. Le monde terrestre est sous le contrôle des forces sataniques : il est donc inutile de participer à quoi que ce soit. Au point de vue social, les adeptes du

Watch Tower sont surtout issus de classes laborieuses et de strates inférieures de la classe moyenne américaine ; l'épanouissement de la secte a coïncidé avec les nombreuses crises cycliques qui marquèrent cette fin de [...] * aux États-Unis ; ces difficultés économiques ont été pour [...] *Watch Tower* autant de signes de l'imminence de la fin monde et du renversement des forces.

Il est difficile de retracer la pénétration du *Watch Tower* en Afrique noire : la seule chose certaine, c'est qu'il apparaît très tôt en Afrique du Sud, peu après d'ailleurs sa constitution aux États-Unis, dans la colonie du Cap, sous l'instigation du pasteur Booth ; celui-ci diffusa la doctrine des Témoins parmi les travailleurs au Nyassaland. Bon nombre de conflits, autour des [101] années 1910-1920, furent attribués au *Watch Tower*, notamment le soulèvement de 1915 en Rhodésie du Sud, fomenté par un émule de Booth. C'est vers 1925, que le *Watch Tower* pénètre au Congo ; il atteint la majeure partie du Katanga et de la province de l'Équateur, s'étend par la suite à toute la partie orientale du Congo jusqu'à Stanley ville. Il ne cessera de susciter des rébellions tant contre l'ordre colonial que contre l'ordre néocolonial ; à cet égard aujourd'hui encore le Kitawala congolais reste un ferment de révoltes, mais cette fois contre l'État et les autorités politiques autochtones.

Remarque. Il est important d'insister sur la spécificité du Kitawala. À l'inverse des Églises catholique ou protestante qui se proposaient d'intégrer idéologiquement les masses colonisées, le *Watch Tower* a pénétré en Afrique noire comme une religion d'emblée contestataire, à l'instar de ce qu'elle était aux États-Unis. A titre d'hypothèse on peut supposer que le travail synchrétique y a été d'autant plus puissant que le *Watch Tower* (tout comme son homologue américain) a correspondu à une demande sociale de la part des couches les plus touchées tant idéologiquement qu'économiquement par la colonisation.

* Illisibilité du texte près de la marge, les pages paire et impaire ayant été collées près de la reliure à cause de l'insertion d'un système anti-vol à la bibliothèque de l'UQAC. JMT.

B. Les fondements syncrétiques du Kitawala

Nous donnerons simplement quelques points de repère, tant du point de vue de la théodicée que du point de vue institutionnel, du travail syncrétique opéré par le Kitawala.

Auparavant disons que ce travail a été particulièrement important dans la mesure où : 1) Le *Watch Tower* est déjà une « épuration » du christianisme (absence de Trinité, d'opposition Paradis-Enfer, de la faute). C'est par cette épuration théologique qu'a pu être réveillée la pensée bantoue. 2) Le *Watch Tower*, en tant que contestation passive, a permis l'édification d'une vision conflictuelle de la situation coloniale (et plus tard des contradictions néo-coloniales).

i. Au niveau de la théodicée

En ce qui concerne l'origine du monde, les kitawalistes mettent au premier plan Manzo, il conserve la fonction de Jéhovah-Dieu, essentielle à la pensée chrétienne du *Watch Tower*, à savoir [102] la création du Cosmos ; Manzo correspond en outre à l'idée essentiellement bantoue d'un être suprême qui confère souffle et vie aux éléments préexistants ; il demeure très loin des hommes et de sa création. Le second personnage est un avatar de Manzo, c'est Mungu, auteur véritable du monde terrestre et de l'humanité. Mungu correspond d'un côté au Logos du *Watch Tower*, fils de Jéhovah-Dieu, de l'autre au père procréateur de la pensée bantoue.

ii. Au niveau rituel et institutionnel

Le rituel kitawaliste du baptême constitue un niveau parfaitement syncrétisé : ce « sacrement » est chrétien par ses aspects extérieurs (immersion dans l'eau) et profondément bantou de par sa nature : rite de passage, il réactualise le système de devinettes bantou et ne se fonde en aucun cas sur la faute chrétienne (déjà abolie dans le *Watch Tower*).

C'est au plan institutionnel que le syncrétisme kitawala est le plus intéressant : l'organisme *Watch Tower* est conservé mais de façon purement formelle ; en réalité, le Kitawala reconduit les vieilles structures sociales et villageoises ; M. Biebuyck et à sa suite J. E. Gérard ¹⁴⁶ ont montré que chez les Kumu, ethnies d'élection du Kitawala, les structures hiérarchiques de la secte reproduisent les structures claniques. Tout d'abord l'on constate l'absence d'un centre de décision, d'une société-mère (contrairement au *Watch Tower*), absence qui correspond à la structure acéphale de la société traditionnelle Kumu ; en outre, l'un des grades fondamentaux du Kitawala, le diaconat, n'est en fait que la reproduction du stade par lequel l'enfant devient adulte. Ainsi que nous le dit Gérard le diaconat est plus une exigence de respect que le désir d'un grade hiérarchique. À noter que le pasteur d'une unité kitawaliste est le substitut du chef de village traditionnel. Ce syncrétisme institutionnel nous paraît essentiel en ce sens qu'il détermine le caractère profondément populaire du Kitawala (les diacres sont nombreux, aussi nombreux presque que les adeptes). Rien à voir donc avec le kimbanguisme où le mouvement reste, au plan institutionnel, parfaitement extérieur aux structures traditionnelles.

[103]

C. Contenu et interprétation du Kitawala

Parmi les grands courants messianiques africains, le Kitawala semble être l'un des plus radicaux. Son caractère clandestin, son rituel quelque peu ésotérique emprunté aux traditions bantou lui ont valu la crainte tant du pouvoir colonial que du pouvoir néo-colonial. A l'inverse du kimbanguisme, où, comme le souligne C. Vidal ¹⁴⁷, « la politique est une sorte de catégorie du sacré, le Kitawala fait du sacré une catégorie politique », ses mots d'ordre sont éminemment politiques, il suffit d'en citer quelques-uns :

¹⁴⁶ D. BIEBUYCK, « La société Kumu face au Kitawala », *Zaire*, 11, 1, 1957, et J.E. GÉRARD, *op. cit.*

¹⁴⁷ Claudine VIDAL, « Passé et présent des innovations religieuses au Congo-Léopoldville », *Le Mois en Afrique*, 5, 1966.

1. l'Afrique aux Africains ;
2. égalité des races et des salaires ;
3. refus de toute domination.

Comment expliquer ce renversement de dialectique ? Deux ordres d'explication peuvent être avancés.

1. L'origine *Watch Tower* du Kitawala lui confère un côté subversif. En effet les « Témoins de Jéhovah » ont déjà opéré un travail idéologique apparaissant comme la vision du monde de certaines couches américaines, celles qui sont précisément les plus touchées par les crises économiques (prolétariat, petite bourgeoisie) : le *Watch Tower* est donc une religion du petit peuple ; il y a en outre une sorte d'homologie entre la situation concrète des couches sociales et leurs représentations idéologiques ; l'opposition règne de l'Antéchrist/règne du Millenium correspond à la réalité du chômage et de la misère, et aux éventuels conflits de classe ; mais dans cette reproduction idéologique c'est la réalité objective qui devient signe (à la fin du règne de Satan) et non le discours apocalyptique lui-même. Ce contenu social du *Watch Tower* s'est montré adéquat à l'Afrique noire, du moins dans certaines régions ; les premiers adeptes africains sont, comme aux États-Unis, des ouvriers, des chômeurs, des petits paysans.

2. D'autre part, et c'est là où il y a innovation, le *Watch Tower* ne demeure pas identique (ce qu'il aurait pu faire : à l'heure actuelle il existe à Kinshasa une secte des Témoins de [104] Jéhovah parfaitement a-synchrétique). Un travail syncrétique s'opère, qui a globalement pour fondement la coïncidence culturelle de la tradition bantoue et du *Watch Tower*.

À cet égard, on peut se demander si la symbiose entre ces deux systèmes idéologiques leur est imputable, la structure tant spirituelle que temporelle de l'un ou de l'autre étant homologues ; on peut effectivement conclure ainsi, si on se laisse abuser par le résultat de cette symbiose, lequel ne peut par définition que manifester des correspondances structurelles. En réalité, tous les systèmes idéologiques religieux, si tant est qu'on les confronte, peuvent révéler de telles correspondances. La question, qu'on ne peut éluder, c'est

l'origine du travail syncrétique : or celle-ci ne peut qu'être recherchée dans le non-idéologique, c'est-à-dire dans les conditions concrètes où se sont trouvés les porteurs et les adeptes du Kitawala. La base sociale du Kitawala nous montre que l'expression politique ne pouvait émerger que comme le résultat d'un long détour, par une restructuration tant idéologique qu'institutionnelle du cadre social. Les adeptes du Kitawala ne pouvaient être seulement des adeptes du *Watch Tower* (donc des éléments passifs de la colonisation) dans la mesure où les conditions objectives susciterent une accumulation de contradictions (situation coloniale, prolétarisation, détribalisation, chômage, etc.) dont le seul exutoire ne pouvait qu'être d'abord un travail de « remise en ordre ».

Alors que le kimbanguisme a trouvé son accomplissement dans et par l'indépendance, et au sein de la structure néo-coloniale, le Kitawala n'a pu trouver, et il s'en faut de beaucoup, sa réalisation dans ce cadre ; bien au contraire ce nouveau cadre a été pour lui l'occasion de se réaffirmer comme moyen de contestation. Pourquoi ?

1. L'indépendance a essentiellement privilégié l'ethnie Kongo.
2. L'indépendance comprise avant tout comme l'occupation des postes administratifs (laissés vacants par les Belges) par l'élite autochtone, a laissé la masse dans la désillusion de la lutte anticoloniale.
3. La crise monétaire de 1960-1968, qui exprime cette conquête de l'appareil d'État par les nationaux, touche particulièrement les populations de l'est du Congo, c'est-à-dire des régions à foyer kitawaliste.

[105]

Cet ensemble de facteurs a conduit le Kitawala à prendre une part active, tant idéologique que pratique, aux rébellions de 1963-1964. Ces rébellions étant liées politiquement au M.N.C. de Lumumba, on peut parler avec Lanternari ¹⁴⁸ de la formation d'une véritable constellation idéologique de lutte : le mouvement kitawala-lumumbiste.

¹⁴⁸ Cf. son article dans les *Archives de Sociologie des Religions*. 21. 1966.

Le Kitawala est donc bien l'exemple type de mouvement ou de secte qui n'a pas changé d'orientation avec l'indépendance, mais contrairement à ce que prétendait R. Bastide ¹⁴⁹, il n'est pas signe de conservatisme ; sa présence au contraire indique qu'avec l'indépendance rien n'a vraiment changé. Ce mouvement n'est pas un simple phantasme idéologique, il constitue une production, véritable « force matérielle » manifestant les nouvelles contradictions et les luttes de classes de la société congolaise actuelle.

Conclusion. Kimbanguisme et Kitawala sont bien deux mouvements politico-africains en ce sens qu'ils ont exprimé tous deux une révolte, une prise de conscience. Cependant rester à ce niveau de généralité c'est mettre entre parenthèses le contenu et la signification spécifiques de chacun. Déjà différents sur le plan culturel (l'un est de type « éthiopiste », peu syncrétique, l'autre est de type « sioniste », parfaitement syncrétique) ils sont quasiment symétriques si on les rapporte aux conditions socio-économiques qui les ont produits. Le kimbanguisme a certes été très populaire, surtout dans sa phase ascendante, mais il est resté lié à la future classe dirigeante qui l'a produit ; le Kitawala de son côté s'est toujours installé au cœur des antagonismes sociaux, que ce soit dans la période coloniale ou dans la période néocoloniale, et il a toujours été l'expression des groupes les plus déshérités.

Il resterait à définir les différences culturelles en fonction des spécificités sociales. Il semble bien, à la lumière de ces deux mouvements politico-religieux, et en s'appuyant sur les textes de B. Sundkler et de J. Eberhardt, qu'un travail syncrétique profond (de type sioniste) corresponde à des contradictions aiguës et à une base sociale très populaire, et qu'un travail peu important (où l'apport chrétien prédomine) corresponde à l'idéologie intégrative de l'élite autochtone.

¹⁴⁹ R. BASTIDE, *op. cit.*

[106]

Au reste de telles propositions ne peuvent être qu'hypothétiques ; il resterait, par l'analyse spécifique d'autres mouvements, à les nuancer et surtout à les compléter.

Conclusion

[Retour à la table des matières](#)

Au terme de cette étude on peut se demander si les mouvements messianiques africains ont éclairé, enrichi, voire défini le concept d'idéologie. Une chose nous paraît acquise, c'est que les mouvements messianiques permettent de définir l'idéologie d'abord et avant tout comme *production*.

Le mythe et la cosmogonie, la sorcellerie et la magie, qui peuvent être considérés comme autant de figures idéologiques, rapportées bien sûr à un ensemble social spécifique, n'ont pas toujours permis de l'appréhender ainsi : ce qui est souvent mis en avant ce sont les fonctions de l'idéologie (expression déplacée des conflits, fonction d'occultation mais aussi fonction de connaissance et fonction thérapeutique). Par contre les mouvements messianiques, dans la mesure même où ils s'inscrivent dans une temporalité et dans le cadre d'une rupture socio-économique, permettent d'échapper à cette propension « fonctionnaliste » pour mettre en avant l'idéologie comme production (innovation culturelle, moyen de résistance et de lutte) au sens où l'entend Marx dans *L'Idéologie allemande*, à savoir sur un plan équivalent à la production matérielle.

Un deuxième point nous paraît essentiel et il découle du précédent : il s'agit de l'idéologie appréhendée sous l'angle de sa force et de son efficacité. Il est indéniable que ces mouvements sont loin d'être de simples discours ; ils ont été les moteurs d'un certain combat : par eux sont passés des mobilisations de tous ordres, des grèves, des refus de payer l'impôt, *etc.* Ils ont par ailleurs offert une solution tant individuelle que collective à la crise provoquée par la colonisation. L'idéologie comme superstructure nous paraît donc d'un usage fort peu opératoire : sans pour autant l'identifier à l'infrastructure (l'opposition infrastructure-superstructure nous paraît elle aussi fort peu

opératoire), on dira que l'idéologie est une pratique au même titre que les autres pratiques sociales (dans le cadre de la présence coloniale elle fut une pratique essentielle).

[107]

Cela dit, il est difficile de s'en tenir à ces considérations d'ordre général ; ces mouvements en tant précisément que production et pratique sociales n'ont eu ni la même vocation, ni le même vecteur : c'est pourquoi toutes les idéologies religieuses des périodes coloniale et néo-coloniale nous obligent à prendre en compte les autres pratiques et productions sociales.

Le *kimbanguisme* et le *Kitawala*, que l'on peut de prime abord considérer comme équivalents se rapportent à des pratiques sociales profondément différentes. Pour simplifier et pour tenter une explication d'ensemble on peut dire que cette différence vient du fait que la production de ces mouvements idéologiques ne porte pas sur le même type de contradictions ; l'un jaillit d'une première rupture au sein de la société colonisée (lettrés/ non lettrés) : d'où le type du procès idéologique spécifique au kimbanguisme ; l'autre émerge de contradictions plus fondamentales liées à la domination du mode de production capitaliste (chômage rural et urbain) : c'est pourquoi le *Kitawala* conservera sa vigueur contestatrice dans la société post-coloniale.

D'une façon plus générale, on ne peut saisir la production d'idéologies en Afrique noire sans cerner l'accumulation des contradictions spécifiques des sociétés dominées par le capital international. La pratique idéologique semble être prépondérante dans la mesure même où les autres pratiques sociales sont sous-déterminées ; par autres pratiques sociales, on entend celles qui sont liées aux forces matérielles *stricto sensu* (travail, capital) ; la carence de ces forces, dont témoigne le chômage structurel des formations sociales africaines, confère aux solidarités à base idéologique un « poids fonctionnel » prépondérant. Cela dit, une étude spécifique doit être réservée aux idéologies religieuses liées à l'appareil d'État et à la reproduction de la domination du Centre sur la Périphérie.

En définitive, et pour revenir au concept d'idéologie, disons qu'on ne peut partir d'une définition *a priori* de ce concept pour comprendre les mouvements religieux africains. C'est la démarche inverse qu'il faut

promouvoir, c'est-à-dire partir des productions idéologiques particulières, pour tenter d'élaborer une dialectique de ce concept, lequel concept ne peut s'enrichir qu'en se déformant ¹⁵⁰.

[108]

ORIENTATION BIBLIOGRAPHIQUE

Ouvrages généraux

[Retour à la table des matières](#)

ENGELS Friedrich, *La Guerre des paysans*. C'est un texte que l'on trouve dans le recueil des Editions sociales *Sur la religion* (1960) ainsi que dans les œuvres choisies d'Engels aux Editions Sociales. Texte fondamental qui explique comment toutes les luttes de classe (paysannerie, féodaux) en Europe médiévale ne pouvaient se dérouler que sur un terrain religieux et hérétique.

BLOCH Ernest, *Thomas Münzer*, trad. de l'allemand [*Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, Munich, c. 1921], Julliard, Paris, 1965, 272 p.

MANNHEIM Karl, *Idéologie et utopie*, trad. de l'allemand [*Idéologie und Utopie*, Bonn, 1929], Marcel Rivière, Paris, 1956, 240 p. Dans ce texte théorique, Mannheim appréhende les mouvements messianiques par l'étude du mouvement exemplaire de Thomas Münzer ; pour lui, plus que dans tout autre mouvement, perspective chilias-tique et révolution furent structurellement intégrées.

COHN Norman, *Les Fanatiques de l'apocalypse. Courants millénaristes révolutionnaires du XI^e au XVI^e siècle*. Traduit de l'anglais [*The Pursuit of the Millennium*, Londres, 1957], Julliard, Paris, 1962, 342 p. Livre important qui situe les mouvements messianiques médiévaux dans leur contexte socio-économique.

¹⁵⁰ Cf. G. BACHELARD, *La Formation de l'esprit scientifique*, 1938 : « La richesse d'un concept scientifique se mesure à sa puissance de déformation. »

Mouvements messianiques

BALANDIER G., « [Messianismes et nationalismes en Afrique noire](#) », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 14, 1953, pp. 41-65.

BALANDIER G., *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*. 3^e éd. mise à jour, Presses Universitaires de France, Paris, 1971 [1^{re} éd. 1955], XVI, 533 p. Ouvrage « classique » et fondamental qui contient, outre une illustration du concept de *situation coloniale* par l'étude de deux sociétés : Fang et Bakongo, un chapitre important sur les messianismes congolais ; voir notamment pp. 417-477.

[BASTIDE Roger](#), « Messianisme et développement économique et social », *Cahiers internationaux de Sociologie*, 31, 1961, pp. 3-14. Outre une reprise de la problématique de Balandier (la voie religieuse étant la seule voie de protestation des peuples colonisés), cet article met en relation messianisme et développement ; pour lui tout mouvement messianique efficace durant la période coloniale doit s'intégrer à la société globale. Proposition parfaitement critiquable.

[109]

DESROCHE Henri, « Les messianismes et la catégorie de l'échec », *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 35, 1963, pp. 61-84. Dans cet article, H. Desroche présente, outre une phénoménologie du messianisme qu'il définit comme essentiellement voué à l'échec (« le propre du messianisme est dans son mouvement non dans son résultat, il est la promesse qui ne peut être tenue, c'est ce qui fait sa force et sa faiblesse »), un résumé des différentes typologies et classifications que l'on peut établir à partir de critères culturalistes.

EBERHARDT Jacqueline, « Messianismes en Afrique du Sud », *Archives de Sociologie des Religions*, 4, 1957, pp. 31-56. Cet article porte sur deux mouvements de type « sioniste » : la « Zion Christian Church » du Transvaal et l'Église Nazareth ; l'auteur y examine les différences culturelles : la première est régie par un syncrétisme formel, l'autre par un système plus profond (réactivation de la pensée zulu). Par ailleurs toutes deux se présentent comme une véritable « théocratie charismatique ».

LANTERNARI Vittorio, *Les Mouvements religieux des peuples opprimés*, trad. de l'italien [*Movimenti religiosi...*, Milan, 1960], Maspero, (Textes à l'appui), Paris, 1962, 339 p. Ouvrage également classique, mais bien qu'extrêmement documenté (il fait l'inventaire de tous les mouvements religieux des peuples dominés par le colonialisme), offrant peu d'intérêt tant au point de vue de la problématique que de la méthode : la seule causalité externe, c'est-à-dire la situation coloniale, semble unifier cet inventaire de mouvements les plus divers.

LANTERNARI V., « Synchrétismes, messianismes, néo-traditionalismes », *Archives de Sociologie des Religions*, 19, 1965, pp. 99-116. Article intéressant qui présente une sorte d'historique des mouvements religieux, relatant notamment le passage des mouvements a-synchrétiques (anti-sorcellerie) aux mouvements proprement synchrétiques. Lanternari y examine les conditions de production des mouvements synchrétiques, différentes des a-synchrétismes.

LANTERNARI V., « Synchrétismes, messianismes, néo-traditionalismes », *Archives de Sociologie des Religions*, 21, 1966, pp. 101-110. Suite de l'article précédent, il constitue l'un des rares *textes* sur les mouvements religieux actuels dans le cadre du néo-colonialisme ; il dresse un inventaire, sans doute non exhaustif, des cultes et sectes qui n'ont pas « su » avec l'indépendance s'intégrer à la société globale, par exemple l'Église matsouaniste au Congo ex-français, qui pratique la même politique de résistance à l'égard du gouvernement autochtone qu'à l'égard du pouvoir colonial. Cette apparente pérennité n'est en fait que le résultat de productions idéologiques liées aux contradictions du néo-colonialisme, notamment à l'opposition ville/brousse ou bureaucratie/paysannerie.

PEREIRA DE QUEIROZ M. L., « Millénarismes et messianismes », *Annales E.S.C.* 2, 1964, pp. 330-344. Outre une série de définitions très utiles du millénarisme et du messianisme, cet article propose une critique des typologies et classifications, notamment celle de [110] G. Guariglia dont les seuls critères sont les conditions socio-économiques de la genèse du phénomène. À la lumière de son terrain (mouvements paysans brésiliens), elle nous montre que ces deux orientations prises isolément sont insuffisantes ; par ailleurs l'auteur montre l'impossibilité d'établir des grilles d'interprétation valides pour tout mouvement religieux.

PEREIRA DE QUEIROZ M. L, *Réforme et révolution dans les sociétés traditionnelles. Histoire et ethnologie des mouvements messianiques*, Editions Anthropos, Paris, 1968, 394 p., bibl.

SUNDKLER Bengt, *Bantu Prophets in South Africa*, Oxford University Press, Londres, 1961 [1^{re} éd. 1948], 381 p., bibl. Ouvrage important qui contient un inventaire exhaustif des mouvements messianiques en Afrique du Sud jusqu'en 1948, une excellente analyse typologique (ethiopiste-sioniste) qui recouvre à la fois des critères culturels et des critères sociaux. Longue bibliographie.

Kimbanguisme et Kitawala

ALTHABE Gérard, *Les Fleurs du Congo*, Maspero (Cahiers libres, 232-233), Paris, 1972, 376 p. Outre l'intérêt d'ensemble de l'ouvrage, notamment du « Manifeste », nous conseillons le chapitre consacré à la « population congolaise » et surtout les pages 138 à 172 ; il offre une analyse originale du kimbanguisme, en le rapportant précisément à sa base sociale ; une nouvelle stratification sociale s'est constituée (lettrés/non lettrés) qui s'est exprimée dans et par ce mouvement.

BERNARD Guy, « Religious movements in the Congo : a research hypothesis », *Cahiers Economiques et Sociaux* (Kinshasa), 3, 1, 1965, pp. 43-60. Article particulièrement intéressant qui prend position contre tout *a priori* sur les idéologies religieuses, surtout dans la période néo-coloniale. Les idéologies, en dépit de points communs évidents, sont l'expression de classes et de groupes sociaux souvent antagonistes ; il est donc nécessaire de mettre l'idéologie et son contenu en rapport avec leurs conditions de production ; trois mouvements y sont examinés : les Témoins de Jéhovah (religion asynchrétique, religion du petit peuple), l'E.J.C.T.S.K. et la mission des Noirs de Mpodì (mouvement de brousse). Le problème est de comprendre, derrière cette multiplicité de mouvements en rapport avec des groupes sociaux différents ou opposés, la production *hypertrophiée* d'idéologies religieuses dans le cadre actuel.

BERNARD Guy, « Diversité des nouvelles Églises congolaises », *Cahiers d'Etudes africaines*, 10, 2, 38, 1970, pp. 203-227. Cet article présente une analyse des mouvements transformés en Églises au Zaïre ;

il insiste surtout sur l'intense bureaucratisation des appareils religieux depuis l'indépendance, ainsi que sur leur étroite liaison avec l'appareil d'État, d'où leur fonction idéologique d'intégration et d'occultation des problèmes actuels.

[111]

BIEBUYCK Daniel, « La société Kumu face au Kitawala », *Zaire*, 11, 1, 1957, pp. 7-40. Cet article, bien que par trop mécaniste, nous montre pourquoi le Kitawala a été particulièrement adapté à la société Kumu, tant idéologiquement qu'institutionnellement. Il a permis la perpétuation de cette société, dans un cadre nouveau, en reproduisant les rapports sociaux antérieurs.

GÉRARD J. E., *Les Fondements synchrétiques du Kitawala*, Centre de Recherche et d'Information Socio-Politiques (CRISP), Bruxelles, 1969, 119 p. Malgré la volonté de l'auteur de laisser dans l'ombre « l'essentiel » (l'initié remet en question l'ethnologue), Gérard démontre le travail synchrétique opéré par le Kitawala, tant sur le plan de la théodicée que sur le plan des structures temporelles ; il montre en outre pourquoi le Kitawala réagit toujours à toute forme de domination, coloniale ou néo-coloniale.

KAUFMANN R., *Millénarisme et acculturation*, Editions de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre, Bruxelles, 1964, 133 p. Ouvrage qui offre une analyse du *Watch Tower* américain (doctrine, organisation), de son introduction en Afrique noire, et de sa transformation en Kitawala.

SINDA Martial, *Le Messianisme congolais et ses incidences politiques : kimbanguisme, matsouanisme, autres mouvements*. Payot, Paris, 1972, 390 p. C'est l'ouvrage le plus riche (kimbanguisme et ses dérivés : mpadisme et matsouanisme), sur le plan historique et sur le plan culturel. Il y manque cependant une interprétation en profondeur de ces mouvements, notamment une analyse sociologique (conditions de production, base sociale, etc.).

VIDAL Claudine, « Passé et présent des innovations religieuses au Congo », *Le Mois en Afrique*, 5, mai 1966, pp. 61-79. Cet article est particulièrement intéressant en ce sens qu'il présente un essai de comparaison entre le kimbanguisme et le Kitawala. Annonçant les remarques d'Althabe, contenues dans *Les Fleurs du Congo*, C. Vidal

indique la portée peu révolutionnaire du kimbanguisme, à l'inverse du Kitawala. En outre, l'auteur montre l'étroite corrélation entre les rébellions de 1963-1964 et le mouvement Kitawala en notant son insertion dans les luttes de classes actuelles au Zaïre.

[112]

La construction du monde.
Religion / Représentations / Idéologie.

Chapitre V

Un essai d'analyse "idéo-logique" LES MÉTAMORPHOSES DU VAMPIRE d'une société de consommation à l'autre. ¹⁵¹

Marc AUGÉ

*Où l'ai-je laissée ? dans quelle cave ? dans quel puits ?
A quel carrefour du jour et de la nuit ?...*

Robert DESNOS
L'homme qui a perdu son ombre

[Retour à la table des matières](#)

Un « africaniste » ne peut être que dérouté par un sujet comme celui du cannibalisme. Nulle part on ne trouve de témoignages qui attestent de manière irrécusable une telle pratique. Le thème pourtant hante les esprits : l'anthropophagie (à ne pas confondre avec les sacrifices humains que certaines sociétés ont pratiqués très officiellement), c'est assez fréquemment, aux yeux des populations dans lesquelles on enquête, le fait des autres : non point des voisins immédiats (ils sont trop connus), mais de ceux plus lointains, dont la réputation peut s'auréoler de quelque horreur sacrée. Il y a quelque chose de cette fascination dans la manière dont certains Européens parlent de

¹⁵¹ Paru initialement dans la *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 6, 1972.

prétendues pratiques africaines : pour tel ou tel (qu'on pense par exemple aux propos, criants de vérité, de certains personnages d'un roman récent, *Petits Blancs vous serez tous mangés*) la pratique effective de l'anthropophagie ne fait pas de doute ; ce sont les mêmes qui [113] croient dur comme fer à l'efficacité, entre Africains, de l'envoûtement à distance, à la réalité du don d'ubiquité. Cette constatation inviterait à faire une étude des attitudes blanches en face du monde noir : on n'y oublierait pas, naturellement, la fascination du sexe.

Là n'est pas mon propos. Je voudrais simplement, à partir d'une expérience localisée, décrire ce que sont les représentations concernant l'anthropophagie dans les populations lagunaires de Basse Côte d'Ivoire et essayer de les mettre en relation avec d'autres représentations, pour tenter de comprendre leur raison d'être, à tout le moins de discerner quelques-uns de leurs sens possibles.

Et tout d'abord un fait brut, que des études passées ou en cours contribuent à faire connaître : les confessions à Atcho, « prophète » harriste, ébrié de la région de Bingerville en Côte d'Ivoire.

Atcho se présente comme le successeur de Harris, prophète libérien qui en 1914 avait annoncé aux populations du sud de la Côte d'Ivoire qu'elles parviendraient à acquérir la force et le pouvoir des Blancs si elles se débarrassaient de leurs « fétiches » et se ralliaient au christianisme. Le harrisme a connu des fortunes diverses ; il est aujourd'hui très vivant en Côte d'Ivoire et déborde sur le Ghana. Atcho, pour n'en retenir que ce qui intéresse notre propos, recueille dans son village de Bregbo les confessions d'un grand nombre d'individus qui tantôt sont conduits chez lui de force par des membres de leur famille et de leur village, sous le coup d'une accusation de sorcellerie, tantôt se présentent spontanément à lui parce qu'ils sont malades et convaincus pour cette raison d'être des sorciers eux-mêmes (des « diables » dans la terminologie de Bregbo) : mal et maladie sont synonymes ; la confession qui chasse le mal expulse la maladie, si elle est sincère et totale.

Ces confessions ont été durant un certain nombre d'années dactylographiées et classées à Bregbo, à l'initiative de Jean Rouch qui a dirigé une enquête pluridisciplinaire sur le prophète, l'institution, les maladies et la religion harriste. Nous disposons avec elles d'une masse

importante de documents, décevants dans la mesure où ils sont stéréotypés, significatifs néanmoins dans la mesure où l'incessante réapparition des mêmes thèmes et des mêmes termes ne peut être imputée aux seuls transcrits et [114] témoigne de hantises généralisées rapportées à un même système de référence. Or, il est certain que les aveux les plus surprenants pour un lecteur profane ont trait à la consommation de chair humaine et de sang humain. Le « coupable » annonce d'abord le nombre et le nom de ses « victimes », c'est-à-dire des personnes qu'il prétend avoir tuées ; il dénonce ensuite ses « associés » et à propos de chacun d'eux établit une nouvelle fois la liste nominative des « victimes ». Il aborde enfin la rubrique des « dégâts et méfaits », dans laquelle il décrit précisément ses techniques, et de ses activités « diaboliques » (« Je mange la chair humaine et je bois le sang humain, et nous vendons le sang humain à chaque moment... Mon pied me sert d'un morceau de bois pour découper notre chair humaine... J'ai attaché mes deux grandes sœurs... » — entendons qu'il les a mises de côté et les réserve à sa consommation future et à celle de ses associés). Dans cette rubrique sont également mentionnés les méfaits moins graves, dont certains ne sont pas nécessairement diaboliques (se changer en chimpanzé pour détruire les récoltes de son voisin, rendre stérile un homme ou une femme, faire l'amour en plein air, voler, etc.) : on y trouve mêlés à l'évidence fantasmes et événements réellement vécus.

Revenons sur les représentations du cannibalisme et plus généralement des atteintes portées au corps humain. Le « diable » est un vampire ; il boit le sang : il veut ainsi tuer sa victime (dont l'affaiblissement sera progressif et la mort lente), ou, s'il s'agit d'une femme, la faire avorter et la rendre stérile. Il mange la chair humaine : ou bien il dévore intégralement sa victime, de l'intérieur (le cadavre de la victime dévorée reste visible pour tous), ou bien il la mutilé, lui arrachant par exemple un œil ou un pied (cette fois-ci c'est d'une atteinte au corps bien visible, une inflammation de l'œil ou une infection du pied, que rend compte l'interprétation en termes de diablerie). Le thème de la stérilité, très fréquent, s'exprime aussi en termes de mutilations : le diable arrache ou mange le ventre, l'utérus, la matrice, le sexe. Les femmes s'accusent fréquemment d'avoir rendu stérile une parente ou une amie en leur faisant l'amour avec « une pine diabolique » : la

représentation inverse alors doublement la réalité, puisque la femme devient homme cependant que l'acte sexuel entraîne la stérilité.

Le thème des sociétés de diables introduit celui de la dette, [115] de l'autocannibalisme et de la transmission de la qualité de diable. Les diables sont censés vivre en associations villageoises (éventuellement intervillageoises), tenir des réunions régulières suivies d'un banquet où chaque associé tour à tour est invité à fournir sa part de sang humain et de chair humaine. S'il se trouve dans l'impossibilité d'honorer ses engagements, il ne lui reste qu'à se sacrifier lui-même, tout ou partie, à livrer son ventre (ainsi une femme peut se croire ou se dire responsable de sa stérilité), sa jambe ou la totalité de sa personne à ses voraces associés. « Qui a bu doit donner à boire et à manger », c'est la morale des diables, « Qui a bu ou mangé boira et mangera », leur principe de recrutement : celui qui par ignorance a mangé de la chair humaine ou bu du sang humain est du même coup devenu diable et débiteur des diables. L'erreur est d'autant plus facile, dans la représentation même des confessions de Bregbo, que le système de transformation, de métamorphose et de dissimulation qui vaut pour les humains (un homme se change en animal, une femme en homme) vaut pour la chair et le sang dont ils sont faits : la chair humaine peut avoir l'aspect du poisson ou de la viande de bœuf, le sang celui de l'eau ou du vin.

Il n'y a bien évidemment aucune trace de cannibalisme en Basse Côte d'Ivoire ; aucune tradition ne fait mention d'une pratique de ce genre, même symbolique. Pourquoi dès lors ce recours au langage de la chair et du sang ? C'est un langage qu'il faut tout d'abord référer, dans la mesure du possible, aux représentations préchrétiennes qui ont influencé ou, pour mieux dire, constitué, parallèlement à l'enseignement des missionnaires, les représentations harristes et le langage d'Atcho. Les diables de Bregbo n'ont de chrétien que le nom ; ce sont des « sorciers », dans l'incertaine terminologie de l'ethnologie française, des *witches* et non des *sorcerers* : cette distinction proposée par l'anthropologie anglo-saxonne, et dont la pertinence peut par ailleurs être discutée, peut être retenue ici dans la mesure où « diables », « sorciers » et *witches* sont censés agir par leur seule puissance spirituelle, leur « force d'âme », sans intermédiaire matériel d'aucune sorte. C'est précisément ce pouvoir spirituel qui donne, en Basse Côte d'Ivoire, leur nom aux « sorciers » : *āwa bo* alladian, *logbo lekpa* ébrié, *esa nii* avikam, etc. *Awa*, *logbo*, *esa* : ainsi se trouve désigné dans

différentes ethnies le pouvoir d'agression et de destruction qui fait le sorcier ; cette conception [116] d'un pouvoir spirituel nocif est très répandue en Afrique ; on la rencontre, de même que le thème des associations de sorciers, du Sénégal à l'Afrique de l'Est en passant par le Congo.

Les termes « manger » et « boire », « chair » et « sang » ne sont pas propres à Bregbo ; leurs équivalents sont utilisés dans les ethnies de Basse Côte d'Ivoire (et un rapide coup d'œil sur la littérature ethnologique montre que ces ethnies n'ont à cet égard rien d'exceptionnel) pour caractériser l'action néfaste des sorciers. Je prendrai comme exemple de cet emploi des mots quelques expressions alladian auxquelles répondent des expressions analogues dans toutes les ethnies de Basse Côte. Du sorcier on peut dire qu'il « attrape » l'âme, qu'il « boit » le sang ou qu'il « dévore » la chair. Un diagnostic peut donc être formulé par rapport à trois termes de référence ; *eē*, nous y reviendrons, désigne l'une des deux instances spirituelles réunies, selon la théorie locale, dans une même personne ; *eē*, qui connote aussi la notion d'ombre portée de l'homme, est associé à la notion de principe vital, cependant que *wawi*, l'autre instance, constitue un principe actif susceptible d'agir sur le *eē* d'autres personnes. On « attrape » *eē* comme on attrape un poisson : *me ui etfa* : j'attrape un poisson (ou : j'ai attrapé). *Ye üi ne eē* : il a attrapé (*üi*) son « âme » (*eē*). Cette capture du principe spirituel-vital s'identifie à l'absorption du sang : *Ye mi me n'krε* : on (*ye*) a bu (*mi*) mon (*me*) sang (*n'krε*) ; ce diagnostic peut être porté par un individu qui sent faiblir ses forces et son esprit. Le verbe *mi* (boire) s'emploie très couramment ; on dit par exemple : *bo bo mi n'ta* : allons boire quelque chose (*bo* : allons, *bo* : nous, *ri ta* : boisson). De la chair humaine, on ne dit pas qu'elle est « mangée » (*edi, ezi*), mais qu'elle est mâchée, croquée (*ra*) : (*ne*) *ra aüia* : il (*ne*) a dévoré la chair humaine (*aüia*).

Cet emploi des mots exprime plus qu'il n'exclut l'horreur du forfait de dévoration. Quelle que puisse être l'ambivalence de cette horreur d'un point de vue psychologique, elle s'exprime fortement dans la société. Le meurtre en lui-même, même à la guerre, était source de souillure ou plutôt de crainte et de menaces. Un lignage de Grand-Jacques, capitale religieuse des Alladian, possédait un « remède », *n'tubu*, destiné à purifier celui qui s'était rendu coupable d'homicide. Certains peuples de Côte d'Ivoire, tels les Guère ou les Yakouba,

peuvent être soupçonnés par les Côtiers d'avoir « mangé l'homme » mais cette [117] réputation n'est plus celle des Gouro depuis que ceux-ci sont bien connus des Alladian, certains d'entre eux étant descendus sur la côte pour y créer des plantations. Cependant, m'a-t-on dit, « dans l'ancien temps » on faisait peur aux jeunes enfants en leur parlant du Gouro comme de l'ogre : « *Grubo ke ra aiieonu kpokpo* » : les Gouro (*grubo*) dévorent les tout petits (*kpokpo*) enfants (*aiieonu*). Le soupçon d'anthropophagie disparaît avec la distance : distance sociologique plus que géographique, car certaines ethnies togolaises, qui envoient de longue date des émigrants sur la côte ivoirienne, se voient attribuer un goût démesuré du sang humain. On sait que le mode de résolution des conflits peut servir à mesurer la distance sociologique par rapport à un groupe de référence : selon qu'ils opposent des individus de même clan, des clans différents, de tribus ou d'ethnies différentes, les conflits peuvent être résolus de différentes façons, de l'arrangement amiable à la guerre. De ce point de vue, les croyances à l'anthropophagie définiraient la distance sociologique maximale et le rapport sociologique minimal entre deux groupes : deux ethnies qui se connaissent « de nom » mais n'ont eu entre elles aucun rapport concret, fût-il conflictuel. L'anthropophagie réelle serait projetée aux marges du monde connu.

L'extrême limite est atteinte, et la fascination blanche pour l'étrangeté noire inversée, dans les cas où c'est la société noire qui fait des blancs les adeptes du cannibalisme. Claudine Vidal, sociologue ayant passé plusieurs années au Rwanda, a remarqué, de ce point de vue, un certain nombre de faits intéressants : les premiers Européens venus au Rwanda auraient été vus comme n'ayant pas de peau ; on avait peur de les voir se blesser et s'étonnait de les voir travailler sans que leur sang coulât ; rapidement, cet étonnement fit place à la conviction que les Allemands mangeaient le cœur des Rwandais et suçaient le sang de leurs enfants. Les missionnaires se seraient vu épargner cette réputation et attribuer la qualité plus bénéfique de faiseurs de pluie. La légende a duré pendant toute la colonisation et lui a apparemment survécu puisque Claudine Vidal elle-même a été soupçonnée de vampirisme nocturne sur la personne des enfants. Le fait est d'autant plus étonnant qu'apparemment les Rwandais n'ont jamais accusé leurs voisins de cannibalisme et que leur religion n'a jamais comporté de sacrifices humains. Claudine Vidal se demande si la coutume

européenne d'enterrer les cadavres n'a pas [118] poussé les Rwandais à croire au cannibalisme de ceux qui semblaient chercher à conserver les corps (eux les exposaient dans la forêt). Gérard Althabe, de son côté, interprète des croyances de même type à Madagascar comme « la réaction imaginaire des villageois à la domination administrative ». Les Européens seraient organisés en sectes et auraient besoin pour conserver leur pouvoir de donner à manger à des animaux fabuleux des cœurs d'enfants malgaches ; mais ce sont les fonctionnaires malgaches qui se chargeraient de l'enlèvement des victimes ; la légende a évolué avec l'indépendance ; on raconte maintenant « que les Français ont donné leurs bêtes à garder et à nourrir aux gens du parti gouvernemental, qui doivent régulièrement aller rendre compte de leur état à leurs véritables propriétaires qui sont en France ». Il est assez remarquable que dans une croyance de ce genre deux médiations inégalement imaginaires (car les exigences des fonctionnaires malgaches ne se situent pas, sous ce rapport, au même niveau que l'appétit des animaux fabuleux) soient nécessaires pour signifier la domination à la fois quotidienne et lointaine du pouvoir blanc.

J'en reviens à l'anthropophagie « sorcière », l'anthropophagie comme représentation et comme langage, ou plutôt comme élément d'un ensemble de représentations et d'un langage. La personne, en milieu lagunaire et en Afrique de façon générale, est représentée comme composée d'un ensemble d'attributs physiques et spirituels ; plus exactement elle se définit par une coïncidence entre la représentation de l'appareil psychique et celle des constituants biologiques. Dans le cas considéré le sang se transmet en ligne paternelle, du père aux enfants, comme Je sperme (« l'eau de l'homme ») et comme le *seke*, pouvoir défensif dont est porteuse l'une des instances psychiques (*wawi*) ; mais il est explicitement associé à la notion de *eë*, l'autre instance, dont on parle comme d'un principe de vie. Le pouvoir d'agression, lui, se transmet et s'exerce préférentiellement dans le matri-lignage de son détenteur.

La Basse Côte d'Ivoire n'a bien entendu pas le privilège de représentations de ce genre et la coïncidence ou au moins la correspondance entre l'appareil psychique et les constituants biologiques de la personne est postulée par de nombreuses sociétés. Des analyses classiques en anthropologie ont mis en évidence cette correspondance. On pense plus particulièrement à Malinowski et [119]

aux travaux plus récents de Leach. Dans *Rethinking Anthropology*, ce dernier fait un parallèle entre la société trobriandaise, étudiée par Malinowski, les Kachin de Birmanie, qu'il a lui-même étudiés, et les Tallensi du Ghana étudiés par Meyer Fortes. Nous ne nous intéressons pas ici aux hypothèses avancées par Leach concernant la nature et le sens des divers types de relations qui situent un individu par rapport à son entourage social, mais constatons simplement avec lui que le langage dans lequel s'expriment ces relations fait tantôt appel à la notion de « substance commune », tantôt à celle d'« influence mystique » ; cette dernière notion est certainement assez vague, et Leach, étudiant les pouvoirs attribués au sorcier, est conduit à distinguer entre « influence mystique incontrôlée » et « agression surnaturelle contrôlée ». Le jeune Trobriandais tient sa substance du sang de sa mère ; la substance osseuse du jeune Kachin est le produit de la semence paternelle ; les enfants tallensi reçoivent de leur père et de leur mère leur substance physique ; néanmoins l'apparence d'un individu lui vient, chez les Trobriandais, de son père, et chez les Kachin, comme le sang, de sa mère ; sang et apparence s'héritent dans les deux lignes chez les Tallensi. Chez les Kachin, l'« influence mystique incontrôlée » et l'« agression surnaturelle contrôlée » viennent toutes deux du patrilignage du frère de la mère ; chez les Trobriandais, la première vient du père et la seconde des parents par alliance ; chez les Tallensi, la première de la parenté utérine et la seconde des ancêtres patrilinéaires. Laissant ici de côté la discussion qui pourrait être faite de ces distinctions et du rapport établi par leur auteur entre les types d'influence et les types de relations sociales, nous retiendrons que, dans les termes mêmes de Leach, « il y a une opposition idéologique fondamentale entre les relations qui assurent à un individu l'appartenance à un groupe, à un "nous" (relations d'incorporation), et les relations, différentes des premières, qui lient "notre groupe" à d'autres groupes du même genre (relation d'alliance) », et que « dans le cadre de cette dichotomie on distingue symboliquement les relations d'incorporation des relations d'alliance en concevant les premières en termes de substance commune, et les secondes en termes d'influence métaphysique ». Mais c'est là aussi bien signifier (et c'est ce qui nous intéresse ici) l'équivalence structurale de ces terminologies (en ce sens qu'elles servent l'une et l'autre à ordonner une [120] même matière) et l'interaction, dans les représentations locales, des réalités physiques et psychiques.

Nous ne devons donc pas nous étonner de trouver dans le langage des représentations de la personne humaine tantôt un rapport de complémentarité, tantôt un rapport métaphorique entre les notions d'ordre somato-biologique et les notions d'ordre spiritualo-psychologique. Pour en revenir à l'exemple des lagunaires de Côte d'Ivoire, nous remarquerons en premier lieu que les techniques supposées des sorciers, la dévoration de la chair et la succion du sang, ne sont pas des techniques parmi d'autres susceptibles de ruiner l'équilibre d'une personne par le biais de l'*exorcisme maléfique*, pour reprendre le terme de Luc de Heusch, et que, plus généralement, elles font partie d'un ensemble de techniques d'exorcisme et d'adorcisme, appliquées au corps ou à l'esprit, aux effets bénéfiques ou maléfiques. Luc de Heusch, distinguant entre deux types de chamanismes (un chamanisme A qui, par la pratique de l'adorcisme, aboutit au retour de l'âme ; un chamanisme B qui, par la pratique de l'exorcisme, aboutit à « l'extraction d'une présence étrangère à soi ») exprime le jeu

TABLEAU I

EXORCISME			ADORCISME	
	CORPOREL	SPIRITUEL	CORPOREL	SPIRITUEL
bénéfique	Enlèvement du poison		copulation	- substitution de <i>seke</i> - récupération du <i>eē</i>
maléfique	- dévoration - succion	anéantissement ou déplacement du <i>eē</i>	- copulation sorcière (homosexuelle) - ingestion (chair, sang, vivriers, poisson)	- imposition d'un <i>wawi</i> trop fort - imposition d'un <i>wawi āwa</i>

d'entrées et de sorties qui selon les cas entraîne la guérison ou la maladie, et l'interaction, à cet effet, des objets matériels, des techniques du corps et des réalités spirituelles : ainsi le guérisseur pueblo réintroduit dans le corps de son patient son âme [121] perdue en lui faisant absorber une boisson dans laquelle il a introduit un grain de maïs « symbole de l'âme retrouvée ». Dans le cas des lagunaires, nous proposerons de parler d'exorcisme et d'adorcisme au sens large pour évoquer les techniques par lesquelles objets matériels, constituants biologiques ou entités spirituelles sont censés être introduits dans ou ôtés de la personne physique ou spirituelle d'un individu.

Dans cet exorcisme et cet adorcisme au sens large, nous distinguerons plusieurs cas en fonction du caractère corporel ou spirituel de l'objet introduit ou arraché et du caractère bénéfique ou maléfique de l'opération pour celui qui la subit (cf. tableau I).

L'exorcisme spirituel bénéfique n'est jamais attesté. Arracher une de ses « âmes » (pour reprendre la terminologie des auteurs anglophones sur les représentations akan) à un individu, serait-il sorcier et ne s'attaquerait-on qu'au mauvais pouvoir dont elle est porteuse, c'est toujours le tuer — au moins dans le contexte préchrétien ; aujourd'hui la confession voulue par le prophète Atcho (la confession traditionnelle ne portait que sur des erreurs très précises) constitue bien une sorte d'exorcisme généralisé : seule une confession complète permet d'expulser, avec le mal, la maladie ; la guérison cautionne, avec le dernier souffle du discours (la dernière parole proférée), le départ total du mal dont souffrait le patient et qui le rendait tout à la fois mauvais et malade. L'exorcisme bénéfique que je propose au prix de quelque approximation d'appeler corporel correspond en revanche à une très vieille technique : celle de l'ôteur de poison ; parlant de poison, et si on le leur demande, les lagunaires distinguent entre le poison matériel, observable et manipulable, et le poison qu'on ne voit pas mais dont le pouvoir est tout aussi efficace et la présence visible aux clairvoyants ; la distinction, néanmoins, n'est faite qu'à la demande. Spontanément les informateurs ne distinguent qu'entre le pouvoir spirituel du « sorcier » (*awa onõ*) et la technique de l'empoisonneur, qui n'implique aucun don particulier mais une connaissance ponctuelle, ou même la simple utilisation d'un « médicament » remis par un « charlatan » étranger. Le poison « en double » est d'ailleurs censé avoir un fondement matériel : le plus souvent il est considéré comme l'émanation d'un objet, dont la

composition peut varier, enfoui dans le sol à l'entrée de la case ou de la cour de l'individu visé. Il arrive aussi que sa nature matérielle soit manifestée [122] par le guérisseur qui retire du corps de son malade un caillou ou un cancrelat. Les *eu mne bo*, les gens (*bo*) qui « tirent » (*m'ne*) le poison (*eu*, qui signifie tout simplement la mort) sont en principe des spécialistes très limités, qui n'agissent que sur prescription d'un clairvoyant, incapables par eux-mêmes de formuler un diagnostic.

Le langage de l'exorcisme maléfique sert à qualifier les actions supposées des sorciers qui arrachent une partie du corps de leur victime, ou le dévorent, ou le vident de son sang. L'évidence du cadavre laisse assez supposer cependant qu'il s'agit d'une dévoration de l'intérieur, qui s'attaque aux organes vitaux ou au principe vital, qui vide la victime de sa substance, sans que celle-ci soit définie exclusivement en termes corporels ou spirituels : l'anéantissement de *eē* est synonyme de l'acte de vampirisme. Tous les actes d'exorcisme maléfique ont évidemment leur correspondant dans la catégorie de l'adorcisme bénéfique ; celui qui remet en place ce que d'autres ont déplacé, qui réintroduit ce qui a été ôté, est bienfaiteur par opposition au malfaiteur, défenseur par rapport à l'agresseur, « contre-sorcier », « *seke ano* », et non « *awa ono* ». Ainsi le grand-père paternel et le spécialiste de la contre-sorcellerie peuvent armer un individu contre ses agresseurs éventuels ; avant de mourir, il arrive qu'un homme demande son petit-fils aîné en ligne agnatique : front contre front il lui communique son *seke*, le pouvoir défensif de son *wawi*, devant ainsi, corrigeant ou confirmant le jeu toujours aléatoire des règles de l'hérédité (d'après lesquelles le pouvoir de défense se transmet préférentiellement en ligne agnatique) ; un bon clairvoyant doit pouvoir déceler un écartèlement de l'appareil psychique ; les sorciers sont en effet censés pouvoir produire la folie ou l'affaiblissement en écartant du *wawi* de leur victime le *eē* qui lui sert de support et en le sachant dans la brousse sous une feuille que le contre-sorcier clairvoyant doit essayer de retrouver : s'il réussit, il réintroduit dans le complexe psychique l'élément qui lui manquait, éloignant la menace de folie et de mort.

Mais il ne suffit pas de prendre le contrepied d'une description d'exorcisme maléfique pour définir un adorcisme bénéfique. L'ingestion de divers éléments peut être représentée comme nuisible à ceux-là mêmes qui en bénéficient ; il faut avoir l'étoffe d'un véritable sorcier, d'un véritable dévoreur de chair, en quelque [123] sorte ne pas

manquer d'estomac ; la maladie d'un individu à l'heure actuelle est fréquemment interprétée comme une indigestion de chair humaine. Remarquons parallèlement que si le langage de l'ingestion ne suffit pas à exprimer toutes les atteintes qui peuvent être portées à la personne humaine, il n'a pas non plus pour objet la seule personne humaine. Certains sorciers sont censés s'être spécialisés, faute de mieux, les uns dans la destruction des engins de pêche et le vol des poissons dans les pêcheries ou les pièges d'autres pêcheurs, les autres dans le vol ou la destruction des produits de la culture — manioc, arbres fruitiers, etc. Les enfants sont particulièrement soupçonnés de se livrer à ce genre d'attaque, en « double » naturellement ; et la croyance existe de véritables écoles de sorcellerie où sont enseignées, la nuit, les techniques de destruction. Un enfant malade et qui vomit tombe facilement sous le coup d'une accusation de sorcellerie si l'on trouve dans ce qu'il rejette des traces de poisson ou de produits vivriers quelque peu anormales (parce que l'enfant malade ne mangeait pas depuis plusieurs jours ou qu'il n'avait pas apparemment mangé ce qu'il rejette). Ce type de diagnostic peut être rapproché de l'épreuve d'ordalie traditionnelle où au contraire c'était le fait de rejeter le poison avalé qui sanctionnait l'innocence (ou la force) d'un accusé. Dans les deux cas, indépendamment des significations inverses attachées au fait de vomir, une correspondance est postulée entre qualifications psychiques et manifestations somatiques, « âme » et estomac.

L'anthropophagie sorcière (une manière d'exorcisme maléfique) a son équivalent métaphorique en termes d'adorcisme : les femmes enceintes sont expressément invitées à ne pas prendre de douche le soir tombé ; les sorciers reconnus et morts errent à l'entour du village et profitent de toute occasion qui leur serait offerte de transférer leur *wawi* chargé à *awa* sur l'enfant à naître. Ainsi peut-on être *awa ono* de naissance sans pourtant avoir hérité de cette qualité ; il est vrai que dans ce cas ce n'est pas seulement le pouvoir du nouveau-né qui est en cause, mais son identité même. Dans les représentations lagunaires les femmes sont définies comme des lieux de passage (un « sac », une « pirogue »), les hommes comme des lieux de rencontre : c'est l'addition des divers éléments hérités, « attrapés » (au sens où l'on dit d'une maladie qu'elle s'attrape) ou d'origine inconnue [124] qui fait l'unité de la personne et définit son identité, unité et identité relatives par définition. On ne s'étonnera pas outre mesure, par exemple, de voir un individu changer

de caractère à la mort de son frère ou de l'individu dont il a hérité : un transfert du *wawi* du défunt sur le *eë* du survivant sera l'une des explications concevables ; à la limite un doute raisonnable (mais jamais formulé) pourra s'instaurer touchant l'identité véritable du mort. Un clairvoyant, technicien de la guérison, m'expliquait son cas de conscience devant la demande d'un père et d'une mère désespérés de voir mourir leur enfant : lui, savait bien que le *wawi* de cet enfant avait été atteint par une attaque extérieure ; l'atteinte était irrémédiable et seul un transfert de *wawi* pouvait sauver l'enfant ; une telle greffe était tout à fait réalisable, et même facile, mais il fallait prélever sur le père du malade le *wawi* sain : sauver l'enfant, c'était tuer son père, ce dont celui-ci ne semblait pas se douter. À l'inverse, un *wawi* et un *ee* quelconques ne sont pas nécessairement assortis : un *wawi* trop fort peut terrasser un *eë* d'un « voltage » différent ; il en est de l'hérédité comme de l'héritage : elle peut faire le malheur de celui qui en bénéficie sans avoir les capacités nécessaires ; il faut toujours être à la hauteur de sa « charge ».

Lieu de passage, la femme est néanmoins comme l'homme définie par l'addition d'éléments psychiques et biologiques divers : elle est aussi lieu de rencontre, et une femme est plus facilement qu'un homme soupçonnée de posséder le pouvoir d'agression et de sorcellerie. Mais elle ne transmet rien dont elle soit l'origine ; redoutable peut-être à cause précisément de cet immense pouvoir d'ingestion, d'absorption et de restitution qui résume et sa nature et son activité créatrice : reproductrice, elle est lieu où s'effectue la synthèse nouvelle, et toujours redécomposable, d'éléments toujours préexistants, venus d'autres combinaisons, connues ou inconnues. L'anthropophagie sorcière ne serait ainsi conçue que comme la déviation, le dévoiement de l'anthropophagie normale que constitueraient d'une certaine manière la copulation et ses suites : pour que s'accomplissent les règles préférentielles de l'hérédité et que s'effectue la reproduction partielle par le petit-fils de la personne du grand-père paternel dont il reproduit aussi le nom, il faut trois événements et deux femmes : la mort du grand-père, l'accouplement de son fils avec sa belle-fille, la naissance du petit-fils ; l'existence même du fils [125] implique naturellement l'existence d'une mère de ce fils, épouse du grand-père. Le sang se transmet de père en fils, mais transite par les femmes — le modèle lagunaire, peut-être sous l'influence des ethnies patrilinéaires de l'ouest,

se distingue du modèle ashanti : la filiation sociale est matrilineaire, mais la théorie biologique ne s'identifie pas à la théorie sociale ; sperme et sang se transmettent ensemble. Le *seke* ou le *wawi* qui en est le support ¹⁵² passe préférentiellement d'un individu donné au fils de son fils aîné : ce transfert suppose départ du grand-père, pénétration à l'intérieur du fils à naître, dans le ventre de sa mère ¹⁵³, enfin expulsion par la mère du nouveau-né. Copulation, conception et naissance se définissent par une série d'exorcismes et d'adorcismes dont l'aboutissement normal est la reproduction de l'espèce, exprimée souvent par la reproduction partielle d'individus disparus. Aussi bien l'acte sexuel et la période de gestation, suite d'entrées dont les spécialistes essayaient à la naissance (la sortie) de reconnaître l'origine, constituent-ils des moments dangereux. La femme n'est pas à l'abri d'une pénétration par un esprit sorcier, d'une substitution de *wawi* ; l'enfant à naître peut aussi être attaqué avant sa naissance. Accomplir l'acte sexuel en brousse, hors de la protection d'un espace clos, entraîne les conséquences les plus graves. Une influence maligne atteint le mari trompé par sa femme sur sa propre couche et lui fait cracher le sang. Le monde de la reproduction biologique est un monde

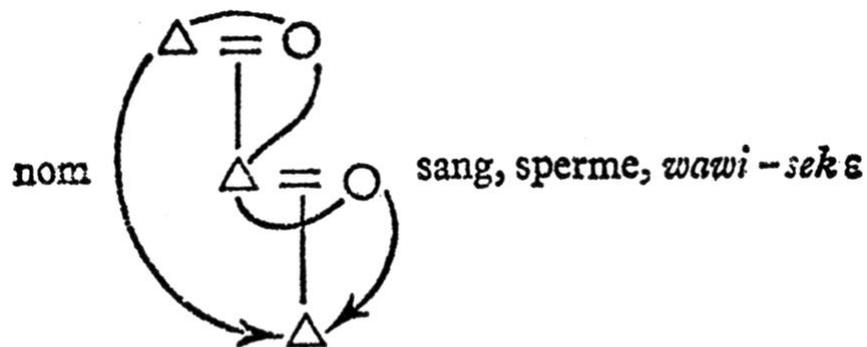


FIGURE 1

¹⁵² L'image du support est proposée par les informateurs ; en fait les termes *āwa* (pouvoir d'agression) et *seke* (pouvoir de défense) désignent ce support lui-même lorsque celui qui les emploie est en situation de pouvoir impunément les qualifier. *Wawi* employé seul correspond à une absence totale de qualification.

¹⁵³ En alladian et en avikam les mots qui désignent le matrilineage (*ttyoko*, *egbutu*) signifient « ventre ».

[126]

clos ou devrait l'être pour que puisse s'accomplir sans dommage (sans intervention extérieure) la reproduction sociale ; on pourrait, dans les sociétés considérées, parler d'un atome biologique élémentaire incluant trois générations (fig. 1).

La menace extérieure qui pèse sur l'acte sexuel est clairement symbolisée par la représentation de la femme « sorcière » qui, « en double », se substitue au partenaire habituel d'une de ses parentes et, par Faction de son pénis « diabolique », lui « gâte le ventre » ou lui arrache l'utérus. Amie du jour, ennemie de la nuit, femme changée en homme, visage devenu masque : triplement travestie, la femme sorcière exprime la menace d'une attaque de l'intérieur, la fragilité de l'abri, l'illusion de la porte close, l'incertaine protection de l'entourage le plus proche et l'ouverture d'un corps toujours exposé aux intrusions d'un monde avide de sang ou de forces pressées de s'incarner. La femme qui croit aimer et procréer n'est jamais sûre de ne pas livrer son corps, de ne pas s'abandonner à la stérilité ou à la mort, de ne pas être dévorée par celui qu'elle croit accueillir. L'image de la femme, dévorante ou dévorée, a bien chez les lagunaires l'ambiguïté que lui reconnaît Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage* ; cette ambiguïté n'a pas néanmoins son plein équivalent dans l'image qu'ils se font de l'homme ; c'est d'une initiative féminine que provient généralement la stérilité ; c'est le mari qui perd son sang si sa femme a, sur sa couche, été pénétrée par un autre. Ces fantasmes n'inversent pas l'ordre du réel : la société se pense et s'ordonne par rapport aux femmes ; plus exactement les femmes constituent les termes de référence par rapport auxquels se définissent les groupes sociaux ; mais c'est aussi par rapport à elles que s'appréhende la logique supposée (postulée) du désordre et du malheur. La logique de l'ordre et celle du désordre ne sont pas contraires ; les termes « ordre » et « désordre » en fait ne sont pas pertinents : paix et guerre, vie et mort, santé et maladie, fécondité et stérilité, fertilité et famine, etc., sont donnés ensemble comme les aléas également possibles d'une vie *a priori* indifférente et en tout cas non qualifiée, dont les exigences varient pour chaque individu en fonction de sa situation dans un entourage familial et social qui lui impose, avec ses contraintes, un rôle presque identique. Ce qui vaut pour la société vaut pour l'individu : bonheur et malheur sont deux possibles ; aucun d'eux

ne fait scandale, mais tous deux s'expliquent. L'hérédité, [127] les interdits sociaux généraux, les contraintes propres à chaque situation généalogique et sociale particulière, les agressions ou les interventions extérieures... définissent autant de grilles d'interprétation susceptibles de rendre compte isolément ou ensemble, mais jamais contradictoirement, d'un état de fait toujours supposé signifiant.

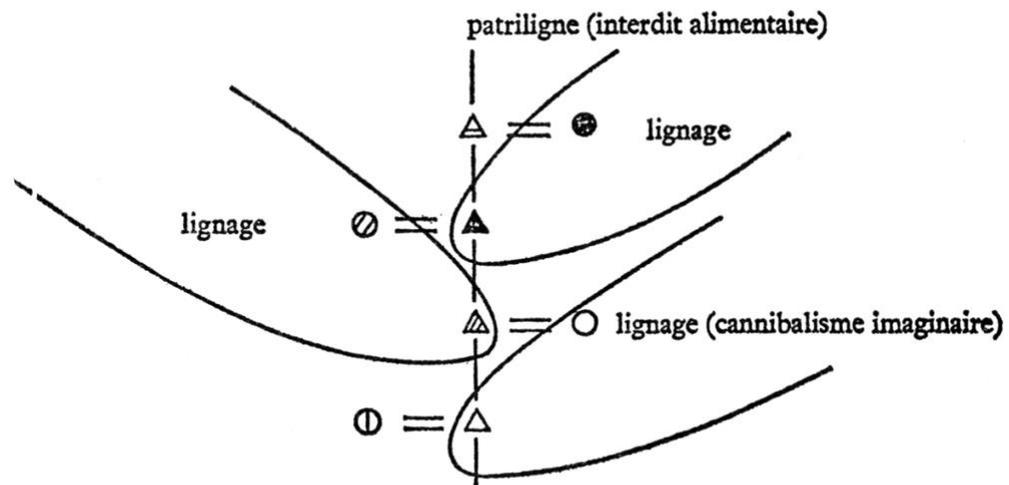


FIGURE 2

Lévi-Strauss a rappelé dans *La Pensée sauvage* « l'analogie très profonde que, partout dans le monde, la pensée humaine semble concevoir entre l'acte de manger et celui de copuler... ». Le lien de fait qui existe souvent entre règles de mariage et prohibitions alimentaires peut se justifier, dans les théories locales, par une représentation assez élaborée des rapports entre l'ingestion de la nourriture et la formation du sperme ; ainsi pour les Nuer, étudiés par Evans-Pritchard, le mari doit respecter les interdits alimentaires de sa femme pour ne pas introduire en elle, au moment du coït, la nourriture prohibée. Une équivalence apparaît, plus précisément, entre inceste et cannibalisme, « formes hyperboliques de l'union sexuelle et de la consommation alimentaire ». Consommation du totem et inceste sont aussi pensés comme équivalents, et le cannibalisme réel ou symbolique est parfois le châtement de ceux qui ne respectent pas l'interdit. Le cannibalisme, comme l'inceste et les interdits alimentaires, servirait en quelque sorte à penser la société. Le cannibalisme imaginaire, dans les

représentations des lagunaires, délimite en effet un champ social précis : le matrilineage à l'intérieur duquel le pouvoir de sorcellerie est censé pouvoir se transmettre et [128] s'exercer ; cette transmission et cet exercice concernent plus précisément les deux générations successives (celle des « oncles » et celle des « neveux », c'est-à-dire une sphère rigoureusement exogamique ; inversement certains types de rapports de parenté (Ego avec sa cousine croisée matrilatérale) permettent l'alliance et excluent le cannibalisme imaginaire ou (Ego avec sa cousine croisée patrilatérale) excluent à la fois la relation de sorcellerie et la relation d'alliance. L'alliance exclut toujours la relation de sorcellerie ; on ne boit pas le sang de ses alliés (tableau II).

Les époux, comme chez les Nuer, respectent leurs interdits alimentaires respectifs ; on peut remarquer à ce propos que, indépendamment des interdits personnels occasionnels, les interdits alimentaires se transmettent en ligne paternelle, non dans la ligne utérine qui définit les groupes sociaux officiels, c'est-à-dire le long d'une ligne qui constitue le pivot des alliances (*fig. 2*).

TABLEAU II

<p>△ ○ lignage A ▲ ● lignage B</p>	<p>○ △ ≠ ○</p>	<p>○ △ = ●</p>	<p>▲ ● ≠ ●</p>
Mariage	non	oui	non
Anthropophagie sorcière	oui	non	non

TABLEAU II

La relation père-fils se définit entre autres par un interdit alimentaire commun et par des possibilités cannibaliques (imaginaires) différentes. Ce contraste alimentaire correspond très précisément au double contenu de la relation père-fils, sur lequel on ne peut insister ici : un père est tout à la fois le père de son fils et le représentant du lignage allié à celui de son fils (de la mère de son fils). Ce double contenu a des aspects très

variés, économiques, sociaux, idéologiques ; il semble difficile en particulier de parler des attitudes (au sens que donnent à ce terme les ethnologues) caractéristiques de la relation père-fils [129] sans penser celle-ci simultanément comme relation de groupes (alliés) et comme relation individuelle (inscrite dans une ligne agnatique hors lignages).

TABLEAU III 154

POUVOIRS	CONSTITUANTS	DÉFINITIONS SOCIALES
<i>awa</i>	<i>eē</i> (principe vital, ombre)	<i>etyoko ïï</i> (rattachement au lignage)
<i>seke</i>	<i>nkre</i> (sang)	<i>ebi ïï</i> (rattachement au lignage du père).
<i>wawi</i>	<i>aiia</i> (chair)	<i>ïï</i> (rattachement au père)

Si ces règles de consommation alimentaire un peu particulières constituent bien un langage, elles font partie d'un ensemble de règles qui définissent un peu plus ou un peu moins qu'un langage : un code d'interprétation relativement rigide constitué de termes substituables et de termes complémentaires qui comprend à la fois un vocabulaire (du corps et de l'esprit d'une part, de l'individu et de son entourage social d'autre part), une syntaxe du nom (chaque terme en appelle un autre mais ne peut s'accorder à n'importe quel autre), enfin une syntaxe du verbe ou, si Ton veut, de la personne, qui définit, à la lettre, des règles de savoir vivre : selon que le discours de celui qui prend la parole s'effectue à la première, à la seconde ou à la troisième personne, il ne peut impunément employer n'importe quel terme ; il est des mots qu'on n'emploie pas, traditionnellement, pour parler de soi (s'accuser spontanément de sorcellerie, de posséder l'*awa* ou de manger l'homme est inconcevable) ; le mot *awa* n'est employé pour parler à autrui, l'accuser explicitement que dans des circonstances exceptionnelles (le cadavre peut plus anonymement et plus impunément porter une

154 Le tableau n'est pas exhaustif : on pourrait faire figurer le pouvoir de malédiction dans la série des pouvoirs, le *wawi* également dans la série des constituants, etc.

accusation de ce genre, lorsqu'il est interrogé sur le fauteur de sa mort ; porté sur la tête de villageois qui, encore que silencieux, sont bien en [130] l'occurrence de véritables porte-parole, le cadavre interrogé répond affirmativement en avançant, négativement en reculant ; il lui arrive aussi de perdre patience et de dénoncer son meurtrier en se ruant sur lui). Pour parier d'autrui (à la troisième personne, caractéristique des rumeurs chuchotées, des soupçons à peine formulés) le mot *awa* s'emploiera plus naturellement. Code d'interprétation, le vocabulaire de la personne peut se découper en plusieurs paradigmes correspondant aux pouvoirs, aux constituants et aux définitions sociales de la personne (cf. tableau III).

Nous avons bien là affaire à des séries de paradigmes ; chacune de ces séries correspond à un même plan « associatif » (Saussure) ou « systématique » (Barthes) ; les termes qui les composent sont substituables les uns aux autres et, pour certains d'entre eux, s'emploient métaphoriquement l'un pour l'autre. L'*awa* et le *seke* sont bien en un sens le contraire l'un de l'autre, mais il est reconnu que le pouvoir qu'ils désignent est par nature le même (d'où l'ambiguïté essentielle du sorcier et du contre-sorcier) ; c'est son mode d'emploi qui révèle sa nature ; mais ce mode d'emploi doit être à chaque fois décrypté à l'aide de la grille composée de séries paradigmatiques. L'emploi à première vue indifférent du *eē*, du sang ou de la chair pour calmer les appétits sorciers a déjà été signalé. Enfin les trois rapports de parenté principaux, les trois formes d'inscription sociale ici retenues sont bien, dans l'usage du code, des termes parfaitement substituables l'un à l'autre : ils définissent des styles de relation certes différents, mais dont chaque individu peut essayer de jouer ; dire que seul leur mode d'emploi distingue l'*awa* du *seke* c'est aussi bien dire que l'interprétation par rapport à une dimension sociale commande l'emploi de l'une ou de l'autre de ces métaphores du terme plus neutre *wawi* ; inversement la référence à l'une ou l'autre dimension sociale est une possibilité *a priori* indifférente mais qui, de même que l'emploi des termes *awa* ou *seke* renvoie aux positions de force respectives de celui qui prend la parole et de celui qui est l'objet de cette parole.

Il est vrai, pour en rester à la logique interne du code, que des nécessités syntagmatiques (qu'on lira horizontalement dans le tableau) correspondent aux ambiguïtés des séries paradigmatiques : ainsi l'*awa* attaque le *eē* d'un *etyoko üi* (à l'intérieur du matrilignage), le *seke* se

surimpose (avec le *wawi*) au *eē* et se transmet dans la ligne agnatique, etc. Mais toutes les combinaisons [131] syntagmatiques ne sont pas possibles : l'*awa* n'a rien à voir avec la patriligne, ni le *seke* avec le matrilineage de la mère ou du père, etc. L'ensemble des nécessités syntagmatiques correspond à la somme des possibilités d'interprétation d'un événement donné. Cette somme rassemble elle-même un certain nombre de théories partielles touchant à l'hérédité psychologique et biologique, à la sorcellerie, aux rapports de force constitutifs de l'organisation individuelle et de l'organisation sociale, etc. L'explication d'un événement donné n'impose pas le recours à l'ensemble du système qui n'a d'ailleurs jamais à être pensé comme tel — et qui n'apparaît tel que dans la reconstitution qu'en fait l'observateur ; l'une ou l'autre des explications possibles — qui relève de la logique du syntagme — dépend du choix d'un terme de référence dans une série paradigmatique (par exemple, *awa*, *seke*, *wawi*, ou matrilineage, matrilineage du père, patriligne) et ce choix à son tour est commandé par la situation sociale, la position de force du locuteur interprète. L'important ici est de remarquer que chaque explication reproduit le jeu d'entrées et de sorties qui nous a paru caractéristique d'un ensemble de représentations où le passage et la rencontre, l'addition et la soustraction sont les thèmes dominants ; les « pouvoirs » (quelle que soit la métaphore qui les évoque : poids de l'instance psychique, appétit du sorcier cannibale) sont distribués et circulent dans des directions qui ne sont en principe pas indifférentes, ils « consomment » la chair et le sang, ou anéantissent le principe vital d'un individu, à moins qu'ils ne le renforcent ou soient eux-mêmes anéantis ou consommés par plus forts qu'eux. L'analogie est frappante avec les règles très précises qui commandent le transfert des produits de la chasse ou de la pêche aux différentes unités de consommation par l'intermédiaire d'individus que leur position sociale désigne comme redistributeurs. La distribution des produits de la pêche ou de la chasse s'effectue pour l'essentiel au bénéfice du matrilineage et du matrilineage du père, la pure relation père-fils étant au contraire placée sous le signe de la réciprocité : un père nourrit longtemps son fils et ne prélève plus tard pour son seul compte qu'une part modeste de sa pêche, l'essentiel de son prélèvement allant à son propre matrilineage ; c'est par rapport aux femmes (mère d'Ego, mère du père d'Ego) que sont définis les lieux de la redistribution, les bénéficiaires non producteurs. Les auteurs anglo-saxons ont [132] souvent eu tendance, lorsqu'ils évoquaient les croyances des sociétés, et

notamment leurs croyances à la sorcellerie, à y voir un reflet, et par conséquent une lecture possible, de leurs structures sociales ; cette interprétation, si c'en est une, est bien évidemment toujours possible : dans le système idéologique virtuel ou implicite des sociétés lignagères au moins, les définitions sociales font partie des chaînes syntagmatiques qui composent les théories ' partielles ; un pouvoir est toujours référé à telle ou telle configuration sociale, ou au contraire en est explicitement exclu. Mais, tant qu'à rester dans le domaine de la théorie spéculaire, on peut se demander si le rapport analogique le plus immédiat ne serait pas entre les structures de distribution économique et les structures de circulation des pouvoirs, toutes aboutissant le plus souvent à des formes de consommation évidemment spécifiques et inégalement réelles. La dépossession économique — l'exploitation — qui, selon les sociétés, s'effectue dans des cadres différents, fournirait le modèle de toutes les dépossessiones. On s'expliquerait ainsi d'une part les étonnantes contradictions entre les témoignages des différents auteurs — qui, selon que par exemple ils font venir la sorcellerie du lignage ou de l'extérieur du lignage, attribuent aux croyances des fonctions sociales différentes, voire opposées —, d'autre part les références économiques multiples du langage de la sorcellerie qui fait de la qualité de la pêche, de la chasse ou des récoltes, comme de la santé plus ou moins bonne du corps, le signifiant d'un signifié à découvrir.

En définitive, la fonction d'interprétation du système des représentations, qui fait appel à des images du corps et de l'esprit, de l'individu et de la société, permet de mieux comprendre le double statut du corps dans ce système : d'une part, il en fait partie, intégré à ce titre à une représentation plus large qui le rattache à la fois aux forces spirituelles et au corps social ; d'autre part, il en est l'objet privilégié ; la maladie et la mort sont les signifiants par excellence, menace permanente pour l'individu et le lignage. À ce point deux remarques peuvent être faites : la théorie de la sorcellerie elle-même manifeste le lien étroit qui unit et peut-être unifie corps et esprit, santé physique et santé mentale ; c'est le *eē* le principe vital que l'*āwa* du sorcier attaque ; mais cet *āwa* est obligé, pour ce faire, d'affronter le *wawi* de sa victime ; s'il est plus fort que lui, il l'écarte, le terrasse, le [133] pulvérise : quelle que soit l'image utilisée, elle suggère que le chemin de l'atteinte physique passe par l'ébranlement de la résistance psychique ; s'il est naturellement vrai que la folie est une maladie (et il existe des

explications et des traitements de la folie), il est vrai aussi que toute maladie est une folie ¹⁵⁵. En second lieu, il importe de comprendre que c'est le sentiment vécu de la dépossession qui sollicite l'interprétation : si le langage du corps — la chair et le sang — occupe une telle place dans le code, c'est sans doute que la maladie, la souffrance et la mort se présentent tour à tour ou simultanément comme présence ou absence, intrusion ou perte ; leur seule urgence place sous le signe de l'avant et de l'après une vie soudain projetée dans un clair-obscur temporel, et que seul un retour ou un départ peut rendre à son évidence première : le clairvoyant pense naturellement en termes de manque ou d'excès, d'adorcisme ou d'exorcisme ; le diagnostic, la prescription et le traitement recourent au langage du symptôme. Le code d'interprétation évoqué plus haut, et dont nous avons essayé de montrer qu'il impliquait ensemble des éléments biologiques, spirituels et sociaux fonctionne comme nosologie, et nous convenons avec Luc de Heusch ¹⁵⁶ que « maints aspects des systèmes magico-religieux archaïques font figure de riposte aux dérèglements de l'esprit comme aux dérèglements du corps... ». C'est dire aussi que ce code fonctionne selon la logique des conduites « persécutives » : s'il m'arrive un malheur, si je tombe malade, quelqu'un d'autre doit en être cause. Le sentiment de l'incorporation d'un supplément de force prélevé à l'extérieur n'est dans ces conditions que la projection sur un autrui relativement imaginaire — de circonstance (bouc émissaire) ou de situation (aîné riche) — d'un sentiment très réel et très immédiat de faiblesse, de déperdition de forces. Le cannibalisme imaginaire est dans la logique de la triple identification du mal et de la maladie, de la maladie et du manque, du social et du biologique. On a vu que les confessions de Bregbo étaient chargées de références au cannibalisme. L'enseignement d'Atcho est cependant résolument hostile à l'attitude « persécutive » ; sans qu'il [134] soit possible d'y insister ici, disons qu'il tend au contraire — en accord sur ce point avec une politique ivoirienne exaltant les vertus de

¹⁵⁵ C'est vrai des maladies dont l'origine peut être attribuée à une attaque en sorcellerie. Celles qui résultent d'une erreur de jugement, de la rupture d'un interdit, du mépris d'une relation de parenté contraignante relèvent d'un manque de clairvoyance, d'une faiblesse intellectuelle qui, dans le système considéré, s'apparente nécessairement à une forme de débilité mentale relative.

¹⁵⁶ *Pourquoi l'épouser ?*, p. 248.

l'esprit d'entreprise — à détacher l'individu de ses références sociales traditionnelles ; la demande dont il est l'objet l'y aide sur un point très précis : aux malades qui viennent le trouver pour qu'il découvre la cause de leur mal, c'est-à-dire, dans l'optique pré-chrétienne, l'auteur de leurs maux, il répond, lorsqu'il le peut, qu'ils sont eux-mêmes cette cause ; Atcho voudrait individualiser la personne en la culpabilisant, faire du péché la cause du mal et de la maladie ; le système de représentations auquel il s'attaque mais auquel il doit son rôle de dair-voyant et de guérisseur est toujours assez fort pour que se maintienne néanmoins l'identification de la cause avec l'auteur : si je suis cause de mon mal, c'est que j'en suis l'auteur. Pauvre diable, je me suis moi-même livré à mes associés, faute de victime autre ; ou bien j'ai attaqué plus fort que moi et été terrassé ; ou bien j'ai mangé la chair humaine, par faiblesse ou par inadvertance, et je ne la supporte pas : elle me pèse sur l'estomac et me rend malade. Faute de mieux, Atcho tend à faire de ses consultants non des victimes mais des agresseurs vaincus ; et assez remarquablement le langage des confessions de Bregbo rend compte de cette distinction en termes de cannibalisme. Si l'on s'en tient à ce langage, on dira qu'Atcho tend à substituer l'indigestion à l'anémie. Le sang fait toujours partie du vocabulaire du diagnostic : un individu est affaibli parce qu'un autre boit son sang. Avec l'utilisation du terme « chair » le diagnostic se mue en accusation : un individu est malade parce qu'il a mangé la chair humaine ; cette présence étrangère le tue ; la confession alors est bien l'équivalent du vomissement dans l'épreuve d'ordalie : un rejet total est la condition du salut. Constatant cette évolution, un vieillard me disait : « Aujourd'hui il y a beaucoup plus de diables et beaucoup moins d'hommes forts ». Chacun est responsable de son ombre, mais beaucoup l'ont perdue.

[135]

TABLE

Marc Augé, introduction [5]

1. Le monde et la société [9]
2. La politique et le sacré [12]
3. La personne et la société [16]

I. Suzanne Lallemand cosmologie, cosmogonie [20]

- Définition [20]
- Approches des écoles française et anglo-saxonne [21]
- Les cosmologies-cosmogonies et les autres secteurs de la culture [23]
- Protection et perpétuation des cosmologies-cosmogonies [25]
- Caractéristiques internes [26]
- La numérotation symbolique [27]
- Les correspondances [28]
- Les microcosmes [29]
- Bibliographie [31]

II. Françoise Michel-Jones, La notion de personne [33]
Bibliographie [50]

III. Marc Augé, Les croyances à la sorcellerie [52]

1. La sorcellerie comme système et comme théorie [54]
 2. La sorcellerie comme pratique et comme idéologie [61]
- Bibliographie [71]

IV. Jean-Pierre Dozon, Les mouvements politico-religieux (syncrétismes, messianismes, néo-traditionalismes) [75]

1. Introduction [75]
 - i. La recherche africaniste face aux mouvements messianiques [75]
 - ii. Spécificité des mouvements religieux africains face aux traditions apocalyptiques occidentales [78]
2. Position des problèmes [82]
 - i. Problèmes des terminologies et classifications [82]
 - ii. Définitions et types de classifications [83]
 - a. *Le syncrétisme* [83]
 - b. *Le messianisme* [84]
 - iii. A-syncrétisme et néo-traditionalisme. Esquisse d'une chronologie [86]

- iv. Interprétation et signification des mouvements messianiques africains [87]
- 3. Analyse de deux types de mouvements politico-religieux : le kimbanguisme et le kitawala [94]
 - i. Le kimbanguisme [94]
 - a. *Histoire sommaire du kimbanguisme* [94]
 - b. *Contenu et signification du kimbanguisme* [97]
 - ii. Le kitawala [99]
 - a. *Histoire sommaire* [100]
 - b. *Les fondements syncrétiques du kitawala* [101]
 - c. *Contenu et interprétation du kitawala* [103]

Conclusion [106]

Orientation bibliographique [108]

V. Marc Augé, Un essai d'analyse « idéologique » : les métamorphoses du vampire d'une société de consommation à l'autre [112]

Publications du Centre d'études africaines-cardan [139]

[138]

[139]

PUBLICATIONS DU CENTRE D'ÉTUDES AFRICAINES-CARDAN *

1. Dossiers africains

[Retour à la table des matières](#)

Chaque volume de cette collection vise à faire le point de façon succincte et précise sur un domaine, un thème ou un problème concernant le continent africain. Il s'agit de mettre sous une forme accessible (aussi bien par la taille que par le contenu) une information, une réflexion et une documentation qui restent trop souvent d'accès difficile pour le profane et qui sont pourtant nécessaires à la compréhension de la société africaine contemporaine. Entre la thèse et l'article de journalisme, entre la bibliographie spécialisée et la vulgarisation touristique, il y a place pour une documentation active qui puisse aider ou guider le chercheur, l'enseignant, l'étudiant, le cadre ou le militant politique.

Ces dossiers se veulent des outils de travail, et leur présentation générale articule une synthèse originale, une bibliographie sélectionnée et commentée, des explications de textes, ainsi que des articles inédits ou difficilement accessibles. Ces dossiers se veulent directement complémentaires, ce qui fait que certains thèmes ou analyses renverront d'un dossier à l'autre. Cette série de synthèse documentaire sera complétée par des recueils d'articles [140] ou des textes originaux qui permettront aux tendances nouvelles de la recherche en sciences sociales de s'exprimer. C'est pourquoi cette collection essaiera de

* Centre d'analyse et de recherche documentaires pour l'Afrique noire.

signaler à l'attention de ceux qui travaillent sur l'Afrique et en Afrique les idées ou les méthodes parfois élaborées à partir d'autres terrains ou préoccupations. Cette intention est d'ailleurs un souci permanent de cette collection dans la mesure où, centrée sur l'Afrique et consacrée à l'Afrique, elle démontrera néanmoins l'impossibilité d'une réflexion uniquement africaniste. Elle proposera des directions d'analyse sur des problèmes encore mal perçus ou reconnus, qu'ils soient imposés par l'actualité sociale ou les problématiques scientifiques. Elle suggérera une reconsidération des domaines traditionnels de l'africanisme et des théories qui lui sont liées.

2. Cahiers d'études africaines

Cette revue paraît trimestriellement depuis 1960. Un éventail de chercheurs de toutes nationalités, appartenant à toutes les disciplines des sciences humaines, présentent, en français ou en anglais, des études scientifiques inédites sur les sociétés, les économies, les cultures et les civilisations du continent africain. Elle comprend en outre une chronique bibliographique assurée par le Centre.

Les Cahiers d'études africaines sont publiés avec le concours du C.N.R.S.

3. Bulletin d'information et de liaison

La collection, créée en 1969, comprend plusieurs séries, à parution annuelle (ou occasionnelle).

Inventaire de thèses et mémoires africanistes de langue française soutenues : 4 fascicules parus, signalant 2 618 titres.

Inventaire de thèses africanistes de langue française en cours : 4 fascicules parus, signalant 2 878 titres ; cette série devra être absorbée par la série suivante, dont thématiquement elle fait partie.

Registre de recherches africanistes en cours : 4 fascicules parus, [141] un quatrième sous presse, décrivant 1 730 thèmes de recherche dans leur cadre institutionnel ; les notices analytiques indiquent un

certain nombre de paramètres propres à chaque recherche — auteurs, dates, financement, enquêtes et missions, méthodes, finalité de la recherche, matériaux bruts récoltés et lieux de dépôt, données bibliographiques.

Études africaines : inventaire des enseignements dispensés dans les pays francophones : un numéro spécial portant sur l'année 1971-1972. Organismes d'enseignement, programmes et enseignants, présentés dans 440 notices descriptives.

Inventaire des ressources documentaires africaines : un numéro réalisé, portant sur les bibliothèques et centres de documentation africanistes à Paris. 129 notices.

Bibliographie française sur l'Afrique au sud du Sahara : 5 fascicules parus, totalisant 4 952 références. Cette bibliographie est une réalisation conjointe des membres du Comité interbibliothèques pour la documentation africaine (Bibliothèque nationale, Fondation nationale des sciences politiques, Cardan).

Toutes ces séries, la bibliographie mise à part, traitent du *continent africain* (Afrique du Nord et Madagascar compris). Les informations recueillies proviennent principalement de la France, puis de tous les autres pays partiellement de langue française dans le monde. Elles sont réunies par voie *& enquêtes*.

Les données sont présentées sur fiches ; leur découpage et classement suivant les rubriques géographiques et/ou matières proposées permettent la constitution de *fichiers* adaptés aux besoins des uns et des autres.

4. Fiches d'ouvrages

Cette bibliographie, signalétique et annuelle, présentée sous forme de fiches, constitue essentiellement un complément à la série bibliographique analytique, publiée par le Cardan sous le titre « Fiches analytiques » jusqu'en 1969, et, à partir de 1970, dans la « Bibliographie ethnographique de l'Afrique sud-saharienne », [142] publication conjointe du Musée royal de l'Afrique centrale (Tervuren, Belgique) et du Cardan.

Les 7 volumes parus dans les années 1965 à 1973 contiennent 11 553 références, présentées dans l'ordre alphabétique des noms d'auteurs et suivies de 3 index (ethnique et linguistique, géographique et systématique).

L'index systématique adopte le système de classement thématique utilisé par le Cardan.

5. Collaborations extérieures et autres publications

Participation à la *Bibliographie ethnographique de l'Afrique sud-saharienne*, publication annuelle du Musée royal de l'Afrique centrale, Tervuren.

Contributions bibliographiques.

Nomenclature des populations et des langues de Côte d'Ivoire.

À partir de l'ensemble de l'information disponible, on a constitué une série systématique de renseignements et de références portant sur les noms (propres, donnés par les voisins, les Européens, etc.), les synonymes, les classifications ethniques et linguistiques, la localisation, l'évaluation numérique des populations de Côte d'Ivoire. Cette information est présentée sous forme de fiches (environ 2 500). (Sous presse.)

*

* *

Pour tous renseignements concernant ces publications, on peut s'adresser au Centre d'études africaines, 20, rue de La Baume, 75008 Paris.

[143]

ACHEVÉ D'IMPRIMER EN SEPTEMBRE 1974
SUR LES PRESSES DE L'IMPRIMERIE AUBIN

86 - LIGUGÉ / VIENNE
DÉPÔT LÉGAL : 3^e TRIMESTRE 1974

N^o D'ÉDIT. : 707. — N^o D'IMPR. 7805.

1^{er} TIRAGE : 3 300 EXEMPLAIRES



Fin du texte