

JOSEPH TONDA

CAPITAL SORCIER ET TRAVAIL DE DIEU

DEPUIS DEUX DÉCENNIES ENVIRON, LA SORCELLERIE A ÉTÉ PROMUE EN COMPOSANTE DE LA « MODERNITÉ AFRICAINE ». MAIS LES DISCOURS SUR CETTE « MODERNITÉ » DE LA SORCELLERIE N'ENVISAGENT PAS LA NATURE SORCIÈRE DE LA PUISSANCE DU DIEU DE LA MISSION CIVILISATRICE ET S'IMPOSENT COMME UNE THÉODICÉE. CET ARTICLE DÉFEND LA THÈSE SELON LAQUELLE LE DIEU CHRÉTIEN ET LE GÉNIE SORCIER PARTICIPENT DES MÊMES « STRUCTURES DE CAUSALITÉ » DU MALHEUR DANS LA « MODERNITÉ AFRICAINE » QU'ILS SYMBOLISENT.

« Il ne faut pas oublier que Jésus appuyait entièrement sa propre légitimité sur le charisme magique qu'il ressentait en lui, sur sa prétention que lui, et lui seul, connaissait le Père et que la foi en lui, Jésus, était la voie qui menait à Dieu. »

Max Weber, *Économie et société*.

Longtemps refoulée dans l'espace des archaïsmes villageois, la sorcellerie a été, au cours des dernières décennies du XX^e siècle, constituée en composante de la « modernité africaine ». En témoignent, entre autres, les allusions sorcières du concept de politique du ventre¹, les interférences entre croyances et pratiques magiques et rationalité économique², les analyses d'une conférence nationale et/ou d'un processus de démocratisation en termes de « conjuration familiale³ » ou d'« exorcisme⁴ », l'appréhension de la sorcellerie comme « principe par excellence reliant les inégalités nouvelles, qui se reproduisent à une échelle inédite, aux rapports familiaux de la maison et de la parenté⁵ », et, surtout, l'inscription de la sorcellerie dans l'archaïsme de la ville coloniale⁶. Mais cette « modernité » de la sorcellerie remet peu en cause la différence culturaliste instituée entre le Dieu chrétien et le génie sorcier du paganisme⁷, pourtant parties prenantes de la même contemporanéité et des mêmes « structures de causalité », notamment dans les Églises de guérison⁸.

Ainsi, même si les initiations du père jésuite Éric de Rosny chez les guérisseurs camerounais rapprochent le christianisme du système des *nganga* (litt. « spécialiste », mais plus généralement « médecin traditionnel »), ce dernier n'est pas réductible à la sorcellerie. Les sorciers, pour de Rosny, « sont soit des manipulateurs à leur profit de la croyance des autres (jusqu'à l'usage du poison), soit des personnes inconscientes de leur perversité⁹ ». De même, tout prophète chrétien africain qui prétend travailler à l'épuisement du règne des fétiches et de la sorcellerie au nom du Dieu chrétien¹⁰, ou de toute autre puissance non incarnée¹¹, échoue devant la nécessité d'interpréter, dans les termes autochtones des idiomes du pouvoir et de la connaissance, le principe de la force qui le met dans une position si exposée : comment oserait-il affronter ces puissances s'il n'est pas « fort », c'est-à-dire s'il ne dispose pas du principe de la sorcellerie ? Et pourtant, lui, le prophète, se prétend sincère et veut administrer la preuve de sa mutation d'être en mettant sa main au feu... pour brûler les fétiches et dénoncer les sorciers. Hélas, ni l'« indigène » qu'il veut

1. J.-F. Bayart, *L'État en Afrique. La politique du ventre*, Paris, Karthala, 1989.

2. R. Devauges, *L'Oncle, le Ndoki et l'entrepreneur. La petite entreprise congolaise*, Paris, Orstom, 1977 ; J.-P. Warnier, *L'Esprit d'entreprise au Cameroun*, Paris, Karthala, 1993.

3. M.-É. Gruénais, F. Mouanda-Mbambi et J. Tonda, « Messies, fétiches et luttes de pouvoirs entre les "grands hommes" du Congo démocratique », *Cahiers d'études africaines*, 137, XXXV (1), 1995, pp. 163-194.

4. J. Tonda, « De l'exorcisme comme mode de démocratisation », in C. Constantin et C. Coulon (dir.), *Religion et transition démocratique. Vicissitudes africaines*, Paris, Karthala, 1997, pp. 259-284.

5. P. Geschiere, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala, 1995, p. 18.

6. F. Bernault, « Archaïsme colonial, modernité sorcière et territorialisation du politique à Brazzaville, 1959-1995 », *Politique africaine*, n° 72, déc. 1995, pp. 34-49.

7. Nous faisons allusion au livre de M. Augé, *Le Génie du paganisme*, Paris, Gallimard, 1982.

8. Voir B. Meyer, *Translating the Devil. Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*, Trenton, Africa World Press, 1999. Par structure de causalité, nous entendons les rapports dialectiques qui lient indissolublement deux agents, au moins, de causalité. Dans la mesure où ces rapports sont dialectiques, une « cause » (ou un agent) peut se transformer en son contraire : Dieu peut ainsi envoyer le mal (par exemple le sida) pour punir du péché, en utilisant les services du sorcier converti de force au christianisme et désormais suppôt de Satan (Satan étant bien entendu une entité chrétienne).

9. É. de Rosny, *L'Afrique des guérisons*, Paris, Karthala, 1992, p. 112.

10. D'après J.-P. Dozon, le prophète africain travaillerait à désenchanter le monde. *La Cause des prophètes*, Paris, Le Seuil, 1997.

11. Voir A. Mary, *Le Défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'eboga (Gabon)*, Paris, EHESS, 1999, p. 73.

« convertir », ni l'anthropologue, le sociologue ou le politiste qu'il veut convaincre et qui scrutent les logiques paradoxales, contradictoires, ambiguës et ambivalentes de son action ne le croient.

Le problème, au fond, est que le prophète n'est pas le seul à n'être pas « cru » dans sa profession de foi anti-sorcière. Même l'autochtone ordinaire, qui crie son état de converti au christianisme, n'est pas cru – s'il l'était, si on le croyait capable de s'aliéner complètement cette disposition qui le définit comme autre, la concession de l'*indigénisation*, principe ethnocentriste par excellence, n'aurait pas été nécessaire. Tirant les conclusions des contrepèteries auxquelles le latin (langue de Dieu par excellence pour les intégristes) donne lieu dans ses interférences avec les langues africaines, René Otayek et Comi Toulabor concluent ainsi : « On est en présence de ces génies païens que, même converti au christianisme, l'Africain garde sous le coude pour, selon l'expression de A. Mbembe, “déconstruire” l'absolu occidental. Fort de son instrumentalité – son aptitude à gérer le quotidien en ne le problématisant pas de façon outrancière –, le paganisme “enveloppe” le christianisme et, sans autre forme de procès, l'étouffe dans une étreinte qui ressemble fort au baiser de la mort¹². »

Ainsi, non seulement Dieu et le génie sorcier sont pensés en général comme irréductiblement hétérogènes, mais, en plus, la dynamique de Dieu en Afrique, par prophètes et « convertis » interposés, ne serait en réalité que la dynamique d'une Afrique païenne, indocile et donc sorcière, prompte à contrecarrer le Dieu chrétien¹³. Plus grave encore, la puissance d'étouffement du génie sorcier se trouve renforcée par une coalition de forces absolument redoutables et mises sur le même plan : les démons, le Diable, les fantômes, les dieux non chrétiens et les marchandises de luxe occidentales qui les symbolisent : « *Reference is made frequently to the devil, who is associated with the non-Christian gods and ghosts as well as Western luxury goods*¹⁴ ». Le diable (entité chrétienne) symboliserait l'économie capitaliste dans les discours, ce qui ferait d'eux, selon B. Meyer, une « critique » de cette économie. La conspiration pour le déicide en Afrique aurait ainsi, comme à l'époque de Judas, des complicités dans l'entourage même de Dieu : les démons, le diable et les marchandises, arrivés en Afrique en compagnie du Christ.

Comment interpréter le système de discours qui soupçonnent la bonne foi des prophètes et des convertis africains, tout en croyant à la toute puissance déicide du génie sorcier coalisé avec les fantômes, les marchandises

fétichisées, les dieux non chrétiens de possession et un corps expéditionnaire de démons mercenaires? Nous répondrons à cette question de la manière suivante : tous ces discours ont en commun de sortir le Dieu chrétien de la « structure de causalité » du malheur en Afrique. En ce sens, nous suggérons de les considérer comme participant d'une théodicée. À l'opposée de cette théodicée, le Dieu historique de la mission civilisatrice et le génie sorcier, en tant que réalités symboliques inscrites dans la dynamique historique et marquées par l'ambivalence, ne se définissent pas, selon nous, dans un rapport d'extériorité irréductible en Afrique. C'est une seule et même puissance que symbolisent Dieu, le génie sorcier, les marchandises de luxe et la coalition de forces agressives de l'imaginaire de la « modernité africaine ».

D'un point de vue méthodologique, cette hypothèse est difficilement vérifiable à partir des opinions des Africains sur les rapports entre le Dieu chrétien et la sorcellerie, tant les conceptions de cette dernière sont depuis longtemps marquées par plusieurs couches sédimentées d'idéologies provenant de la « mission civilisatrice ». Elle peut l'être cependant, à condition de ne pas séparer les représentations populaires des hommes de Dieu (prêtres, pasteurs, prophètes, etc.) de celles des hommes de pouvoir « moderne » et de l'État, des entités imaginaires et des choses qui, comme les marchandises, constituent ensemble une même matrice : celle de la « modernité ». Il s'agit, en d'autres termes, de prendre au pied de la lettre la prétention des analyses qui insistent, à juste titre, sur le rôle modernisateur du christianisme en Afrique. La mission chrétienne n'est-elle pas solidaire de l'« esprit du capitalisme » lorsqu'elle accompagne la « proposition de foi » par la « proposition matérielle », qui consiste à « former des charpentiers ou des maçons, à guérir des malades, instruire les enfants, vulgariser des techniques, vendre des fusils, soutenir une faction contre l'autre, intervenir dans des luttes de succession, favoriser l'accès aux biens marchands et aux objets de

12. R. Otayek et C. Toulabor, « Innovations et contestations religieuses », *Politique africaine*, n° 39, sept. 1990, p. 117.

13. Allusion à l'essai de A. Mbembe, *Afriques indociles. Pouvoir et État en société post-coloniale*, Paris, Karthala, 1988.

14. B. Meyer, « "Delivered from the powers of darkness". Confessions of satanic riches in christian Ghana », *Africa*, 65 (2), 1995, p. 255.

la “modernité” occidentale, servir d’intermédiaire entre les autorités locales et les négociants extérieurs¹⁵ ? » Il est donc nécessaire de construire ici des concepts, métaphoriques ou analogiques, peu importe, qui soient susceptibles d’assembler ce que les discours normatifs de la théodicée tendent normalement à séparer. Les concepts de « capital sorcier » et de « travail de Dieu » nous permettent, sur la base de ce principe méthodologique, de fonder notre hypothèse.

GÉNIE SORCIER, DIEU ET CAPITAL

Marx et le fétichisme de la sorcellerie

Pour Maurice Godelier, la pensée magique, entendue ici comme pensée constitutive de la sorcellerie, fonctionne sur la base de l’*analogie*. Penser par analogie, « c’est affirmer une relation d’équivalence entre des objets (matériels et idéaux), des conduites, des relations, des relations d’objets, des relations de relations, etc.¹⁶ ». Ainsi, la conscience sauvage, confrontée dans son rapport à la nature à la limite objective que constitue son absence de maîtrise des lois de la nature, expliquerait illusoirement cette limite sur la base de l’analogie, en faisant de la nature un être doué des mêmes qualités qu’un homme, mais supérieur à celui-ci. L’illusion se situerait ainsi au niveau de l’explication de la limite, et non sur la réalité objective qui la fonde. Une autre illusion, celle que la pensée magique aurait sur elle-même, consisterait à prendre pour réalité extérieure la réalité subjective de l’homme, tout en dotant ce dernier des qualités de la nature. En conséquence, la pensée magique « produit deux effets complémentaires mais opposés : la pensée humanise la nature et ses lois en la dotant des attributs de l’homme mais, du fait même, elle dote spontanément et *nécessairement* l’homme de pouvoirs surnaturels, c’est-à-dire d’une puissance et d’une efficacité comparable (et pour cette raison illusoire) à celles des phénomènes naturels¹⁷ ».

Les pouvoirs sorciers seraient, dans cette perspective, le produit d’un imaginaire engendré dans le cadre des rapports des hommes à la nature, et donc aux choses, en l’occurrence les marchandises dans la société capitaliste : rapports qui sont simultanément ceux des hommes entre eux. En témoignent les propos d’un « converti » camerounais, François Ezè, chef-catéchiste parlant de la « religion » de ses parents et de ses grands-parents (lui même avait, dit-il, dix-huit ans en 1910), dans lesquels cette « vérité » marxiste est fort

bien exprimée : « Mais il y avait comme des vides dans leur religion (celle de ses parents) : ils se sentaient toujours impuissants, dans l'insécurité, en lutte contre les puissances qui les dépassaient. Quand ils ont entendu parler de la nouvelle religion, ils en ont attendu de plus grands secours, plus de succès, plus d'efficience¹⁸. »

Weber et le charisme sorcier

Lorsque l'on parle de sorcellerie en Afrique, on oublie généralement que l'*ambivalence* soulignée à son propos par presque tous les auteurs est liée au caractère neutre du principe qui fonde la puissance et la connaissance non seulement du sorcier, mais de tout homme. Ce principe, incarné dans un « organe de sorcellerie », prend différents noms selon les langues autochtones : *évu* en fang, *izanga* en kota, *ikundu* en mbochi, *kuna* en mbéti, etc. De lui dépendent aptitudes, facultés, capacités des hommes à réaliser l'inhabituel, l'écart différentiel qui définit l'extraordinaire, l'exceptionnel, le hors-norme, le fait rare ou, tout simplement, qui permet la vie.

Cette énergie ou disposition héritée, acquise et soutenant la connaissance, l'action et la vie, se distribue inégalement parmi les hommes et les femmes. D'où la possibilité de la renforcer, par exemple en « pompant » celle des autres, ce qui définit le sorcier en propre comme celui qui « mange » les autres (mot polysémique pouvant signifier tuer, rendre faible, « bête » à l'école, inefficace dans le travail, détesté des supérieurs, mal vu dans la famille, etc.) ; mais aussi de la perdre au profit des autres ou même de la passer par profits et pertes (ce qui arrive lorsqu'on dit de quelqu'un qu'il est « sorti », c'est-à-dire que la « chose » qui symbolise la puissance sorcière l'a quitté et qu'il peut en mourir s'il n'y a pas un *nganga* armé de « ça », à savoir d'un organe de sorcellerie plus puissant, pour aller le retrouver dans son errance) ; ou encore de la « fortifier », d'augmenter sa puissance en utilisant des « médicaments » appropriés, pour la mettre à la disposition de la communauté par l'intermédiaire

15. A. Mbembe, « La prolifération du divin en Afrique subsaharienne », in G. Kepel (dir.), *Les Politiques de Dieu*, Paris, Le Seuil, 1993, p. 182.

16. M. Godelier, *Horizons et trajets marxistes en anthropologie*, Paris, Maspéro, 1977, p. 276.

17. *Ibid.*, pp. 281-282.

18. P. Laburthe-Tolra, *Vers la lumière ? Ou le Désir d'Ariel. À propos des Béti du Cameroun. Sociologie de la conversion*, Paris, Karthala, 1999, p. 39.

d'hommes exceptionnels tels que le grand devin-guérisseur (*nganga*), le grand chasseur, le grand guerrier, le meilleur élève, le meilleur footballeur, un président « puissant », un prêtre « charismatique¹⁹ ». Ce principe est donc au fondement des écarts, des inégalités dans les systèmes de rapports de forces. Il s'identifie au *mana* de l'école durkheimienne, qui, conceptualisé par Max Weber, s'appelle *charisme* (ou *pouvoirs charismatiques*). D'après cet auteur, en effet, le charisme est « la qualité extraordinaire (à l'origine déterminée de façon magique, chez les prophètes et les sages, thérapeutes et juristes, comme chez les chefs des peuples chasseurs et héros guerriers) d'un personnage, qui est, pour ainsi dire, doué de forces ou de caractères surnaturels ou surhumains, ou tout au moins inaccessibles au commun des mortels ». Weber précise encore que « les pouvoirs charismatiques ne peuvent se développer que dans les personnes ou les objets qui les possèdent en germe, mais que ce germe peut demeurer caché si on ne l'incite pas à se développer en l'éveillant²⁰ ».

D'où vient dès lors que, malgré la neutralité de principe qui la caractérise, la sorcellerie évoque « spontanément » malheur et péril ? C'est sans doute parce qu'en tant que principe de puissance, elle « possède une qualité spécifique, qui s'impose à l'homme en tant que péril²¹ ».

Science et sorcellerie

L'une des grandes difficultés de l'étude de la sorcellerie vient de ce qu'elle est elle-même une théorie (« émiqique ») des actions « extraordinaires » qui l'attestent, et que la science doit théoriser cette théorie, c'est-à-dire l'expliquer selon ses modèles d'analyse (« étiqiques »). Si, pour Marx et Godelier, le sorcier est celui qui se dote dans l'imaginaire de puissances qui dans la réalité *dépassent* l'homme, pour Weber, le charisme sorcier s'entend aussi comme la qualité extraordinaire qui dépasse simplement l'homme ordinaire. Mais une différence fondamentale de perspective existe entre ces deux versions scientifiques. Chez Marx et Godelier, le « dépassement » de l'homme ouvre sur des systèmes symboliques : le mythe, la religion et, de manière plus générale, l'idéologie et l'imaginaire. Chez Weber, ce qui dépasse l'homme ordinaire s'incarne dans l'action extraordinaire, c'est-à-dire *magique*²², et, de manière plus générale, dans les actes concrets des hommes « hors du commun » (autant que peut l'être un membre d'une secte protestante qui cherche dans le fonctionnement de son activité économique les signes de la *grâce* divine).

La sorcellerie récapitule, dans la contemporanéité qui la caractérise, ces deux perspectives : elle est à la fois mythe et action, théorie et pratique, imaginaire et réel, idéologie et science de mondes préchrétiens et précapitalistes, mais aussi de mondes chrétiens et capitalistes. En elle se retrouvent sédimentées de façon indiscernable, dans une complicité perverse, ambiguë et ambivalente, plusieurs décennies d'interrogations, de doutes et de pratiques de la mission civilisatrice sur l'humanité nègre, auxquelles répondent, correspondent, se combinent, se mélangent plusieurs décennies d'imaginaires, de symbolismes et de pratiques de perplexité, de révolte, de désespérance, de soumission, de désir et de souci de valorisation de soi, de refus d'anéantissement, de volonté de puissance. Cette situation caractéristique de la « modernité » s'incarne dans une série de dissidences, séditions, sécessions et schismes dans un champ religieux devenu unique, et qui déborde dans le champ politique²³. Au nom de Dieu et contre la sorcellerie naît une constellation de conflits, prophétismes et « synchrétismes » émanant d'Églises missionnaires contre lesquelles ils se dressent ensuite, et inversement, Églises missionnaires contre prophétismes et synchrétismes ; pentecôtismes contre catholicisme, prophétismes et synchrétismes ; scissions internes dans les prophétismes et synchrétismes pour des concessions supposées avec « le bois et la feuille » (le monde diabolisé des *nganga*). Dans ces guerres, qui ont leurs morts et leurs martyrs, Dieu, qui par l'Occident a définitivement fait du sorcier africain un membre de toutes les parties en guerre en son nom, prend le visage de tous ceux qui sont en conflit, et donc aussi celui du sorcier.

Qu'est ce qui, de nos jours, est au fondement de la prolifération déclarée des mythes, actions, théories, pratiques, imaginaires, réels, idéologies et sciences de la sorcellerie, et manifesterait ainsi le « dépassement » de l'homme

19. Au Congo, l'exorciste officiel de l'Église catholique, l'abbé Isidore Malonga, consulté pour ses pratiques de « guérison divine », est dit appartenir à une famille de grands *nganga*.

20. M. Weber, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971, t. 1, pp. 241 et 430.

21. G. Van der Leeuw, cité par C. Rivière, *Socio-anthropologie des religions*, Paris, A. Colin, 1997, p. 34.

22. « Il faut des circonstances très particulières pour qu'un prophète puisse faire reconnaître son autorité sans recourir à une authentification charismatique, c'est-à-dire magique. » M. Weber, *Économie et société, op. cit.*, p. 465.

23. Pour un cas exemplaire, voir J. Tonda, « De l'exorcisme comme mode de démocratisation... », art. cit.

africain²⁴? Pour préciser davantage cette question, soulignons que, pour un auteur comme Alain Marie, la réalité africaine contemporaine se caractérise « par la précarisation et par la problématisation des solidarités communautaires, dans un climat de contradictions et de tensions accrues qui viennent s'accuser dans l'imaginaire de la sorcellerie et qui engendrent un processus généralisé d'individualisation subjective ». Pour cet auteur encore, « le noyau structural de la solidarité communautaire » est constitué en Afrique par « le principe de la dette infinie en tant que ressort de la solidarité positive et l'idéo-logique de la sorcellerie en tant qu'instance de refoulement, de la prohibition et de la sanction de l'individualisme²⁵ ». Cette observation permet de formuler notre question de la façon suivante : qu'est ce qui aujourd'hui, dans la vie quotidienne des Africains, compromet le principe de la dette infinie et conspire à la libération de l'individualisme subjectif, de la sanction et de la prohibition, déstructurant ainsi le « noyau structural de la communauté » parentale?

À titre d'hypothèse, nous dirons qu'il s'agit du génie (du) « Blanc », indifféremment génie du Christ, de l'argent, de la science, de la technique, de la sorcellerie, de l'État colonial et néocolonial, qui constitue le capital sorcier.

Le génie « blanc »

Jean-Pierre Dozon fait remarquer que l'argent « est une des principales causes des malheurs qui sévissent dans le pays. C'est l'argent qui entraîne les gens à se jalouser et à se détruire, à s'abandonner au fétichisme et à la sorcellerie : l'argent est en quelque sorte le premier fétiche, un fétiche qui ne mène pas forcément au bonheur²⁶ ». S'il ne mène pas forcément au bonheur, c'est qu'il est *ambivalent* au même titre que tous les fétiches ou « médicaments » (lorsque les « indigènes » ne reprennent pas le mot « fétiche », ils parlent de médicaments, un terme ambivalent et polysémique : le médicament, c'est aussi bien ce qui correspondrait au sens biomédical de ce mot, mais c'est aussi un poison, réel et non seulement symbolique – au sens de fictif – comme le serait un objet censé agir à distance sur une personne ou sur des forces de la nature, et que l'on peut inscrire dans la magie, au sens technique du terme). Mais l'argent est lié aux produits du génie scientifique que sont les voitures, les avions, les appareils électroménagers, les moyens de télécommunication, bref, toutes ces choses « extraordinaires » (au sens aussi de choses fascinantes) qui suscitent envie, frustrations, jalousies, haines familiales ou de classe,

désirs de mort de l'autre possédant, etc. Pour la pensée indigène ordinaire, ces objets traduisent la nature *extraordinaire* de leur producteur, le « Blanc ». Ce n'est pas par hasard que des histoires de sorcellerie font de ces choses des moyens par excellence de l'action des sorciers, comme en témoigne le fait que les paysans de Makana dans le Pool au Congo, ou ceux de Bitam dans le Woleu-Ntem au Gabon, ont la réputation d'être, dans les représentations populaires de ces régions, de redoutables pilotes d'avions supersoniques se rendant aussi bien en France (Air Makana) qu'aux États-Unis. Ainsi, un vieux de Bitam est connu pour être un pilote d'avions supersoniques inconnus aux États-Unis, tandis qu'un vieux de Bacongo (Congo) est apparu dans les années 80 sur des écrans de télévision du quartier au cours de la diffusion en direct d'un match de football.

Enfin, l'argent et les autres produits (les marchandises) sont liés au Christ lui-même. C'est par eux que sa puissance s'exprime et s'impose positivement ou négativement, toujours dans le cadre de l'ambivalence caractéristique de la pensée sorcière et du capital. D'après Marc Augé, « le christianisme débarque avant ou sans le colonisateur, parlant de la vraie force et des vraies 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 de cette force constitue par elle-même un message et une démonstration, dont l'existence du christianisme à son tour formule la réalité historique en vérité essentielle²⁷ ». Dans cette perspective, la puissance du Christ n'est rien d'autre que la puissance matérielle blanche transfigurée.

Mais les « indigènes » disent aussi que l'argent est le Dieu d'ici-bas. Comme ils disent aussi qu'il en est le Diable. Ils montrent enfin comment l'argent est un fétiche, ou un médicament, lorsque des pièces neuves ou des billets sont introduits dans des bains à base de plantes aux vertus magiques pour « laver

24. Il est intéressant de noter ici le fait qu'un prophétisme congolais se soit dénommé « Ayelessili », ce qui signifie le « dépassement de l'homme ». Sur Ayelessili, lire M.-É. Gruénais, A. Kouvouama et J. Tonda, *Prophètes, prophéties et mouvements religieux dans le Congo contemporain*, compte rendu de recherche, MRT-Orstom, Paris, 1992.

25. A. Marie, « Du sujet communautaire au sujet individuel », in A. Marie (dir.), *L'Afrique des individus*, Paris, Karthala, 1997, pp. 53-54.

26. J.-P. Dozon, *La Cause des prophètes*, op. cit., p. 166.

27. M. Augé (dir.), *La Construction du monde. Religion, représentations, idéologie*, Paris, Maspéro, p. 7.

le corps²⁸ » (le soigner) des « malchances », de l'infortune ou de la maladie. L'argent-médicament est directement lié à la sorcellerie lorsqu'il est donné pour transformer celui qui le reçoit en « zombie » devant travailler dans l'« invisible » pour le donateur²⁹. Lorsqu'ils évaluent la puissance de ses produits, les indigènes disent par ailleurs que « le Blanc est Dieu », et que cette qualité divine, le Blanc la tiendrait de son génie sorcier, un génie sorcier qui, tout compte fait, serait présent dans tout être humain, pensent-ils, mais dont le Noir ferait un usage principalement négatif³⁰.

Qui est ce « Blanc » ? Il s'agit bien entendu de *Mondèlè, Ntagani, Ntanga, Ebambi*, etc., c'est-à-dire un être humain réel, visible. Mais c'est surtout la métaphore d'un système appelé *Mbulamatari* au Congo-Kinshasa, concept « indigène » qui récapitule les expériences traumatiques de l'imposition coloniale, la figure du Blanc qui les a causées, le système de pouvoir qui les a institutionnalisées et que l'on appelle l'État colonial et néocolonial ; et qui subsume toute la « modernité » dans ce qu'elle peut représenter de violence, de souffrance et de malheur (la modernité n'est pas un concept gai dans cette perspective).

Dans ce sens, ce système comprend aussi bien le Blanc occidental qu'« africain ». Ce dernier est celui qui, dans la tradition de l'« évolué », a acquis son identité dans le système colonial de valeurs : instituteur, infirmier, médecin, prêtre, pasteur, ministre, cadre ou fonctionnaire noir. Il s'agit d'*individus* sur lesquels, en Afrique centrale, portent de nos jours une grande partie des accusations de sorcellerie, parce qu'ils sont accusés de détenir les magies internationales les plus redoutables, « [...] la franc-maçonnerie, la Rose-Croix, la Prima Curia, la Méditation transcendante, auxquelles ils donnent une teneur ésotérique particulière et parfois sanglante³¹ ». On leur attribue pratiques incestueuses, homosexualité, meurtres rituels et autres pratiques symbolisant la sorcellerie la plus disruptive. Ils font aussi partie des fonctions de gestion de l'État lui-même, dont les structures font l'objet de soupçons et d'accusations de sorcellerie (comme le CHU, Centre hospitalier et universitaire de Brazzaville, transformé par la dérision populaire en « CH-TUE »).

D'un point de vue théorique, l'ensemble de la configuration des représentations qui viennent d'être décrites est constitué par la transformation du capital économique (l'argent et les marchandises), du capital culturel (les diplômes et plus généralement l'instruction), du capital politique (le pouvoir politique que symbolise l'État) et du capital religieux produits par le

génie du Blanc en *capital sorcier*. Ce capital se constitue donc comme tel lorsqu'il « travaille » (au sens où l'on dit de l'argent-capital qu'il « travaille », c'est-à-dire lorsqu'il est *investi* et reproduit de manière élargie) dans ce que nous appelons le « travail de Dieu », et que nous allons maintenant examiner.

LE TRAVAIL DE DIEU

L'idée selon laquelle « les langues occidentales ont appris à spécialiser un vocable pour distinguer des autres institutions sociales l'appareil des croyances et des rites³² », alors que « la religion [...] d'Afrique, si elle est mêlée à tout, se confond à tout ; avec les lois et les habitudes reçues, les fêtes, les joies, les deuils, les travaux, les affaires, les incidents et les accidents de la vie³³ », fait signe vers l'extériorité radicale du christianisme par rapport aux cultures africaines, et donc à la sorcellerie qui en est le parangon. Dans une telle perspective, ce n'est pas seulement la redondance d'une notion comme « religion des Blancs » qu'il faut souligner, mais aussi, par extension, l'impossibilité d'une *religion africaine traditionnelle* qu'il faudrait faire valoir. Il n'y a ainsi de religion que « blanche », et, dans ce terme, il importe d'entendre non seulement toutes les modalités confessionnelles importées du christianisme, mais aussi les messianismes, les prophétismes et autres « syncrétismes ». On sait par ailleurs que pour les indigènes comme pour les missionnaires qui ont voulu traduire le concept du Dieu chrétien et/ou de religion dans les langues autochtones congolaises et gabonaises, les mots *Zambe*, *Nzambi*, *Gniambiè*,

28. Nous avons évoqué cet aspect in J. Tonda, « Enjeux du deuil et négociation des rapports sociaux de sexe au Congo », *Cahiers d'études africaines*, 157, XL (1), 2000, pp. 5-24.

29. Sur les représentations du lien entre argent et sorcellerie, impliquant les sommets de l'État en Afrique, on peut lire Y. Droz, « Si Dieu veut... ou les suppôts de Satan ? », *Cahiers d'études africaines*, 145, XXXVII (1), 1997, pp. 85-117.

30. Exemple limite de la divinisation du Blanc, le culte populaire rendu à Charles de Gaulle en Afrique centrale : lire sur ce point F. Bernault, *Démocraties ambiguës en Afrique centrale*, Paris, Karthala, 1996.

31. J.-F. Bayart, « Le "capital social" de l'État malfaiteur, ou les ruses de l'intelligence politique », in J.-F. Bayart, S. Ellis et B. Hibou, *La Criminalisation de l'État en Afrique*, Bruxelles, Complexes, 1997, pp. 62-63.

32. *Encyclopédia Universalis*, article « Religion », corpus 19, 1996, p. 752.

33. Monseigneur Leroy, cité par G. C. Mulago, « La religion, élément fondamental de l'identité culturelle bantu », in T. Obenga (dir.), *Les Peuples bantu, migrations, expansion et identité culturelle*, Paris, L'Harmattan, 1989, p. 545.

Ndjiambi, *Nzam*, formulations bantoues de l'être suprême, ont servi à l'appropriation africaine du christianisme. Au Congo, par exemple, on dit *Nzambe ya catholique*, *Nzambe ya protestant* ou encore *Nzambi bougie* pour désigner respectivement l'Église catholique, l'Église protestante et l'une des Églises prophétiques locales³⁴. Le mot traduit dans les langues locales par *Nzambe* signifie en même temps religion, Église et Dieu. Par conséquent, on dit des prêtres, des pasteurs, des catéchistes et autres personnages qui se livrent au « travail de Zambe » qu'ils « font le travail de Dieu ». L'avantage de ce concept réside dans le rapprochement qu'il établit, conformément à la configuration réelle de la sphère religieuse locale, entre Dieu, Église et travail sorcier, et dans la rupture qu'il introduit par rapport aux conceptions normatives de la théodicée analysée plus haut.

Les procès du travail de Dieu

Le travail de Dieu peut être décomposé en une série de « procès » de reproduction du capital religieux/sorcier. Dans un premier procès, les travailleurs de Dieu aident involontairement à reproduire le capital sorcier en luttant contre la forme de sorcellerie que, depuis Evans-Pritchard, on nomme *sorcery*, c'est-à-dire les fétiches ou « médicaments », techniques extérieures, tout en ignorant ou en méconnaissant ce que l'on nomme *witchcraft*, c'est-à-dire la puissance sorcière attachée aux individus. Dans un deuxième procès, en s'investissant dans un certain nombre d'activités de guérison présentées comme autant d'assauts contre le charlatanisme sorcier, les travailleurs de Dieu sont perçus par le commun des mortels comme reproduisant, en réalité, le capital sorcier : plus ils luttent contre la sorcellerie, plus ils s'investissent dans l'activité thérapeutique et plus, en définitive, ils l'élargissent. Un troisième procès peut être qualifié de procès d'*individualisation*, le travail de Dieu ayant la prétention de produire et d'encourager l'« individualisme subjectif » dans la relation entre le chrétien et Dieu. Ce faisant, il reproduit en fait le capital sorcier, basé lui aussi sur l'exacerbation de l'individu et de sa relation personnelle et directe avec les forces surnaturelles. Le quatrième procès se base sur la dimension matérielle du travail de Dieu : la gestion des vocations, la construction de séminaires et d'écoles, les aspects matériels liés à l'organisation et au fonctionnement des entreprises de Dieu, lieux de rencontre entre logiques sorcières, logiques marchandes et logiques de Dieu. Un cinquième procès, enfin, est constitué par le fait de « s'abandon-

ner au travail *de Dieu* », c'est-à-dire à sa pénétration dans les cœurs et les esprits et à son inspiration, autrement dit, à l'ambition de se faire l'auxiliaire de sa puissance³⁵.

Faute de place, nous ne traiterons pas directement ici d'exemples illustrant ces deux derniers procès. Soulignons simplement qu'ils reproduisent le capital sorcier respectivement par la relation étroite établie entre les valeurs matérielles, sources de fascination, de convoitise et de jalousie, et le travail de Dieu ; et, également, par la relation directe qui s'établit entre le détenteur de la puissance divine et le pouvoir, ce dernier ayant plus que jamais, en Afrique, partie liée avec la criminalité sorcière. Le cas d'étude suivant, par lequel nous terminons cette réflexion, servira à éclairer ces rapprochements.

LA REPRODUCTION DU CAPITAL SORCIER

« *Mademoiselle* » : un imaginaire révélateur

En 1955, « une nouvelle secte se manifeste au Gabon. Il s'agit d'un mouvement s'attaquant aux fétiches et aux sociétés secrètes traditionnelles en leur substituant un fétiche nouveau dit "Mademoiselle". Venant du Cameroun et du Moyen-Congo par l'Ogooué-Ivindo, ce mouvement s'est développé au grand jour avec une surprenante rapidité³⁶ ». Si, pour les administrateurs coloniaux, Mademoiselle est un fétiche, les missionnaires y voient des « aspects modernes du paganisme africain », tandis que les villageois la considèrent comme un *bonganga* (les pratiques des *nganga*) plus puissant que ceux déjà existants. Cependant, les uns et les autres ne tirent pas toutes les conséquences du fait que plusieurs versions du mythe d'origine évoquent une puissance blanche. Jean-Boncoeur Émane, originaire de Souanké au Congo, est présenté comme le créateur de Mademoiselle ; il aurait appartenu à une mission protestante américaine avant d'exercer des fonctions de contremaître en 1952 à Sangmélina, au Cameroun, où il rencontre un Européen, agent des travaux publics, nommé Benoît. En échange « des morceaux de ses ongles, de cheveux

34. Sur l'émergence de l'Église Nzambi-Bougie dans les années 50 au Congo, voir F. Bernault, *Démocraties ambiguës...*, *op. cit.*, pp. 273-276.

35. A. Mary, *Le Défi du syncrétisme*, *op. cit.*, p. 63.

36. Archives nationales, Libreville, Afrique-Équatoriale française, Territoire du Gabon, Affaires politiques, circulaire n° 634 bis/AP du 12 juil. 1956, dossier Mitzic.

et d'une somme de 5 000 francs », Émane reçut peu après de Benoît « un petit livre et un flacon de parfum ». C'est ainsi qu'Émane « fut favorisé de fréquentes apparitions nocturnes d'une demoiselle blanche d'origine. Cette demoiselle lui désignait toutes les personnes possédant des fétiches néfastes et jetant de mauvais sorts ». Selon l'administration coloniale, un contre-féticheur opérant dans la région de Mékambo et se réclamant de Benoît le présentait comme un disciple du « Christ de Montfavet³⁷ ».

Une autre version met en scène un Kota nommé Mouwa. Un oiseau lui serait apparu avant de se métamorphoser en femme blanche et de lui intimer l'ordre de parcourir les villages pour détruire les fétiches. Nous avons personnellement recueilli à Mékambo, en 1994, auprès de monseigneur Pascal Zoaka Zoaka, l'un des plus grands prophètes de Mademoiselle, une troisième version selon laquelle un certain René Marion, un Français exploitant de mines d'or à Nona et « magicien » de son état, fut le récipiendaire du livre que « Jean-Baptiste » destinait à Zoaka Zoaka. Ce dernier devait, grâce à ce livre, « connaître tout le pays », y proclamer « les commandements » de la Bible (appelés « Code moral de Mademoiselle ») et lutter contre *izanga*, *ngoy* (les deux formes de la sorcellerie bakota) et les « mauvais médicaments ». Enfin, une version fort répandue au Congo (dans le district de Mbomo) laisse entendre que la carrière prophétique de Zoaka Zoaka se noua le jour où Jean Ndombakissa, un puissant *nganga* congolais, l'obligea à commettre l'inceste avec sa sœur pour le punir d'avoir entretenu une relation amoureuse avec sa femme ; la sœur de Zoaka Zoaka se laissa mourir de honte et revint, sous la forme d'une femme blanche, donner à son frère le pouvoir de se venger de Ndombakissa et de lutter contre la sorcellerie.

Toutes ces versions du mythe d'origine de Mademoiselle, fortement résumées ici, illustrent trois des cinq procès du travail de Dieu analysés plus haut.

1. Le lien établi dans la genèse du travail de Dieu entre magie, fétichisme, paganisme : c'est une opération *magique* qui donne naissance à ce mouvement religieux, appelé « secte », « paganisme » ou « fétiche » par le discours normatif colonial et missionnaire. Le pouvoir symbolique de ce discours, qui disqualifie en qualifiant, est exercé par les prophètes de Mademoiselle qui font des *nganga* (guérisseurs) des *sorciers*. La transformation des *nganga* en sorciers augmente (dans l'imaginaire) le nombre de ces derniers, et la destruction de leurs fétiches, comme celle des médicaments des familles ordinaires, produit

un sentiment d'insécurité que Mademoiselle ne peut dompter que pendant un certain temps. S'il n'est pas évident que Mademoiselle ait réellement accru le nombre de sorciers, il est sûr que le mouvement s'est appuyé sur la diffusion de cette croyance et de cette insécurité pour se développer. Le travail effectué au nom de la puissance divine blanche, qui *travaillait* les prophètes de l'intérieur, a réalisé ce que Bourdieu appelle l'« effet d'oracle » : celui qui se dit pénétré par la puissance divine s'annule « complètement au profit de Dieu » et « se fait Dieu ³⁸ ». Enfin, la reproduction du capital sorcier à travers, d'une part la lutte contre la sorcellerie et la pratique de la guérison divine, d'autre part la prétention d'être « travaillé » de l'intérieur par la puissance divine, et l'acquisition d'un pouvoir social ambigu qui l'implique, équivalent, respectivement, au deuxième et au cinquième procès du travail de Dieu décrits plus haut.

2. Le lien établi entre travail de Dieu, magie, écriture et Blanc : Jean-Boncoeur Émane et Pascal Zoaka Zoaka ont tous deux partie liée avec un « livre » inextricablement associé à la magie et qui leur est révélé par l'intermédiaire d'un Blanc, médiateur d'une puissance indistinctement magique et divine à laquelle il est identifié. Investie dans le travail de Dieu, cette puissance (la sorcellerie des Blancs) est censée guérir, détruire les fétiches ou protéger du malheur. Nous avons ici un indicateur du deuxième procès du travail de Dieu, dont l'efficacité se trouve augmentée du fait de la magie de l'écriture, secret de la puissance blanche et/ou du Dieu des Blancs, comme l'attestent, de manière exemplaire, les représentations de la Bible et du bréviaire comme livres magiques ³⁹.

3. Le lien établi entre Dieu, sorcellerie et individualisme : l'inceste (imaginaire ou réel, peu importe ici) est une pratique qui, dans les représentations africaines, relève de la sorcellerie la plus sordide. Du point de vue de l'interprétation sociologique, l'incestueux apparaît comme celui qui s'émancipe de force des appartenances claniques, parentales ou ethniques. Il incarne l'individualisme subjectif dans sa forme extrême, pathologique. De ce point

37. « Note sur le mouvement de contre-fétichisme et le fétiche Mademoiselle au Gabon », Archives nationales, Libreville, Afrique-Équatoriale française, Territoire du Gabon, 19 oct. 1956, dossier Mitzi, p. 14.

38. P. Bourdieu, *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987, p. 193.

39. Y. Droz, « Si Dieu veut.. », art. cit., p. 105.

de vue, il est, en tant que sorcier, la figure par excellence de l'antitradition communautaire africaine. Il suggère ainsi de fortes affinités avec le système de la « modernité ».

L'exemple de Mademoiselle dévoile ainsi les entrelacements que le mythe établit entre le Blanc, Dieu (la divinité blanche), le magicien, la sorcellerie, et permet de voir comment le travail de Dieu reproduit la sorcellerie comme capital.

Prêtres et pasteurs : la criminalité sorcière des magiciens

Jeanne-Françoise Vincent⁴⁰ rappelle comment, faute d'avoir combattu la sorcellerie avec la même détermination dont ils avaient fait montre pour combattre le culte des ancêtres, « les missionnaires venus d'une Europe qui ne croyait plus aux sorciers » ont travaillé à l'exaspération de ce phénomène. Cette « méprise » missionnaire explique la fortune des messianismes, prophétismes, syncrétismes (comme Mademoiselle) et des pentecôtismes pratiquant la guérison divine et luttant contre la sorcellerie, pratiques qui confortent chaque travailleur de Dieu « dans sa mission et justifie son existence⁴¹ ».

Parce que les sorciers semblent faire alliance avec les travailleurs prétendument de Dieu que sont les prêtres, pasteurs et catéchistes, l'imaginaire populaire se charge immédiatement de traiter ces derniers comme des magiciens aux pratiques sorcières. C'est ainsi que tout prêtre est réputé *trafiquant* d'âmes : au Centre hospitalier universitaire de Brazzaville, un prêtre portant une soutane et marchant dans les couloirs des salles d'hospitalisation, ou entrant dans les chambres pour donner l'extrême onction aux malades, rencontre inévitablement l'hostilité ou, dans le meilleur des cas, la politesse inquiète des malades et de leur famille ; il est conseillé de toucher discrètement sa soutane pour l'empêcher de s'en aller avec l'âme du malade.

Dans cette même logique, on dit que des prêtres se livrent la nuit dans les cimetières au trafic des âmes, trafic qu'ils concluent à Paris ou à Rome, lieux de vente des âmes captées en Afrique. Le caractère magique du travail des prêtres est encore prouvé par les pouvoirs qu'on leur prête de guérir des fous, en particulier ceux qui le sont devenus pour avoir enfreint des interdits prescrits par les « maisons » qui vendent des médailles magiques depuis l'Europe. Les travailleurs de Dieu pentecôtistes ne sont pas non plus épargnés par l'accusation de pratiques magiques, comme l'attestent les propos d'un

pasteur rencontré à Libreville : « On nous dit souvent “vous faites de la magie”, parce que nous guérissons avec la prière, l'imposition des mains, des moyens apparemment très simples mais qui produisent des résultats spectaculaires, donc “magiques” pour les gens. » Pour ces pasteurs, ce sont plutôt les prêtres catholiques qui sont les magiciens, et ils ne se font pas faute de faire valoir les complicités coupables de ces derniers avec les francs-maçons et les rosicruciens, figures emblématiques des magiciens.

Tous les imaginaires que nous avons décrits et qui convertissent en capital sorcier le capital économique, le capital scolaire, le capital politique, le capital religieux et chrétien sont la preuve de ce que Dieu et le génie sorcier sont partie prenante des mêmes structures de causalité du malheur en Afrique. Ils sont ainsi à la fois des composantes et des symbolisations d'un système unique qui peut être caractérisé comme la « masse de conditions de privation et d'oppression, [la] structure solidifiée globale, matérielle et institutionnelle d'économie, de pouvoir [...] d'idéologie [...] mystification, manipulation et violence⁴² », et qui s'appelle aussi la modernité ■

Joseph Tonda

CEAN/Université Omar-Bongo, Libreville⁴³

40. J.-F. Vincent, « Le mouvement Croix-Coma : une nouvelle forme de lutte contre la sorcellerie en pays kongo », *Cahier d'études africaines*, 24, VI (4), pp. 527-563.

41. A. Mary, « Le travail symbolique des prophètes d'Eboga », *Cahiers d'études africaines*, 132, XXXIII (4), 1993, p. 625.

42. C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 149.

43. Sans les conditions de travail et l'opportunité d'être au CEAN, ce texte n'aurait pu avoir la forme et le contenu qu'il présente. Merci également à F. Bernault pour ses lectures patientes et vigilantes, à P. Quantin et D. Darbon pour leurs encouragements.