

palabre



De la sorcellerie comme mode populaire d'action politique

La lecture du livre de Peter Geschiere, Sorcellerie et politique en Afrique, a suscité chez Robert Buijtenhuijs des critiques que nous avons communiquées à l'auteur qui lui répond (Ndlr).

SORCELLERIE et *politique en Afrique*, le nouveau livre de P. Geschiere, est un ouvrage brillant, fascinant et qui se lit aisément, malgré la complexité du sujet (1). Ma réaction à ce livre n'a donc pas pour objectif de discuter toutes les thèses avancées par l'auteur, et encore moins de les « démolir », mais plutôt d'apporter quelques compléments d'information sur un point précis au sujet duquel P. Geschiere s'exprime avec une certaine ambiguïté, à savoir l'utilisation, dans le cadre de l'État moderne, de la sorcellerie comme mode populaire d'action politique. Ce point m'amènera ensuite à poser quelques questions sur les liens étroits entre sorcellerie et parenté que Geschiere pense pouvoir déceler encore aujourd'hui, malgré tous les changements modernes.

Un discours ambivalent

En analysant l'utilisation de la sorcellerie en Afrique contemporaine, et notamment au Cameroun, P. Geschiere montre très bien que celle-ci a deux versants étroitement liés :

« (...) le discours de la sorcellerie peut surprendre en ce qu'il exprime simultanément désir de niveler des inégalités et volonté d'accumuler pouvoir et richesses. Trait apparemment ancien : dans des contextes précoloniaux, ces forces occultes étaient également censées miner et affirmer le pouvoir. Mais cette ambiguïté semble s'accroître avec les inégalités nouvelles (...). Les nouvelles formes de pouvoir et de richesse minent l'ancienne solidarité familiale. C'est pourquoi elles doivent inévitablement susciter de forts sentiments de jalousie,

s'exprimant dans des attaques intimes menées avec l'arme de la sorcellerie. C'est ce qu'on pourrait appeler le "versant égalisateur" de la sorcellerie. Mais souvent, celle-ci a également une teneur opposée, ce que l'on pourrait appeler son "versant accumulateur". Les nouvelles formes de pouvoir sont-elles aussi étroitement associées aux forces occultes par la population, mais également par les nouveaux puissants » (2).

Cependant, au fur et à mesure qu'on avance dans le texte de Geschiere, on se rend compte que les propos de l'auteur sur le « versant égalisateur » de la sorcellerie sont confus et ambigus. A certains moments, il semble suggérer qu'aujourd'hui encore ces deux versants sont d'importance égale et se tiennent plus ou moins en équilibre :

« Pour la présence étude, il convient de souligner (...) que les deux aspects se manifestent dans les contextes modernes. C'est justement à cause de cela que la sorcellerie est une force si inquiétante. Certes étroitement liée à l'accumulation du pouvoir, elle peut servir en même temps à le miner. Elle est une ressource pour les grands, mais elle reste aussi une arme des faibles contre les nouvelles inégalités » (3).

A d'autres moments, Geschiere est nettement moins affirmatif sur la réalité et sur l'efficacité du versant égalisateur de la sorcellerie dans le contexte moderne : « Il est difficile de savoir si le djambe [sorcellerie en langue maka] est effectivement utilisé comme mode populaire d'action politique pour lutter contre les inégalités nouvelles » (4) ; « L'efficacité du djambe en tant que mode populaire a (...) des limites évidentes. Ces notions exercent en effet une certaine pression égalisatrice, mais les effets sur les nouvelles inégalités restent peu apparents. Le djambe ne semble guère offrir de modèle alternatif » (5) ; « Aussi ne peut-elle guère être caractérisée comme un "mode populaire d'action politique" contre les relations de dominations nouvelles » (6). A la question de savoir si la sorcellerie est utilisée, aujourd'hui encore, comme une arme par les humbles contre les puissants, Geschiere semble donc répondre tantôt par un « oui, peut-être », tantôt par un « non, probablement pas », ce qui n'est guère satisfaisant. Dans la suite de cet article, j'essaierai de mieux cerner le sujet en répondant à une question concrète et précise : qui se sert réellement de la sorcellerie dans le contexte de la politique moderne et qui ne le fait (très probablement) pas ?

Qui se sert de la sorcellerie ?

Il ne fait, d'abord, guère de doute que des hommes politiques puissants font appel à des sorciers ou des marabouts pour se hisser au pouvoir ou pour s'y maintenir. Le cas du marabout de Mathieu Kérékou, ancien président du Bénin, a été abondamment cité par la presse mondiale, et il en est de même du marabout Bonkano qui a sévi au Niger.

(1) P. Geschiere, *Sorcellerie et politique en Afrique : La viande des autres*, Paris, Karthala, 1995.

(2) *Ibid.*, pp. 16-17.

(3) *Ibid.*, pp. 24-25.

(4) *Ibid.*, p. 164.

(5) *Ibid.*, p. 145.

(6) *Ibid.*, p. 266.

Ces procédés sont courants à tous les niveaux de la vie politique moderne : qu'il s'agisse de ministres ou de ministrables, de députés, de préfets ou de politiciens locaux, une (bonne) partie d'entre eux joue à fond sur le registre des forces occultes, et certains ne s'en cachent pas, ou à peine. En ce qui concerne le versant accumulateur de la sorcellerie nous disposons donc de preuves plus ou moins tangibles que celui-ci joue un rôle dans la vie politique d'aujourd'hui.

Qu'en est-il maintenant du versant égalisateur du même phénomène ? On doit d'abord constater que certains membres de l'élite politique, à tous les niveaux, sont convaincus que ce versant est toujours à l'œuvre, et qu'ils en ressentent les menaces. Le livre de P. Geschiere abonde d'exemples. Ces craintes s'expriment de deux façons. D'une part, des personnes aisées ou puissantes craignent la jalousie de leurs covillageois et pensent que celle-ci peut s'exprimer par des attaques en sorcellerie menaçant leurs positions nouvellement acquises (7). D'autre part, certains fonctionnaires accusent parfois les villageois de se servir de la sorcellerie pour saboter des projets de développement ; dans ces cas l'appel aux forces occultes ne serait donc pas dirigé contre les membres de l'élite en tant que personnes, mais contre le « projet hégémonique » de l'État moderne (8).

Ces craintes existent indiscutablement, mais se basent-elles sur des faits réels ? D'humbles villageois font-ils réellement appel aux forces de l'invisible pour nuire aux puissants de leur village ou pour contrecarrer les projets de l'État ? On peut en douter, et les preuves en sont sans doute beaucoup plus difficiles à réunir. D'après les exemples cités par P. Geschiere, l'action égalisatrice de la sorcellerie est peut-être encore à l'œuvre à l'intérieur de la famille ou au sein du village. Geschiere cite l'exemple d'un certain M. Fourma, l'un des évolués du village maka où il habitait, qui fut attaqué par une maladie vague mais persistante, dans laquelle, d'après ses propres allusions, la sorcellerie avait joué un rôle. Certaines rumeurs courant dans le village désignaient comme instigateurs de cette attaque des cousins de Fourma, de grands buveurs de vin de palme, qui gaspillaient les maigres revenus de leurs plantations de cacao et qui auraient agi par jalousie (9). Évidemment, dans cet exemple précis nous n'avons aucune preuve que ces cousins malveillants aient vraiment eu recours à la sorcellerie, mais je veux bien croire que de tels cas existent réellement. Cependant, ces cas, s'ils existent, ne dépassent pas le cadre de la famille, ou éventuellement de la famille élargie.

Cela suffit-il cependant pour caractériser la sorcellerie comme un mode populaire d'action politique dans le cadre de l'État moderne ? Je ne le pense pas, car de telles actions ne jouent que dans un domaine tout à fait marginal et, comme l'indique Geschiere, même dans ce domaine leurs effets restent limités, du moins chez les Maka dont provient l'exemple cité ci-dessus ; les puissants se rendent uniquement vulnérables en s'aventurant trop loin dans l'intimité de la vie de village, mais sont à l'abri des agressions occultes s'ils maintiennent leurs distances, en habitant en ville (10). Pour que l'on puisse véritablement parler d'un mode populaire

(7) *Ibid.*, p. 144 et p. 230.

(8) *Ibid.*, p. 10 et p. 255.

(9) *Ibid.*, pp. 141-143.

(10) *Ibid.*, p. 145.

d'action politique, il faudrait, à mon avis, que les actions en sorcellerie dépassent le niveau familial. Or il me semble que ce n'est pas le cas. Connaît-on, par exemple, des cas de villages entiers se cotisant pour faire appel à un sorcier dans le but de rappeler à l'ordre ou de nuire à « leur » *big man* ? Connaît-on, au niveau régional ou national, des cas de groupes ou de classes de déshérités faisant de même pour rappeler à l'ordre le chef de l'État, le gouvernement ou un ministre ? Il est théoriquement possible que de tels cas existent, mais je n'en ai jamais entendu parler.

Sorcellerie et révolte armée

Jusqu'ici nous avons donc vu que la sorcellerie ne joue pas un rôle important en tant que mode populaire d'action politique, ou du moins qu'elle ne joue pas ce rôle en tant qu'arme exclusive ou principale aux mains des humbles contre les puissants. Cependant, la sorcellerie apparaît parfois comme une arme secondaire, associée à un autre mode populaire d'action politique, à savoir la lutte armée. Sur ce point on peut dire que P. Geschiere a négligé tout un pan de l'édifice de la sorcellerie et qu'il manque un chapitre à son livre.

L'histoire des mouvements contestataires africains abonde en effet d'exemples de rebelles convaincus que les balles de leurs adversaires se changeront en eau, du moment où ils se « blindent » par des procédés magiques et respectent strictement les règles et les prescriptions liées à ces procédés. Le cas le mieux documenté est celui des rébellions zaïroises de 1964. B. Verhaegen, plus particulièrement, décrit en détail comment les rebelles congolais dans la province du Kwilu et plus encore ceux de la partie orientale du Zaïre affrontaient sans armes à feu les mitrailleuses de l'ANC (Armée nationale congolaise), en chantant leur cri de guerre « Maie Mulele » ou « Maie Lumumba », incantation qui, à leurs yeux, devait les protéger de tout mal (11). Dans ce cas, ces croyances ont donné lieu à des rites et des codes de conduite très élaborés, alors que les « docteurs » traditionnels étaient officiellement intégrés dans la hiérarchie de l'armée rebelle et recevaient une solde régulière. D'après B. Verhaegen, ces « féticheurs » étaient très respectés par les insurgés (« L'absence de docteur était cruellement ressentie ») et l'on comptait dans les rangs des rebelles environ un « médecin » sur 10 à 15 soldats (12).

Des croyances similaires en l'efficacité de procédés magiques ont été signalées dans le cas de la rébellion malgache de 1947 (13), ainsi que dans le cas de l'insurrection dans le Nord de l'Angola en 1961, du moins pendant les premiers mois de la révolte (14). Curieusement, P. Geschiere, dans

(11) B. Verhaegen, *Rébellions au Congo, Tome I*, Bruxelles, Les Études du CRISP, 1967 ; B. Verhaegen, *Rébellions au Congo, Tome II*, Bruxelles, Les Études du CRISP, 1969.

(12) *Ibid.*, pp. 561-562. Ce nombre impressionnant de féticheurs montre clairement que ceux-ci ne s'occupaient pas uniquement de l'invincibilité des chefs rebelles, mais aussi de celle des simples combattants, ce qui

fait de leur sorcellerie un véritable mode populaire d'action politique.

(13) J. Tronchon, *L'insurrection malgache de 1947 : Essai d'interprétation historique*, Paris, François Maspéro, 1974, pp. 358-360.

(14) R. Davezies, *Les Angolais*, Paris, Éditions de Minuit, 1965, p. 63 ; R. Pélissier, *La colonie du minotaure. Nationalismes et révoltes en Angola (1926-1961)*, Orgeval, Éditions Pélissier, 1978, p. 560.

une publication antérieure, cite lui-même un cas de ce genre, relatif à la rébellion casamançaise du début des années 1980. Lors d'une manifestation à Ziguinchor, le 18 décembre 1983, « *quelques hommes, convaincus que leurs gris-gris les rendraient invulnérables, marchaient tout droit contre le feu des gendarmes* » (15).

Voici donc quelques exemples de l'utilisation de la sorcellerie en tant qu'arme secondaire associée à un mode populaire d'action politique. On peut même ajouter qu'en Afrique, de tels recours aux forces occultes marchent parfois, du moins à court terme. Certes, dans la plupart des cas, de tels rebelles « blindés » furent massacrés en quelques minutes, mais ce ne fut pas toujours ainsi. Au Zaïre, plus particulièrement, bon nombre de militaires de l'ANC étaient, eux aussi, convaincus de l'immunité magique de leurs adversaires, de sorte qu'ils ont à plusieurs reprises fui le champ de bataille en panique, sans même engager le combat. En fait, il est même arrivé que les rebelles non seulement attaquent sans armes à feu et sans protection, mais, de plus, après avoir averti leurs adversaires en bonne et due forme du jour et de l'heure de l'assaut, ce qui suffisait pour que les éléments de l'ANC dégagent les lieux, avant l'heure fatidique (16). Il a fallu, dans une phase ultérieure de la guerre, l'intervention de soldats zaïrois plus endurcis et moins superstitieux, ainsi que d'un certain nombre de mercenaires européens pas superstitieux du tout, pour arrêter l'avancée des insurgés, mais pendant plusieurs semaines la magie de la rébellion a parfaitement fonctionné (17). Un autre cas où des procédés magiques semblent avoir eu une influence sur l'issue des affrontements entre rebelles et forces de l'ordre concerne la révolte Agbekoya de 1968-1969 à Ibadan (Nigeria). Là aussi, les rebelles ont connu quelques succès éphémères, parce que leurs adversaires étaient paralysés par la crainte des pouvoirs magiques que ceux-là étaient censés détenir (18).

Sorcellerie et cadre familial

La sorcellerie a donc parfois été associée en tant qu'arme secondaire à un mode populaire d'action politique dans le sens plein du terme. En même temps, ces exemples me semblent poser problème, dans la mesure où cette sorte de sorcellerie s'exerce en dehors de tout contexte familial, contrairement à la thèse avancée par P. Geschiere sur les liens étroits entre les deux domaines (19). En se basant sur les croyances traditionnelles qui ont cours au Cameroun, Geschiere suggère en effet qu'il s'agit d'un con-

(15) P. Geschiere, J. Van der Klei, « La relation État-paysans et ses ambivalences : Modes populaires d'action politique chez les Maka (Cameroun) et les Diola (Casamance) », in E. Terray (sous la direction de), *L'État contemporain en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 1987, p. 319.

(16) B. Verhaegen, *Tome I, op. cit.*, p. 481.

(17) On doit noter aussi que les *simba* (rebelles) congolais étaient eux-mêmes convaincus que certains de leurs adversaires au

niveau local (mais pas les militaires de l'ANC) disposaient de pouvoirs magiques supérieurs aux leurs. C'est ainsi qu'ils ne se sont jamais aventurés en territoire songye, l'une des raisons en étant que ce groupe ethnique était particulièrement craint pour ses pouvoirs magiques exceptionnels.

(18) Beer, CEE, *The Politics of Peasant Group in Western Nigeria*, Ibadan, Ibadan University Press, 1976, pp. 194-195.

(19) P. Geschiere, *Sorcellerie et politique...*, *op. cit.*, p. 16.

cept bien précis et relativement restreint : le sorcier est celui qui, la nuit, sort de son corps et se réunit avec d'autres sorciers dans le but d'acquiescer des forces occultes (qui peuvent d'ailleurs être utilisés pour le bien ou pour le mal), en échange de quoi il doit livrer à ses associés nocturnes le corps d'un parent qui est alors mangé. Geschiere insiste beaucoup sur ce dernier point, à savoir que ce sont bien des parents que le sorcier doit « donner », raison pour laquelle il conclut qu'il existe un « *lien étroit entre sorcellerie et parenté malgré tous les changements modernes (...). Même dans des contextes modernes, la sorcellerie semble presque toujours naître de l'intimité familiale* » (20).

Or, les cas de rebelles rendus invulnérables par des procédés magiques ne répondent pas à ce schéma : les insurgés, du moins à ma connaissance, ne sortaient pas de leur corps de nuit pour s'associer à d'autres sorciers auxquels ils devaient « donner » des parents (leurs « médecins » le faisaient peut-être, mais c'est un autre problème sur lequel nous reviendrons) ; d'autre part, leur révolte n'était pas dirigée contre des parents, mais contre une élite politique parfois très éloignée. Au cours de son livre, P. Geschiere cite d'ailleurs lui-même des cas qui ne semblent guère répondre à son schéma initial. Après avoir relaté un match de football dans un des centres urbains de la province de l'Est du Cameroun, pendant lequel la femme du préfet du lieu se jeta sur le gardien de l'équipe adverse pour lui arracher les gris-gris qui, selon elle, empêchaient l'équipe de son mari de marquer des buts, Geschiere conclut : « *Un tel événement n'est pas exceptionnel. En Afrique, pratiquement tout match de football s'accompagne de rumeurs selon lesquelles l'équipe qui reçoit a "blindé" le terrain de telle sorte que la victoire ne pourra lui échapper* » (21). C'est tout à fait vrai, mais cette sorcellerie, de nouveau, s'exerce en dehors de tout cadre de parenté : je ne pense pas que les sportifs en question soient obligés de donner des parents pour obtenir la victoire, alors que leurs adversaires sur le terrain ne sont pas des parents non plus. Il en est de même quant aux hommes d'État et autres puissants dans la vie moderne qui se « blindent » pour accéder au pouvoir ou à la richesse économique. Il semble donc que les liens entre sorcellerie et parenté soient, dans le contexte moderne, beaucoup moins étroits que ne le pense P. Geschiere (22).

Finalement, la confusion que l'on ressent dans le livre de Geschiere sur ce point semble venir du fait que l'auteur ne distingue pas entre « fournisseur » de sorcellerie et « consommateurs » de sorcellerie. Les premiers, les sorciers dans le sens strict du terme, correspondent au cas de figure défini par Geschiere en se basant sur les croyances traditionnelles camerounaises : il s'agit d'un personnage qui doit donner des parents pour acquiescer ses forces occultes, et je veux bien croire que ce personnage, aujourd'hui encore, fonctionne toujours sur ce même schéma, malgré les changements modernes.

Par contre, les consommateurs de sorcellerie ne fonctionnent pas nécessairement selon le même schéma, car ils ne deviennent pas eux-mêmes des sorciers, ce qui leur évite d'être obligés de donner des parents. Or,

(20) *Ibid.*, pp. 16-18.

(21) *Ibid.*, p. 9.

(22) A un endroit au moins, P. Geschiere (p. 89) le reconnaît d'ailleurs, quand il évo-

que des formes de sorcellerie nouvelles récemment apparues en pays bakwéri (Cameroun).

c'est au niveau de ces consommateurs que les liens entre sorcellerie et parenté se distendent de nos jours. Autrefois, dans les villages traditionnels, les cibles des clients des sorciers se trouvaient probablement le plus souvent au sein de leur famille, éventuellement élargie, et les liens entre les deux domaines se retrouvaient donc également à ce niveau-là. Aujourd'hui, par contre, c'est de moins en moins le cas. Ceux qui font appel au service d'un sorcier utilisent les forces occultes mises ainsi à leur disposition dans un contexte moderne qui, pour un chef d'État, un rebelle armé ou un sportif de haut niveau, peut correspondre à celui de l'État national, ou même encore au-delà (cas, par exemple, des rencontres de football internationales). Leurs cibles ne sont donc plus des parents, et à ce niveau-là les liens entre sorcellerie et parenté n'existent plus, contrairement à ce que P. Geschiere affirme dans son livre.

R. Buijtenhuijs