

# Nouvelles considérations dubitatives sur la théorie de la magie et de la sorcellerie en Afrique noire

Michel Adam

**Q**UOIQUE ALFRED ADLER n'y fasse nulle part allusion dans l'article majeur consacré à ce sujet dans une récente livraison de *L'Homme* (Adler 2004), la magie et la sorcellerie occupent toujours une place centrale dans la vie quotidienne des populations africaines. À certains égards même, la crainte suscitée par le recours proclamé à des agressions sorcières s'est accrue depuis ces dernières années de guerre et de crise sociale, comme si devait se vérifier la thèse, défendue par de nombreux auteurs, que le développement de la sorcellerie est à mettre en rapport avec l'intensité de l'infortune (en particulier Gluckman 1963 : 143).

Maintes fois rebattue pour avoir été pendant des décennies au cœur du débat anthropologique, la question de la pensée magique n'en demeure pas moins éminemment complexe et controversée, la principale difficulté consistant à ajuster la théorie aux faits, et plus modestement encore à proposer l'esquisse d'un fil conducteur au sein d'une réalité foisonnante et contradictoire.

Saisissant, à la suite d'Alfred Adler, l'opportunité d'ajouter une autre contribution aux tentatives déjà nombreuses de révision critique, cet article se propose, dans un premier temps, de présenter un résumé de la théorie anthropologique, progressivement constituée à partir des écrits successifs d'auteurs travaillant principalement sur le terrain africain (notamment Evans-Pritchard 1972 [1937] ; Gluckman 1982 [1956], 1984 [1965] ; Middleton & Winter 1963 ; Turner 1964 ; Douglas 1971 [1967]). Dans un second temps, ce corpus théorique sera confronté à un tableau ethnographique issu, au moins pour partie, de données plus récentes. Les considérations à venir, toutefois, devront s'accommoder du déficit de vocabulaire qui caractérise à cet égard les langues européennes. Pour décrire l'ensemble des phénomènes relevant de l'action magique, la langue

---

Une ébauche de cet article a fait l'objet en mars 2004 d'une présentation au séminaire « Formes de la hiérarchie et de la domination » dirigé par Georges Augustins et rattaché au Laboratoire d'ethnologie et de sociologie comparative de l'université Paris X-Nanterre.

française, en effet, ne dispose que de deux termes : « magie » (dénomination englobante) et « sorcellerie » (magie malfaisante). Le vocabulaire de la langue anglaise est un peu mieux pourvu qui propose *magic* pour « magie », *sorcery* pour « magie noire », *witchcraft* pour « sorcellerie innée ». Au début des années 1960, John Middleton et Edward Winter ont suggéré de conjointre *sorcery* et *witchcraft* dans le vocable jusqu'alors peu usité de *wizardry*. Mais cette proposition n'a pas été reprise par la littérature anglophone spécialisée. On peut penser d'ailleurs que cette adjonction tardive aurait été insuffisante pour rendre compte avec précision de la complexité des faits comme la suite de cet article s'efforcera de le montrer.

## La théorie générale de la magie

La magie et la sorcellerie désignent à la fois des croyances, des attitudes, des pratiques ou des comportements (incluant, en particulier, la divination, le chamanisme et les tabous) auxquels il est convenu d'attribuer le qualificatif de magique, entendant par là qu'ils relèvent tous d'un dispositif mental commun appelé « pensée magique ». Comme l'apprennent tous les étudiants en anthropologie, on entend habituellement par pensée magique un ensemble de représentations et d'idées fondées sur le principe qu'il est possible d'engager une action par des moyens (le plus souvent occultes) contredisant les conclusions de l'expérience ordinaire. Dans leur célèbre *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, Henri Hubert et Marcel Mauss ont clairement établi que, dans toute démarche magique, l'adepte ou le praticien de cette dernière remplaçaient ou complétaient le déterminisme universel par l'intervention d'un agent intentionnel : « L'idée d'un agent personnel peut [...] être [...] considérée comme le terme auquel conduisent nécessairement les efforts faits pour se représenter, d'une façon concrète, l'efficacité magique [...] Toutes les représentations de la magie peuvent aboutir à des représentations personnelles » (Hubert & Mauss 1966 : 72-73). Ainsi, la pensée magique ne réfuterait pas l'existence d'un principe de causalité, autrement dit ne postulerait pas (comme on le lui fait dire parfois) la survenance de phénomènes sans cause. Mais, en attribuant à la cause un caractère (au moins partiellement) intentionnel, en renvoyant, par conséquent, l'explication à l'existence d'une cause première, elle n'en contredirait pas moins l'un des principes centraux de la causalité scientifique, à savoir la nécessité d'une cause antécédente.

S'appuyant principalement sur l'ouvrage monumental de James Frazer (*Le Rameau d'or*, 1911-1915), revue et complétée notamment par les travaux de Durkheim et de Freud, une première interprétation de la démarche magique a constitué, avec la monographie d'Edward Evans-Pritchard sur les Azandé (1972), l'ossature d'une théorie générale de la magie dont les grands traits peuvent être rapidement résumés :

a) Toutes les sociétés reconnaissent l'existence d'un déterminisme naturel. Quoique les modalités précises de ce déterminisme ne soient que fort rarement élucidées, son principe même, à savoir la récurrence des phénomènes dans des

contextes spécifiques et le caractère non intentionnel de leur occurrence, est universellement accepté. « La croyance à la sorcellerie », écrit Evans-Pritchard, « ne contredit en rien la connaissance empirique de la cause et de l'effet. Le monde connu par les sens est tout aussi réel chez les Azandé qu'il l'est chez nous » (*Ibid.* : 107). Il ne faut d'ailleurs pas exclure, suggère à ce propos Claude Lévi-Strauss (1962 : 19), que, dans l'exercice même de la démarche magique, on en vienne à soupçonner l'existence d'un « déterminisme global et intégral » qui ne serait ici que « globalement *soupçonné* et *joué* avant d'être *connu* et *respecté* ».

b) Dans des conditions (psychologiques, sociales ?) que les premiers auteurs de la veine évolutionniste se contentent d'effleurer (et qui seront décrites plus tard par Freud), la conviction s'impose que le déterminisme naturel n'est pas absolu. Au sein de la zone d'exercice du monde inanimé tout comme dans celle des êtres animés inférieurs (qui devraient être par excellence les lieux d'expression de la causalité inintentionnelle) s'interposent des agents intentionnels ; agents spirituels non humains mais dont les comportements sont analogues à ceux des humains (il n'est d'ailleurs pas sûr, rappellent justement Hubert & Mauss [1966 : 75-77], que l'identité de ces esprits soit toujours clairement affirmée). Le fait qu'une sorte d'équivalence s'établisse entre esprits de la nature et esprits proprement humains n'implique pas seulement l'existence d'une projection anthropomorphique de l'humain sur le non-humain ; contre toute logique et contrairement à l'expérience routinière de l'humanité en général, elle signifie également que, de part et d'autre, la condition de production du phénomène puisse se réduire à l'émission d'une simple intention. Selon les circonstances, ou compte tenu de leur force intrinsèque, l'intervention des agents intentionnels provoque alors, soit l'effacement complet du déterminisme (phénomènes surnaturels, métamorphoses, ubiquité, etc.), soit un simple infléchissement de celui-ci, en particulier en faveur ou au détriment d'un individu particulier. Comme l'écrit Lévi-Strauss, « le système de la magie repose tout entier sur la croyance que l'homme peut intervenir dans le déterminisme universel en le complétant ou en modifiant son cours » (1962 : 292).

L'hypothèse d'un infléchissement (ou d'un détournement) simplement partiel du déterminisme représente la forme ordinaire (par opposition à extraordinaire ou exceptionnelle) de la magie. Ce point de vue est très fermement exprimé par Evans-Pritchard (1972 : 102) décrivant la sorcellerie des Azandé du Soudan : « il faut bien comprendre que nous donnerions une fausse idée de la philosophie du Zandé si nous affirmions que dans son esprit, la sorcellerie est la cause unique des phénomènes. Pareille proposition ne se trouve pas dans ses modèles de pensée. Il se contente d'affirmer que la sorcellerie met un homme dans un tel rapport avec les événements, qu'il en subit le préjudice ». « Ce que la sorcellerie explique », ajoute Evans-Pritchard (*Ibid.* : 103), « ce sont les conditions particulières et variables d'un événement et non les conditions générales et universelles. Le feu est brûlant, mais il n'est pas brûlant par l'opération de la sorcellerie, car telle est sa nature. C'est une qualité universelle du feu que de brûler, mais ce n'est pas une qualité universelle du feu que de *vous* brûler ». La question de la sorcellerie, résume

Max Gluckman (1982 : 83-84), est tout entière contenue dans la dissociation de la cause entre deux éléments qui sont le « comment » et le « pourquoi ». Un individu mordu par un serpent venimeux acceptera que la première cause de la blessure (le « comment ») soit la morsure venimeuse. Mais il s'interrogera sur la seconde cause de cette infortune (le « pourquoi ») : pourquoi moi et pas un autre ?

La causalité intentionnelle, en second lieu, n'agit pas (ou n'agit pas toujours) de façon arbitraire. Lorsqu'un humain (et non pas un agent naturel) met en œuvre une action magique, celle-ci opère le plus souvent par le moyen d'un protocole. L'action magique, en d'autres termes, se laisse elle-même imposer la contrainte de lois naturelles. Cet assujettissement de la magie à l'empire de certaines conditions extérieures a été pour la première fois énoncé par Frazer (1981 : 41) : « Si nous analysons les principes de la pensée sur lesquels est basée la magie, nous trouverons qu'ils se résolvent à deux : le premier c'est que tout semblable appelle son semblable, ou qu'un effet est similaire à sa cause ; le second, c'est que deux choses qui ont été mises en contact à un certain moment continuent d'agir l'une sur l'autre alors même que ce contact a cessé ». Similitude et contiguïté, déclare Frazer, sont à l'origine de deux types de recettes magiques : la magie homéopathique et la magie contagieuse. Tandis que la première permet d'agir à distance sur de simples effigies, la seconde produit le même effet à partir de l'idée que la partie (éventuellement séparée) représente la totalité de la chose. Que la magie « ait bien l'air », comme disent avec prudence Hubert & Mauss (1966 : 56), « d'une gigantesque variation sur le thème du principe de causalité », est affirmé sans nuances par Frazer (1981 : 41) : « Le magicien », écrit-il, « croit implicitement que les mêmes principes qui lui servent dans son art régissent le cours de la nature inanimée ; en d'autres termes, l'enchanteur se dit que les lois de similitude et de contact sont d'application universelle, et non pas limitée aux seules interventions de l'homme... » « Étroite est donc », poursuit-il (*Ibid.* : 141), « l'analogie entre la conception magique et la conception scientifique du monde ».

c) À de nombreux égards, le tableau brossé par Evans-Pritchard rejoint et complète – il y apporte d'importantes précisions – celui établi vingt-cinq ans plus tôt par Durkheim dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, où ce dernier puise largement chez Hubert & Mauss. Dans l'organisation du monde surnaturel, cinq instances, si l'on suit bien Evans-Pritchard (et non pas deux comme le proposent Mauss et Durkheim), sont entremêlées :

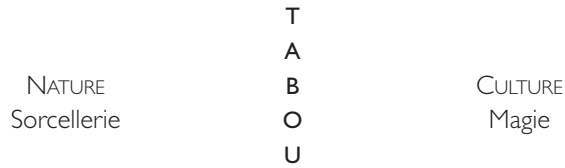
- La sorcellerie (*witchcraft*) représente une intrusion des esprits de la nature dans le monde de la culture dont elle perturbe l'ordre, semant autour d'elle la souffrance et le mal. Cette intrusion opère par le truchement de certains humains « habités » à leur insu par des forces mauvaises et devenus leurs serviteurs involontaires ou complaisants (on sait que, sur ce point, Evans-Pritchard et l'ethnographie africaine de l'époque ont bien du mal à faire entendre une opinion fermement arrêtée). Les caractères du sorcier découlent de cette définition : organique et héréditaire, la sorcellerie est un « acte psychique » (Evans-Pritchard 1972 : 53) ; pour l'accomplir, nul besoin de médecines ni d'initiation puisque le sorcier est, en quelque sorte, *l'esprit même*.

- À l'opposé de la *witchcraft* (terme qu'il serait possible, compte tenu de la précédente définition, de traduire en français par « envoûtement »), la bonne magie (*good magic*) est une réaction de défense de la culture à la menace ou à l'agression des forces maléfiques. Agissant par le moyen de recettes techniques, de rites ou de formules (de « médecines », dit Evans-Pritchard), elle requiert une initiation ou, pour le moins, un apprentissage. Œuvrant pour la défense du bien commun, elle est socialement reconnue, et, à certains égards, publique, même si ses artifices demeurent le secret des initiés.

- Distincte à la fois de la sorcellerie et de la bonne magie, la mauvaise magie (*sorcery*) participe de la première dans ses intentions et de la seconde dans son origine et dans ses procédés. Elle recherche le mal et la mort d'autrui. Mais elle n'est pas un acte psychique. Ayant son siège dans la culture, elle s'exprime clandestinement par le truchement d'êtres humains ordinaires cherchant à pénétrer les mystères des agents maléfiques et se substituant, en quelque sorte, à eux. Comme la bonne magie, par conséquent, elle n'est pas (ou pas exclusivement) héréditaire et nécessite le concours de techniques et de stratagèmes. Qui sont les mauvais magiciens ? Quoique certains individus puissent en faire un état exclusif, Evans-Pritchard s'interroge sur l'hypothèse que la mauvaise magie soit de la bonne magie détournée de ses objectifs (*Ibid.* : 465, 468).

- Dans l'entre-deux, ou à l'interface de la nature et de la culture, la zone des tabous (que Frazer appelle « magie négative ») représente un ensemble de conduites, d'objets ou de lieux considérés comme non conformes à l'ordre établi (Douglas 1971) ; autre façon de dire qu'ils sont manipulés ou fréquentés par des agents perturbateurs. À ce titre, ils sont soumis à des prescriptions d'évitement. Dans l'esprit des auteurs déjà cités, il n'est pas impossible, par conséquent, de mettre en relation la zone du tabou avec la notion, chère à Frazer, Mauss et Durkheim – si controversée depuis – de *mana*, cette entité dotée de « potentiel magique » (Hubert & Mauss 1966 : 114), « symbole vide » ou « signifiant flottant » selon le mot connu de Lévi-Strauss. Et si, dans sa globalité, le *mana* ne correspond, à l'évidence, à aucune réalité ethnographique, il peut servir à décrire, comme l'admet Lévi-Strauss (avec un extrême souci d'indulgence à l'égard de Mauss), la réalité d'une « puissance secrète », d'une « force mystérieuse » (1966 : XLIX et XLV).

- Sorcellerie, magie et tabous définissent des relations de la nature et de la culture et se situent dans un champ de représentation et d'intervention qui relève de l'immanence. En surplombant toute la création – nature et culture réunies – l'entité divine n'impose pas seulement aux humains une relation à la transcendance, elle gouverne et entretient l'ordre du monde, ce que la pensée scientifique dénomme le déterminisme universel. De là résultent, déclare Durkheim (suivant, là encore, Frazer et Mauss), les différences entre magie et religion. Alors que la première définit un rapport de force entre créatures, la seconde instaure un lien de soumission de la créature au créateur. D'un côté, dit Durkheim, affrontement ou négociation, de l'autre supplication ou action de grâce (1968 : 58-66). Entre magie et religion, conclut-il, existe une opposition de principe qui se conclut par la méfiance ou l'hostilité réciproque (*Ibid.* : 59-60).



d) Revenons maintenant à l'observation faite précédemment et qui a trait à la compatibilité existentielle et historique (si l'on exclut toute hypothèse évolutionniste) de la pensée magique et de l'acceptation universelle du déterminisme en tant que réalité empirique. Quelle que soit l'importance de la magie ou de la sorcellerie à titre de croyance ou d'institution, aucun individu sain d'esprit et aucune société en général ne leur accordent de place prééminente dans la vie quotidienne. Dans quelles conditions la machinerie magique se met-elle en branle ? Déjà Hubert et Mauss avaient noté que, dans le fonctionnement de la démarche magique, « la force magique du désir est si consciente qu'une bonne partie de la magie ne consiste qu'en désir », s'étonnant simplement (tout en l'expliquant) que les phénomènes d'hallucination liés à l'expression de désirs individuels puissent prendre un caractère collectif (1966 : 123-127). La même année où Durkheim publie *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1968), Freud apportera à cette même question une démonstration à la fois circonstanciée et magistrale. Ce qu'on appelle « pensée magique », affirme Freud, est un mécanisme psychique propre à tout être humain. Elle représente une sorte de potentiel désactivé. Sur quoi repose son activation ? Freud répond (comme Hubert & Mauss) : sur la force du désir insatisfait ; et plus encore : lorsque les désirs des hommes – ou le souci obsédant d'échapper à leurs craintes – ne trouvent pas d'issue dans le monde rationnel de l'expérience.

En 1903, remarque Freud dans *Totem et Tabou*, Tylor avait défini la magie comme un moyen d'action sur la nature « qui confond une relation imaginaire avec une relation réelle » (« mistaking an ideal connexion for a real one », cité par Freud 1981 : 93). Cette confusion a sa genèse dans la petite enfance, avant même que l'enfant soit confronté au principe de réalité. Au cours de la période dite narcissique, explique Freud, l'enfant est animé par des désirs illimités. Pour les satisfaire, il crée de fausses réalités dont il retire des « satisfactions hallucinatoires » (*Ibid.* : 99) ; il est, en quelque sorte, victime de la « toute puissance de ses idées ». S'appuyant, lui aussi, sur Frazer, Freud observe que ce processus, toutefois, obéit à des lois qui sont, comme Frazer l'avait suggéré, celles de la similarité et du contact : « les choses, écrit-il, s'effacent devant leurs représentations [...] On suppose que les relations existant entre les représentations doivent

également exister entre les choses » (*Ibid.* : 100). Faut-il un grand effort d'imagination pour reconnaître ici les principes même du langage, c'est-à-dire du signifiant par quoi l'enfant fait exister le signifié, objet de son désir ? « Dès que nous en arrivons à la représentation des propriétés magiques », écrivaient encore avec une intuition remarquable Hubert & Mauss en 1902, « nous sommes en présence de phénomènes semblables à ceux du langage » (1966 : 71-72). Tandis que la métaphore, démontrera un peu plus tard Jakobson, illustre le procédé paradigmatique de la magie « homéopathique », la métonymie est la figure syntagmatique de la magie « contagieuse » (Jakobson 1963 : 65). Comme le verbe divin, la magie crée de la réalité.

Dans la phase initiale, poursuit Freud, c'est à lui-même que l'enfant attribue la toute puissance. Dans un deuxième temps (que Freud appelle « animiste »), l'enfant projette sur les objets de la nature sa propre organisation psychique : il croit (ou il redoute) que les phénomènes naturels sont des événements provoqués par la volonté d'autres êtres pensants. Quoi d'étonnant alors que, pour repousser leurs assauts, négocier leur non-belligérance, solliciter leurs bienfaits (ce que Freud désigne sous le terme générique et imprécis de « sorcellerie »), le mode normal de communication soit aussi le langage ? Par le moyen des formules et des sentences « magiques », la magie et la sorcellerie parlent « leur langage » (qui n'est pas le langage humain) à d'autres locuteurs non humains (*abracadabra*, *Sésame, ouvre-toi*, etc.). On aura compris au demeurant que, dans ce face à face – et au même titre que dans le mirage narcissique – la formule magique soit, comme le diront plus tard les linguistes, à usage performatif. Par la magie, l'homme se fait Dieu, par le verbe il fait exister son désir. « En sorcellerie », écrira sous une forme condensée Jeanne Favret-Saada (1977 : 21), « l'acte, c'est le verbe ».

Dans *Totem et Tabou*, Freud, encore prisonnier des conceptions évolutionnistes de son temps, réserve l'usage de la pensée magique à l'enfance, aux primitifs et aux sujets atteints de névrose obsessionnelle ou de paranoïa. « Nous ne devons pas être étonnés, affirme-t-il, de voir l'homme primitif extérioriser sa propre organisation psychique » (1981 : 107). Il entrevoit déjà, néanmoins, que, chez tout être humain, la croyance en la toute puissance de la pensée survit bien au-delà de l'enfance, y compris, par conséquent, dans des contextes culturels qui incluent « une conception scientifique du monde » : « Nous [...] pressentons », écrit-il (*Ibid.* : 104-105), « que cette organisation narcissique ne disparaîtra plus jamais complètement. L'homme reste, dans une certaine mesure, narcissique ». Freud fera d'ailleurs largement sauter un peu plus tard la clause restrictive s'appliquant aux peuples primitifs. Car il semble bien, soutient-il, que chez aucun de nous, cette phase animiste « n'ait pris fin sans laisser en nous des restes et des traces toujours capables de se réveiller et que tout ce qui nous semble étrangement inquiétant remplisse cette condition de se rattacher à ces restes d'activité psychique animiste et de les inciter à se manifester » (1982 : 193). De la crainte au désir, il n'y a pas loin. La magie, confirme Freud, est la maladie universelle du désir.

## Magie et sorcellerie dans l'Afrique d'aujourd'hui

286

Reste à opérer maintenant cette confrontation annoncée du schéma interprétatif qui vient d'être sommairement recomposé avec certaines données, plus précises ou plus récentes, de la réalité ethnographique.

A. La première remise en cause, la plus facile à établir – et celle dont on peut tirer les conclusions les moins contestables – est l'opposition de la transcendance et de l'immanence. Quoiqu'il l'eût attribuée à la situation en quelque sorte transitoire qui séparait, dans son schéma évolutionniste, les « primitifs » des « civilisés », Frazer avait admis (se référant à l'Afrique) la réalité historique d'une confusion entre magie et religion (notamment dans la figure du roi magicien ; Frazer 1981 : 145-150, 216-263 et 486-494). Sans aborder la question de savoir si, en elles-mêmes, les deux instances que représentent la transcendance et l'immanence sont susceptibles d'être universellement reconnues, leur séparation radicale, comme on en trouve l'illustration chez Durkheim – et même encore chez Evans-Pritchard – appartient, à l'évidence, à la philosophie occidentale (ou du moins à une certaine philosophie occidentale que nous n'irons pas jusqu'à confondre, ainsi que l'affirme Alfred Adler, avec la théologie). Sans doute – s'agissant toujours de l'Afrique – doit-on admettre que la plupart des sociétés distinguent précisément les statuts de prêtre et de magicien. Tel est le cas notamment chez les Gikuyu du Kenya dont il sera question un peu plus loin<sup>1</sup>. Rares toutefois sont les situations où ces deux personnages emblématiques – et les domaines du surnaturel sur lesquels ils exercent leur emprise – ne soient pas d'une façon ou d'une autre mis en communication. Ainsi n'est-il pas abusif de conclure, comme l'écrit Luc de Heusch dans une formule inspirée de Lévi-Strauss, que pour bon nombre d'Africains, « les systèmes magico-religieux sont à la fois des structures de communication et des structures de subordination » (1971 : 180). Quelques exemples, parmi beaucoup d'autres, en apporteront la démonstration.

I. Dans de très nombreuses représentations propres à toutes les parties du continent africain, les ancêtres des humains ne sont jamais incorporés au monde divin mais vivent dans le monde de la nature. Ainsi, chez les Shona du Zimbabwe décrits par David Lan (1985 : 20 et *passim*), dès lors que, de leur vivant, ils ont accompli leur destinée terrestre (cette idée d'« accomplissement » ou d'« achèvement » social étant commune à de nombreux peuples bantous et signifiant l'accession à tous les degrés de l'honorabilité lignagère), les ancêtres peuvent se réincarner dans certains animaux sauvages, notamment des lions. En dépit de leur

1. L'enquête ethnographique confirme les observations de tous les auteurs, lesquels s'accordent pour reconnaître la différence formelle entre le prêtre (*mũthũuri ya ukuru* : « aîné du dernier grade ») et le magicien guérisseur (*mũndũ mũgo*). Voir à cet égard Routledge (1910 : 249) ; Hopley (1967 : 36-37) ; Middleton & Kershaw, s'appuyant sur Beech, Dundas, Kenyatta et Tate (1965 : 62-67) ; Leakey (1977 : 15-16). À propos des rituels propitiatoires destinés à faire venir la pluie, Leakey sépare soigneusement les rituels s'adressant aux esprits locaux, qui sont le fait des magiciens (généralement sollicités par de simples individus) et les rituels s'adressant à Dieu (*Ngai*), lesquels sont réservés aux dignitaires religieux s'exprimant au nom d'un groupe. Les Routledge établissaient déjà une telle distinction (Routledge 1910 : 227).



apparence féroce, ils représentent des esprits bons et sont les ennemis des sorciers. Pour bénéficier de leur protection, les vivants doivent vivre dans la proximité de leurs tombeaux où ils reposent dans les intervalles de leurs pérégrinations.

2. Ainsi que le rappelle Alfred Adler (2004 : 47-51) à la suite d'Andrew Apter, chez les Yoruba d'Afrique occidentale, certaines déesses comme Yemoja (devenue Yememja dans les cultes *candomblé* du Brésil) sont des mères de magiciens, et plus encore (ce qui renvoie à un autre type de confusion dont on va parler dans un instant), des mères de personnages qualifiés de « sorciers ». Nombreuses, par ailleurs, sont les sociétés africaines dans lesquelles le féticheur (magicien ou contre-sorcier) ne s'adresse pas seulement aux puissances de la nature mais sollicite l'intervention directe de la divinité. Dans d'autres contextes culturels que le continent africain – où cette figure est peu répandue –, on sait aussi que les chamanes, ou du moins certains chamanes, sont des figures composites associant la fonction de prêtre et celle de magicien ou de guérisseur, médiums entre la terre et le ciel par l'entremise des esprits de la nature.

Conclusion, du moins provisoire, de ce réexamen critique : Dieu peut « descendre » sur la scène de la nature. Il peut aussi vouloir le mal, interprétation qui, au demeurant, n'est pas en désaccord avec celle du christianisme. Inversement, les esprits animaux peuvent « monter » jusqu'à la voûte céleste. Du même coup, l'hypothèse d'une négociation, d'un compromis pour le rétablissement d'un ordre perturbé ouvre d'autres perspectives dans les relations avec la transcendance. Comme l'écrivait déjà Lévi-Strauss en 1962 : « il n'y a pas plus de religion sans magie que de magie qui ne contienne un brin de religion » (1962 : 293).

**B.** Seconde confrontation, plus difficile à élucider, et qui renvoie à la différence entre sorcellerie (*witchcraft*) et magie (*magic*).

1. Il faut bien accorder en premier lieu à l'interprétation d'Evans-Pritchard que le rapport particulier de la sorcellerie avec un héritage organique, ou encore avec la proximité physique des individus, est confirmé en Afrique par la plupart des recensions ethnographiques. Cet ancrage dans le corps détermine à la fois les moyens d'action et les conditions d'efficacité de l'action sorcière : 1) pour officier, la sorcellerie n'a, au départ, nul besoin d'auxiliaires techniques ; 2) elle est d'autant plus efficace qu'elle s'adresse à des parents proches (parents, enfants, germains ou, à la rigueur, époux).

2. L'orientation, en second lieu, de ce qui est habituellement appelé « sorcellerie » du côté du « mal » doit être relativisée. Mais cette mise au point remet également en cause l'utilisation actuelle de cette terminologie.

a) Il résulte d'une multitude de travaux ethnographiques anciens ou récents que la sorcellerie peut être définie en Afrique comme un procédé magique permettant de s'emparer de la *force vitale* d'autrui. Très fréquemment, une telle emprise s'exprime métaphoriquement par un acte de manducation ou de cannibalisme. La croyance en une « force vitale » incorporée dans chaque être humain (et susceptible, le cas échéant, d'être capturée ou dévorée par des forces surnaturelles maléfiques) peut être observée d'ailleurs dans d'autres sociétés, y compris

en Europe, et notamment dans les campagnes françaises, comme l'a bien montré Jeanne Favret-Saada (1977). La reconnaissance de cette force – schématiquement décrite par le père Placide Tempels (1949) comme une entité mystique universelle – est attestée dans l'ensemble de l'Afrique bantoue (et dans une partie au moins de l'Afrique de l'Ouest), non seulement chez les humains, mais chez tous les êtres vivants, en général<sup>2</sup>. S'agissant des humains, il n'est pas toujours facile de préciser les rapports se formant entre la force vitale et d'autres composantes de la personne souvent mentionnées, en particulier dans l'aire culturelle bantoue (ombre, double, âme, etc.). Elle porte le nom de *ke* chez les Bamiléké, *tsav* chez les Tiv du Nigeria, *evu* chez les Béti du Cameroun, *ngere* chez les Gikuyu, *mviti* chez les Congo occidentaux<sup>3</sup>. Chez les Maka du Cameroun étudiés par Peter Geschiere (1997), elle a pour nom *djambe*. Dans l'idée que s'en font plusieurs populations (voir à ce propos les Nyakusa décrits par Monica Wilson (1959) ou les Mbochi du nord de la République du Congo), la force vitale a son siège dans le ventre sous la forme de petites nodosités ou d'animalcules non identifiés (on notera le rapprochement avec la description faite par Evans-Pritchard de la sorcellerie chez les Azandé).

Il est frappant de constater que – quels que soient les terrains d'observation – l'orientation morale de la force vitale ne soit pas assignée : elle peut être utilisée, soit pour le bien, soit pour le mal, et les conditions de cette orientation ne sont pas précisées (ainsi chez les Gê et les Watchi du sud-est du Togo, Augé 1977 : 109 ; ou encore chez les Mongo proches du fleuve Congo, De Heusch 1971 : 176). D'après plusieurs informateurs, il existe dans la force vitale une capacité destructrice qui n'est activée qu'après initiation. Pour d'autres encore, à défaut de cette initiation, elle se révèle avec l'âge, de sorte que tous les vieillards en sont pourvus. Cet usage prédateur et cannibale de la force vitale est appelé, selon l'usage, « licite » ou non, que l'on en fait, *nloko* ou *ndoki* chez les Maka et les Congo. Chez les Gikuyu du Kenya, la même force destructrice, appelée *kîrumi* (nom que prend le *ngere* lorsqu'il acquiert ce caractère), ne se révèle spontanément à l'individu qu'à sa maturité. Elle participe de la défense d'ego, de son intégrité physique et morale. Ainsi, se trouve également contredite l'affirmation selon laquelle les pouvoirs surnaturels seraient l'apanage de quelques-uns. Tout au plus, peut-on dire qu'ils sont inégalement répartis. Sans être une véritable exception (puisque la force vitale est présente chez tous les êtres vivants), il existe chez les Gikuyu une forme de *kîrumi* émanant des entités naturelles insatisfaites. Sous le nom de *thahu* (maladroïtement traduit par « souillure »), elle marque les humains coupables de la violation d'un interdit rituel en produisant des effets comparables à ceux du *kîrumi* (Hobley 1967 : 32)<sup>4</sup>.

2. Pour Tempels (dont la description concerne les Luba de l'actuelle République démocratique du Congo), la même force traverse et anime toutes les entités naturelles comme l'émanation du Dieu créateur (tout en se répartissant inégalement entre chaque créature). L'ethnographie contredit largement cette vision théologique unitaire d'un univers cosmique caractérisé au contraire par la complexité et l'affrontement.

3. Chez les Lari du Congo-Brazzaville, on l'appelle *ngolo* ou, plus communément, *kundu* (Devauges 1977 : 110).

Le mode d'action de chaque force vitale repose sur trois principes :

- les forces vitales des individus en général sont inégales ; certaines l'emportent sur les autres, en particulier du point de vue de leur capacité de nuisance ;
- la force vitale d'un individu socialement supérieur l'emporte sur celle d'un inférieur ;
- dans l'exercice ou le maniement de la force vitale, l'action sur la partie vaut l'action sur le tout (métonymie).

La force vitale a la propriété de pouvoir quitter le corps des humains pendant leur sommeil. Elle peut alors se mettre en quête d'autres forces vitales et s'en emparer (c'est-à-dire les « manger » dans le langage de la sorcellerie). C'est la raison pour laquelle les Gikuyu du Kenya, comme les Lari du Congo, croient qu'un homme au sommeil profond (surtout s'il est âgé) est réputé être sorcier. Celui qui s'empare de la force vitale d'autrui voit sa propre force vitale renforcée d'autant (Devauges 1977 : 117). Inversement, une personne dont la force vitale a été dévorée ne tarde pas à mourir, sauf si un magicien, étant lui-même pourvu d'une force supérieure, parvient à s'en emparer. Les Lari croient que certains sorciers font le commerce de leur surplus de forces vitales, notamment avec des Européens<sup>5</sup>.

En Côte-d'Ivoire, Marc Augé observe que le sorcier est défini par le fait qu'il possède une force vitale supérieure à celle de la moyenne des autres personnes (1977 : 109). C'est ainsi qu'un individu pourvu d'une santé exceptionnelle est capable de résister aux attaques des sorciers. De même, quelqu'un qui a survécu à une ordalie a démontré, non pas son innocence, mais la supériorité de sa force vitale. Très loin de l'Afrique, Jeanne Favret-Saada donne une définition du contre-sorcier, « désenvoûteur » ou féticheur (autrement dit « bon » magicien) qui est en accord avec ces représentations : le « désenvoûteur efficace » est celui qui possède une force vitale supérieure à celle du sorcier (1977 : 251).

b) Comment juger de l'emploi de cette force destructrice ? La réponse est à première vue assez simple (on verra par la suite qu'il n'en est plus de même dans tous les cas) : l'usage maléfique de la force vitale est légitime lorsque celui-ci est socialement consacré, ou encore lorsqu'il est destiné à préserver l'identité de quiconque faisant l'objet d'une agression. Ainsi, l'appellation de « sorcier » ne désigne vraiment, en réalité, que l'individu se mettant en marge des lois, abusant d'une force vitale supérieure dans des intentions égoïstes pour voler, gruger, assujettir à son profit la force d'autrui. Il résulte également de cette proposition que l'orientation de la force vitale en direction du mal (ce que l'on appelle « sorcellerie ») ne provient pas du seul effet de mécanismes surnaturels. Puisque l'arme de la sorcellerie – à savoir la force vitale destructrice – existe de manière quasiment universelle indépendamment du personnage du sorcier, celui-ci n'est plus ce personnage totalement inhumain décrit par la littérature. *C'est lorsque la société est*

4. D'après certains auteurs ou certaines interprétations, le *thabu* peut également être produit par la force vitale destructrice d'un humain (voir en particulier Cagnolo 1933 : 134).

5. Les Européens considérés comme bons et généreux sont souvent réputés être des porteurs complémentaires de ces « âmes » d'origine africaine.

*incapable de s'opposer aux inclinations mauvaises (de la surnature) présentes chez tout être humain que la sorcellerie, en tant que pouvoir de faire le mal, devient agissante.* Ainsi le destin d'un sorcier est avant tout *social*. On explique encore par là le fait qu'un sorcier ne soit pas nécessairement responsable de ses actes. C'est une victime, une victime de sa force maléfique, une victime de la société qui n'a pas su ou pas pu l'encadrer comme il l'aurait fallu. Pour les Africains, écrit Philippe Laburthe-Tolra (dans un langage, certes abusivement biblique, mais chargé de vérité), tout homme porte en lui le « péché originel » (1977 : 1080, cité par Geschiere 1997 : 265).

c) Sur qui agit, enfin, la force destructrice ? Se transmettant dans le lignage, elle agit préférentiellement dans le lignage. Ainsi se justifie, d'après certains informateurs, l'existence des sociétés de sorciers : par des pactes (entraînant des dettes de caractère cannibalique), les sorciers sont en mesure de s'attaquer à des membres extérieurs à leur famille.

### **Force destructrice et pouvoir**

Revenons maintenant, non pas au sorcier, mais au fait que chacun détient, pour un bon ou pour un mauvais usage, une force destructrice. Si nous considérons les caractéristiques de cette force, il n'est pas étonnant que la capacité à la déployer soit associée au pouvoir. Le pouvoir, c'est la force ; c'est une force vitale supérieure, impliquant aussi, grâce à un certain apprentissage magique, la clairvoyance, l'extra-lucidité. Le chef politique doit voir au loin, il doit anticiper sur l'avenir ; autrement dit, il doit posséder le don de divination, en particulier de nature oraculaire. Les dirigeants politiques africains disent souvent qu'ils peuvent « voir » les mauvaises intentions des opposants.

*Première remarque* : l'idée que l'emploi de cette force, éventuellement destructrice comme on vient de le préciser, est antinomique de l'ordre social (ordre que le chef ou le monarque sont censés incarner) participe, à coup sûr, d'une vision abusivement fonctionnaliste de la réalité politique.

a) Considérant la réalité ethnographique, on vérifie, en premier lieu, qu'à un niveau infra-étatique, ou dans le cadre des sociétés acéphales, les aînés lignagers sont habilités à sanctionner les fautes des cadets en faisant agir dans le sens de la destruction leur force vitale supérieure (Middleton 1960 : *passim*, et Gluckman 1984 : 234-235 ; également De Heusch 1971 : 172). Examinons, à cet égard, le cas des Gikuyu.

Chez les Gikuyu du Kenya, un acte malveillant peut être sanctionné par la mise en œuvre du pouvoir de nuisance du *kîrumi*, dont on a parlé précédemment et que les premiers missionnaires britanniques ont traduit par le terme de « malédiction » (anglais : *curse*). À observer ses caractéristiques, le *kîrumi* s'apparente en tous points à ce que la langue française entend de son côté par le nom d'« envoûtement » (manipulation physique et morale d'une personne par un sortilège). À première vue, ces agissements mystiques correspondraient donc schématiquement à ce qu'on a appelé jusqu'ici *witchcraft*. *Mais on voit bien cependant que le kîrumi s'en distingue par au moins deux caractères* : 1) il est socialement justifié à titre de sanction lignagère ; 2) il est public et non clandestin.

Si on passe en revue, maintenant, les caractéristiques du *kîrumi*, on a la confirmation qu'il correspond à tous les grands principes associés plus haut à la capacité destructrice de la force vitale :

- quoique présentant, comme on va le voir, un très haut degré de dangerosité – et hormis le cas du *thahu* (souillure) dont il a déjà été question –, il n'agit qu'au sein du lignage, ou encore entre époux (considérant que, dans la tradition gikuyu, l'épouse est incorporée au lignage : *mbari* ; Hobley 1967 : 147) ;

- la capacité de maudire procède unilatéralement du supérieur à l'inférieur, c'est-à-dire d'ainé à cadet, ou, à la rigueur, entre égaux. Seuls, les membres de la classe générationnelle supérieure (père, mère, oncle, tante) peuvent maudire les membres de la classe générationnelle inférieure (enfants, neveux)<sup>6</sup> ;

- pour que la malédiction soit agissante, elle doit être justifiée. Elle représente un recours extrême et irréversible en cas de faute gravissime : abandon des parents, non-versement de la compensation matrimoniale, meurtre, vol sans repentir, vente de la terre des ancêtres<sup>7</sup> ;

- la malédiction est un acte solennel. Elle doit être prononcée à voix haute et intelligible et directement adressée au coupable<sup>8</sup> ;

- la malédiction, enfin, provoque les maux les plus graves entraînant généralement la mort de la personne maudite ou de ses proches<sup>9</sup>. Elle se traduit toujours par l'apparition d'un mal mystérieux et incurable (*mûrimû*), y compris par les moyens médicaux les plus modernes (cancer, cirrhose, etc.)<sup>10</sup>.

b) Passons maintenant au niveau supra-lignager correspondant à celui des chefferies ou des royaumes. S'appuyant sur de nombreuses sources, Alfred Adler (2004 : 43) démontre que, dans plusieurs régions d'Afrique, le chef politique tire son pouvoir de ce qu'il détient légitimement une force destructrice supérieure. Contre la vulgate anthropologique, Alfred Adler, toutefois, va plus loin. Car non seulement, souligne-t-il, le roi est-il parfois habilité à « manger » ses dépendants

6. D'après certains informateurs, peut-être troublés par une conception de la justice empruntée aux missionnaires européens, la capacité de maudire est accordée à des individus statutairement inférieurs lorsqu'ils sont victimes de graves injustices ou de maltraitance : enfant contre son géniteur, épouse malheureuse contre son père qui l'aurait contrainte au mariage (Hobley 1911 : 429).

7. Un aîné peut maudire tout ou partie du territoire lignager (*githaka*) si l'un de ses descendants venait à la vendre à un étranger (*Ibid.* : 406).

8. Les *athuuri ya ukuru* (aînés du dernier grade déjà mentionnés et pourvus de fonctions religieuses) peuvent, dans certains cas, lever le *kîrumi* (Hobley 1911 : 430-431, et 1967 : 151).

9. Hobley (1967 : 150) mentionne qu'elle fait également périr le bétail.

10. Exemples de *kîrumi* :

- Un vieil homme irascible, qui avait l'habitude de maltraiter son épouse, refusa de lui témoigner le plus petit geste d'affection sur son lit de mort. Son épouse le maudit. Peu de temps après, l'homme s'affaiblit et ne tarda pas à mourir.

- Après que le mari de la sœur aînée de Nj... (notre informateur) eût refusé de verser la compensation matrimoniale à sa belle-mère (le père des enfants étant décédé), le grand-père de l'épouse maudit sa petite-fille. Déjà souffrante du diabète, celle-ci vit apparaître une plaie purulente sur sa main gauche. Menacée d'amputation, elle fut rapidement guérie dès lors que son époux accepta de s'acquitter de sa dette. Hobley note, de son côté, que la sanction classique d'un père à l'endroit de son gendre refusant de verser la compensation matrimoniale est de rendre sa fille stérile (Hobley 1911 : 428-429).

(anticipant en quelque sorte le fait que ces derniers ont l'obligation de le nourrir), mais encore, rappelle-t-il en citant le cas des Nyakyusa, est-on parfois contraint de reconnaître que, dans l'esprit public, la puissance du monarque se mesure à sa capacité à commettre le crime, autrement dit à faire le mal (*Ibid.*).

Un autre exemple, contemporain cette fois, de « roi sorcier » montrera la persistance de cette représentation maléfique du pouvoir politique.

D'après certaines croyances populaires gikuyu, l'ancien président du Kenya, Daniel arap Moi (depuis peu à la retraite) était un adepte du Diable, figure chrétienne d'une représentation maléfique ancrée, à l'évidence, dans une tradition antérieure à la conversion au christianisme. Sur l'ancien billet de banque de dix shillings (aujourd'hui retiré de la circulation), on pouvait voir le visage de Moi encerclé des deux célèbres défenses d'éléphant dressées de part et d'autre d'une grande avenue de Mombasa et qui sont devenues une sorte d'emblème du Kenya. Aux yeux du peuple, cette imagerie, dans laquelle se profile maladroitement une sorte de couronne monarchique, figure un serpent diabolique (Droz 1997 : 102). À la suite des voyages du président Moi en Chine, celui-ci fut également accusé d'avoir magiquement provoqué au Kenya de nombreux accidents routiers et ferroviaires afin de payer, sous formes de vies humaines, le prix de la coopération chinoise et l'aide apportée par les médecins chinois à sa propre longévité (*Ibid.* : 103-108).

D'après d'autres croyances récemment recueillies dans les campagnes de la région gikuyu, l'ex-président Moi était le chef d'une société de sorciers accumulant les richesses en échange de sang humain. C'est ainsi que, d'après ces mêmes croyances, tous les membres de la secte (dans lesquels on reconnaîtra sans peine les ministres du gouvernement) étaient tenus chaque année d'offrir en sacrifice au président un membre de leur famille proche, de préférence un enfant. Une somme d'argent considérable était remise en contrepartie. À défaut d'obéir à cette injonction, les sorciers récalcitrants étaient arrêtés magiquement dans leur fuite et égorgés sur l'autel sacrificiel <sup>11</sup>.

11. Cette règle cruelle expliquait la multiplication supposée du nombre d'enlèvements d'enfants. Car pour échapper à leur destin, les sorciers s'efforçaient de substituer à leur propre progéniture des enfants enlevés dans la population. Afin d'éviter que la supercherie ne fût éventée par le maître, les enfants devaient être rendus dociles et acquérir l'amour de leurs ravisseurs. Voici donc comment ceux-ci avaient coutume de procéder : les enfants, appartenant, de préférence, à des familles pauvres, étaient attirés isolément à la sortie de l'école par des femmes de bonne mine qui leur offraient des bonbons et les entraînaient ensuite jusque dans leur maison. Là, les enfants étaient en quelque sorte « adoptés » et comblés d'affection et de présents pendant plusieurs mois. Le soir du sacrifice (car ce genre de cérémonie se tenait toujours la nuit), le père supposé de la victime se rendait avec l'enfant dans le temple des sorciers dont l'emplacement était tenu secret. La future victime et son tuteur étaient introduits dans une pièce annexe où un bon repas avait été préparé. Pendant ce temps, les membres de la secte avaient pénétré à reculons dans le temple où régnait la plus profonde obscurité. Tous se dévêtaient complètement (se conformant ainsi, à un modèle populaire qui associe, chez les Gikuyu, nudité et sorcellerie). Présent sous la forme d'un énorme serpent, le président faisait alors chercher l'enfant dont la confiance ne devait pas avoir été mise en défaut jusqu'au dernier instant. Devant son « père », l'enfant était égorgé sur l'autel. Recueilli dans un récipient, le sang était ensuite absorbé par tous les participants et par le président lui-même. La rumeur rapporte encore que dans les intervalles où le président reprenait sa forme humaine, le serpent résidait habituellement dans sa demeure et recevait habituellement comme nourriture du lait et du sang humain.

Effectuons maintenant un second retour à la question effleurée précédemment et qui touche au mauvais usage de la force destructrice. Dans quelles conditions devient-on « sorcier » ? Une condition en quelque sorte « sociale », on l'a vu, pré-existe à cette orientation : le sorcier est un être socialement déviant, soit qu'il échappe au contrôle de son entourage, soit encore qu'il soit voué à un destin politique hors du commun. Quant à l'irresponsabilité du sorcier, elle peut paraître, à y regarder de plus près, davantage une figure de style qu'une réalité sociologique. L'ethnographie rapporte en effet que les sorciers subissent généralement des initiations, déformant encore plus sur ce point le modèle hérité des Azandé.

Prenons, une fois encore, le cas des Gikuyu. Chez les Gikuyu, le sorcier, appelé *mûrogi* est *a priori* très clairement opposé au féticheur (*mûndû mûgu*) qui sera décrit un peu plus loin. Le *mûrogi* est l'agent de cette forme de nuisance très répandue appelée *ûrogi* (sorcellerie), dont les effets sont d'autant plus redoutés qu'ils peuvent également se déployer – comme on vient de l'entrevoir à propos de l'ancien président arap Moi – au-dehors de la famille proche. Dans l'opinion commune, il est parfois soutenu que, tout en étant « possédés » par le mal, certains sorciers sont des esprits faibles, peu intelligents et passablement marginaux. La nécessité pour eux de subir une initiation s'expliquerait alors par la crainte, dont ils sont conscients, de ne pouvoir résister à l'agression d'une force vitale supérieure. Par ailleurs, expliquent les Gikuyu, tous les sorciers adhèrent à des sociétés, « sous-traitant » en quelque sorte les crimes commis à l'encontre de victimes extérieures à leur entourage, comme on l'a expliqué précédemment.

L'initiation donne accès à la connaissance et à l'usage des « médecines » auxquelles, d'après les informateurs, les sorciers ont généralement recours, comme si le fait de s'en épargner l'usage était, comme on l'a déjà remarqué, réservé à celui légitime de la force maléfique (*kîrumi*)<sup>12</sup>. Ainsi se confirme ici l'effacement de la frontière entre sorciers et mauvais magiciens. Chez les Gikuyu, il est admis que l'apprentissage de la sorcellerie s'opère auprès d'une corporation de sorciers dont la plupart sont désignés comme d'origine kamba et habitent au loin<sup>13</sup>. Un tel éloignement – à la fois géographique et ethnique – des initiateurs appelle au passage deux types de remarques :

- on ne sait pas qui sont les maîtres sorciers. Par quels moyens et auprès de qui ont-ils eux-mêmes acquis leur savoir surnaturel ? La question demeure toujours en suspens ;
- la grande distance physique imposée entre maîtres et disciples est une mesure de prudence de la part des premiers vis-à-vis de leurs élèves et se vérifie

12. Quoi qu'il n'en soit plus guère question aujourd'hui, l'existence d'un « mauvais œil » (*kita* ou *kithamengo*) est mentionnée par Hobley au début du XX<sup>e</sup> siècle (Hobley 1967 : 175-179). Le « mauvais œil » serait la manifestation d'une sorte de *kîrumi* détourné de ses objectifs de sanction légitime et participerait donc de la sorcellerie pure et simple. On s'en protégerait par des jets de salive (la salive possède chez les Gikuyu une vertu prophylactique, surtout lorsqu'elle émane de dignitaires religieux).

13. Les Kamba forment dans le sud-est du Kenya une ethnie culturellement apparentée aux Gikuyu et mitoyenne de ceux-ci.

fréquemment dans d'autres régions d'Afrique (par exemple chez les Maka du Cameroun). Car le risque existe que l'élève, devenant plus fort que le maître, se retourne contre lui et ne cherche à le détruire pour s'approprier ses pouvoirs. Notons également que si les pouvoirs de sorcellerie peuvent être transférés aussi bien à des hommes qu'à des femmes, ces dernières, quoique plus nombreuses que les hommes, sont généralement dépourvues de toute capacité d'initiation ou ne forment que des manipulateurs de second ordre<sup>14</sup>.

La corporation des maîtres sorciers est fortement hiérarchisée. De même qu'il existe plusieurs niveaux de qualification, il existe plusieurs niveaux d'intervention des sorciers qui vont de la simple prestation de services à l'initiation complète en fonction du niveau hiérarchique du maître, de la durée du séjour et du prix payé par le consultant. On découvre aussi à cet égard qu'il est possible de solliciter du sorcier des services qui auraient pu, tout aussi bien, être requis auprès d'un féticheur. La différence, semble-t-il, réside simplement dans le caractère « public » ou « privé » de l'action destructrice, la seconde relevant clairement de l'action maléfique car échappant au contrôle social<sup>15</sup>.

### Sorcellerie et délinquance

Une autre illustration, que l'on pourrait croire « moderne » du détournement de la force destructrice est apportée aujourd'hui par l'interprétation faite, au Kenya en particulier, de la délinquance. Mais le lien entre délinquance et sorcellerie correspond, en réalité, à de très anciennes croyances, comme le vérifiait déjà Turner à

14. D'après les Gikuyu, les maîtres de la sorcellerie sont établis dans la région de Kitui (au milieu du pays kamba), mais leur identité n'est pas affichée. Pour connaître le chemin de leur résidence, il faut d'abord bénéficier d'informations confidentielles, généralement données par des personnes déjà initiées. Parvenu à l'orée du village, un oiseau ou un chien (métamorphose habituelle du sorcier) guide le visiteur jusqu'à la porte de la maison.

15. Un premier type de visite sollicite l'intervention directe du sorcier sans transfert de pouvoirs magiques auprès de la personne consultante. Ainsi, une personne victime d'un vol présente un miroir dans lequel apparaît le visage du voleur. Découpant, à l'aide d'un rasoir, l'image du coupable à la surface du miroir, le sorcier provoque instantanément sa mort. Au même niveau d'intervention, le sorcier (revêtant, plus clairement encore ici l'habit d'un contre-sorcier) peut engager des moyens prophylactiques pour protéger un client contre des agressions sorcières émanant d'un ennemi. La technique habituellement usitée est celle de la purification par le feu. Le sorcier allume un grand feu et y dépose un gril. Le client est placé sur le gril pendant quelques jours, mais grâce à l'intervention d'une force supérieure, il échappe à la crémation et se trouve à jamais à l'abri de tout sortilège (on peut penser que cette représentation est fortement teintée de culture chrétienne).

- Une forme ponctuelle et limitée de transfert d'un pouvoir magique s'opère encore lorsque le sorcier confie à son client un instrument doté d'attributs surnaturels (donc fabriqué magiquement), mais utilisable sans rituel particulier (Hubert & Mauss 1966 : 68). Par exemple, un homme soupçonnant son épouse d'adultère peut acquérir un bâton magique permettant d'identifier et de punir le coupable. Lorsque l'amant pénètre la femme, il ne pourra se retirer qu'après avoir été frappé par le bâton magique (on est là dans un contexte classique d'utilisation d'un fétiche ou d'un gri-gri).

- L'initiation à l'état de sorcier, en revanche, demande un engagement de plusieurs semaines, une ferme résolution et la capacité à... payer l'apprentissage. En premier lieu, il convient que le sorcier et son client se rendent au bord de l'océan Indien. Parvenu sur le rivage, le sorcier dépose deux œufs à la limite de la terre et des eaux. Les œufs servent de flotteurs qui emportent l'apprenti jusque dans les profondeurs des fonds marins. Le maître sorcier y possède une demeure dans laquelle séjourne l'apprenti durant un mois. De retour sur la terre ferme, l'apprenti « renaît » sous son identité de sorcier, comme si la mer (ou les œufs ?) avaient accouché d'un être nouveau.



propos des Ndembu (1972 : 62). On sait d'ailleurs que la plupart des observations ethnographiques mettent l'accent sur le lien affectif de la sorcellerie et de la jalousie, de l'envie et du vol. Au Kenya, comme dans d'autres pays africains, un délinquant violent est d'emblée soupçonné d'être « habité » par un principe de sorcellerie. Car, comme le rappelle un observateur contemporain, un voleur (souvent un homme jeune élevé dans une famille décomposée) est, aux yeux de l'opinion commune, un être asocial, c'est-à-dire dont la socialisation a échoué (Droz 1999 : 379-381). Dès lors qu'il a dépassé l'âge de l'initiation, un être non socialisé est – si l'on suit toujours ce même point de vue – voué à ne plus pouvoir l'être. Dans ce cas, la seule punition est la mort, parfois administrée par la foule sous la forme d'un lynchage. Le châtement le plus répandu est celui du collier, lequel consiste à placer le coupable présumé (lequel n'est hélas parfois qu'un simple suspect) dans un pneu d'automobile ou de camion arrosé d'essence et enflammé. Cet horrible supplice rappelle celui autrefois infligé aux sorciers par les Gikuyu, et sans doute par d'autres peuples bantous. Dans les temps anciens, rapportent en effet les informateurs, les personnes convaincues de sorcellerie étaient brûlées vives dans d'anciennes ruches cylindriques que l'on faisait rouler du haut d'une colline après qu'on eût mis le feu à la cire dont elles étaient garnies<sup>16</sup>.

À un niveau tout à fait officiel, il existe dans plusieurs États africains (dont au Kenya) une répression légale de la sorcellerie. Les cas de sorcellerie sont instruits et les sorciers condamnés, parfois à de lourdes peines de prison. Généralement, les féticheurs sont appelés comme témoins à charge. Mais ces condamnations n'apportent guère de satisfaction à l'opinion, laquelle regrette toujours la mise à mort du coupable.

### “Sorcellerie” et contre-pouvoir

Que l'usage de la force destructrice soit un contre-pouvoir a été clairement noté depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle par nombre d'observateurs du continent africain. « Un homme à qui tout réussit est suspecté d'être un sorcier », écrit Max Gluckman (1982 : 96), « et lui-même suspecte son entourage envieux de faire agir contre lui la sorcellerie ». Comme l'observe Peter Geschiere (1997), la « sorcellerie » a donc un versant « égalisateur », lequel s'oppose au versant « accumulateur » de son association avec le pouvoir. Elle est une arme des petits contre les grands, des femmes contre les hommes, etc. Dans l'ancienne société gikuyu, il est attesté que, tout en étant lui-même soupçonné de recours à la sorcellerie, l'homme riche s'écartant de ses devoirs de redistribution était placé sous la menace de sanction du *kirumi* (Ambler 1988 : 26). Aujourd'hui même, circule l'idée que certains hommes riches sont des sorciers qui font travailler les pauvres pour leur compte<sup>17</sup>.

16. Les ruches étant formées d'un segment de tronc d'arbre évidé dans lequel les abeilles avaient édifié leurs rayons de cire fortement inflammable. Ainsi périssaient les sorciers, car la mort par le feu, disait-on, détruit totalement le *ngoma* (âme) des défunts et empêche tout risque de réincarnation.

17. Il en est ainsi dans un village connu de l'auteur où le chef de l'Église anglicane est soupçonné d'abuser magiquement des nombreuses femmes employées dans sa plantation.

1. Abordons maintenant la situation de la magie. Le cas de la sorcellerie étant partiellement élucidé, le statut de la magie est plus facile à démêler. Revenant sur la définition préalablement proposée, on peut, dans la zone bantoue qui nous sert préférentiellement de référence, appeler magie blanche toute pratique, acquise par apprentissage ou initiation, visant à manipuler la *force vitale maléfique* d'un être naturel, humain ou non humain. Nous suivrons donc Luc de Heusch pour estimer que le rôle initial du bon magicien est, comme on le vérifie au Kenya (chez les Gikuyu et ailleurs), mais aussi dans bien d'autres régions d'Afrique, de rétablir l'ordre des choses (le déterminisme en quelque sorte), autrement dit de lutter contre la sorcellerie, ou encore de lutter contre la force vitale maléfique, *qu'elle soit ou non d'origine humaine* (Hobley 1967 : 52 ; De Heusch 1971 : 171). Très précisément distingué, dans sa personne, du sorcier, comme on l'a déjà signalé, le magicien n'est pas davantage confondu dans le lexique avec l'agent de l'envoûtement légitime. Sous le nom de *nkanga* ou *nganga* chez les Bantous occidentaux (*mûndu mûgo* chez les Bantous orientaux), il est donc d'abord un contresorcier, un féticheur<sup>18</sup>. Ce point de vue est d'ailleurs en tous points conforme à l'appréciation d'Evans-Pritchard à propos de la magie des Azandé. « La grande affaire de cette magie », écrit-il (1972 : 499), « c'est de combattre d'autres puissances mystiques plutôt que de produire des changements favorables à l'homme dans le monde objectif », c'est « qu'elle tienne les sorciers en respect ». C'est la raison pour laquelle, comme chez les Azandé, on ne fait la magie que pour produire des phénomènes ou provoquer des événements dont l'occurrence est éminemment probable. Ce même raisonnement s'applique tout autant lorsque le magicien se voit doter de pouvoirs complémentaires qui le rapprochent d'ailleurs du chamane ou du prêtre (avec lequel, néanmoins, il ne se confond jamais), comme le rituel en faveur de la pluie ou encore la divination. Prenons le cas, à cet égard, de la divination, laquelle est, au même titre que la magie, en rapport direct avec la sorcellerie puisqu'il s'agit, là encore, de prévenir des menaces d'une agression ou encore d'identifier son origine. Chez les Gikuyu, la divination (*ûragûri* ou *kîragûra*) est pratiquée par la lecture des entrailles d'un bouc (entéromancie) ou à l'aide d'une gourde divinatoire contenant diverses substances magiques (*mwano*). Le devin l'interroge pour connaître les causes possibles d'un malheur existant ou redouté : est-ce l'esprit de l'ancêtre paternel ou maternel ? Est-ce la souillure résultant d'une malédiction ou de la violation d'un tabou (*thahu*), est-ce un ennemi vivant ? L'ethnographie du début du XX<sup>e</sup> siècle mentionne le cas de devins qui opèrent à la suite d'une transe (Hobley 1967 : 73). Il existe (ou plutôt, il existait) également des magiciens devins de guerre (*andû-ago wa ita*). Leur

18. Chez les Gikuyu, le *mûndu mûgo* peut être sollicité pour débarrasser une personne du *thahu* (souillure rituelle). L'opération porte le nom de *gûtabika* (littéralement : « vomir »). Autrefois, disent les informateurs, il était de beaucoup préférable d'avoir recours à un dignitaire religieux (*mûthuuri ya ukuru*), prestation qui comportait une contrepartie financière (Hobley 1967 : 143). Cagnolo décrit la scène de l'expulsion du *thahu* (Cagnolo 1933 : 134).

rôle était de conseiller les chefs de guerre (en particulier quant à la date de l'assaut) et de distribuer des protections magiques (*githitu*). Après la victoire, ils recevaient leur part des biens pris à l'ennemi<sup>19</sup>.

L'utilisation par le devin de « transpositeurs » analogiques entre le monde des esprits et celui des humains donne à penser, en second lieu, que les magiciens, en général, sont, au même titre que la plupart des sorciers, des manipulateurs d'artefacts magiques (*nkisi* ou *mkisi* chez les Congo occidentaux). Cet usage laisse également soupçonner que les magiciens ont besoin d'un apprentissage comme c'est effectivement toujours le cas chez les Gikuyu<sup>20</sup>. Pour devenir magicien, suffit-il alors de le vouloir ? Ce serait faire rapidement bon compte de l'appréciation, souvent citée, de Hubert & Mauss : « n'est pas magicien qui veut » (1966 : 19). Étant, comme l'observait déjà Evans-Pritchard à propos des Azandé, les dépositaires du pouvoir (Evans-Pritchard 1972 : 486), seuls les hommes, chez les Gikuyu – et de préférence les aînés – ont accès au statut de magiciens, et même sont habilités à faire usage d'objets et de recettes magiques. Sur un autre point, par ailleurs, la définition du magicien pourrait s'écarter du modèle canonique. Car si les Gikuyu estiment toujours nécessaire le passage par l'initiation, c'est pour ajouter aussitôt que certains clans se sont fait une spécialité des pratiques magiques (en particulier les clans d'origine maasai)<sup>21</sup>. Aptitude innée ou acquise ? En l'absence d'une réponse claire, il n'est pas interdit de penser que, dans l'esprit des Gikuyu, le magicien est celui qui, disposant au départ d'une force destructrice supérieure, est socialement habilité à en tirer parti pour amplifier l'efficacité des protocoles acquis au cours de son apprentissage.

19. Comme chez les Ndembu, toutefois, la divination oraculaire était, et est encore, peu répandue chez les devins gikuyu qui se contentaient le plus souvent d'établir le diagnostic d'un état pathologique. On connaît en revanche l'importance des devins chez tous les peuples nilotiques (Nuer, Dinka, Turkana, etc.). Chez les Nuer, le magicien-devin Ngundeng a le pouvoir de bénir et de maudire, il rend fertile les femmes, le bétail et les champs (Johnson 1995). Il existe des devins chez les groupes nilotiques plus ou moins apparentés aux Maasai : les Samburu et les Ariaal où le devin porte également le nom de *laibon* (Fratkin 1991 : 318) ; ou encore les Rendille de langue couchitique (*Ibid.*) ; de même chez les Kalenjin (Nandi, Kapuso) en la personne de l'*orkoyot*, pl. *orkoiik* (Anderson 1995 : 165 ; Hollis 1909 : 9). Leurs techniques sont la gourde divinatoire, le jet de pierres, la lecture des entrailles, l'interprétation des rêves.

20. L'initiation du magicien chez les Gikuyu (*gükunûra*) est explicitement mentionnée par Leakey (1977 : 1357). Cagnolo (1933 : 115-116) parle d'immersion dans une rivière.

21. Bon observateur en général, Hopley donne sur ce point des informations contradictoires. Tantôt il affirme que chaque clan possède son *mündû mûgo* et qu'aucun d'entre eux n'est particulièrement remarquable à cet égard (1906b : 83) ; mais il laisse entendre dans le même article l'existence de nombreux magiciens au sein des clans d'origine maasai ou chaga (*Ibid.* : 120). Ailleurs, il désigne les clans Eithaga (ou Aithaga) et Agachiko (forgerons) pour être des clans de magiciens (1967 : 165 et 167). C'est également le jugement de Leakey (1977 : 1363), lequel mentionne le cas inverse, chez les Gikuyu, de magiciens inexpérimentés ou sans grandes ressources (*mûgo a kîrimû*). D'après Cagnolo (1933 : 135), les faiseurs de pluie viennent du clan Anjiro. Il note également (*Ibid.* : 115-116) que, sans être héréditaire, la fonction de *mündû mûgo* se transmet généralement de père en fils. En aucun cas, cependant, chez tous ces auteurs, il n'est fait formellement mention d'aptitudes innées. Tel n'est pas le point de vue, en revanche, de trois observateurs contemporains, les seuls à avoir entrepris chez les Gikuyu une étude relativement exhaustive sur les pratiques de magie au cours de la période récente (Good, Kimani & Lawry 1980). À en croire leurs conclusions, le *mündû mûgo* peut, dans les croyances populaires, hériter ses pouvoirs .../...

2. Il est à peine utile maintenant de revenir sur le cas de la magie noire, ou plutôt de ce qu'il en reste, ayant clairement établi que les personnages du sorcier et du mauvais magicien sont, à s'en tenir aux exemples cités, si difficiles à discerner qu'ils finissent par se confondre. Tout le monde s'accordera à reconnaître que le bon magicien peut détruire, au même titre d'ailleurs que quiconque dispose à cet effet de sa force vitale destructrice. L'avantage comparatif du magicien – si l'on peut dire – est d'ajouter à cette dernière des moyens (fréquemment de nature physico-chimique) dont l'efficacité en décuple la portée. On a vu également que nombre de services sollicités du sorcier proprement dit auraient tout aussi bien pu être l'œuvre d'un *mûndu mûgû* (féticheur ou contre-sorcier). Mais il s'agit là, peut-être, de pouvoirs particulièrement meurtriers, inaccessibles à la moyenne des féticheurs. Comme le rappelle Max Gluckman (1984 : 233), n'est-il pas établi, par ailleurs, qu'un contre-sorcier peut toujours en Afrique, à la requête d'un client, user de ses pouvoirs de manière scélérate ? De façon habituelle, il est bien connu aussi que ces mêmes contre-sorciers ou féticheurs font commerce de talismans divers, tant pour se protéger de l'agression d'autrui que pour détruire un ennemi. Tel est le cas, par exemple, des gri-gri ou des fétiches. Ces mêmes artefacts sont utilisés couramment aujourd'hui par les adversaires des compétitions sportives, comme ils l'étaient – et le sont encore – par les combattants des guerres civiles. Depuis l'établissement du pluripartisme, ils sont monnaie courante dans les joutes électorales. À la fin des années 1970, Roland Devauges<sup>22</sup> a réalisé une très intéressante étude sur les agressions magiques auxquelles se sont livrés à Brazzaville, les petits entrepreneurs locaux (1977).



La sorcellerie, disions-nous dans l'introduction de cet article, a connu en Afrique un développement particulier depuis quelques années. Chez les Gikuyu, de nombreux témoins affirment qu'autrefois circonscrite à des cas isolés, la sorcellerie y est aujourd'hui devenue omniprésente en même temps que s'aggravaient les conditions de l'existence. La crise du café, dont les Gikuyu étaient naguère d'importants producteurs, la ruine de nombreux petits planteurs, la propagation du sida, l'exode erratique de nombreux jeunes hommes en direction des villes, la solitude des femmes, le désarroi de la jeunesse, la montée de la délinquance, tout contribue au découragement et à la crainte de nouveaux coups du sort. La sorcellerie est en question dans tous les événements malheureux, lorsque ceux-ci viennent perturber le modèle idéal du cycle vital (privation de la terre, incapacité à nourrir sa famille, maladie, mort d'une personne jeune). Avant tout autre explication, une personne qui échoue dans ses affaires est supposée *a priori* être une victime de la sorcellerie. Lorsqu'on les questionne, la plupart des

[Suite de la note 21] de l'une des lignées ascendantes. Cette prédisposition se reconnaît à l'adolescence par certains traits du comportement (hallucinations, hilarité incontrôlée, difficultés de concentration, etc.). Good, Kimani et Lawry décrivent également dans les détails les cérémonies de l'initiation, laquelle demeure toujours de rigueur, quelle que soit la personnalité du candidat.

22. Ethnologue de l'Orstom, aujourd'hui disparu.

Gikuyu, cependant, prétendent ne pas croire aux histoires de sorciers et attribuent les événements malheureux à l'intervention du diable. Bien entendu, il s'agit là d'une sorte d'« habillage modernisateur » des croyances passées qui ne suffit pas pour camoufler la récurrence des sorciers au détour des conversations. Prenons le cas de J..., paysanne pauvre du hameau de K..., dans la Province centrale du Kenya. Issue d'un village lointain, J... est une femme qui sort – si peu que ce soit – de l'ordinaire. Sans avoir vraiment fréquenté l'école, elle sait lire et écrire. De surcroît, elle ne manque jamais d'un peu d'argent, beaucoup plus, en tout cas, que n'est censée lui procurer sa modeste besogne (comme beaucoup de femmes pauvres, elle confectionne et vend sur les marchés des paniers traditionnels). Parmi les gens de son entourage, il n'en est guère qui ne croient pas que J... est une sorcière et qu'elle tire ses maigres revenus du malheur des autres. J... tient-elle ses pouvoirs maléfiques de ce qu'elle appartient à un lignage de forgerons (*aturi*) ? Certains le croiraient volontiers. Le fait semble acquis en tout cas que J... a été initiée à la sorcellerie par un maître sorcier en compagnie de trois autres femmes de son village. C'est ainsi qu'elle a pu subjuguier son mari C..., faire de lui un être faible et sans volonté et, au bout du compte, assurer sa métamorphose en femme. Pendant des mois, C... est demeuré silencieux et transi, assis sur le seuil de sa maison. Sollicité par ses enfants, il s'est ensuite installé dans le rôle de son épouse, récoltant les légumes du jardin, préparant la cuisine et faisant la lessive pendant que J... se livrait impunément à la prostitution, ramenant par ce moyen l'argent du ménage. Cette situation d'inversion a duré jusqu'au jour récent (1996) où un ami a conduit C... jusque chez un *mûndû mûgo* (féticheur) qui l'a délivré, le conduisant à chasser son épouse. Mais C... n'est pas entièrement guéri. La preuve en est que J... a regagné le domicile conjugal. Les amis de C... craignent pour sa vie. J... est dangereuse, disent-ils. Certains prétendent même qu'elle a cherché un jour à tuer l'un de ses fils.

Le cas de J... illustre une situation générale déjà évoquée par Hubert & Mauss (1966 : 123-124). Si de nombreux voisins croient que J... est une sorcière, c'est sans doute que, dans l'état de dénuement et de désespérance dont ils souffrent eux-mêmes, toute tentative tant soit peu réussie pour y échapper ne peut relever que de sortilèges, comme si la capacité de J... à survivre dans l'adversité contribuait à assombrir encore la disgrâce de son entourage. Si au lieu d'agir égoïstement pour son propre compte, J... avait pris en charge le destin collectif du village, elle n'en eût pas moins été possédée par des forces magiques, retournant simplement à son bénéfice les préjugés entretenus à son égard.

Que la sorcellerie ou la magie aient pu faire l'objet de tant d'interprétations diverses nous renvoie, par conséquent, aux raisons pour lesquelles leur pratique est aujourd'hui en plein essor. Désir illimité d'échapper au malheur et à la souffrance d'un côté (et cela contre toute espérance raisonnable d'une issue contrôlée par soi-même ou par les siens) ; désir illimité de puissance, d'un autre côté, en contrepoint de ses propres frayeurs et dans l'indifférence du malheur vécu ou infligé à autrui. Échapper à la réalité ; contourner le réel par des artifices. Magie et sorcellerie donnent à voir l'envers du réel. Elles sont des révélateurs de l'infortune.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : magie/magic – sorcellerie/witchcraft/sorcery – pouvoir/power – Gikuyu – Kenya.

300

BIBLIOGRAPHIE

Adler, Alfred

2004 « Les métamorphoses du pouvoir : politique et sorcellerie en Afrique noire », *L'Homme* 169 : 7-60.

Ambler, Charles H.

1988 *Kenyan Communities in the Age of Imperialism: The Central Region in the Late Nineteenth Century*. New Haven, Yale University Press.

Anderson, David M.

1995 « Visions of the Vanquished Prophets and Colonialism in Kenya's Western Highlands », in David M. Anderson & Douglas H. Johnson, eds, *Revealing Prophets: Prophecy in Eastern African History*. London, James Currey / Athens (Ohio), Ohio University Press : 164-194.

Augé, Marc

1977 *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort : introduction à une anthropologie de la répression*. Paris, Flammarion (« Science »).

Baxter, P. T. J.M.

1972 « Absence Makes the Heart Grow Fonder : Some Suggestions Why Witchcraft Accusations are Rare Among East African Pastoralists », in Max Gluckman, ed., *The Allocation of Responsibility*. Manchester, Manchester University Press : 206-228.

Cagnolo, père Costanzo

1933 *The Akikuyu, their Customs, Traditions and Folklore*. Nyeri (Kenya), Catholic Mission of the Consolata Fathers – Mission Printing School (« Institutum a Consolata pro Missionibus Exteris »).

De Heusch, Luc

1971 *Pourquoi l'épouser ? Et autres essais*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines »).

Devauges, Roland

1977 *L'Oncle, le ndoki et l'entrepreneur : la petite entreprise congolaise à Brazzaville*. Paris, Orstom (« Travaux et documents de l'Orstom » 75).

Douglas, Mary

1971 *De la souillure : essais sur les notions de pollution et de tabou*. Paris, Maspéro. (« Bibliothèque d'anthropologie ») [Éd. orig. angl. : 1967].

Droz, Yvan

1997 « Si Dieu veut... ou supôts de Satan : incertitudes, millénarismes et sorcellerie parmi des migrants kikuyu », *Cahiers d'études africaines* 145 : 85-117.

1999 *Migrations kikuyu : des pratiques sociales à l'imaginaire*. Neuchâtel, Institut d'ethnologie / Paris, Éd. de la MSH (« Recherche et travaux » 14).

Durkheim, Émile

1968 [1912] *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, PUF.

Evans-Pritchard, Edward E.

1972 *Sorcellerie, oracle et magie chez les Azandé*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines ») [1<sup>re</sup> éd. angl. : 1937].

Favret-Saada, Jeanne

1977 *Les Mots, la mort, les sorts : la sorcellerie dans le bocage*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des idées »).

Fratkin, Elliot

1991 « The Laibon as Sorcerer : A Samburu Laibon Among the Ariaal Rendille », *Africa* 61 (3) : 318-333.

Frazer, James G.

1981 [1911-1915] *Le Rameau d'or*, 1 : *Le*

*roi magicien dans la société primitive : tabou et les périls de l'âme*. Paris, Robert Laffont (« Bouquins »).

**Freud Sigmund**

1981 [1912] *Totem et Tabou*. Paris, Payot (« Petite Bibliothèque Payot »).

1982 [1919] « L'Inquiétante Étrangeté », in *Essais de psychanalyse appliquée*. Paris, Gallimard (« Idées ») : 163-210.

**Geschiere, Peter**

1997 *The Modernity of Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*. Charlottesville, University of Virginia Press.

**Gluckman, Max**

1963 *Order and Rebellion in Tribal Africa*. New York, The Free Press of Glencoe.

1982 [1956] *Custom and Conflict in Africa*. Oxford, Blackwell.

1984 [1965] *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*. Oxford, Blackwell.

**Good, Charles M., Kimani, V. & J. M. Lawry**

1980 « *Gũkunũra Mũndũ Mugo* : The Initiation of a Kikuyu Medicine Man », *Anthropos* 75 (1-2) : 87-116.

**Hobley, Charles W.**

1906a « Kikuyu Medecine », *Man* 6 : 81-83.

1906b « Notes on the Dorobo Peoples and Other Tribes Gathered from Chief Karuri and Others », *Man* 6 (78) : 119-120.

1910 « Kikuyu Custom and Beliefs : *Thatu* and its Connection with Circumcision Rites », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 40 : 428-452.

1911 « Further Researches into Kikuyu and Kamba Religions : Belief and Customs », *Journal of the Royal Anthropological Institute* 41 : 406-457.

1932 « The Development of Native Education in Kenya », *Man* 32 : 73.

1967 [1922] *Bantu Belief and Magic : With Particular Reference to the Kikuyu and Kamba Tribes of Kenya Colony*. London, Cass.

1971 [1910] *Ethnology of A-Kamba and other East African Tribes*. London, Cass (« Cambridge Archeological and Ethnological Series »).

**Hollis, Alfred C.**

1909 *The Nandi : Their Language and Folklore*. Oxford, Oxford University Press.

**Hubert, Henri & Marcel Mauss**

1966 [1902-1903] « Esquisse d'une théorie générale de la magie », in Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*. Paris, Presses universitaires de France : 1-141.

**Jakobson, Roman**

1963 *Essais de linguistique générale, 1 : Les fondations du langage*. Paris, Minuit (« Arguments »).

**Johnson, Douglas H.**

1995 « The Prophet Ngundeng and the Battle of Pading », in David M. Anderson & Douglas H. Johnson, eds, *Revealing Prophets : Prophecy in Eastern African History*. London, James Currey / Athens (Ohio), Ohio University Press : 196-220.

**Laburthe-Tolra, Philippe**

1977 *Minlaaba : histoire et société traditionnelle chez les Bèti du Sud-Cameroun*. Paris, diff. H. Champion, 3 vol.

**Lan, David**

1985 *Guns and Rain : Guerrillas and Spirit Mediums in Zimbabwe*. London, James Currey / Berkeley, University of California Press.

**Leakey, Louis Seymour B.**

1977 *The Southern Kikuyu before 1903*. London-New York, Academic Press, 3 vol.

**Lévi-Strauss, Claude**

1962 *La Pensée sauvage*. Paris, Plon.

1966 « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie*. Paris, Presses universitaires de France : IX-LII.

Middleton, John

1960 *Lugbara Religion : Ritual and Authority Among an East African People*. London, International African Institute – Oxford University Press.

Middleton, John & Greet Kershaw

1965 *The Central Tribes of the North Eastern Bantu*. London, International African Institute.

Middleton, John & Edward H. Winter, eds

1963 *Witchcraft and Sorcery in East Africa*. London, Routledge & Kegan Paul.

Routledge, William Scoresby & Katherine Routledge

1910 *With a Prehistoric People : The Akikuyu of British East Africa, Being some Account of the Method of Life and Mode of Thought Found Existent Amongst a Nation on its First Contact with European*

*Civilisation ; Based on Five Years Field Work in Nyeri*. London, E. Arnold [Reed. 1968 : London, Franck Cass & C°].

Tempels, père Placide

1949 [1945] *La Philosophie bantoue*. Paris, Éditions africaines (« Présence africaine »).

Turner, Victor W.

1964 « Witchcraft and Sorcery : Taxonomy Versus Dynamics », *Africa* 34 (4) : 314-325.

1972 *Les Tambours d'affliction : analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*. Paris, Gallimard (« Bibliothèque des sciences humaines ») [Éd. orig. angl. : 1968].

Wilson, Monica

1959 *Divine Kings and the "Breath of Men"*. Cambridge, Cambridge University Press.

#### RÉSUMÉ/ABSTRACT

Michel Adam, *Nouvelles considérations dubitatives sur la théorie de la magie et de la sorcellerie en Afrique noire*. — Cet article se propose de confronter le corpus théorique de la démarche magique, tel qu'il est issu de l'anthropologie classique (et dont il est rappelé les grandes lignes dans la première partie), avec des données plus récentes de l'ethnographie, notamment africaine. Si le dispositif « canonique » établi par Durkheim et Evans-Pritchard est quelque peu mis à mal par ce passage en revue, il en ressort la profonde vérité des hypothèses émises sur le même sujet par Mauss et Freud. Une conclusion semble en effet devoir s'imposer, à savoir que la magie relève bien, comme l'écrivait Freud en 1912, de la « toute puissance des idées ».

Michel Adam, *New Doubts About the Theory of Magic and Witchcraft in Black Africa*. — Following an overview of the approach to magic in classical anthropology, these theories are put to the test of more recent field data, in particular from Africa. This critical review of the canon established by Durkheim and Evans-Pritchard brings to light the deep truth of the hypotheses worked out by Mauss and Freud. A conclusion seems to compel recognition, namely : magic clearly reveals, as Freud wrote in 1912, the « omnipotence of ideas ».