

Florence Bernault

De la modernité comme impuissance

Fétichisme et crise du politique en Afrique équatoriale et ailleurs*

La force blanche est bavarde [...] elle sait que la parole
n'est pas faite pour convaincre mais pour vaincre [...] (Augé 1975 : 237).

Cet essai cherche à lever partie d'une énigme : la contradiction lexicale entre l'occultation du répertoire du *fétiche* dans le langage savant et sa banalité continue dans le français équatorial ordinaire. Dans les années 1920 et 1930 les spécialistes occidentaux abandonnèrent le fétichisme au profit exclusif de nouveaux magmas conceptuels, « religions traditionnelles » « magico-religieux », et « sorcellerie », qui semblaient purs de préjugés racistes et ethnocentriques. Depuis le milieu des années 1990, la *doxa* universitaire a repris, regroupé et reconceptualisé l'approche du religieux africain sous un paradigme singulier, celui de la *sorcellerie* moderne. Or, si la sorcellerie peut pour bien des raisons fournir une excellente base terminologique à ces analyses, on ne peut faire l'économie de comprendre le choix lexical sur lequel ce travail d'élaboration intellectuelle repose. Car sorcellerie n'est pas, en ce début de siècle, le seul ni le prédominant terme français usité par les locuteurs locaux pour parler de la manipulation néfaste de forces extraordinaires et invisibles par certains individus. Comme le rappelaient, il y a quelques années, Marc-Éric Gruénais et Joseph Tonda (1995 : 165), « le terme fort décrié de fétiche » reste courant dans les parlers régionaux.

* Je remercie particulièrement Jean-Pierre Dozon et Emmanuelle Kadya Tall de m'avoir invitée à présenter une version préliminaire de ce travail au séminaire du Centre d'études africaines de l'École des hautes études en sciences sociales en avril 2006 ; et Claudine Vidal pour sa relecture attentive d'un état intermédiaire de cet article.

Un des moments essentiels de la constitution du paradigme sorcellaire moderne en Afrique a donc été la *mise à l'écart* de la notion de fétiche¹, moment que l'on ne peut expliquer seulement par un héritage, celui du premier abandon du fétiche par les anthropologues, sociologues et historiens de la Première Guerre mondiale au sortir des années 1930. La présence têtue du fétiche en (post)colonie montre qu'un pan entier de l'histoire de cette « idée-problème » n'a jamais été entrepris. Si sa portée centrale dans le développement des philosophies occidentales modernes, depuis l'Afrique costale africano-créole où la notion commença d'être produite en conversation avec l'Europe à partir du xv^e siècle, a été brillamment retracée par William Pietz, et son rôle dans le champ universitaire africaniste, philosophique et muséo-ethnographique par Michèle Tobia-Chadeisson, ni les cheminements du terme en situation coloniale et postcoloniale, dans les parlars populaires, bureaucratiques ou missionnaires en Afrique, ni la réinvention de la notion au creuset des initiatives des colonisés et du pouvoir européen n'ont été explorés (Pietz 2005² ; Tobia-Chadeisson 2000). Cet essai suggère comment l'ignorance de ces itinéraires a contribué par paradoxe à dissimuler l'endurance de préjugés considérables dans l'imagination savante et populaire.

En colonie, les Européens recyclèrent la notion raciale et évolutionniste de fétiche, qui avait présidé à son invention depuis les Lumières, et qui *instituait* la catégorie des cosmologies indigènes en les pensant comme religions et comme vaincues. Cette prescription définissait le fétichisme africain (comme aujourd'hui la sorcellerie moderne) non comme l'anti-thèse active ou l'adversaire mystique du christianisme, mais comme une erreur religieuse et une erreur politique. Les remaniements linguistiques et conceptuels que le répertoire fétichiste colonial encouragea dans les philosophies locales servirent de base à une conceptualisation négative et bloquée de la nature des modes d'action ou de la puissance indigène, qui aboutit à l'émergence de ce que j'appelle ici imaginaire de l'infra-politique. Liant la tyrannie mystique des « chefs » à l'obéissance superstitieuse des « populations », cet imaginaire fut un moment essentiel dans la production d'une pensée normative sur le lien entre politique et religieux en Afrique, et, simultanément, sur l'impossibilité radicale de leur séparation.

Car aujourd'hui le paradigme sorcellaire, comme hier le paradigme du fétiche, plus qu'une réflexion sur le religieux, fonctionne avant tout comme une réflexion sur le *rapport entre religieux et politique*, rapport pensé sous le signe du déterminisme culturel, de l'impuissance politique et de la crise sur tous les fronts. *Crise* d'abord, puisque la religiosité contemporaine tend à être décrite comme un phénomène pathologique et explosif grâce à l'usage

-
1. Et de quelques autres termes français passés dans le vocabulaire local : vampires, diables, charlatanisme, etc. L'histoire de leurs usages universitaires et populaires, que je n'ai pas le temps d'entreprendre ici, contribuerait à une meilleure compréhension des concepts modernes de la puissance.
 2. PIETZ (2005 : 116) ne fait que brièvement allusion à son importance pour l'idéologie coloniale.

de métaphores proliférantes (Mbembe 1993). La mobilisation des imaginations religieuses en Afrique, même vantée comme un acte issu de la modernité et participant à la production de celle-ci, est analysée comme la réponse à la régression globale vécue par le continent depuis une trentaine d'années, des effets de la mauvaise gouvernance aux prédatons du capitalisme mondialisé (Comaroff & Comaroff 1993 ; Meyer & Geschiere 1999), et, dans cette perspective, comme une réaction contribuant à amplifier le risque de désintégration sociale (Devisch 1995 ; De Boeck 2000 ; Niehaus 2000). *Impuissance politique* ensuite, puisque la *doxa* qui prétend dévoiler la dimension religieuse du politique africain le fait à partir d'une interrogation fondatrice sur les ratés de la trajectoire du continent. *Déterminisme culturel*, enfin, puisque les spécialistes interprètent le sens et l'origine des processus religieux modernes en référence à la particularité supposée de l'enlacement entre pouvoir et religion en Afrique, configuration posée (à défaut d'être pensée) comme irréductible à d'autres régimes historiques. Cette reformulation d'impuissance et de primitivisme rejette en surface toute terminologie raciale et exotique, mais elle continue à être déterminée par une conception ethnocentrique du lien entre religion et politique, et la prescription de leur séparation nécessaire.

Le détour par l'histoire coloniale peut aider à comprendre la naissance de ces représentations modernes du lien entre religion et politique, ou plus exactement, des angoisses produites par l'imaginaire historique de ce lien. Selon moi, le nouveau paradigme sorcellaire n'échappe pas à cette surdétermination. En abandonnant le concept du fétiche et en concentrant l'attention sur la survie de la sorcellerie, mais en omettant de repenser les fondations conceptuelles et historiques de ces notions, il remet partiellement en jeu une terminologie coloniale forgée sur une dialectique bloquée : l'institution-séparation du pouvoir indigène dans les deux champs distincts du religieux et du politique. Or, si l'on renverse la proposition, le vécu de la crise en Afrique équatoriale dépend sans doute autant de l'omniprésence de ces croyances et de ces pratiques que de la survie des impératifs catégoriques qui servent à les penser.

Déprises savantes

En 1995, le livre de Peter Geschiere sur *Sorcellerie et politique en Afrique* mettait à jour au Cameroun la référence permanente aux forces occultes du *djambe*, traduit dans le français camerounais local par *sorciers* et *sorcellerie*. En récupérant ce lexique et en le constituant en concept socio-anthropologique — effort qui allait se révéler exceptionnellement fécond pour l'étude des investissements de croyances et des jeux de pouvoir africains —, P. Geschiere n'oubliait pas de souligner ses limites, en particulier son occidentalocentrisme (« traduction précaire de notions africaines ayant souvent un sens

beaucoup plus large ») (Geschiere 1995, 2000 : 17-18)³. En revanche, il n'expliquait nulle part la manière dont cette sélection reposait sur l'oubli savant d'une multitude d'autres termes d'origine occidentale employés par les locuteurs camerounais. *Fétiches*, *fétichisme* ou *féticheurs* n'apparaissent que par à-coups, presque par effraction dans le texte de Geschiere (1995 : 146), tandis que rien ou presque n'est dit de la *magie*, de l'*occultisme*, des *vampires* ou des *diabes*⁴.

Le fétichisme avait pourtant un avantage, si l'on peut dire, celui de son racisme manifeste. En revanche, comme le souligne Joseph Tonda (2002 : 27-28), le paradigme sorcellaire cache sous une apparente dé-exoticisation lexicale et conceptuelle un continu attrait pour la pathologisation de la modernité africaine. Comme lui, je pense que cet oubli provient d'un problème plus large, la permanente difficulté à penser les modes d'action et de puissance africains hors la gravitation d'un impératif occidental tout-puissant : ce que Bruno Latour (1991) appelle à la suite de Jack Goody (1977) le « Grand partage », ou la séparation entre deux champs considérés à terme comme irréductibles, car orientés par le récit téléologique du passage moderne de l'un à l'autre, le religieux et le politique.

Si l'on examine brièvement la succession des méta-récits intellectuels qui ont informé l'approche des « croyances » africaines au xx^e siècle, moment-pivot où le concept de fétichisme est abandonné dans les cercles savants de la métropole pour mieux fleurir aux colonies, on s'aperçoit qu'ils se sont toujours conformés plus ou moins profondément à ce modèle implicite. La première étape fut la réhabilitation de la sorcellerie (*witchcraft*), sous l'élan d'Evans-Pritchard puis de l'école anthropologique de Manchester, comme un *ordre* et un système religieux cohérent. Contre le *fétichisme*, envisagé jusqu'alors comme une constellation de superstitions primitives ou dégénérées, responsables de la dissolution et de l'impuissance de l'Afrique, l'école de Manchester reconceptualisa la *sorcellerie* comme un élément productif participant de la construction idéologique, politique et sociale des sociétés locales (même si les chercheurs montraient bien qu'elle encourageait les antagonismes sociaux et fonctionnait par inversion et révélation indirecte). Ce premier apogée se dissipa dans les années 1960 sous le coup de multiples attaques critiquant le parochialisme des cas d'études et les risques de réification exoticiante que la notion ethnocentrique et abstraite de sorcellerie faisait courir à une véritable compréhension du religieux africain (Pels 2003). La catégorie analytique éclata et déclina, remplacée désormais par des termes plus spécialisés comme Chamanisme, possession, divination, etc.

3. Pour un bon éclairage historique sur le vocable de *sorcery* au Liberia, avec des choix interprétatifs similaires à ceux de Peter Geschiere, voir Stephen ELLIS (2000). Je me suis aussi longtemps alignée sur cette position (BERNAULT 2005).

4. Il est vrai que la position de P. Geschiere s'explique surtout par le choix de comparer le concept de sorcellerie moderne avec les vocables vernaculaires, *djambe*, *ekong*, etc.

La tentation du fonctionnalisme social, accompagnée désormais d'une téléologie rationalo-nationaliste, allait désormais migrer vers les christianismes et millénarismes africains. Au moment où le paradigme de la modernisation battait son plein, le regard des spécialistes se tourna vers le « travail syncrétique » (Dozon 1974 : 80) de ces mouvements, selon eux porteurs de modernité politique et intellectuelle (Augé 1975 ; Mary 1999 ; Meyer 1999a ; Faure 2000 ; Corten & Mary 2002 ; Marshall-Fratani 2001 ; Corten & Dozon 2003). Un nouvel horizon du grand partage était ainsi dégagé : en Afrique, les christianismes indigènes allaient porter le fruit des « procès de sécularisation » inaugurés sous influence occidentale. À relire l'immense opus de Georges Balandier *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* (1982), livre qui fonda et guida l'école française des syncrétismes religieux, on ne peut qu'être frappée par l'inscription forcenée de la religion dans une thématique téléologique de révélation politique et de changement social. La vision que G. Balandier offre du kimbanguisme, de l'amicalisme des Bakongo et du bwiti fang est imprégnée par le schème de la *high religion*, qui voit dans le christianisme « un acheminement vers l'universel » — idée réappropriée explicitement par l'auteur à plusieurs reprises et particulièrement dans la dernière ligne, véritablement prophétique, de sa conclusion (*ibid.* : 520). Toute l'analyse en outre est travaillée par une approche dialectique du social directement empruntée à un néo-marxisme judéo-chrétien mâtiné d'étatisme triomphant à la Hegel. Les mouvements que Balandier appelle « les Églises nègres » permettent selon lui de dépasser la dégradation coloniale et s'affirment comme curseurs de réorganisation sociale (*ibid.* : 478). En donnant le dernier coup aux croyances vaincues des sociétés locales, ils fournissent aux opprimés un moyen d'analyse et de « révélation » de leur situation, qui aide à « mobiliser les masses », brise les réseaux et les « particularismes étroits » des groupes ethniques afin de créer des unités plus larges (*ibid.* : 515), participant donc à la construction d'un espace et d'un imaginaire national. *Last but not least*, Balandier se charge d'annoncer une sortie de l'impasse religieuse. Le « transfert » et la « dérobade » des Africains de la contestation politique vers le religieux sont expliqués comme une conséquence temporaire de la situation de dépendance coloniale, un moment de « formalisme tactique » (*ibid.* : 494-498) qui ouvre la possibilité d'une étape où la mobilisation messianique et syncrétique à son tour pourra se *reconvertir* en « nationalismes sacrés » (*ibid.* : 482)⁵.

Cette analyse prophétique en miroir, réfléchissant une téléologie universaliste et sécularisante sur les millénarismes africains, fut reprise et raffinée par les anthropologues religieux français des années 1970 à 1990. Marc

5. Ceci à la suite de Roger BASTIDE (1961) qui pensait que les mouvements religieux proto-nationalistes ne pouvaient, après les indépendances, que s'adapter pour renforcer l'unité des jeunes nations ou dégénérer en hérésies conservatrices (BALANDIER 1982 : 486). Voir la même idée dans James FERNANDEZ (1964), et discussion ultérieure dans DOZON (1974 : 76-78).

Augé (1975 : xxi et 405) voit dans les prophètes néo-chrétiens des « expérimentateurs en idéologie » et des « modèles d'inconduite et d'interprétation », sortes de représentants organiques des intérêts et des potentialités intellectuelles des groupes sociaux en instance de modernité. Pour Jean-Pierre Dozon (1974 : 93, 99), ils expriment à la fois les aspirations des opprimés mais aussi l'idéologie des futures classes dirigeantes des jeunes nations indépendantes. On y reconnaîtra peut-être une version pré-Geschierienne de la sorcellerie moderne à la fois accumulatrice et nivelante, ici tête de pont de l'État et des puissants, là expression de la résistance des petits (Geschiere 1995). La dialectique implacable des conflits sociopolitiques et culturels se résolvant dans un surgissement de modernité reste en tous cas centrale dans les écrits de cette période (Augé 1975 : 306).

Mais on ne peut toujours en rester à Hegel et Weber, surtout après les déceptions de la construction nationale et des ressacs ethnico-identitaires. Dans les années 1990-2000, les spécialistes des prophétismes et autres Églises universelles vont trouver un nouveau messie : l'individu. Augé (*ibid.* : 291) prédisait comment les prophétismes témoignaient de la montée de la personne en manifestant sa nouvelle vérité, non plus celle du lignage mais de son individualité et de sa solitude. La perspective est devenue dominante dans les études les plus récentes sur les Églises pentecôtistes et universelles en Afrique (Corten & Mary 2002 ; Corten & Marshall-Fratani 2001 ; Corten, Dozon & Oro 2003). En dépoussiérant les premières approches syncrétiques de leur jargon marxo-wébérien ainsi que de toute orientation modernisante et ethnocentrique manifeste, les auteurs, plus que de destination problématique, ont surtout changé de béquilles conceptuelles. La tentation des téléologies universalisantes n'a pas pour autant disparu. Accrochés à gauche à Michel Foucault pour réfléchir à la montée des individus (« subjectivation », « techniques de soi »), ils s'appuient à droite sur les nouvelles théories de la mondialisation qui leur permettent de se dégager du modèle de l'État moderne, étroit et historiquement failli, et de lever les yeux vers l'horizon excitant (sinon triomphant) du global et du transnational. À l'espoir du bris des particularismes ethnico-régionaux et celui de la construction des jeunes nations, ils substituent la perspective analytique de la vitalité migratoire des Églises universelles, de leurs fidèles et de leurs hiérarchies cosmopolites jouant au travers des réseaux locaux et translocaux, captant la circulation des marchandises, manipulant le consumérisme, et cauchemardant (créativement) l'infiltration du capitalisme millénaire (Comaroff & Comaroff 1999, 2000 ; Meyer 1999b ; Meyer & Geschiere 1999 ; Marshall-Fratani & Péclart 2002 ; Henry & Tall 2008).

Ces téléologies restent à l'œuvre dans le retour de la *sorcellerie moderne*, devenue depuis le milieu des années 1990 l'incarnation suprême de la spécificité religieuse continentale. Certes, une des conséquences les plus fertiles de ce paradigme, fondé sur la reconnaissance de la survivance et prolifération de l'occulte en Afrique contemporaine, a été de tirer un peu

plus le concept de modernité, de l'ornière du méta-récit de la modernisation⁶. En encourageant un retour critique sur la modernité en Occident et en se dégageant mieux d'une vision hiérarchique (où une perspective modernisante aurait montré un global occidental façonnant des localismes archaïques) (Comaroff & Comaroff 1993 ; Geschiere 1995 ; Ellis & Ter Haar 2004 ; Meyer & Pels 2003), il a produit l'image d'espaces-temps composites et dé-exoticisés, produits en de multiples sites, en contact et conjonction au Nord comme au Sud, modernités hantées (*haunted modernities*) (Pels 2003 : 17) faites d'occulte, de croyances magiques et d'irrationnel, et multiplement menacées dans leurs replis et leurs déploiements (Latour 1991 ; White 1994 ; Comaroff & Comaroff 2000).

Il n'en reste pas moins que les hypothèses sur la modernité de la sorcellerie reposent sur le présupposé selon lequel la relation entretenue entre le politique et le religieux en Afrique différerait de l'expérience occidentale. Cette relation est mesurée à l'aune de la sécularisation — même imparfaite — du pouvoir public en Occident, et apparaît donc, à l'aube du XXI^e siècle, comme une exception, sinon une anomalie. Alors que le christianisme occidental, « religion de sortie de religion », est volontiers pensé aujourd'hui comme lieu ultime de l'effondrement des superstitions dans la sphère publique (Gauchet 1985), les études sur les nouveaux christianismes africains soulignent au contraire leur essor quasi-incontrôlable sous la forme hautement dramatisée et émotionnelle (lire irrationnelle) du pentecôtisme et des Églises universelles dont le succès sans cesse grandissant ne peut, dans cette perspective, que confirmer le statut du continent comme terreau inépuisable de tous les *revivals* mystico-spirituels. Cette guerre de position est un héritage caché du colonialisme. Alors que la pathologisation du rapport entre religion et politique en Afrique nous est à présent largement rendue invisible par l'abandon du vocabulaire fétichiste dans la langue savante, l'histoire coloniale permet de retracer l'emploi et du ré-emploi de ce vocabulaire et de ces notions, et le principe de son maintien dans la réflexion universitaire.

En colonie : fantasmes séculaires et imaginaire de l'infra-politique

Dans les colonies d'Afrique équatoriale, dans la première moitié du XX^e siècle, le langage européen vulgaire commença d'utiliser de plus en plus fréquemment le terme de *sorcellerie* à côté de celui de *fétiche* pour parler des manifestations culturo-religieuses africaines, manifestant une considérable confusion dont j'essaierai de retracer quelques temps forts. L'émergence du répertoire de la sorcellerie aux côtés de celui du fétichisme ne fut ni une conséquence directe de l'action missionnaire, ni celle d'une longue diabolisation des

6. Exception faite de l'hypothèse de Patrick CHABAL et Jean-Pascal DALOZ (1999) sur la re-traditionalisation du religieux et du politique en Afrique. On peut avoir une idée des multiples critiques qu'elle a attirées dans TONDA (2002 : 27-28).

croyanances locales. Au contraire, les Missions catholiques et protestantes s'étaient alignées depuis le XIX^e siècle sur la notion racialisante et dégradante de fétichisme comme superstition primitive plutôt que d'instituer les croyances locales en un unique ennemi religieux ou ontologique, Satan ou la sorcellerie. Lorsque la sorcellerie s'imposa en colonie aux côtés du fétichisme, ce ne fut donc pas dans la continuité d'une diabolisation religieuse des croyances locales, mais dans celle d'un discours d'émasculation rationaliste et politiste qui voyait dans ces deux catégories indifférenciées un fatras de croyances vaincues et d'impossibles discernements.

En revanche, durant la même période, le langage des administrateurs européens eut quasi-exclusivement recours au vocabulaire du *fétiche* pour définir toute initiative suspecte des colonisés. Cette stratégie lexicale servit d'axe essentiel dans l'élaboration d'un autre imaginaire des sociétés locales, celui de l'impuissance politique. Cet imaginaire sacralisant et réducteur, que j'appelle ici imaginaire de l'infra-politique, inscrivit les croyances locales au sein d'une intense trajectoire téléologique, indissociable de la prescription de ce que *doit* et *ne peut pas* être le pouvoir en Afrique. Cette vision paradoxale instituait les catégories du religieux et du politique comme distinctes au moment même où elle prétendait ne les saisir que dispersées et défaites. Le paradigme savant de la sorcellerie moderne obéit aujourd'hui à une même logique de partage et de dialectique bloquée ou indépassable.

Déjà présente dans les textes des XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles, la diffusion hégémonique du fétichisme comme norme interprétative des religions locales domina la conquête coloniale dans la seconde moitié du XIX^e siècle⁷ (Burton 1876 ; Nassau 1904 ; Trilles 1912). Ce processus rompait avec l'ancien amalgame des missionnaires catholiques responsables de l'évangélisation du royaume de Kongo aux XVI^e-XVIII^e siècles, lequel assimilait l'ensemble des cosmologies locales au satanisme et à la sorcellerie, par contraste avec le domaine du Dieu chrétien (Dapper 1668 ; Cavazzi de Montecúccolo 1965 ; Mudimbe-Boyi 1975 ; Thornton 1998). Mais à la veille de la conquête coloniale, la sécularisation de la pensée occidentale n'obéissait plus à cette symétrie binaire. Le maintien du répertoire du fétiche marquait au contraire les croyances africaines du signe d'une relativité et d'une pluralité absolue selon un mécanisme de distinction raciale et culturelle plutôt qu'ontologique. Les *Voyages et aventures en Afrique équatoriale* de Paul

7. Les publications de Mary KINGSLEY (1897) et de Richard BURTON (1876), principales sources en anglais sur la région, usent unanimement du vocable *fetichism*, ainsi que les écrits missionnaires de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècles. Le terme générique de « fétiche » (*fetish*) sert à décrire les divers objets rituels, qu'il s'agisse de charmes, de talismans, d'autels voués aux ancêtres, de médicaments préparés par les spécialistes, de systèmes cultuels comme les *nkisi* ou les compositions reliquaires. Les charmes furent plus rarement qualifiés d'idoles (pour les objets anthropomorphiques), de talisman, ou de gris-gris. Par exemple, Paul BELLONI DU CHAILLU (1863 : 181) ou Léon GUIRAL (1889 : 63, 203-205).

Belloni du Chaillu (1863 : 378), premier récit d'exploration en Afrique équatoriale à recevoir une large audience populaire, en donne un témoignage saisissant :

« Chez les tribus avec lesquelles je me suis trouvé en contact, il n'y a pas de terme équivalent à notre mot religion, et du reste la nécessité ne s'en fait pas sentir, car ces gens-là n'ont aucune idée d'un système de croyances quelconque [...]. Leurs idées religieuses sont du genre le plus décousu et le plus vague ; on ne trouve pas deux personnes qui s'accordent sur tel ou tel point que le voyageur aura pris pour but de sa question. Après l'enquête la plus minutieuse et la plus approfondie, il m'est impossible de donner au lecteur un corps quelconque de doctrines sur lesquelles on puisse édifier un système théologique. La superstition semble avoir le champ libre dans ces contrées, et chaque homme croit à ce que son imagination lui représente, par une cause ou par une autre, comme funeste ou favorable »⁸.

Dans ce dispositif, la *sorcellerie* resta largement un impensé, présent mais silencieux, rarement confronté pour soi, et ne réapparaissant d'abord que par intermittence ou effraction dans le discours colonial. Lorsqu'elle resurgit aux côtés du *fétiche*, ce fut accompagnée d'une interchangeabilité grandissante avec celui-ci. On ne peut imputer ce retour au travail idéologique des prêtres catholiques et protestants. Pendant la période coloniale, ceux-ci s'abstiennent activement de réinterpréter les croyances locales sous le signe du Diable⁹. Le silence observé au XX^e siècle par les archives et les publications catholiques et protestantes est éloquent et postule un usage au moins prudent, voire nul, de la figure de la sorcellerie et du Démon dans l'évangélisation orale des Églises officielles¹⁰. Dans un mouvement remarquablement parallèle à celui des textes ethnographiques et administratifs cités plus haut, les Missions ne dramatisèrent pas le fétichisme comme la manifestation d'un mal radical, voire comme une emprise satanique inséparable de l'ordre spirituel local, mais le méprisèrent comme un ensemble chaotique de superstitions passagères et circonstanciées, convaincues d'affaiblissement inéluctable : « Les fétiches qui étaient le plus en honneur commencent à tomber sous le ridicule » ; « les coutumes du paganisme tombent en désuétude, on peut presque partout proférer impunément le nom redouté [du biéri] »¹¹ ; « la magie est à la religion ce que la fausse monnaie

8. Son œuvre servit de référent central pour l'ensemble de la tradition ethnographique équatoriale.

9. Cette hypothèse résulte selon moi d'une attention anachronique aux discours modernes des missionnaires pentecôtistes. Voir André MARY (1998, 2000).

10. Je me base sur la lecture des sources catholiques provenant des archives spiritaines de Chevilly-la-Rue (CSSP), de diaires de missions congolaises, ainsi que des publications suivantes : *Bulletin de la société anti-esclavagiste*, *Annales apostoliques de la Congrégation du Saint-Esprit*, et *Bulletin de la Congrégation du Saint-Esprit*. Pour les missions protestantes, voir André PERRIER (1988).

11. « Ste-Anne des Eschiras », *Bulletin de la Congrégation du St-Esprit*, t. 20-158, avril 1900, p. 372 ; « Donguila », *Bulletin de la Congrégation du St-Esprit*, t. 24-244, juin 1907, p. 191. Pour comparaison, voir AUGÉ (1975 : 245).

est à la bonne [...] [elle] est à la fois la perversion de la science et de la religion » (Le Roy 1925 : 25, 328-360).

L'éradication des fétiches, accompagnée de discours rationalisants qui n'empêchèrent aucunes brutalités concrètes sur le terrain¹², fut donc justifiée comme la victoire progressiste et scientifique de Dieu, un Dieu plus fort que les divinités locales en ce qu'il véhiculait le dépassement quasi-technique de superstitions erronées, et redoublait la prescription téléologique de l'imaginaire du fétichisme comme impotence historique des cosmologies locales¹³.

Si le retour de la terminologie sorcière (et magique) aux côtés du fétiche ne provint pas d'une crispation religieuse missionnaire, il suivit l'abandon du vocabulaire fétichiste dans les cercles savants métropolitains, et le nouveau recours à celui de la sorcellerie. Le processus se doubla en colonie de l'existence de quelques textes publiés à partir des années 1890 par des administrateurs et des missionnaires plus ou moins au fait des philosophies indigènes, et qui discernaient l'opposition fondamentale entre spécialistes voués à la manipulation rituelle et bénéfique du sacré (kikongo : *banganga*, sing. *nganga*), et individus criminels capables de mouvoir ces forces dans la parentèle pour leur seul bénéfice en dépossédant silencieusement leurs victimes de leur force vitale (kikongo : *bandoki*, sing. *ndoki*). En accord avec les langues vernaculaires, ces études introduisirent un lexique classificatoire qui réservait aux seuls *banganga* l'usage du mot « féticheurs » et réintroduisit le terme plus péjoratif de « sorciers » pour désigner les *bandoki*¹⁴. Cette convocation savante, bien que marginale, permit peut-être à l'immense couche lexicale et iconographique associée au vieux répertoire occidental de la sorcellerie et du magique, beaucoup plus développé que celui du fétichisme, de s'immiscer dans le discours colonial¹⁵. Toujours est-il qu'au début des années 1930, l'interchangeabilité du lexique fétichiste et

12. Voir les innombrables épisodes de destruction des charmes et objets des cultes ancestraux par les spiritains dans les Archives CSSP.
13. Si l'évangélisation chrétienne fut vécue par les convertis africains comme le « travail de Dieu », travail de soumission des esprits et des cultes locaux, mais aussi travail civilisateur (TONDA 2002), ce que montre le discours des Églises sur le fétichisme, c'est la manière dont les missionnaires blancs *eux-mêmes* envisagèrent les causes et les effets de leur entreprise de conversion comme un travail de modernité.
14. « Il [existe] deux sortes de sociétés secrètes : les unes [...] sont religieuses et sociales ; les autres sont des associations de magie et de sorcellerie [...] les premières sont dirigées par des féticheurs Ngan, les secondes [...] ont à leur tête des sorciers Nlem », (Georges BRUEL 1935 : 260). Mais les missionnaires Mgr LE ROY (1925 : 282, 340-347), J. VAN WING (1959) et H. TRILLES (1912) emploient les mots fétichisme, fétiche, féticheur et magie noire, mais jamais le terme sorcier.
15. « Si [...] les chefs de famille ou de tribus, dans leurs fonctions religieuses, sont toujours respectés, si les devins, guérisseurs, exorcistes, etc., jouissent d'une autorité et d'une confiance proportionnée à leurs succès, il n'est pas de personnages redoutés, plus haïs et généralement plus criminels que les jeteurs de sort ou "sorciers" proprement dit », LE ROY (1925 : 282).

sorcellaire était établie, comme le montre un mémoire missionnaire sur les Banzabis (Gabon), par ailleurs bien informé, qui passe dans le même paragraphe et pour parler des même personnes, de *nganga* à « féticheurs » puis à « sorciers »¹⁶. La même configuration préside aux textes séculiers et « scientifiques » du Docteur Cureau (extrêmement influent durant la première moitié de XX^e siècle) et aux mémoires profanes de Gabrielle Vassal :

« Les fétiches que nous trouvons encore dans les villages ne nous donnent qu'une idée très imparfaite de ce qu'ils étaient autrefois, quand la sorcellerie et les sacrifices humains s'exerçaient sans contrôle [...] » (Cureau 1912 : 363-365).

« Prestidigitation, gestes magiques, un air pédant, une composition grotesque, un attirail d'oripeaux et d'images grossièrement taillées, des bariolages bizarres tracés sur le visage et sur le corps, une couronne de plumes perchée sur la tête, les instruments bruyants qu'ils secouent à l'instar de castagnettes, de sistres ou de crotales ; l'idée préconçue qu'a le vulgaire de leur connaissance de choses étranges ; la croyance à leur pouvoir de déchaîner les pires maux par un geste, par un simple coup d'œil ; la connaissance qu'on leur prête des herbes et des bêtes ; leur disparition fréquente en des retraites cachées, où ils sont censés se livrer à des opérations magiques et lier commerce avec les puissances surnaturelles : voilà bien les procédés de la sorcellerie de tous les temps, voilà ce qui prête aux *ngangas* l'autorité, la réputation, une auréole assez solide pour que l'insuccès même ne puisse la dédorner » (Vassal 1925 : 151, 156-158).

Contrastant avec le parler européen vulgaire, définissant le culturo-religieux africain par le recours indifférent à fétichisme ou sorcellerie, les administrateurs coloniaux réservèrent exclusivement, pour parler des initiatives sociétés locales, et surtout du pouvoir, l'usage du terme de *fétiche*. Des années 1910 aux indépendances, le vocable de sorcellerie n'apparaît quasiment jamais dans les textes officiels et les rapports administratifs¹⁷.

16. Jacques Eckendorff, « Notes sur les coutumes des Bawandjis et des Banzabis du Moyen-Ogooué, de la Haute Nyanga et de la Haute Ngounié, Mbigou, 1928 », CSSP, Fonds Pouchet 2D60-8A3. Voir aussi Mgr TARDY, évêque du Gabon : « La religion des indigènes est le Fétichisme [*sic*] avec la croyance en Dieu [...]. Le sorcier en est le ministre. Tour à tour médecin et empoisonneur, il jouit d'une autorité très grande et redoutée », Rapport quinquennal non daté (1930 ?), CSSP, 271-Dos. A-VI.

17. Dans les textes législatifs réglementant le code de l'indigénat, la sorcellerie apparaît toujours associée au fétichisme et n'est jamais qualifiée pour elle-même, ce qui montre qu'elle est citée dans un effort abstrait d'inclusion légale, plutôt que comme un délit défini et précis. Arrêté du 13 septembre 1910 promulguant la liste des infractions à l'indigénat pour l'AEF, article 8, JOAEF 1910, p. 485. Arrêté de 1929 déterminant les infractions passibles de sanctions de police administratives, JOAEF 1929, p. 1187, article 8 : « Pratiques de charlatanisme, magie ou sorcellerie de nature à nuire ou à effrayer, mais n'ayant pas pour but et ne revêtant pas un caractère criminel ou délictueux » ; repris dans le décret du 17 juillet 1944 instituant un code pénal indigène, JOAEF, 15 octobre 1944, p. 800. Après la suppression des peines de l'indigénat en 1946, le décret du 19 novembre 1947, modifiant certains articles du code pénal applicable en AEF reprit la provision mot pour mot et l'inséra à l'article 264.

En ceci, la résistance de l'administration à la sorcellerie, versant religieux et culturel de l'imaginaire colonial fut condition d'un travail d'élaboration de son versant politique. L'invention coloniale du *fétiche* comme infra-politique de l'indigène refusa d'abord aux représentants du pouvoir local toute légitimité démocratique ; il exigea ensuite la fission du religieux et du séculaire tout en proclamant l'impossibilité de leur séparation ; il inscrivit enfin la trajectoire du politique africain dans un cycle téléologique indépassable — ou, si l'on préfère, une dialectique sans issue entre progrès/puissance et régression/impuissance.

Ce travail débuta par la qualification de la nature de l'influence exercée par ceux que les administrateurs français appelaient les « chefs traditionnels »¹⁸. Dans l'imaginaire de l'infra-politique, la notion de « chef » fut directement opposée à la notion d'autorité et de légitimité politique en Occident, laquelle était fantasmée comme fondée sur la visibilité des actes de puissance et son inscription dans la seule sphère publique¹⁹. De 1890 à 1930, les fonctionnaires français définirent par contraste le fétichisme comme le soubassement culturaliste et obscur de l'autorité des hommes qui résistaient à l'avancée coloniale, et comme la marque de leur tyrannie : « Le chef Bayonne féticheur redouté d'origine loango, qui jouit près de ses congénères d'une grosse influence et qui a tenté de faire échec à notre autorité est l'objet d'une surveillance particulière » (1911)²⁰. Dans l'Ivindo peu après : « Les féticheurs auraient une grande influence sur les populations » (1913)²¹. D'où l'importance d'éloigner de telles personnalités dont le pouvoir « occulte » ne pouvait cesser de s'exercer même après défaite formelle, et dont les rapports officiels soulignent la nature barbare et « cruellement révoltante », surgie de la pratique de sacrifices humains et de meurtres rituels²². Dans

18. Selon les régions et l'organisation sociale, les langues de la fin du XIX^e siècle employaient des termes différents pour désigner les intercesseurs du pouvoir et de la capacité sociale et politique : *mpfumu* (kikongo : chef institué rituellement), *mokonzi* (bangala : homme riche et puissant), *nzoe* (fang : chef des chefs), *nkunkum* (fang : homme riche), *kani* (teke : sage, arbitre). Ces termes, parmi plusieurs dizaines d'autres, donnent une mesure de la diversité des formes du pouvoir institutionnalisé.

19. Ce qui ne veut évidemment pas dire que la réalité du pouvoir correspondait à cette idéologie légitimante. La contradiction entre l'imaginaire du politique occidental et la situation *de facto* de la force coloniale fut justement une composante essentielle des jeux de domination en colonie. Voir Florence BERNAULT (2006).

20. Rapport sur la circonscription des Oroungous, août 1911. n.s. Archives nationales du Gabon/Fonds politique [ANG/FP] 48. Plus tard, à propos de Bombi, *leader* des Mitsogho : « [la capture de] ce féticheur le plus redoutable ne peut manquer d'avoir une grosse répercussion sur l'attitude des populations » (1913). Rapport du premier trimestre 1913 de la colonie du Gabon, n.s. ANG/FP 246.

21. Rapport mensuel sur la circonscription de l'Ivindo, septembre 1913, n.s. n.p. ANG/FP 246.

22. Voir par exemple sur la perpétuation de l'influence locale de Bayonne, le rapport mensuel de la circonscription des Oroungous, décembre 1911. n.s. ANG/FP 48. Pour l'année suivante, et dans d'autres régions, résumé des rapports mensuels du Bas-Ogoué, juillet 1912, n.s. ANG/FP 431.

la langue politique et administrative coloniale, le *fétichisme* fut donc conçu comme la marque de l'illégitimité de l'autre à commander/obéir. De la force de ce langage découle, jusqu'à aujourd'hui, la sempiternelle découverte-dénonciation de la nature « occulte » du politique en Afrique, *ergo* son étroitesse philosophique, son primitivisme supersitieux et sa base autocratique.

Car la puissance fantomatique des chefs reposait, dans l'imaginaire de l'infra-politique, sur le pendant de la relation tyrannique, « le fétichisme des populations ». Rejoignant ici l'ancienne vulgate ethnographique, celui-ci fut décrit comme un *patchwork* de rites et d'attitudes incertains, éclatés et incohérents, semblables à ceux méprisés un demi-siècle plus tôt par Paul Belloni du Chaillu. Envers populaire du *fétichisme des chefs* comme principe de puissance illégitime d'une clique tyrannique, le *fétichisme des populations* désigna la soumission des indigènes, leur inféodation idéologique et leur incapacité à générer de la représentation politique, bref, leur impuissance politique. Dans les années 1920, le mot sert encore quelque peu à mesurer les résistances locales, mais il est déjà dissout dans la vision de dérobades plus culturelles et culturelles que politiques : « L'abandon de ce poste [Ndendé] a été une faute évidente [...] les indigènes ont profité de cette situation [...] pour reprendre leurs habitudes de paresse et de nomadisme et aussi de fétichisme » (1929)²³. Signe patent de ce désamorçage politique, la rubrique « fétichisme » dans les rapports mensuels et annuels des chefs de district et de région fut de moins en moins placée dans la section « activités politiques », et de plus en plus dans la section « religions » aux côtés du catholicisme et du protestantisme. Au début des années 1950 l'inactivation lexicale était à son comble, comme le montre un rapport exemplaire n'hésitant pas à placer côte à côte christianisme des missions et fétichisme dans la catégorie de « sectes à l'existence de plus en plus factice »²⁴. Réduit à une forme traditionnelle de la « vie coutumière locale », à un agrégat de superstitions résiduelles, le fétichisme (populaire) devint l'incarnation de l'inaptitude des indigènes à menacer l'ordre établi. La double impuissance politique posée par l'imaginaire colonial du fétiche comme tyrannie des chefs et comme soumission des populations fut donc clivée selon une véritable logique de classe qui allait devenir, au-delà de la colonisation, un autre des dispositifs fondateurs des représentations du politique en Afrique.

Le processus culmina en caricature dans les années 1940 et 1950, lorsque les rapports administratifs transférèrent la surveillance des chefs vaincus à celle de menaçantes « sociétés secrètes » accusées de multiplier les contacts avec les mouvements « pan-nègres » et francophobes internationaux²⁵. Par

23. Rapport politique du 4^e trimestre, Ngounié, 1929, n.s. ANG/FP 99.

24. Rapport politique de la Ngounié, signé J. Titau, Mouila, 30 janvier 1954, pp. 29-30. ANG/FP 101.

25. L'emploi colonial du terme « sociétés secrètes » est beaucoup plus complexe que ce bref aperçu ne le laisse voir. Utilisé au Gabon dans les années 1920 au moment des crises liées aux « hommes léopards », son emploi à l'endroit des partis politiques et syndicaux dans les années 1940 fut lié à la tentation de penser ceux-ci comme une régression vers des formes « primitives » de résistance et de mobilisation.

l'absorption (quasi-wébérienne) du principe unificateur et universalisant des mouvements politiques globaux, le fétichisme des élites menaçait de devenir, pour les gouvernants coloniaux, un moteur de « regain » et de « recrudescence »²⁶ des anciens pouvoirs. Dans un moment extraordinaire de violence symbolique asséné par continuité linguistique, le nouveau concept de « mono-fétiche » qualifia l'action des premières organisations syndicales et politiques africaines en les ancrant dans l'infra-politique :

« [Les mono-fétiches Ngaul présentent un] danger politique beaucoup plus que religieux qu'entraînerait l'unification des fétiches. Il ne reste plus qu'à souhaiter que le mono-fétiche cimentant des races distinctes ne se retourne pas un jour contre nous »²⁷.

« [On note une] recrudescence, non pas du fétichisme, mais des sociétés secrètes [...]. Je crois qu'il s'agit d'une nouvelle forme de fétichisme avec des liaisons plus grandes que par le passé, mais avec toujours l'utilisation des sorciers : Watch Tower et Témoins de Jehovah, RDA au Gabon, Matchouanisme, Armée du Salut, SFIO au Nord »²⁸.

Aujourd'hui, la relation symétrique essentielle qui fait répondre à l'impuissance religieuse du politique subalterne (les populations — aujourd'hui les croyants et leurs victimes, les « petits », la société civile —), le religieux comme imposture de puissance politique des dominants (les chefs — aujourd'hui les politiciens, les *big men*, les puissants —) structure toujours la pensée du politique africain, en « révélant » comment celui-ci sous toutes ses formes, y compris modernes, ne peut être qu'un avatar du religieux et *vice-versa*. Par conséquent, l'éducation et la mobilisation des activistes politiques, l'usage historique des réseaux internationaux et, de manière générale, l'appropriation de la modernité par l'indigène débouchent fatalement sur le retour monstrueux (ou attendrissant, selon les points de vue universitaires) du local, c'est-à-dire de l'archaïque. Ces deux catégories ne

26. Vocabulaire bien sûr précurseur des « proliférations » contemporaines.

27. Bulletin de renseignements n° 74 à gouverneur du Gabon, signé par le chef région du Haut Ogooué, 29 février 1948. ANG/FP 44. Voir aussi le rapport du gouverneur du Gabon sur sociétés secrètes, non signé, s.d. (probablement début des années 1950). Centre des Archives d'outre-mer [CAOM], 5D 64 : « [ces sociétés] n'ont plus pour but des pratiques religieuses et mystiques. Elles représentent une réaction des tenants des anciennes coutumes contre l'évolution de la jeunesse, les idées nouvelles et les réformes qui sont le fruit de l'influence française. D'où un caractère politique et xénophobe. [...] Njobi : mono-fétiche centralisateur intolérant aux autres chapelles. Acquiert un caractère politique par son action unificatrice [...] se coulant dans le moule tribal, crée une unité religieuse qui risque d'évoluer vers l'unité politique souvent francophobe [...] Depuis la guerre, [...] les sociétés secrètes ne sont [plus] divisées à l'infini selon races et territoires, mais modernisées par apport d'éléments de la liturgie chrétienne, centralisées en un nombre réduit de mono-fétiches influencés par mouvements politiques "pan-nègres" ».

28. Note à l'intention du gouverneur général. Signé illis, 26 août 1950. CAOM, 5D64.

sont évidemment antinomiques qu'à la surface du discours. Elles constituent en fait les deux faces d'une même réalité construite par le regard colonial : le fétichisme comme limite politique de l'indigène.

Terrains de la défaite

Quel fut l'effet de ces dispositifs sur les imaginaires africains ? Dans les rares textes écrits de l'époque coloniale, le succès massif du transfert discursif et conceptuel du fétichisme comme infra-politique semble manifeste : les termes vernaculaires de la puissance que les auteurs continuèrent d'employer ne purent eux-mêmes échapper à un effort de retour sur soi en référence au lexique du *fétiche* et du *sorcier*²⁹. Par exemple, l'étude de Jeanne-Françoise Vincent sur le mouvement Croix-Koma en 1962 témoigne de l'usage unique du terme français *sorcier* par ses informateurs pour parler des spécialistes du sacré, agrégation qu'elle explique par l'atténuation de l'ancienne distinction entre *nganga* (expert) et *ndoki* (malfaiteur), en rappelant un même et précoce diagnostic par Karl Laman (1891-1919) dans le pays kongo (Vincent 1966 ; Laman 1953, 1957, 1962). Je reviendrai plus loin sur cette analyse, après avoir repéré quelques jalons de la diffusion du lexique fétichiste, et surtout de l'influence des fantasmes infra-politiques qu'il véhiculait.

À partir des années 1950, cette influence peut être repérée dans la revue *Liaison*, périodique sponsorisé par le gouvernement général de l'AEF à partir de 1950 et lancé comme une plate-forme de dialogue entre élites blanches et noires³⁰. Malgré ou à cause de son ton paternaliste, *Liaison* suscita l'intérêt des « captifs du complexe politique » (Bernault 1996 : 135-141, 333-334), c'est-à-dire la classe d'hommes englués pour un temps au moins dans le modèle politique colonial, mais aussi d'intellectuels qui purent y réfléchir sur le déclin de leurs institutions et de leur culture. La revue publiait des chroniques envoyées par un réseau de correspondants régionaux, généralement recrutés parmi les instituteurs, catéchistes ou infirmiers, qui décrivaient les « coutumes locales » et s'interrogeaient sur la place des élites qui continuaient, ou non, à en retirer pouvoir et respect. Le trait commun à ces textes est l'extraordinaire énergie normative qui s'en dégage, témoin des aspirations sociales de cette élite intellectuelle et de ses interrogations sur la

29. Les effets de la traduction et de l'usage identitaire des répertoires européens par les colonisés sont bien sûr difficiles à évaluer selon les individus, les niveaux d'éducation, et surtout les diverses stratégies à l'origine de ces emprunts. Ceci n'a rien de particulier à la situation coloniale, car il est théoriquement impossible de savoir quels sens donnent les locuteurs aux mots, même à l'intérieur d'une société relativement homogène sur le plan linguistique. On peut tout de même suggérer des tendances collectives. Sur ces questions dans le contexte colonial, voir les analyses récentes de Nancy HUNT (1999).

30. Sur l'importance de cette revue, voir Florence BERNAULT (1996).

défaite des pouvoirs traditionnels (Massamba-Débat 1950 ; Voumbo 1950 ; Boulala 1951 ; Gomah 1960).

Au-delà de l'inventaire de la richesse et de la légitimité des traditions religieuses locales (Onanga 1951)³¹, la survie du religieux — dans son acceptation coloniale — fut désignée par ces intellectuels comme l'entrave majeure à la construction d'une politique moderne, mise en équivalence avec le procès de civilisation (Tonda 2002 : 239) : « [le fétichisme est] une pratique très mauvaise, un patrimoine repoussant comme la magie dont il n'est qu'une affinité, car le féticheur au Congo a aussi l'art prétendu de guérir ou de causer la mort, cela nous le savons tous, mais la question capitale est de savoir pourquoi cette pratique persiste encore et comment disparaîtra-t-elle ? [Au Congo] il cède une place de plus en plus vaste au progrès de la civilisation » (Massamba-Débat 1950). En 1953, la rédaction se félicitait que « l'action médicale d'une part et la lutte contre l'analphabétisme d'autre part, éliminent de plus en plus l'influence de la croyance aux sorciers et aux esprits malfaisants. Les féticheurs également perdent du terrain. Les centres de dépistage, les dispensaires, les centres de puériculture et les hôpitaux disséminés à travers l'AEF ont des effets positifs dans nos milieux »³². En revanche, les mouvements nouveaux comme le *njobi*, l'une des plus importantes initiatives de regroupement des élites masculines au Gabon dans la seconde moitié du XX^e siècle, apparaissent dans les pages de *Liaison* comme « une des innombrables soi-disant sectes magiques qui naissent ces temps derniers où des charlatans se livrent sans vergogne à l'exploitation de la crédulité des esprits simples » (Nkogho-Mve 1955).

En défendant le « fétichisme » d'un point de vue culturel, historique et moral plutôt que politique, *Liaison* encouragea la folklorisation des religions locales en installant durablement dans les pensées la notion de « crise » de la tradition, empruntée au double discours colonial sur le déclin des institutions locales et la puissance perturbatrice de ces institutions en agonie (Balandier 1982). Cette vision de crise à double face, inquiétude identitaire et anxiété sur le pouvoir malfaisant du fétichisme, est relayée aujourd'hui par une large portion de l'opinion publique en Afrique équatoriale. Même si leurs soubassements historiques sont devenus parfaitement invisibles, les protestations des politiciens contre les manipulations fétichistes, les accusations concomitantes de la presse et de la rue, les réflexions pénétrantes ou désabusées des universitaires sur le sujet reprennent le discours de l'infra-politique inauguré par le regard colonial, le discours téléologique du passage obligé par la sécularisation du pouvoir, le discours d'un progrès toujours en fuite, appliqué à ce nouvel objet, « la politique », et ce nouveau domaine distinct, exotisé, et cible de toutes les cristallisations fantasmatiques, les « religions locales », les « sectes » et le « fétichisme » :

31. Sur la défense du fétichisme, voir surtout les articles de Bernard MAMBEKE-BOUCHER (1956) et de Raphaël NDEKO (1956).

32. NDLR, *Liaison* 35, mai 1953, p. 38.

« Les “honorables” qui siègent actuellement au palais Léon Mba ne doivent leur salut qu’à la livraison des “*pièces détachées*” que leur ont procuré pygmés, ngangas, marabouts et autres charcutiers d’organismes humains »³³.

« Se défendant sur les soupçons d’appartenance à des sociétés secrètes ou sectes, qui pèsent sur sa personne, le “*guerrier*” a dégainé : “*Je ne suis dans aucune société secrète. Tout ce qui est fétichisme me rebute.*” » [À propos de la campagne électorale d’Étienne-Guy Mouvagha Tsioba, sénateur-maire de Mulundu]³⁴.

« Le fétichisme et le grigitisme sont encore chez nous loin d’être des histoires de nos ancêtres d’avant-avant. La preuve : à Bikélé, à quelques mornes bornes de Libreville, la chose est vampireusement d’actualité. » [À propos d’une dispute entre membres d’un temple bwiti]³⁵.

L’imaginaire de l’infra-politique fonctionne dans d’autres lieux, par exemple lorsqu’il reprend le rêve marxo-wébérien d’un *containment* du religieux par la rationalité bureaucratique, comme au Gabon où certains se sont donné pour tâche de donner au fétichisme des limites pratiques et professionnelles claires. À Libreville, un dialogue public sur la reconnaissance étatique de *tradi-praticiens* a fait récemment surface contre la compétition des « marabouts » ouest-africains sur le marché local de la guérison et du sacré, et leur contrôle grandissant des réseaux qui permettent aujourd’hui la circulation des *médicaments*³⁶. Sous le vocabulaire médical de l’Occident, ethnicisé par le préfixe d’une tradition domestiquée, c’est bien du paradigme de la fission entre religion et politique dont il s’agit, et dans la reconnaissance et la mise en ordre des « guérisseurs », du rêve d’arrimer le sacré bénéfique dans la sphère publique, de le tenir sous la surveillance d’un complexe religio-bureaucratique-médical, en espérant par contrecoup désamorcer l’action des praticiens de l’invisible, des tenants néfastes de la sorcellerie et des manipulations politiciennes³⁷. Le rêve prophétique d’une disparition définitive, à

33. « Cette affaire-là : Des “Honorables” et des “pièces détachées” », éditorial non signé, *Misamu* (Libreville), 252, 14-28 mai 2002, p. 3.

34. « Le “guerrier” bande son arc », article non signé, *Le Nganga* (Libreville) 33, 24 mai 2002, p. 3.

35. « La cithare d’honneur », article non signé, *ibid.*, p. 6.

36. Le mot français désigne aujourd’hui les médicaments prescrits par la bio-médecine, et les charmes et ingrédients nécessaires à la guérison spirituelle et physique, autrement dit, les fétiches. Entretien avec Francine N., prêtresse du bwiti, Libreville, juillet 2000. « Le triangle », Émission radiophonique quotidienne de Patrice Nguéma Ndong, *Africa N° 1*, Libreville, juin-juillet 2000.

37. En outre, des prises de position normatives dans le domaine judiciaire explicitent l’enjeu progressiste et développementaliste du contrôle des fétiches. Des juges, tout en reconnaissant l’existence légale de ce domaine, veulent contrôler « [les] pratiques magiques et sorcières qui peuplent le Gabon [...] et qui retardent énormément l’évolution de notre peuple ». Jugement correctionnel du 22 avril 1964 à Boué, contre Beyeke Étienne coupable d’avoir tiré sur un chimpanzé, qui se révèle être Akoué Joseph. ANG/FP 44. Voir aussi Agathe Félicie MAMBOU-PEMBELOTT (1985). Les luttes sociales et idéologiques autour de ce problème vont évidemment bien au-delà du cadre de cet article, ne serait-ce que dans l’intense conflit de générations qui s’y joue, voir Patrice YENGO (2004).

tout le moins d'un confinement à perpétuité (sous couvert de réhabilitation culturelle) du fétichisme comme intrus politique, informe plus que jamais les visions populaires sur l'(im)possibilité du « progrès » social et politique de l'Afrique.

Satan, la politique, la puissance et la fission

À l'aune de ces dispositifs d'impuissance, il n'est pas exagéré de dire qu'en Afrique équatoriale c'est Satan qui a fait entrer l'indigène en politique. Remis en selle par les mouvements messianiques et syncrétiques et les Églises évangéliques et universelles, le Diable participe à la survie et la reproduction d'un imaginaire de la puissance nié et dépecé par la téléologie blanche de l'infra-politique et, en se dressant comme une catégorie unificatrice du mal, aide les croyants à aller au-delà de la défaite missionnaire et civilisatrice. Non seulement il refusionne les éléments de réflexion et d'incarnation du pouvoir ancien dans une unité organique et programmatique, mais il les connecte à la réalité du pouvoir blanc, chrétien, matériel et technique, tout en personnalisant la force du « Très mauvais cœur du Diable », comme on appelle aussi l'agrégat productif du Malin au Congo Brazzaville et au Gabon (Tonda 2005 : 76-78) en liaison avec les figures historiques et très concrètes du pouvoir moderne, tel Denis Sassou-Nguesso, alias « Satan ». Mais on sait comment les techniques de purification, d'exorcisme et de séparation entre le bien et le mal proposées par ces Églises reposent sur une vision téléologique de la modernité et du progrès opposés à la tradition. Les pentecôtistes placent à côté du combat contre les puissances des ténèbres l'opposition farouche aux religions traditionnelles, le dégoût pour la politique et l'espoir en un espace public situé dans un au-delà spirituel définitivement purifié³⁸. Il paraît douteux que les schèmes dichotomiques et prophétiques de ces Églises puissent véritablement créer un espace de résolution des contradictions établies historiquement entre religieux et politique, du fantasme de leur fission et de la pensée négative de soi.

Sur le plan académique et intellectuel, comment sortir des dialectiques bloquées de l'infra-politique et expérimenter de nouvelles perspectives analytiques ? Pour moi, la première étape hors de la chaîne problématique posée en colonie entre religieux-sorcellerie-christianisme-tradition-sacré-sécularisation-modernité-politique est d'en sortir par le haut : en cherchant non à cartographier les méandres, recoupements et combinaisons mutuels de ces idéaux-types créés par le « Grand partage », mais en détournant le regard vers ce qui les englobe et leur donne sens : un historique de la puissance (en Afrique centrale). Joseph Tonda a déjà jeté les bases de ce travail dans le champ sociologique. En posant en principe la consubstantialité du politique et du religieux dans les imaginaires équatoriaux modernes du pouvoir (Tonda

38. Albert DE SURGY (2002).

2001), il a commencé de rendre compte de ceux-ci sous la figure populaire (reprise et retravaillée en concept analytique) du « Souverain moderne », figure générée par les anciennes injonctions équatoriales et les pressions de l'intrusion coloniale, et par l'imaginaire de la persécution et de la guérison divine (Tonda 2005).

L'histoire ancienne et coloniale de la région offre d'autres chemins conceptuels vers une appréhension des transformations des théories de la puissance équatoriale. Malgré l'influence du lexique français du fétichisme et des présupposés de l'infra-politique, les anciennes philosophies régionales orientèrent l'usage de ce vocabulaire en inventant, sous l'emprunt des signifiants, des dispositifs de résistance qui survivent dans le français équatorial du XXI^e siècle, même si sous influence coloniale, le partage syncrétique et sorcellaire réussit en partie à devenir la charpente intime des analyses du politique et du religieux, et inaugura un travail de séparation conceptuelle entre ces deux domaines qui constituait une aliénation d'avec les manières de penser régionales sur le pouvoir (ou mieux, la force, l'énergie : *gudu* ; et la substance sacrée : *jemba, kundú, pu*).

On voit ces survies dans le cas du doublon (précaire) que la pensée équatoriale et ses racines linguistiques proto-bantu continuent de formuler entre manipulateurs du sacré ; *dogi* (kikongo : *ndoki*) pour les utilisateurs des forces à des fins individuelles nuisibles au bien public, contre *ganga* (kikongo : *nganga*) pour ceux qui en usent dans un but bénéfique ou thérapeutique ; ainsi qu'entre les diverses stratégies de médiation avec ces forces. Pour Patrice Yengo, *fétichisme* et *féticheurs* continuent aujourd'hui de désigner l'intervention de spécialistes loués par un commanditaire, alors que *sorciers* s'appliquent à ceux capables d'exercer une action malveillante, surnaturelle et secrète (*sorcellerie*) par eux-mêmes, dans le cadre familial et sans l'appui d'un intermédiaire³⁹.

Alors que les sociologues cherchent depuis longtemps à mesurer les effets de la modernité sur l'atténuation de cette distinction (Vincent 1966), pour les historiens, l'important est de montrer que la dichotomie *nganga/ndoki* n'a jamais fonctionné comme une division absolue mais comme un rapport changeant résultant parfois dans un écart nul lors des bouleversements de l'économie marchande atlantique, des innovations politiques du XIX^e siècle et des désastres de la période coloniale. Ce que disent cette division et ces variations, c'est l'énorme et encore mal connue épaisseur de la

39. « "Féticheurs et fétichisme" [...] sont liés à la pratique de consultation chez un Nganga ou de pratiques magiques qui relèvent de l'activité des "féticheurs" (Nganga) alors que la sorcellerie peut ne pas avoir de relations avec ce mode de pratiques, le sorcier étant lui-même un être de l'entre-deux. Un sorcier peut nuire sans forcément utiliser de médiation quelconque alors qu'un être "normal" lui a besoin de cette médiation pour soit se protéger contre les sorts qui lui sont jetés soit pour prendre possession de la force vitale de quelqu'un dont il se sert comme viatique, même une fois que la personne aura disparu. Et surtout lorsqu'elle aura disparu », Patrice Yengo, communication courriel, 10 février 2005.

capacité des communautés historiques équatoriales à jouer avec leurs cosmologies de puissance et à en réinventer les configurations à l'infini⁴⁰.

Lorsqu'aujourd'hui les locuteurs équatoriaux parlent de « fétiche », énoncé comme une traduction de *nkisi*, anciens objets de pouvoir kongo (incluant les corps des chefs et des experts) composés par les spécialistes du sacré, ou bien lorsqu'ils discutent en français de l'« organe de sorcellerie » comme un équivalent de la notion ancestrale de *kundu*, la substance sacrée et l'ingrédient qui permet de « charger » objets, charmes et corps des individus puissants (Yengo 2008 ; Devauges 1977), ils recyclent en partie le français colonial et ses préjugés idéologiques. Mais ce faisant, ils mobilisent et recréent une longue théorie de la composition matérielle et immatérielle du pouvoir largement indifférente aux injonctions académiques de la modernité sorcière et autres ombres ethnocentriques.

Dans cette histoire, le but analytique n'est plus d'explorer la *relation* entre sacré, religieux, profane ou politique en Afrique équatoriale, reprise qui ne peut se faire qu'en référence normative aux combinatoires de ces catégories en Occident, mais de décrire les contours historiques de la puissance équatoriale et de ses imaginaires, pris dans leurs logiques propres (ce qui ne veut pas dire isolées, authentiques ou permanentes) et scrutés dans ce qu'ils produisent, expliquent et font désirer (Buakasa Tulu Kia 1973 ; Janzen & MacGaffey 1974 ; Ambouroué-Avaro 1981 ; Guyer 1995, 1996 ; MacGaffey 2000, 2005). De la reproduction sociale aux reconfigurations des logiques lignagères, des conflits économiques et idéologiques aux besoins thérapeutiques, c'est revenir à l'analyse de « ce par quoi on lutte », et peut-être aussi essentiellement, en Afrique équatoriale comme ailleurs, de ce *pour* quoi on lutte⁴¹.

*

Les études universitaires sur la sorcellerie ont cru se débarrasser des préjugés racistes du regard colonial en remplaçant *fétichisme* par *sorcellerie*. Mais elles ne se sont délivrées que de ce dont elles avaient pris conscience, le déplacement ethnocentrique des promesses de la modernisation religieuse et politique. En revanche, elles continuent de véhiculer à leur insu une forme plus sournoise et plus profonde de l'imaginaire colonial : la distanciation qui consiste à présumer la distinction du religieux et du politique, à en poser la nécessaire séparation, et à voir dans leur récurrente fusion la cause des faillites africaines.

40. Sur la continue création et les combinatoires innombrables des outils de la puissance et de la légitimité, charmes, autels, esprits, rituels, médicaments, titres honorifiques, expertises, généalogies, etc., et sur les structures idéologiques informant cette tradition de l'invention en Afrique équatoriale, voir Jan VANSINA (1990) et Jane GUYER (1996).

41. Librement inspiré de Michel FOUCAULT (1971) cité par Patrice YENGO (2008 : 300).

À l'issue de ce parcours, j'espère avoir suggéré comment l'imaginaire du fétichisme et de l'infra-politique, forgé par le discours colonial en Afrique équatoriale en tant que condamnation modernisante des croyances locales, réussit à informer une large trame de la pensée endogène sur la nature du pouvoir et à placer celle-ci sous le signe radicalisé de nouvelles (im)puissances. Durant la période coloniale, et au-delà, cet imaginaire servit à stigmatiser à la fois l'impéritie téléologique des croyances religieuses populaires et leur versant obscur, la menace toujours renaissante des manipulations du religieux par le politique.

Cet imaginaire reste aujourd'hui à la base des visions sur l'impossible avènement de la raison politique en Afrique. Il affleure partout où règne le fantasme du dévoilement ; où l'activité politique indigène, dominante ou dominée, ne peut être pensée que sous-tendue par un rapport inévitable à des forces mystiques ; où l'on se réjouit de l'habileté de l'épaisseur culturaliste locale à absorber la modernité et à se l'assujettir ; où l'on explore l'instrumentalisation du religieux par des *leaders* tyranniques en déplorant l'incapacité des représentés à se dégager de la sur-détermination de croyances souterraines ; où l'on trace le règne généralisé du secret et du criminel dans le tissu de la légitimité politique ; où les universitaires se sentent investis, *in fine*, du devoir archéologique d'excaver, dans les fondations de la scène publique africaine, les canalisations menaçantes de l'infra-politique (Schatzberg 2005).

Université du Wisconsin, Madison.

BIBLIOGRAPHIE

AMBOUROUÉ-AVARO, J.

1981 *Un peuple gabonais à l'aube de la colonisation. Le Bas-Ogooué au XIX^e siècle*, Paris, Karthala.

AUGÉ, M.

1975 *Théorie des pouvoirs et idéologie. Étude de cas en Côte d'Ivoire*, Paris, Hermann.

BALANDIER, G.

1982 [1955] *Sociologie actuelle de l'Afrique noire, changements sociaux au Gabon et au Congo*, Paris, PUF.

BASTIDE, R.

1961 « Messianismes et développement économique et social », *Cahiers internationaux de sociologie*, 31.

BELLONI DU CHAILLU, P.

1863 *Voyages et aventures en Afrique équatoriale*, Paris, Michel Lévy Frères.

BERNAULT, F.

1996 *Démocraties ambiguës en Afrique centrale*, Paris, Karthala.

2005 « Magie, sorcellerie et politique au Congo-Brazzaville et au Gabon », in M. MVE-MBEKALE (dir.), *Démocratie et mutations culturelles en Afrique*, Paris, L'Harmattan : 21-43.

2006 « Body, Power and Sacrifice in Equatorial Africa », *Journal of African History*, 47 (2) : 207-239.

BOULALA, R.

1951 « Est-ce que les vieux s'opposent à l'évolution du pays ? », *Liaison*, 10 (avril) : 12.

BRUEL, G.

1935 *La France équatoriale africaine. Le pays. Les habitants. La colonisation. Les pouvoirs publics*, Paris, Larose.

BUAKASA TULU KIA, M.

1973 *L'impensé du discours. Kindoki et nkisi en pays kongo du Zaïre*, Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre.

BURTON, R.

1876 *Two Trips to Gorilla Land and the Cataracts of the Congo*, London, Sampson Low, Marton, Low and Searle.

CAVAZZI DE MONTECÚCCOLO, A.

1965 *Descrição histórica dos três reinos, Congo, Matamba e Angola*, 2 vols., Lisboa, Junta de Investigações do Untramar.

CHABAL, P. & DALOZ, J.-P.

1999 *L'Afrique est partie. Du désordre comme instrument politique*, Paris, Economica.

COMAROFF, J.

1997 « Consuming Passions : Child Abuse, Fetishism and "The New World Order" », *Culture*, 17 : 1-9.

COMAROFF, J. & COMAROFF, J.

1993 *Modernity and Its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, The University of Chicago Press.

1999 « Occult Economies and the Violence of Abstraction : Notes from the South African Postcolony », *American Ethnologist*, 26 (2) : 279-303.

2000 « Millennial Capitalism : First Thoughts on a Second Coming », *Public Culture*, 12 (2) : 291-343.

CORTEN, A., DOZON, J.-P. & ORO, A. P. (dir.)

2003 *Les nouveaux conquérants de la foi : L'Église universelle du royaume de Dieu (Brésil)*, Paris, Karthala.

CORTEN, A. & MARSHALL-FRATANI, R. (dir.)

2001 *Between Babel and Pentecost. Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*, Bloomington, Indiana University Press.

CORTEN, A. & MARY, A. (dir.)

2002 *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique/Amérique latine*, Paris, Karthala.

CUREAU, A.

1912 *Les sociétés primitives de l'Afrique équatoriale*, Paris, Armand Colin.

DAPPER, O.

1668 *Naukeurige Beschrijvinge der Afrikaensche gewesten*, Amsterdam, Meurs.

DE BOECK, F.

2000 « Le deuxième monde et les enfants sorciers en République démocratique du Congo », *Politique africaine*, 80 : 32-57.

DEVAUGES, R.

1977 *L'oncle, le ndoki et l'entrepreneur. La petite entreprise congolaise à Brazzaville*, Paris, ORSTOM.

DEVISCH, R.

1995 « Frenzy, Violence and Ethical Renewal in Kinshasa », *Public Culture*, 7-3 : 593-629.

DOZON, J.-P.

1974 « Les mouvements politico-religieux : syncrétismes, messianismes, néo-traditionalismes », in M. AUGÉ (dir.), *La construction du monde*, Paris, Maspero : 75-111.

ELLIS, S.

2000 « Armes mystiques. Quelques éléments de réflexion à partir de la guerre au Liberia », *Politique africaine*, 79 : 66-82.

ELLIS, S. & TER HAAR, G.

2004 *Worlds of Power. Religious thought and Political Practice in Africa*, New York, Oxford University Press.

FAURE, V. (dir.)

2000 *Dynamiques religieuses en Afrique australe*, Paris, Karthala.

FERNANDEZ, J.

1964 « African Religious Movements-Types and Dynamics », *Journal of Modern African Studies*, 2-4 : 531-549.

FOUCAULT, M.

1971 *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard.

GAUCHET, M.

1985 *Le désenchantement du monde : une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard.

GESCHIERE, P.

1995 *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala.

2000 « Sorcellerie et modernité : retour sur une étrange complicité », *Politique africaine*, 79 : 17-31.

GOMAH, E.

1960 « Encore un charlatan ! », *Liaison*, 75 : 71-72.

GOODY, J.

1977 *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge, Mass., Cambridge University Press.

GRUÉNAIS, M.-É, MOUANDE-MBAMBI & TONDA, J.

1995 « Messies, fétiches et luttes de pouvoir entre les "grands hommes" du Congo démocratique », *Cahiers d'Études africaines*, XXXV (1), 137 : 163-193.

GUIRAL, L.

1889 *Congo français du Gabon à Brazzaville*, Paris, Plon.

GUYER, J.

1995 « Wealth in People as Wealth in Knowledge : Accumulation and Composition in Equatorial Africa », *Journal of African History*, 36 : 91-120.

1996 « Traditions of Invention in Equatorial Africa », *African Studies Review*, 39 : 1-28.

HENRY, C. & TALL, E. K.

2008 « La sorcellerie envers et contre tous », *Cahiers d'Études africaines*, XLVIII (1-2), 108-109 : 11-34.

HUNT, N.

1999 *A Colonial Lexicon of Birth, Medicalization and Mobility in the Congo*, Durham-London, Duke University Press.

JANZEN, J. & MACGAFFEY, W.

1974 *An Anthology of Kongo Religion*, Lawrence, University of Kansas Publications.

KINGSLEY, M.

1897 *Travels in West Africa, Congo Français, Corisco and Cameroons*, London, McMillian and Co.

LAMAN, K.

1953, 1957, 1962 *The Kongo*, 3 vols. Upsala, Studia Ethnographica Upsalensia.

LATOUR, B.

1991 *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte.

LE ROY, Mgr A.

1925 *La religion des primitifs*, Paris, Beauchesne.

MACGAFFEY, W.

2000 *Kongo Political Culture. The Conceptual Challenge of the Particular*, Bloomington, Indiana, University Press.

2005 « Changing Representations in Central African History », *Journal of African History*, 46 : 189-207.

MAMBEKE-BOUCHER, B.

1956 « Les “nganga”, ce qu’il faut en savoir », *Liaison*, 53 (mai-juin) : 36-39.

MAMBOU-PEMBELLOT, A.

1985 « La preuve des crimes de sorcellerie devant le juge pénal congolais », *Revue juridique et politique*, 1-2 (janvier-mars) : 124-128.

MARSHALL-FRATANI, R.

2001 « Prospérité miraculeuse : les pasteurs pentecôtistes et l’argent de Dieu au Nigeria », *Politique africaine*, 82 : 24-44.

MARSHALL-FRATANI, R. & PÉCLART, D.

2002 « La religion du sujet en Afrique », *Politique africaine*, 87 : 5-19.

MARY, A.

1998 « La diabolisation du sorcier et le réveil de Satan », *Religiologiques*, 18 : 53-77.

1999 *Le défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d’éboga (Gabon)*, Paris, Éditions de l’EHESS.

2001 « La violence symbolique de la pentecôte gabonaise », in A. CORTEN & A. MARY (dir.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes*, Paris, Karthala : 143-164.

MASSAMBA-DÉBAT, A.

1950 « Les coutumes indigènes sont-elles un obstacle à l’évolution africaine ? », *Liaison*, 4 (octobre) : 7-9.

MBEMBE, A.

1993 « La prolifération du divin en Afrique sub-saharienne », in G. KEPEL (dir.), *Les politiques de Dieu*, Paris, Éditions du Seuil : 177-201.

MEYER, B.

1999a *Translating the Devil. Religion and Modernity Among the Ewe in Ghana*. Trenton, N. J. : Africa World Press.

1999b « Commodities and the Power of Prayer : Pentecostalist Attitudes to Consumption in Contemporary Ghana », in B. MEYER & P. GESCHIERE (dir.), *op. cit.* : 151-176.

- MEYER, B. & GESCHIERE, P.
1999 *Globalization and Identity : Dialectics of Flow and Closure*, Oxford, Blackwell.
- MEYER, B. & PELS, P. (dir.)
2003 *Magic and Modernity. Interfaces of Revelation and Concealment*, Stanford, Stanford University Press.
- MUDIMBE-BOYI, M.
1975 « Vocabulaire et idéologie dans les écrits des missionnaires capucins aux 17^e et 18^e siècles », *Bulletin de philologie et linguistique romanes*, 2, Université de Lubumbashi.
- NASSAU, H.
1904 *Fetichism in West Africa*, London, Duckworth.
- NDEKO, R.
1956 « Apologie du fétichisme », *Liaison*, 51 (février) : 9-11.
- NIEHAUS, I.
2000 *Witchcraft, Power, and Politics. Exploring the Occult in the South African Lowveld*, London : Pluto Press.
- NKOGHO-MVE, M.-O.
1955 « Djobi, nouveau-né des fétiches du Haut-Ogooué », *Liaison*, 49-50 : 52-54.
- ONANGA, V.
1951 « Nos croyances, Pratiques fétichistes », *Liaison*, 13 (juillet) : 13-14.
- PELS, P.
2003 « Introduction », in B. MEYER & P. PELS (dir.), *Magic and Modernity. Interfaces of Revelation and Concealment*, Stanford, Stanford University Press : 1-38.
- PERRIER, A.
1988 *Gabon. Un réveil religieux 1935-1937*, Paris, L'Harmattan.
- PIETZ, W.
2005 *Le fétiche. Généalogie d'un problème*, Paris, Kargo & L'éclat.
- SCHATZBERG, M.
2005 « The Excavation of Subjacent Politics : A Brief Methodological Guide », papier présenté au Symposium *Precolonial History in A Postcolonial Age*, Madison, 13 mars.
- DE SURGY, A.
2002 « Le choix du monde spirituel comme espace public », in A. CORTEN & A. MARY (dir.), *ibid.* : 40-59.
- THORNTON, J.
1998 *The Kongolese Saint Anthony. Dona Kimpa Beatriz and the Antonian Movement, 1684-1706*, Cambridge, Cambridge University Press.

TOBIA-CHADEISSON, M.

2000 *Le fétiche africain. Chronique d'un malentendu*, Paris, L'Harmattan.

TONDA, J.

2001 « Des affaires du corps aux affaires politiques », *Social Compass*, 48 (3) : 403-420.

2002 *La guérison divine en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala.

2005 *Le souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala.

TRILLES, H.

1912 *Le totémisme chez les Fan*, Munster, Aschendorff.

VANSINA, J.

1990 *Paths in the Rainforest. Toward a History of Political Tradition in Equatorial Africa*, Madison, University of Wisconsin Press.

VASSAL, G.

1925 *Mon séjour au Congo français*, Paris, Librairie Pierre Roger.

VINCENT, J.-F.

1966 « Le Mouvement Croix-Koma : une nouvelle forme de lutte contre la sorcellerie en pays kongo », *Cahiers d'Études africaines*, VI (24) : 527-563.

VOUMBO, J.-A.

1950 « Quand les féticheurs s'amuse », *Liaison*, 6 (décembre) : 21-22.

WHITE, L.

1994 « Alien Nation : Race in Space », *Transition*, 63 : 359-372.

VAN WING, J.

1959 *Études Bakongo. Sociologie, religion et magie*, Bruges, Desclée de Brouwer.

YENGO, P.

2004 « Le rêve comme réalité. Œdipe lignagier et mutations sociales de l'entreprise sorcière », *Rupture-Solidarité*, 5 : 155-180.

2008 « Le monde à l'envers. Enfance et kindoki ou les ruses de la raison sorcière dans le bassin du Congo », *Cahiers d'Études africaines*, XLVIII (1-2), 189-190 : 297-323.

RÉSUMÉ

Depuis les années 1990, la *sorcellerie moderne* est devenue l'incarnation du spécifique religieux africain et le paradigme dominant des chercheurs contre la notion de fétiche, abandonnée par la langue savante après les années 1920. Mais la présence têtue du répertoire populaire du *fétiche* en (post)colonie montre qu'un pan entier de l'histoire de cette « idée-problème » n'a jamais été entrepris : son usage en Afrique coloniale et postcoloniale. En omettant de repenser les fondations conceptuelles et historiques de ces concepts, les universitaires ont hérité une dialectique coloniale bloquée que j'appelle ici *imaginaire de l'infra-politique* : l'institution-séparation du pouvoir indigène dans les deux champs distincts du religieux et du politique, et la prescription de leur impossible déprise. Cet article retrace l'histoire coloniale de cet imaginaire et sa survie dans les débats contemporains. Il suggère comment ses limites peuvent être dépassées par l'étude des théories historiques de la puissance en Afrique équatoriale.

ABSTRACT

On Modernity as Powerlessness: Fetishism and Political Crisis in Equatorial Africa (and Beyond). — Since the 1990s, *modern witchcraft* has become the dominant paradigm in the studies of African religious beliefs, against the older notion of *fetishism* that had declined in scholarly language since the 1920s. Yet the stubborn use of the repertoire of the *fetish* in postcolonial popular parlance shows how little is known of the history of its colonial transfer and reappropriation in Africa. Ignoring such processes, I argue, has led scholars of the religious to carry on significant conceptual blockage, which I call the *imaginary of infra-politics*. This article retraces some of the historical steps in the emergence and endurance of this imaginary, first in the colony where colonizers created two distinct categories, the religious and the political, to define and disempower African cosmologies and practical initiatives, and to predict that Africans could never adequately separate the two in order to achieve progress towards a secularized form of modernity, and second, among contemporary studies of modern witchcraft and African Christianities. To go beyond this conceptual dead-end, it also suggests a return to studies of African theories and practices of power.

Mots-clés/Keywords : Afrique équatoriale, chef, colonisation, fétiche, messianisme, modernisation, modernité, pentecôtisme, politique, pouvoir, religion, sorcellerie/*Equatorial Africa, chief, colonisation, fetishism, messianism, modernization, modernity, pentecostalism, politics, power, religion, witchcraft.*