

COORDONNÉ PAR FLORENCE BERNAULT ET JOSEPH TONDA

INTRODUCTION AU THÈME

DYNAMIQUES DE L'INVISIBLE EN AFRIQUE

Rumeurs de meurtres diaboliques, politiciens accusés d'utiliser associations secrètes et « médicaments » pour assurer leur succès, psychoses urbaines d'enlèvements d'enfants ou de jeunes femmes victimes de démembrements rituels, conflits domestiques et de voisinage recourant aux accusations de sorcellerie : il n'est pas de conversation, d'émission de radio ou de presse populaire en Afrique qui ne se fasse aujourd'hui l'écho de peurs et de convoitises liées à la magie, la sorcellerie et la violence quotidienne des forces occultes. Ainsi, contrairement à certaines hypothèses tiers-mondistes des années 60-70 promptes à prédire le déclin des superstitions sous les coups de boutoir du développement économique, de la vie citadine, de la culture écrite et des grandes religions monothéistes, la sorcellerie n'a pas disparu en Afrique et s'affirme aujourd'hui comme une catégorie incontournable de la vie publique et privée. Faut-il expliquer ce phénomène seulement par l'échec actuel des modèles développementalistes ou des injonctions de la Banque mondiale ? La sorcellerie disparaîtrait-elle en Afrique si l'islam, le christianisme, l'aisance économique y triomphaient ? Le monde occidental, où les superstitions de tout genre prospèrent aujourd'hui à qui mieux mieux, rappelle au contraire que la « modernité », au nord ou au sud, est fort peu synonyme de désenchantement du monde.

Il n'est donc guère utile de singulariser l'Afrique en faisant de la sorcellerie un exotisme de plus. Sans doute vaut-il mieux se laisser porter par la formidable vague épistémologique de ce début de siècle, qui nous entraîne

de plus en plus à confronter points de vue, concepts, et aires de recherche. L'une des avancées scientifiques importantes du renouveau des études sur la sorcellerie est justement, à travers les interrogations liant sorcellerie et modernité, sorcellerie et mondialisation (économique, culturelle ou spirituelle), de permettre aux africanistes de réfléchir à la fois sur les ancrages locaux des processus culturels et économiques, et sur les flux d'ampleur continentale et mondiale qui leur donnent en partie forme¹. Ce nouveau contexte intellectuel constitue l'un des attraits évidents, sinon l'un des pièges de cette recherche.

En Afrique, la prospérité actuelle de la sorcellerie dans l'imaginaire et les pratiques du quotidien s'accompagne sur le plan scientifique d'un véritable renouveau, où domine le livre récent de Peter Geschiere, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*², qui invite à replacer l'analyse de la sorcellerie dans l'appréhension plus large de la modernité africaine. Depuis l'étude pionnière d'Evans-Pritchard en 1937³, les anthropologues tendaient majoritairement à localiser les rituels sorciers au sein des sociétés rurales dites traditionnelles, et à en expliquer la fonction par la nécessité du maintien de l'harmonie sociale⁴. Dans les années 90, le renouveau des études a pris également sa source parmi les anthropologues et les politistes⁵, mais cette fois pour souligner l'extraordinaire vitalité de la sorcellerie au sein des instances les plus modernes des sociétés africaines : champ urbain aussi bien que rural, discours des élites et de l'État aussi bien que de la culture populaire, nouveaux conflits parentaux et sociaux. De plus, ces travaux ont commencé à déconstruire les anciennes approches fonctionnalistes en insistant sur le caractère complexe et multiforme de la sorcellerie contemporaine. On sait comment, par exemple, la sorcellerie peut être utilisée dans un même groupe à la fois comme égalisateur social et comme outil d'accumulation économique et politique⁶.

Deux approches intellectuelles paraissent dominer dans les études qui se multiplient aujourd'hui. Il semble d'abord y avoir un relatif consensus sur le fait que la sorcellerie moderne est liée à l'impact de la globalisation (que l'on fasse commencer celle-ci pendant la période coloniale ou plus tard), et que sa nature ambivalente provient de l'articulation entre des valeurs anciennes, traditionnelles et locales, et les nouveaux flux du commerce interrégional et international (la fameuse marchandisation des objets, des hommes et des idées⁷). Dans cette perspective, les chercheurs hésitent pour l'instant à

trancher entre deux idées : la sorcellerie comme manifestation de l'irruption du « moderne » en Afrique ou, au contraire, comme symptôme d'un retour régressif à une « tradition » archaïque et défensive. Peter Geschiere explore dans ce dossier les conséquences épistémologiques de telles positions et réfléchit, avec son érudition habituelle, aux problèmes que soulève le retour de la sorcellerie comme catégorie d'analyse au moment où certains croient déceler en Afrique des tendances fortes au recul politique et culturel. Nous proposons ci-dessous quelques réflexions supplémentaires sur ce point, idées explorées plus systématiquement par l'article de Joseph Tonda sur la sorcellerie comme capital et comme ressource.

Le second consensus qui semble régner parmi les chercheurs est que la sorcellerie est affaire de pouvoir, mais un pouvoir déstructuré, en constant changement, accaparé ou rêvé, ici et là, par toute la gamme des acteurs sociaux. Pas question désormais de s'engager dans les impasses de l'ancienne anthropologie et d'assigner des fonctions claires aux rituels et croyances de l'occulte et du spirituel. La sorcellerie ne serait pas – ou plus ? – un système ritualisé, monopolisé par une classe de spécialistes, destiné à restaurer l'harmonie sociale. C'est aujourd'hui un langage fluctuant autant qu'un nombre de techniques sans cesse changeantes, offertes à tout venant. Mais ce langage, ces pratiques obéissent sans doute à une préoccupation centrale : ordonner les rapports de forces dans le concret ou dans l'imaginaire.

Dans cette perspective, il est sans doute fructueux de considérer la sorcellerie comme ressource, énergie ou capital dont disposeraient ou non les

-
1. Voir sur ce point J. et J. Comaroff, *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 1993 ; A. Appadurai, *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Modernization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996 ; B. Meyer et P. Geschiere (eds), *Globalization and Identity. Dialectics of Flow and Closure*, Oxford, Blackwell Publishers, 1999.
 2. P. Geschiere, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala, 1995.
 3. E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, The Clarendon Press, 1937.
 4. Voir les ouvrages de J. Middleton (ed.), *Magic, Witchcraft and Curing*, New York, The Natural History Press, 1967, et M. Douglas (ed.), *Witchcraft Confessions and Accusations*, Londres, Tavistock Publications, 1970.
 5. Notamment J. et J. Comaroff, *Modernity and its Malcontents...*, *op. cit.*, et P. Geschiere, *Sorcellerie et politique en Afrique...*, *op. cit.*
 6. Voir J.-P. Warnier, *L'Esprit d'entreprise au Cameroun*, Paris, Karthala, 1993.
 7. A. Appadurai (ed.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

individus en fonction des situations et des positions occupées dans l'organisation des rapports de forces⁸. C'est dans le cadre de ces rapports de forces que tout espace vidé, tout écart creusé, toute béance produite dans les structures relationnelles (parentales, villageoises, urbaines, et dans leurs spécifications professionnelles, politiques, de voisinage, etc.), ainsi que dans les structures mentales et affectives, appellent la sorcellerie en tant qu'elle est simultanément ressource ou capital d'ordonnement du monde, technique ou moyen de réduction et de réalisation des écarts. L'ambivalence de la sorcellerie, la réversibilité de principe des situations et des positions qu'elle implique, sa facilité à accumuler ou additionner les registres et son pouvoir d'adaptabilité et de coupure expliquent la diversité d'images où dominant tour à tour l'héritage des rituels anciens de guérison et les mises en scène morbides de la destruction des faibles et des victimes. Parce que les ébranlements, les déchirures, les décompositions et les instabilités de la sphère domestique de la parenté, comme ceux du domaine de l'économie et de la sphère publique de l'État, sont de plus en plus catastrophiques, les écarts, les vides et les béances qu'ils produisent dans le système des positions de force constituent autant d'espaces où peut s'investir et se démultiplier violemment la puissance implosive de la sorcellerie. Dans une telle configuration socio-historique se pose alors le problème de la localisation de l'autorité et de l'ancrage des conflits familiaux et politiques. D'autant que la prolifération des rites occultes, la multiplication des offres de magie, leur dissémination et leur captation par des catégories sociales larges, bien au-delà des groupes de praticiens reconnus, interrogent sur la configuration actuelle des idiomes du spirituel et du pouvoir.

Le texte de Stephen Ellis, en engageant la discussion sur le sens du mot sorcellerie, montre comment les pouvoirs sorciers au Liberia sont un « avoir », un « instrument » que les élites vont acquérir, au XX^e siècle, à la faveur du processus d'assimilation réciproque entre colons de la côte et chefferies de l'intérieur pour former des alliances et se faire la guerre entre elles. L'histoire qui aboutit à ces usages modernes de pouvoirs anciens – la guerre civile et ses massacres – est édifiante. Dans ce processus d'emballage et de dégradation générale subtilement dénoué par S. Ellis, ce qui prime est la structure des rapports de forces et leur dynamique propre, qui conduit à la convocation des pouvoirs « sorciers », et non le contraire. La sorcellerie ne préexiste pas aux rapports de forces et n'en est pas séparable. Si l'on décrit la sorcel-

lerie en termes de ressources, il faut donc éviter de la réduire à une donnée antédiluvienne, indifférente aux évolutions et recompositions historiques. Les articles réunis dans ce numéro concourent à montrer comment les croyances de l'occulte sont perméables aux influences conjuguées du christianisme, du capitalisme, de la science et des imaginaires de la « modernité » transmises par les médias (les films d'horreur en particulier).

MODERNITÉ OU ARCHAÏSME ?

Que signifie alors, dans une telle perspective, le sentiment partagé par les Africains et les ethnologues qui les interrogent d'une « prolifération » de la sorcellerie dans la période moderne ? Ce sentiment, et la réalité qui le génère, traduirait-il l'idée selon laquelle l'Afrique connaît une invasion sans précédent de valeurs culturelles traditionnelles, pour ne pas dire archaïques ?

Une telle hypothèse nous semble relever d'une illusion. Comment « re-traditionaliser » dans un contexte à la fois d'accentuation des déshérences et d'exaspération des luttes pour l'acquisition de positions et de biens dont la valeur n'est pas définie par les codes culturels de la « tradition » ? Les conflits opposant parents, alliés, collègues, amis et adversaires politiques autour de la scolarisation des enfants, des postes dans les administrations publiques ou privées, pour le bénéfice des soins de santé, le contrôle de l'État et l'acquisition des biens marchands, toutes ces luttes qui se disent et se parlent dans les termes de la sorcellerie n'ont pas pour objectif, par définition, de situer leurs protagonistes dans le système des valeurs de la « tradition », ni de refonder les solidarités précoloniales. Que signifie la re-traditionalisation ou la régression dans la tradition lorsque ceux qui sont pris dans l'urgence et la nécessité bricolent, innovent, inventent des solutions inédites – donc non disponibles dans le « stock » des ressources traditionnelles – pour survivre ?

Les « syncrétismes » chrétiens relayés par les pentecôtismes, autres exemples d'innovations ayant partie liée avec la sorcellerie, ne sont pas non plus réductibles à une quelconque tradition, ne serait-ce que parce qu'ils reproduisent et recomposent la sorcellerie à des échelles qui déconcertent les

8. A. Mary, « Sorcellerie bocaine, sorcellerie africaine. Le social, le symbolique et l'imaginaire », *Cahiers du LASA (Laboratoire de sociologie et d'anthropologie de l'université de Caen)*, 1^{er} trimestre 1987, pp. 125-173.

régimes traditionnels du pensable et du possible. Il est par exemple banal, dans une église pentecôtiste de Libreville disposant de tranches horaires d'émission dans une radio locale, d'entendre des « témoignages » de femmes qui accusent publiquement leur père d'être soit leur « mari de nuit », se glissant « diaboliquement » dans le lit conjugal, soit d'être des sorciers responsables de leur chômage, stérilité ou célibat. Banal aussi d'écouter des « sœurs et frères en Christ » qui, une fois « convertis », rejettent enfants, maris ou femmes sous prétexte que les non-convertis qui sont dans le « monde » sont des gens de Satan, donc des sorciers. En quoi ces violences inédites faites à la structure d'autorité traditionnelle, ces stratégies de « déparentélisation » constituent-elles des procès de re-traditionalisation ?

Si l'on s'interrogeait sur les référentiels dominants des imaginaires de ceux qui inventent leur vie dans l'urgence et dans la précarité, on se rendrait compte que l'argent, les marchandises ou les biens de consommation ordinaire, de subsistance et de prestige en constituent la substance essentielle. Pour s'en convaincre, il suffit de constater qu'au moment où René Devisch parle du *pillage de Jésus* dans les églises de guérison à Kinshasa⁹, ce pillage-là est contemporain de ceux qui ont marqué la fin du régime de Mobutu¹⁰. Les deux pillages se télescopent ainsi de manière très suggestive, et donnent à penser, peut-être trop facilement, mais pas nécessairement à tort, que piller Jésus, c'est s'approprier par compensation les marchandises que l'on ne peut acquérir, les soins médicaux que l'on ne peut obtenir, la sécurité psychologique et sociale compromise par des dispositifs de violence de l'État-fantôme¹¹, le pouvoir social ou politique désiré mais inaccessible, la dignité et l'estime de soi terriblement remises en cause et qui se déclinent symboliquement ou matériellement dans les discours et les pratiques à la fois de la sorcellerie et de Jésus.

Signe des temps, et de ces phantasmes collectifs d'enrichissement nés des heurts entre la pénurie frappant le plus grand nombre et l'exhibitionnisme arrogant de la minorité possédante : à Brazzaville, une semaine avant le grand conflit de 1997 où les pillages occupèrent une place centrale¹², la rumeur « vit » apparaît, derrière l'ancien Parlement, à côté du mausolée Marien Ngouabi, *Mami Wata*, la femme blanche à la beauté indicible vivant dans les grandes eaux par où passent les richesses venues d'Europe. L'horizon qui mobilise les énergies en Afrique – et en particulier l'énergie commune à la sorcellerie et au christianisme – n'est pas l'horizon du passé ou de la tradition. Il est celui qui ouvre sur la consommation.

L'ENVERS DE LA SORCELLERIE : INDIVIDU ET CONSOMMATION

Car pour bien comprendre le rapport entre sorcellerie et modernité, il faut interroger la réalité de la consommation-consumation et les moyens de la richesse dans l'Afrique d'aujourd'hui. Ainsi les destructions qui se réalisent dans les guerres révèlent-elles l'accès des guerriers au contrôle des circuits de consommation, si ce n'est directement à celle-ci¹³. Les pouvoirs sorciers dont se réclament les guerriers (simples soldats aussi bien que seigneurs de la guerre) sont mis au service d'une volonté de s'approprier ou de conquérir des positions de consommateurs. En fait, la destruction ou la consommation sont au cœur de la modernité : c'est sur le principe de la consommation que s'est noué le contentieux de l'indépendance, et c'est aussi sur l'ethos de la consommation que se vit le néolibéralisme actuel.

Accéder à la consommation de médicaments, de produits alimentaires importés (parce que plus prestigieux) et d'autres biens marchands par le mérite scolaire ou autre, mais sous le gouvernement d'un État non patrimonialisé : tel était le rêve caressé par les « indigènes » à l'époque des indépendances. Mais les nouveaux maîtres, emportés par la violence de l'ethos de la consommation par laquelle ils croyaient conquérir et imposer une humanité que leur déniaient les anciens maîtres, « privatisèrent » plus ou moins rapidement l'État et ses biens et, ce faisant, en firent l'enjeu des luttes en cours, mobilisant les ressources associées de la sorcellerie et du Christ. La politique que l'on dit du ventre, et qui trouverait l'un de ses fondements culturalistes

9. R. Devisch, « "Pillaging Jésus" : Healing churches and the villagisation of Kinshasa », *Africa*, 66 (4), 1996, pp. 555-585.

10. Sur les premiers pillages de Kinshasa en septembre 1991, lire C. Didier Gondola, « Jeux d'argent, jeux de vilains : rien ne va plus au Zaïre », *Politique africaine*, n° 65, mars 1997, pp. 96-101.

11. Sur cette notion très suggestive, lire P. Quantin, « L'Afrique centrale dans la guerre. Les États-fantômes ne meurent jamais », *African Journal of Political Science*, 4 (2), nov. 1999, pp. 106-125.

12. Voir, entre autres, R. Bazenguissa-Ganga, « Les milices politiques dans les affrontements », *Afrique contemporaine*, n° 186, 1^{er} trimestre 1998, pp. 46-57 ; R. Pourtier, « 1997 : les raisons d'une guerre "incivile" », *Afrique contemporaine*, n° 186, 1^{er} trimestre 1998, pp. 7-32 ; J. Tonda, « Esprit de désespérance sociale et guerre civile permanente », *Rupture*, n° 11/12, juin 1998, pp. 193-211, et P. Yengo, « Chacun aura sa part » : les fondements historiques de la (re)production de la "guerre" à Brazzaville », *Cahiers d'études africaines*, 150-152, XXXVIII (2-4), 1998, pp. 471-503.

13. Lire sur cet aspect J. Tonda, « La guerre dans le "camp-nord" au Congo-Brazzaville : ethnicité et ethos de la consommation-consumation », *Politique africaine*, n° 72, déc. 1998, pp. 50-60.

dans l'idéo-logique de la sorcellerie, provient en réalité d'une puissante volonté de sortir du statut négatif du colonisé et d'accéder au statut civilisé qu'offre l'accès à la consommation. Être « moderne » et « civilisé », c'est consommer, notamment dans un monde où les individus sont « submergés par un flot de mass médias provenant de la planète tout entière ; médias qui présentent tout un éventail d'objets animés et de styles de vie qui affirment le message néolibéral de liberté et de réalisation de soi à travers la consommation ¹⁴ ». L'ethos sorcier apparaît dès lors moins comme « déterminant » que comme « adjuvant », mieux encore, comme illusoire. L'identité du citoyen se définit partout en Afrique par la consommation-consumation : répondant fantasmé du statut du colonisateur et du néocolonisé dirigeant, dominant, et, en même temps, contrainte d'une époque où s'accumulent à une fréquence vertigineuse incongruités, non-sens et désespérances.

Lorsque l'on s'interroge plus avant sur l'ethos de la consommation dont les désirs, les angoisses et les phantasmes s'accusent dans l'imaginaire de la sorcellerie, et sur les hommes et les femmes qui s'adonnent à des pratiques sorcières criminelles, en se démembrant mutuellement, comme la rumeur le dit à Libreville, ou en échangeant clitoris contre argent, villas et de rutilantes voitures 4 x 4, on ne peut éviter le débat du livre publié par Alain Marie sur le passage du « sujet communautaire » au « sujet individuel ¹⁵ ». À condition toutefois de ne pas inscrire cette dynamique identitaire dans une perspective évolutionniste. En effet, comme le suggère fort justement A. Marie, le sorcier est dans la société traditionnelle la figure achevée de l'*individu*, ou du moins constitue « le signifiant par excellence de l'individualisme ¹⁶ ». Ce qui veut dire que si, dans son ambivalence, le sorcier traduit l'individualisme le plus marqué en même temps qu'il en signale le danger, cette société ne méconnaissait pas l'individualisme ; mais celui-ci n'était pas une « valeur » au sens de Louis Dumont ¹⁷. Or, que font tous ceux qui, pris dans la spirale de la fascination des valeurs matérielles et des enjeux de pouvoir, d'estime et de valorisation de soi, vendent aujourd'hui leur clitoris, achètent les organes sexuels des autres, exterminent des enfants et en extorquent cœurs, sang, pénis ou crânes, commettent l'inceste avec leurs filles ou leurs nièces ? Ne sont-ils pas l'expression des ravages inséparables de l'individualisme sorcier et du capitalisme de la consommation dans les formations sociales africaines actuelles ?

Il semble donc bien que l'idée d'une prolifération de la sorcellerie, associée à une supposée re-traditionalisation de l'Afrique, se nourrit d'une confusion

sur la conception de la sorcellerie comme langage dans lequel les populations, de manière générale, expriment leurs aspirations, leurs inquiétudes, perplexités, besoins et soucis d'une part, et le contenu de ces soucis ou ce qui les commande d'autre part, à savoir l'accès à la modernité exposée par les médias, les dominants, les égaux, les dominés statutaires ou les cadets devenus aînés du fait de l'argent ou des diplômes. Si le problème qui est posé est celui de l'hétérogénéité d'une croyance supposée archaïque dans un contexte qui se veut « moderne », il faut alors se retourner vers les errances actuelles de l'Occident et s'interroger sur les discours des télé-évangélistes américains et sur ceux des Églises pentecôtistes, très suggestifs sur l'« immanence » ou la « présence » du Saint-Esprit ou du Christ, transformés en entités charnelles « visibles », ainsi que sur leurs discours de violence extrême prônant le « combat spirituel » contre l'omniprésence physique de Satan (le corps et la voix des possédés faisant foi) – discours en affinité profonde avec l'idéo-logique de la sorcellerie et du paganisme dessinant un monde de combats, de luttes, de rapports de forces et de matérialité en Afrique, et ailleurs.

Comment, dans un tel monde, ne pas voir qu'il existe un « capital sorcier » unique, mis au service de Dieu à travers ressemblances forcées, combinaisons insolites et recompositions permanentes ? N'est-ce pas ce « capital sorcier » qui se reproduit de manière élargie et paradoxale au fur et à mesure que Dieu avance en Afrique dans le plus grand désordre des violences et massacres contre Satan, les sorciers, les démons, les dieux autochtones diabolisés et/ou « mondialisés » ? Joseph Tonda ouvre le débat en évoquant ces entrelacements historiques du christianisme et de la sorcellerie en Afrique centrale. Quant à Michael Schatzberg, qui plaide avec force en faveur de la mise à plat des concepts utilisés pour l'analyse de la sorcellerie, voire de leur retournement vers l'Occident, il rappelle que l'imaginaire – ou mode de causalité – sorcier n'est pas le seul auquel les gens ont recours dans leur vie quotidienne. Le raisonnement scientifique et rationnel, le raisonnement religieux monothéiste ou moral déterminent eux aussi, au gré des événements et des stratégies, les matrices morales du politique en Afrique.

14. J. et J. Comaroff, « Nations étrangères, zombies, immigrants et capitalisme millénaire », *Bulletin du Codesria*, n° 3-4, 1999, p. 22.

15. A. Marie (dir.), *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, 1997.

16. *Ibid.*, p. 87.

17. L. Dumont, *Essai sur l'individualisme*, Paris, Le Seuil, 1983.

UN RENOUVEAU ÉPISTÉMOLOGIQUE ?

Les articles rassemblés ici par quelques-uns des meilleurs spécialistes de la question proposent non seulement un bilan partiel des acquis récents, mais aussi, à travers la confrontation de plusieurs disciplines – sociologie, anthropologie, histoire et science politique –, un certain nombre de réflexions sur les enjeux méthodologiques et conceptuels de leur recherche.

L'intérêt suscité aujourd'hui par la sorcellerie en Afrique a plusieurs explications, mais deux facteurs, semble-t-il, se détachent. Il faut d'abord souligner la force avec laquelle ce terrain de recherches conduit à repenser nombre de présupposés méthodologiques. Dans ce volume, deux chercheurs prennent des positions particulièrement marquantes sur ce point. L'article de P. Geschiere questionne notre conception occidentale d'une science univoque et infaillible, et s'interroge sur la possibilité d'un pluralisme épistémologique capable de donner sens à la réalité de la sorcellerie. Celui, très suggestif, de Luise White sur les rumeurs de vampirisme en Ouganda appelle à une véritable refondation de l'histoire culturelle et orale en l'Afrique – effort qu'elle poursuit ailleurs avec d'autres chercheurs¹⁸. En montrant comment les récits de crimes et de sorcellerie contemporains ne peuvent, sous peine d'appauvrissement irréversible, passer au crible de la critique de documents et de l'épuration à tout crin, L. White conteste les limites méthodologiques qui tendent à brider l'approche de l'imaginaire social en Afrique. Selon elle, les rumeurs sorcières ont besoin d'une nouvelle histoire orale, capable de garder tout l'empilement de sens, de contradictions, de contaminations et de subjectivités multiples portés par ces récits vivants. L'indiscipline et la fluidité des récits pointent à leur tour le désordre des situations coloniales, trop souvent effacé par l'analyse, donc la nécessité de repenser l'histoire de cette période en faisant place aux effritements, aux contradictions et aux boursoufflures de l'imaginaire.

En second lieu, la capacité de la sorcellerie à « coller » aux paradigmes à la mode de la recherche (globalisation, marchandisation, modernité, etc.) pèse d'un poids non négligeable dans le succès de ce thème d'investigation. Le caractère ductile et changeant de la sorcellerie, son ubiquité dans les moindres recoins de la réalité sociale en font un vecteur irremplaçable, une sorte de « marqueur » pour tous ceux qui aspirent à cerner le sens des changements de l'Afrique contemporaine. Que l'on s'intéresse aux nouvelles

stratifications sociales, à l'histoire religieuse, aux conflits identitaires, aux contraintes du marché, au capitalisme sauvage, à la progression de l'État ou à sa déshérence, à la circulation des images et des textes, la sorcellerie peut servir de passage et de cas d'étude. Mais ce qui est parfois perdu dans la quête infinie de ce qu'elle est supposée cacher, c'est l'interrogation sur l'épaisseur matérielle et rituelle, sur les logiques propres, sur la profondeur historique de la sorcellerie elle-même.

Or, dès qu'on l'étudie pour soi, la sorcellerie se fragmente en une multitude de gestes et de savoirs dont chacun porte une histoire lourde de sens. Le mot même prend une teinte appauvrie de fourre-tout colonial et simplificateur. Le sorcier, le guérisseur, la possédée, le médium, le prophète, les magiciens, la sirène, les vampires, mots qui ne donnent en français ou en anglais qu'une faible idée de ceux dont usent les langues locales, ont tous à faire avec les forces de l'invisible, mais ne sont pas pour autant comparables. Simultanément, l'émergence de vocables nouveaux, parmi lesquels figurent en bonne place les mots d'origine coloniale réappropriés par les locuteurs africains (sorcellerie/*witchcraft*/*sorcery*: magie/*magic*), renouvelle chaque jour le stock linguistique et sémantique. Il est donc important, comme le fait S. Ellis dans son analyse de la guerre au Liberia, d'ancrer l'étude des phénomènes actuels dans une certaine profondeur chronologique et contextuelle. Au Liberia, ce que les acteurs et observateurs nomment « *witchcraft* » – les actes cannibales et meurtriers perpétrés par les combattants, mais aussi leur désignation linguistique – trouve son origine dans l'articulation complexe de quatre séquences historiques au moins : au XIX^e siècle, la diffusion ancienne d'un terme judéo-colonial (*witchcraft*) condamnant les pratiques religieuses non chrétiennes, l'existence de croyances et de rituels païens liant l'idée de la force vitale au sang et aux organes du corps, le contrôle de ces rituels par les élites de l'intérieur structurées en sociétés secrètes (Poro, Sande) ; au XX^e siècle, l'assimilation réciproque de ces élites et des élites coloniales côtières *via* l'accès aux sociétés secrètes par l'usage détourné des sacrifices humains ; enfin, à partir des années 80, l'accaparement et la réactivation de ces techniques à la fois dégradées et à moitié oubliées par les jeunes hommes engagés dans la guerre civile.

18. L. White, D. W. Cohen et S. Miescher (eds), *Words and Voices : Critical Practices in African Oral History* (à paraître).

Il est donc utile de sonder dans la couche historique qui a donné naissance, autant que les besoins de la vie quotidienne actuelle, à la sorcellerie contemporaine. La période coloniale, de la fin du XIX^e siècle au début des années 60, reste sur cette question un continent encore presque inexploré¹⁹. Or, les assauts combinés de la religion (missionnaires), de la politique (État et administration) et de la science (biomédecine, culture de la pensée rationnelle) contre les manifestations diverses de la sorcellerie ont sans nul doute bouleversé les pratiques et les représentations de l'invisible. La relation avec le pouvoir, le souci de l'argent et de la mobilité sociale, les phantasmes de consommation, la gestion des pouvoirs de vie et de mort, les images du corps et du sexe, tous éléments déterminants dans l'imaginaire sorcier, appartiennent aussi à une histoire longue. Ne pas en retrouver les dynamiques condamne à des images simplistes : l'opposition parfois implicite entre la sorcellerie ouverte, déstructurée et néfaste d'aujourd'hui et une sorcellerie ritualisée, contrôlée et bénéfique « ancienne²⁰ », alors qu'il est probable que la circulation des techniques et des croyances de l'occulte existait à une grande échelle dès la période précoloniale et fut déjà perçue par l'ordre établi comme une menace récurrente.

L'investigation historique de la sorcellerie promet donc, outre une meilleure compréhension des dynamiques qui ont conduit aux manifestations modernes, l'affinement de problématiques plus larges portant sur l'histoire du pouvoir, de l'imaginaire, des rôles sociaux et des croyances à l'époque coloniale et précoloniale. Voire, sur le fil de la continuité des représentations sorcières et de leur ubiquité, à questionner le sens même de ces catégories analytiques. L'un des charmes du monde de l'invisible n'est-il pas, après tout, de secouer nos certitudes et d'abolir la marche du temps ? ■

Florence Bernault, Université du Wisconsin-Madison
Joseph Tonda, CEAN/Université Omar-Bongo, Libreville

19. Parmi les quelques tentatives à ce jour, citons l'essai sur les notions sataniques parmi les chrétiens Ewe au Ghana de B. Meyer, *Translating the Devil. Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*, Trenton, Africa World Press, 1999, les travaux de L. White, *Speaking with Vampires. Rumor and History in Colonial Africa*, Berkeley, University of California Press, 2000, et l'ouvrage de S. Ellis sur les fondements historiques de la guerre civile au Liberia, *The Mask of Anarchy. The Destruction of Liberia and the Religious Dimensions of an African Civil War*, New York, New York University Press, 1999.

20. Ce qui équivaut à déplacer dans l'ordre chronologique l'opposition géospatiale des anciens anthropologues entre sorcellerie rurale « fonctionnelle » et sorcellerie urbaine « pathologique ».