

Magie, sorcellerie et politique au Gabon et au Congo-Brazzaville

Florence Bernault
University of Wisconsin-Madison

In Marc Mve Mbekale, Démocratie et mutations culturelles en Afrique noire (Paris : L'Harmattan, 2005), 21-39

En ce début de 21^{ème} siècle, marqué par des crises diverses, propice aux frustrations sociales et économiques, l'opinion publique africaine accuse volontiers hommes politiques et autres « grands » de se livrer à la sorcellerie afin de s'assurer victoire électorale et fortune matérielle. De leur côté, nombreux sont les politiciens qui exploitent la rumeur afin d'affermir leur réputation et imposer, sinon le respect, du moins la crainte.

Anthropologues et sociologues n'ont que relativement tard prêté attention à l'existence de pratiques et croyances religieuses dites sorcières (1) en plein tissu « moderne », c'est-à-dire dans les villes, au sein de populations scolarisées, salariées et chrétiennes (Comaroff & Comaroff, 1993; Geschiere, 1995). Ils ont montré les effets paradoxaux de la sorcellerie, sa capacité à promouvoir le contrôle de l'Etat sur les pouvoirs locaux (nouveaux codes pénaux appliqués dans les tribunaux régionaux), ou au contraire, à affirmer l'autonomie des communautés rurales vis-à-vis des élites urbaines porteuses d'intrusion étatique (Rowlands & Warnier, 1988 ; Fisiy & Geschiere, 1990 ; Bastian 1993). L'apparente vitalité de la sorcellerie ne se confine pas aux hautes sphères sociales : au sein des générations, des voisinages et des familles, les soupçons sorciers cristallisent aussi de nombreux conflits (Ashford, 2000; Niehaus, 2001). Dans les deux cas, la sorcellerie s'affirme comme un outil de différenciation sociale et un enjeu crucial de l'imagination publique.

Parallèlement, nombre d'écrits rappellent que les croyances au surnaturel et les rumeurs dites « irrationnelles » ne sont pas une spécialité africaine, et existent, sous d'autres formes, dans les sociétés occidentales modernes (White, 1994, Favret-Saada, 1977). Pourtant, l'historicité particulière de ce que l'on appelle aujourd'hui la sorcellerie africaine ne se révèle-t-elle pas dans les interstices des différences de degré, voire de nature, qui subsistent entre ces aires culturelles ?

Encore faudrait-il affirmer le paradigme de la différence (absolue ou historique) entre Afrique et Occident --ici, prégnance de l'irrationnel et du spirituel, là, triomphe de la rationalité matérialiste -- contre l'évidence des contacts intenses de l'Afrique avec l'extérieur et l'ancienne ouverture des sociétés africaines aux christianismes (Bayard, 1993 ; Thornton, 1998 ; Laburthe-Tolra, 1999), à l'alphabétisation, à la créolité urbaine (Balandier, 1955 ; Mbokolo, 1981 ; Martin, 1987 et 2002, Gondola, 1997) et aux courants du capitalisme et de la culture globale (Miller, 1985 ; Comaroff & Comaroff, 2000 ; Appadurai, 2000). Dans ce contexte, pourquoi et comment les sociétés équatoriales --pour s'en tenir désormais à cette région-- parent-elles préserver le recours au magique ? La théorie hautement controversée de la « re-traditionalisation » du continent, postulant que pour faire face aux crises politiques et économiques actuelles, les Africains recourraient à un

recyclage de leurs institutions et croyances traditionnelles (Chabal & Daloz, 1999 ; et pour critique : Geschiere, 2000), appartient au groupe d'explications mécanistes qui ont tendance à faire suivre l'analyse d'une plus grande ouverture au monde par le constat de fermetures identitaires (Meyer & Geschiere, 1999). Dans cette perspective, la sorcellerie comme repli culturel et traditionaliste ne serait qu'un des effets paradoxaux, mais prévisibles, de la mondialisation de l'Afrique.

Les anthropologues Peter Geschiere (2000), Birgit Meyer (1999b) John Comaroff et Jean Comaroff (2000) font signe dans ce sens, en liant l'apparition de nouvelles formes de sorcellerie au Cameroun, au Ghana et en Afrique du Sud aux pressions exercées par le capitalisme international et la globalisation des cultures locales. L'hypothèse, dont je critique les limites plus bas, suggère en tous cas un intéressant rapprochement de destin entre Afrique et Occident. Le triomphe de la rationalité culturelle et du libéralisme économique en Occident pourrait n'être que l'écran derrière lequel se dissimulerait un proche retour (du refoulé ?) de l'irrationnel, l'Afrique ici jouant le rôle des avant-postes. D'un point de vue historique, on pourrait alors suggérer que, deux siècles avant l'Occident, l'apogée de la traite atlantique, puis l'épisode colonial, ouvrirent violemment les sociétés équatoriales à des effets de choc culturels et d'intégration destructrice dans des marchés incontrôlables ; expliquant ainsi la continuité des effets de déstabilisation sociale et de recours au magique : possible futur sorcier de l'Occident.

On voit que les diagnostics sont difficiles, alors même que les chercheurs se limitent à cerner les soubassements occultes du champ idéologique et culturel, sans se préoccuper de la manière dont ceux-ci participent de la construction sociale. En effet, et sans tomber dans un fonctionnalisme réducteur, au-delà des mesures scientifiques de la magie et du surnaturel, encore faudrait-il faire sens du recul de ces représentations comme catalyseurs idéologiques des hiérarchies sociales en Occident, par contraste avec leur rôle dans l'Afrique équatoriale moderne. Cette question déboucherait inévitablement sur l'analyse, dans cette dernière région, du mécanisme qui lie idéologie, imaginaire et construction du lien social (Weber, 1947).

N'étant ni sociologue ni prophète, mais seulement historienne, je laisse à de plus qualifiés le soin d'explorer les logiques du présent, en attaquant ici un autre versant caché de la sorcellerie dans l'Afrique équatoriale contemporaine : la manière dont les croyances spirituelles et morales se sont transformées tout au long du siècle dernier. En effet, les théories occupées à comprendre les avatars modernes de la sorcellerie prennent rarement en compte la lente et profonde recomposition du socle des croyances magiques durant les deux siècles passés.

Or, qualifier la sorcellerie contemporaine de « moderne », sans explorer plus avant la différence entre les manifestations sorcières d'aujourd'hui et le peu que l'on sait des pratiques locales anciennes, rend difficilement possible comparaisons et perspectives. Sur quoi, par exemple, tient l'affirmation d'une « prolifération » de la sorcellerie contemporaine, si l'on met à part les rumeurs du sens commun ? Quelles mesures empiriques et quels référents permettent de démontrer ce que la plupart des chercheurs dénoncent

comme l'accroissement des actes sorciers et la montée des préoccupations populaires ?

Certes, l'enjeu n'est pas ici d'utiliser l'approche historique afin d'apporter quelques éléments classificatoires et quantitatifs aux diagnostics récents de cet événement qui n'en est pas un, la présence de la sorcellerie dans le tissu intime de la vie publique et domestique africaine. Il réside plutôt dans la possibilité d'en comprendre d'autres logiques cachées : celles qui procèdent de la reformulation historique du sacré et de la reproduction sociale initiée par la loi coloniale.

Je centrerai cette brève discussion sur le Gabon et le Congo-Brazzaville, pays où élites administratives, dirigeants et factions politiques, milices et armées, ainsi que populations civiles, se sont battus pendant des années – et continuent à se battre – pour le contrôle du pouvoir et pour la survie dans le champ matériel et spirituel. J'essaierai de montrer ensuite que l'épisode colonial constitue un moment plus crucial dans la formation de l'imaginaire sorcier contemporain que la globalisation du vingtième siècle finissant.

Le Gabon représente un excellent cas d'étude pour diverses raisons historiographiques et théoriques : une forte communauté urbaine, créolisée, s'est développée sur la côte atlantique depuis le 18^{ème} siècle, tandis que l'intérieur du pays abritait au 19^{ème} siècle des sociétés acéphales très flexibles et en pleines vagues migratoires vers les routes du commerce atlantique (Ambouroué-Avaro, 1981 ; Gray, 2002). En-deçà du triomphalisme de la conquête effectuée à partir des années 1880, les inquiétudes coloniales y furent très marquées, déterminées par la fragilité du pouvoir blanc dans ce vaste territoire inconnu et sous-peuplé. Rumeurs et stéréotypes sur le primitivisme des « tribus » de la forêt, admiration du noble sauvage et angoisse de la dévoration symbolique et matérielle (Bernault, 2003), alimentèrent une « bibliothèque coloniale » fort clivée et une politique indigène interventionniste. Au 20^{ème} siècle, les Gabonais répondirent au traumatisme colonial par une riche série d'innovations religieuses, des mouvements millénaristes au Bwiti (Mary, 1999), des cultes thérapeutiques aux églises syncrétiques et prophétiques (Tonda, 2002 ; Gray, 2002). Au Congo-Brazzaville, les récents bouleversements provoqués par la guerre civile de 1992-98, renseignent sur la signification des pratiques magiques dans des moments de crise intense et profonde.

Or on commence à mieux discerner les mécanismes mis en place par les Africains pour préserver leur héritage spirituel face aux assauts de l'entreprise coloniale. Des travaux récents ont éclairé comment le christianisme (Tonda, 2002), la bio-médecine (Vaughan, 1991; Lyons, 1992 ; Hunt, 1999), et la culture matérielle (Warnier, 1993a et 1993b ; Bayart & Warnier, 2004) ont été retravaillés par les idéologies et les modes de vie locaux. On s'est aperçu comment les dramaturgies et des mises en scène de l'autorité coloniale — monopole du pouvoir, protection du secret, mise en jeu permanente de l'arbitraire et de la violence physique— pouvaient être récupérées par les représentations locales du pouvoir (Mbembe, 2000), et particulièrement du pouvoir sorcier (Bernault, 1998), échappant ainsi à la dichotomie réductrice conquête/résistance. Pareilles évolutions incitent à voir la période coloniale comme un moment de reconfiguration culturelle

plutôt que sous l'angle d'une rupture qui aurait abouti à la destruction des référents et valeurs identitaires locaux.

Sorcellerie et pouvoir

L'un des aspects centraux de la sorcellerie équatoriale réside dans sa relation avec le pouvoir. Les stratégies politiques puisant directement à la sphère du sacré ont marqué la vie publique du Congo-Brazzaville et du Gabon depuis les vagues démocratiques des années 1990 et la montée en force des mouvements d'opposition aux régimes autoritaires. Avec l'effondrement relatif des idéologies officielles et des réseaux qui les soutenaient (marxisme-léninisme, parti unique, armée) les entrepreneurs politiques se sont jetés dans la course au contrôle de l'appareil d'Etat et aux ressources financières : rente pétrolière et trafic d'armes d'abord, captation des injections financières internationales ensuite, et, loin derrière, contrôle de la manne minière, forestière et agricole (Reno, 1998 ; Yates, 1996) ; et la lutte pour l'accaparement des tactiques de légitimation locale et nationale (Bazenguissa-Ganga, 1999). Ces processus ont été bien décrits dans d'autres parties du continent (West, 1997 ; Ciekawy, 1998 ; Behrent & Luig, 1999), et n'ont a priori rien d'exceptionnel.

Mais les difficultés socio-économiques (Gabon) et l'état de guerre chronique (Congo-Brazzaville), la fragilisation extrême de la santé publique et de l'éducation, ont dramatisé les luttes dans des pays où tout combat politique est aussi économique et social, et où toute compétition économique et sociale doit passer par le champ politique. Dans ce contexte, la survie politique (en haut) et l'insertion dans des réseaux de clientèle forts (en bas) sont devenues littéralement une affaire de vie ou de mort. Les dirigeants sont d'abord des seigneurs de guerre qui tirent leur légitimité de leur capacité à mobiliser les soldats, à développer au sein de leur faction une unité idéologique et identitaire, à remporter des victoires militaires et politiques décisives, à garantir à leurs combattants sécurité et prospérité (pour comparaison : Mbembe, 2000 et 2004). Même dans un pays aussi riche que le Gabon, le jeu politique s'apparente dans une large mesure à une lutte mort pour la survie matérielle et symbolique. Or dans ce combat, la plupart des acteurs recourent, ouvertement ou implicitement, à la « sorcellerie », terme colonial fourre-tout réapproprié par le vocabulaire commun. Pourquoi ?

Le système politique particulier au Gabon et au Congo-Brazzaville, né au moment des luttes pour la saisie et le transfert du pouvoir colonial et de l'appareil d'Etat, imposait aux leaders de suivre deux stratégies parallèles : la manipulation du système politique colonial (élections, contrôle des réseaux administratifs, missionnaires et privés) et l'appropriation d'emblèmes sacrés empruntés à la fois aux anciennes cosmologies et aux nouveaux cultes syncrétiques, afin de constituer non seulement une légitimité politique vis-à-vis du « haut » (le gouvernement français et les élites européennes de la colonie), mais aussi des bases politiques les plus larges possibles parmi électeurs et supporters locaux (Bernault, 1996). Pendant la période coloniale, les élites nationalistes eurent donc recours à la fusion créative de différents cadres de légitimité. Aujourd'hui, ce système a peu ou pas changé : les leaders les plus populaires sont ceux qui réussissent à

accumuler, à côté des ressources matérielles, le plus grand nombre de ressources symboliques dans une combinaison plus ou moins opératoire. On les voit ainsi juxtaposer dans un désordre apparent emblèmes anciens du pouvoir (peaux de léopard et insignes divers, charmes, aide des guérisseurs), y compris dans ses aspects menaçants (rumeurs de meurtres rituels), appartenance aux cultes syncrétiques récents (Kimbanguisme, Matswanisme, Mademoiselle, Ndjobi, Mami Wata), éléments de la symbolique chrétienne (cf. les pseudonymes des dirigeants politiques, Moïse ou Satan), labels arrachés au nouvel héroïsme international, cinématographique et graphique (milices congolaises Zoulou ou Ninja), et à un florilège de réseaux religieux et semi-religieux internationaux (maçonnerie, rosicruciens) (Sinda, 1972 ; MacGaffey, 1983 et 2000 ; Gruénais, Mounda-Mbambi & Tonda, 1995). Ainsi la rumeur selon laquelle l'emblème de l'ancien président congolais Pascal Lissouba (trois palmiers), représente les trois officiers qu'il aurait assassinés dans les années 1970, peut être interprétée à la lumière de l'ancienne capacité des « chefs » (et autres réceptacles du pouvoir, tels les charmes : *minkisi*) à infliger la mort (MacGaffey, 2000). Mais Lissouba a aussi largement utilisé le surnom populaire de « professeur » parce qu'il a étudié et enseigné la bio-génétique en France, comme il a pris soin de faire savoir qu'il officie au sein de l'organisation Njobi (association initiatique ancienne retravaillée pendant la période coloniale).

En imposant des chefs administratifs à côté des autorités d'essence locale qui n'avaient pas été détruites par la conquête, et en rendant ensuite la légitimation électorale dépendante de l'adoubement métropolitain, la colonisation créa donc un espace de légitimité politique à entrées multiples. Or, l'important pour retracer la trajectoire des liens entre sorcellerie et pouvoir, est de comprendre que loin d'aboutir à la schizophrénie politique et au chaos cher aux afro-pessimistes, une fusion organique entre ces divers ordres eut presque toujours eu lieu à la fois par l'assimilation réciproque des élites (Bayart, 1979), et par le rôle structurant de l'imaginaire sorcier.

Ce rôle structurant dérive d'abord de la vieille flexibilité de la symbolique du pouvoir en Afrique équatoriale. En effet, la possibilité pour les nouveaux leaders coloniaux de capter les emblèmes spirituels et magiques anciens ne fut pas improvisée sur un vide historique, mais sur le socle de la propension ancestrale des sociétés équatoriales anciennes à absorber de nouveaux répertoires magiques, et ceci précisément par la fréquente adoption de charmes, de pratiques thérapeutiques et de connaissances nouvelles apportées par l'accueil d'étrangers (Vansina, 1990 ; Guyer, 1995 et 2000). En d'autres termes, l'imaginaire sorcier qui permettait, voire encourageait les anciens chefs à innover sans relâche dans l'exercice de leur pouvoir, servit aux nouveaux leaders à ancrer les pratiques de juxtaposition idéologiques et matérielles issus de la rencontre coloniale dans une continuité historique légitimante.

En second lieu, au 19^{ème} siècle, le chef, le charme (*minkisi*), le spécialiste ou guérisseur (*nganga*), étaient moins les propriétaires, voire le réceptacle des forces surnaturelles que les médiateurs consacrés entre le monde des vivants et celui des ancêtres et des esprits (Warnier, 1993a ; MacGaffey, 2000). Ainsi, les analyses politiques en termes de capital (Bazenguissa-Ganga, 1997 ; Tonda, 2000 ; Bayart, Ellis & Hibou, 1999) tendent à faire

oublier que dans ce système historique, la puissance mystique des chefs ne peut être interprétée uniquement selon une logique *d'accumulation* matérielle ou symbolique, image occidentale et matérialiste qui mésestime le soubassement imaginaire du pouvoir (Tonda, 2000 ; Bayart, Ellis & Hibou, 1997). La puissance magique en Afrique équatoriale n'a jamais joué, aujourd'hui pas plus qu'hier, le rôle d'un élément libre dans le trésor de guerre des leaders politiques, mais plutôt celui d'un pôle explicatif qui donne une cohérence idéologique à ces ressources.

C'est la raison pour laquelle les études qui tendent à surestimer la dimension pathologique du leadership actuel (Titley, 1997 ; Mbembe, 2000) rendent mal compte du fait que celui-ci est parvenu à s'ancrer à des formes très convaincantes de continuité historique, où pouvoir magique et réputation moderne s'entrecroisent. Au Congo, Bernard Kolélas, un opposant au président Lissouba dans les années 1990, a su par exemple nouer des alliances spirituelles avec différentes catégories d'acteurs politiques et religieux afin de renforcer sa triple filiation « historique » à Matsoua (un chef politique devenu martyr messianique à la fin des années 1940), aux anciens chefs ayant résisté à la colonisation française dans les années 1880, et au premier président congolais Fulbert Youlou, dont Kolélas considère la tombe comme un lieu hautement sacré pour son parti. En juin 1995, lors d'une période d'accalmie au Congo-Brazzaville, cette tombe fut profanée, sans doute par des milices adversaires, acte immédiatement interprété comme une tentative d'affaiblissement de l'autorité sacrée de Bernard Kolélas et de violation de l'intégrité territoriale de sa base politique, le Pool (terme qui désigne à la fois la région entourant Brazzaville et les supporters d'origine lari-kongo qui y résident). L'ensemble des factions rivales utilisent l'aménagement de bastions ethniques et politiques à grande force identitaire lorsqu'ils sont perçus comme les réceptacles géographiques de forces surnaturelles (Bernault, 1998 ; Tonda, 1998). La protection et la possession de lieux désignés (bosquets, cimetières et tombes, statues, rivières) participent de ces efforts d'arrimage spirituel du pouvoir, et sont essentiels à la stabilisation, à la fois dans l'espace physique et l'imaginaire populaire, du pouvoir de tel chef et du parti qu'il incarne. Incarner est bien le mot, puisque les corps vivants, mais encore plus les cadavres, jouent un rôle central dans la configuration spirituelle et symbolique de ces territoires politico-sacrés. Dans un contexte de guerre ouverte, les chefs ont recours à des attaques physiques ou spirituelles contre leurs rivaux, décrites au Congo-Brazzaville par le verbe « bomber » ou « bombarder » (ce qui décrit parfois une réalité littérale, lorsque les crimes sont commis au moyen d'engins explosifs implantés dans le corps des victimes).

Mais la violence de ces stratégies met bien l'accent sur une transformation majeure de l'imaginaire sorcier, qui n'est pas passé sans problèmes de l'ancien système d'autorité au nouveau. L'omniprésence de la mort, de la destruction et de la violence signale un changement idéologique considérable au sein des relations entre sorcellerie et pouvoir. Pour en cerner l'ampleur, il faut revenir une nouvelle fois au passé. Avant la conquête coloniale, le pouvoir de vie et de mort sur les gens détenu par les chefs et spécialistes (*mfumu* et *nganga*) était régulé collectivement, et dans l'idéal, protégeait la communauté. À l'inverse, il pouvait contribuer à la destruction de celle-ci

lorsqu'il servait l'unique profit individuel et anti-social des détenteurs de forces extraordinaires. La fonction politique était donc étroitement liée à la dynamique existant entre les capacités maléfiques (la mauvaise sorcellerie) et bénéfiques (la bonne sorcellerie) des chefs, ceux qui contrôlaient le savoir rituel. Et dans bien des cas, la puissance de ces derniers se révélait négative – il serait ici en effet naïf d'opposer la « crise » des pouvoirs actuels à une image romantique des chefferies précoloniales. Cependant, durant la période coloniale, l'ambivalence fondatrice du pouvoir semble avoir, dans de larges proportions, basculé du côté de la sorcellerie négative ou anti-sociale (3).

Plusieurs processus étayaient l'hypothèse, et tout d'abord les ratés de l'assimilation réciproque des élites (Bayart, 1979). En effet, dans de rares cas seulement --on peut citer les lignages kuni et beembe au Congo Brazzaville (Rey, 1971 ; Dupré, 1985)— ce processus déboucha sur le maintien des anciennes élites et sur le maintien de leur contrôle lignager et spirituel comme bases primordiales du pouvoir. Dans la plupart des cas au contraire, la fusion des élites se fit au profit des nouvelles couches lettrées, celles qui tenaient leur pouvoir du système colonial, possédaient de nouvelles ressources politiques et matérielles, tout en réussissant, comme on l'a vu, à capter des parts vitales des pouvoirs spirituels anciens (Dupré, 1982 ; et pour comparaison : Ellis, 1999). Autant que l'affermissement de la position de la nouvelle élite d'essence administrative, de nombreux facteurs, des migrations de travail à l'émancipation des femmes et des jeunes, contribua à cette situation (Gray, 2002). Reste que les anciens aînés, comme les confréries à secret qui garantissaient l'ancien ordre judiciaire et familial, se trouvèrent de moins en moins en mesure de gérer alliances matrimoniales, gestion du travail collectif (des femmes et des jeunes), ainsi que les exclusions et les interdits qui maintenaient le fonctionnement communautaire. Cette marginalisation sociale et cette subordination politique explique pourquoi les chefs de lignage et les leaders locaux dont l'autorité dépend seulement de l'ordre lignager direct, ceux en bref, qui n'ont pas accès aux nouvelles ressources du pouvoir, ont recours à la dénonciation des « grands » leaders politiques à l'échelle régionale et nationale grâce à la sorcellerie. Les formules conventionnelles de la sorcellerie permettent en effet d'accuser ces derniers de se conduire en-dehors des règles claniques, de préférer au bien-être des communautés locales leur profits égoïstes en utilisant des pratiques occultes hors du contrôle lignager ou « traditionnel » local. Plus on approche du sommet des élites de l'État, plus ces rumeurs trouvent place dans la déconnection locale et idéologique qui existe entre les partenaires politiques et leurs réseaux.

On peut ajouter à ce mouvement de fond la détérioration de l'idéal public parmi les nouveaux leaders, ceux qui jettent aujourd'hui des armées de jeunes dans la bataille idéologique et militaire à seule fin de maintenir un pouvoir autocratique (Yengo, 1998). Cette réorientation du pouvoir au bénéfice d'un seul ou de quelques-uns dérive en ligne directe de la mise en place de l'État colonial, arbitraire, violent, et voué à la domination d'une minorité raciale.

En résumé, la prégnance des forces spirituelles (bénéfiques ou maléfiques) ne découle pas mécaniquement de l'inertie ou de la survivance d'anciennes

croyances, ni du recours des gens à celles-ci en temps de crise, mais de la capacité de ces croyances à faire le lien entre différents répertoires culturels, précoloniaux et récents. L'indépendance plus grande des nouveaux leaders à l'égard des anciens tenants du pouvoir, en particulier lignager et local, fait cependant facilement verser leur réputation du côté de la sorcellerie destructrice – un processus encouragé par la violence singulièrement destructrice déployée pendant plusieurs décennies par l'Etat colonial, dont les nouvelles générations politiques sont, bon gré, mal gré, les héritières (2). L'extraordinaire vitalité du discours sorcier dans la sphère du politique dérive en dernière analyse de deux fonctions : sa capacité à ancrer l'existence de tout nouveau pouvoir qui apparaît sur la scène des luttes et des ambitions politiques ; son aptitude à nouer un dialogue fondamental entre les chefs et le reste de la société. C'est de ce deuxième aspect dont je vais parler à présent.

Sorcellerie et représentations populaire du politique

Faut-il croire qu'en Afrique équatoriale la violence préside seule au partage d'un même idiome politique entre gouvernants et gouvernés (Bazenguissa-Ganga, 1999) ? Ou que la mondialisation capitaliste détermine entièrement le style des conversations hégémoniques entre grands et petits ? Au Ghana, ce sont les objets de consommation courante qui sont « enchantés » et menacent de priver leurs propriétaires de tout contrôle sur eux-mêmes (Meyer, 1999a). Ailleurs, et particulièrement en Afrique équatoriale, l'un des discours les plus dramatiques dans ce contexte est sans conteste celui du négoce des gens et de leur corps. Ainsi, les rumeurs des « zombies » du Cameroun, main-d'œuvre captive volée par des magiciens, seraient une illustration des effets invisibles de la globalisation, et apparaîtraient au croisement des folklores sorciers anciens avec la marchandisation (en anglais : *commodification*) globale des marchandises, des valeurs et des êtres humains (Geschiere, 1995). De manière générale, l'économie mondialisée, associée à la circulation grandissante des biens et des gens, semble nourrir l'anxiété croissante de populations prises sans recours dans les rets de la dépendance économique, de la matérialisation des rapports sociaux, et en dernière analyse, de la réification des corps (Comaroff & Comaroff, 1999).

Certes, le commerce de la magie en Afrique équatoriale apparaît bien aujourd'hui insérée dans les mailles des échanges internationaux. L'importation et l'exportation des charmes, des poudres magiques, des ingrédients divers de la pharmacopée sorcière est solidement établie, comme le montre à Libreville l'existence d'une petite communauté de marabouts (3) se livrant à un commerce florissant d'artefacts importés d'Afrique de l'Ouest, en particulier du Nigéria. Ces négociants détiennent en retour le monopole du négoce des produits gabonais, achetant sur place peaux et crânes d'animaux, poudres magiques et maléfiques, et la célèbre *iboga* (*Tabernanthe iboga*), plante hallucinatoire utilisée dans le culte bwiti, pour les exporter dans le reste de l'Afrique, au Moyen-Orient, aux Etats-Unis et en Europe.

Mais les tenants du paradigme mondialiste tendent parfois à simplifier l'analyse en isolant les pratiques qui illustrent leur hypothèse au détriment de celles qui font signe vers autre chose. En utilisant le cas particulier du

trafic des corps et des personnes, je vais essayer de montrer que le discours populaire sur la menace sorcière ne dérive pas seulement d'une interprétation mystique de la globalisation par le bas. Les récits d'impuissance et de dépossession qui accompagnent le paradigme de la globalisation sous-estiment la complexité des cosmologies populaires et leur vitalité. Au lieu d'accumuler de la documentation sur la façon dont les sociétés d'Afrique centrale et leur dirigeants réagissent aujourd'hui à une « modernité » indifférenciée, il faut essayer de comprendre la spécificité et l'originalité de ces dynamiques dans le temps et l'espace.

A y regarder de près, on s'aperçoit d'abord que les rumeurs de trafic de chair humaine et de personnes kidnappées datent d'au moins un siècle -- voire plus si l'on prend en compte le folklore né de la traite atlantique (Miller, 1985)-- comme l'a magistralement démontré Luise White pour l'Afrique orientale (2000). Deuxièmement, ces rumeurs sont symptomatiques avant tout d'un bouleversement interne et local des sociétés dans l'intimité des mécanismes de leur reproduction sociale. La période coloniale paraît dans ce cas un phénomène au moins aussi fondamental que la mondialisation ou la globalisation du 20^{ème} siècle tardif, et les attaques matérielles et symboliques des colonisateurs contre le domaine du sacré aussi cruciales que l'ouverture économique de l'Afrique équatoriale.

Au début du vingtième siècle, l'administration européenne s'employa systématiquement à redéfinir les lignes de séparation entre le monde physique et le monde invisible, le sacré et le criminel, la « civilisation » et la « sauvagerie ». A cela s'ajoutèrent un code pénal et une taxonomie coloniale qui ne tenaient aucun compte des définitions locales du bien et du mal. Le terme « sorcellerie » en français renvoyait systématiquement à toute croyance religieuse qui tentait de résister au christianisme, et servit de référent intellectuel à la criminalisation des pratiques anciennes qui composaient l'essence de l'ordre moral et social des sociétés équatoriales.

Dans son empressement à démanteler ce qu'elle assimilait à un (dés)ordre rétrograde et criminel, la colonisation française attaqua cultes anciens et lieux consacrés qui touchaient de manière centrale à la reproduction sociale, et en particulier, les techniques de la mort. Je m'explique sur cet apparent paradoxe. A l'occasion du décès d'une personne, une large panoplie de règles étaient déployées par la famille et l'entourage du défunt afin de restaurer l'ordre social et familial rompu par le deuil. Au Gabon, cette panoplie comprenait une autopsie rituelle du cadavre, éventuellement suivie d'une réunion de dénonciation/accusation du responsable, et/ou d'une ordalie. A la suite de cette première et partielle fermeture de la béance sociale ouverte par la mort, par condamnation du coupable, versement de compensations appropriées, et réconciliations familiales, le cadavre était généralement exposé pour le temps des visites de condoléances, véritable récapitulation performative des réseaux sociaux dans lequel s'insérait la famille proche du défunt. Puis venait l'enterrement du défunt, suivi, dans le cas d'individus remarquables et importants, de sa transformation rituelle en ancêtre par la collection de ses reliques (crâne et ossements), conservées dans des autels reliquaires familiaux assurant la communication entre morts et vivants. Ce modèle simplifié à l'extrême les techniques complexes et variables existant au 19^{ème} siècle, mais peut servir à évaluer l'ampleur des

bouleversements imposés par le colonisateur. La législation française en effet interdit immédiatement après la conquête la pratique des autopsies et l'exposition des défunts. Elle décréta simultanément l'obligation de l'enterrement dans des cimetières publics, la condamnation des reliques sous la rubrique « profanation de cadavres », et conduisit avec l'aide des missionnaires chrétiens la destruction des autels mobiles et des reliquaires considérés comme « fétiches » et fatras sorcier indésirable.

Dans ce contexte, la reproduction sociale basée sur le deuil et la collecte des reliques devint extrêmement menacée. Certaines pratiques ne purent survivre qu'en devenant illégales et clandestines. La fabrication rituelle des reliques des morts familiaux, par exemple, pouvait s'avérer paradoxalement plus risquée, sous l'œil de la force coloniale, que l'utilisation d'organes et d'ossements prélevés sur des cadavres « discrets », mais extérieurs au lignage. Le vol ou l'accaparement de reliques et d'organes hors des limites lignagères existaient bien avant la conquête coloniale (Laburthe-Tolra, 1985), mais il est probable que ces transgressions devinrent plus fréquentes face aux assauts de la législation coloniale. Parallèlement, les autopsies policières pratiquées lors d'enquêtes coloniales théâtralisèrent le retournement transgressif des anciennes autopsies rituelles. Organisées longtemps après le décès, souvent accompagnées d'une exhumation de cadavre, contrôlées par des officiels européens sans rapport avec les familles, ces autopsies marquèrent la perte du contrôle de la séquence du deuil, du contrôle du défunt par la famille, et l'intrusion violente d'un pouvoir extérieur et étranger dans le domaine de la mort (4). Enfin, les séjours de plus en plus fréquents dans les centres médicaux lors de maladies graves, la mort dans les hôpitaux urbains, suivie par la conservation du cadavre à la morgue (devenue aujourd'hui l'icône des terreurs populaires liées à la profanation des morts), encouragèrent l'anxiété des familles sur la captation du corps du défunt par des inconnus.

Lorsqu'on analyse les anxiétés contemporaines liées au trafic des organes humains à la lumière de cette longue crise du sacré, il faut remarquer d'abord une grande continuité avec les représentations anciennes : la qualité métonymique du corps humain, à la fois plus étendu que son enveloppe charnelle et contenu entier dans chacune de ses parcelles, reste bien aujourd'hui un attribut de la pensée équatoriale sur le corps et le pouvoir (Bernault, à paraître). Mais ce qui a changé, c'est la conscience d'une immense fragilisation de la reproduction lignagère et familiale au sein des rituels funéraires et du deuil qui assuraient autrefois le passage de la mort à l'état d'ancêtre, et la résolution de la rupture sociale provoquée par le décès. Ainsi, les rumeurs de trafic d'organes, de kidnapping d'enfants, de vente de clitoris, d'émasculations des hommes, n'ont pas pour unique ni même principale raison la marchandisation du corps imposée par une globalisation capitaliste récente, extérieure à l'Afrique, mais plutôt les transformations progressives et locales de la sphère du sacré et de la reproduction lignagère sous les coups de boutoirs de la législation coloniale.

Quel rapport ces anxiétés entretiennent-elles avec la sphère politique, et les représentations sorcières liées à celle-ci ? Mon hypothèse est que ces discours se renforcent l'un l'autre parce qu'ils expriment et expliquent deux processus parallèles : la fragilisation de la parenté en tant que cellule de

reproduction sociale, et son déclin en tant que système d'expression des hiérarchies et alliances politiques. Certes, on peut tout à fait discerner aujourd'hui la prégnance des représentations clanique et familiales dans le discours politique local et national. Certes encore, les mythes ethniques, si nécessaires aux mobilisations paroxystiques des dernières guerres civiles du Congo-Brazzaville, jouent sur la réinjection de discours et de solidarités communautaires dans la mobilisation politique. Mais de tels discours ne signalent-ils pas l'affaiblissement constant, en tant de paix, de ces liens plus que leur vigueur ? Le clientélisme paternaliste affiché au Gabon et ailleurs, parmi les élites politiques et leur affidés, n'est-il pas sans cesse travaillé par la conscience des transgressions permanentes de ce lien fictif de parenté, transgressions symbolisées par l'égoïsme, la distance des leaders nationaux ? Et n'est-il pas devenu évident que l'ethnie, instrumentalisée par la guerre pour la conquête de l'Etat, est désormais réaffirmée dans une rhétorique qui associe au clan et à l'ethnie terreur de la disparition, vindicte de l'autre, obsession de la transgression, et lourdes interrogations sur la fabrication du social ?

La reformulation du sacré

L'attention portée à l'épisode colonial d'une part, et aux changements culturels et idéologiques subis dans le champ du sacré, d'autre part, permet de repenser l'apparente continuité des représentations sorcières du politique et du pouvoir en Afrique équatoriale. C'est la raison pour laquelle le « retour » du magique dénoncé par les anthropologues ne se réduit ni à une résurgence de l'ancien paysage religieux et social, ni à des superstitions surannées, ni au seul re-travail d'imaginaires anciens pour des besoins nouveaux. Ce vers quoi il fait signe est la longue et complexe reformulation du sacré dans cette région, démarrée au sein des combats judiciaires, culturels et religieux livrés au temps de la conquête coloniale, poursuivie depuis sous la menace de la dislocation sociale, de la non-reproduction familiale, et du risque de l'autre dans l'intime du travail de la continuité sociale. Mais ceci est une autre histoire à écrire.

NOTES

(1) Par *sorcellerie* ou *magie*, que j'emploie de manière interchangeable pour refléter l'usage commun dans l'Afrique équatoriale d'aujourd'hui, j'entends les actions contemporaines cachées, manipulées volontairement ou involontairement par des hommes en contact avec la réalité surnaturelle, pour certains effets. Ces effets peuvent être bénéfiques socialement, ou au contraire destructeurs, lorsque le spécialiste (ou le commanditaire des actes sorciers) tue ou blesse mystiquement ses proches pour son seul bénéfice. Cet article tente précisément d'historiciser les va-et-vients constants entre ces deux aspects. A noter que l'usage populaire emploie aussi le terme français de *vampire*. Les termes vernaculaires dérivent de deux ou trois racines anciennes (-jemb, -kundu, -dok : par exemple en myéné : *nyemba-nyemba*, en kikongo : *ndoki*). Le terme fang (*evu* ou *evur*) est une innovation dérivée du mot désignant l'estomac des ruminants, ou second estomac.

(2) Je laisse de côté ici les représentations populaires liées au pouvoir des blancs comme détenteurs de puissance magique.

(3) Expression (d'origine coloniale) employée sur place à Libreville pour qualifier les spécialistes musulmans du surnaturel.

(4) Exemple d'une autopsie officielle au Gabon in *Télégramme-lettre du chef de la région Haut-Ogooué*, Franceville, 6 février 1948. Archives Nationales du Gabon/Fonds Présidentiel, 44.

OUVRAGES CITÉS

- Ambouroué-Avaro, J. 1981. *Un peuple gabonais à l'aube de la colonisation: Le Bas-Ogooué au 19e siècle*. Paris : Karthala.
- Appadurai, A. (ed.) 2000. « Globalization ». Numéro spécial de *Public Culture*, 12-1.
- Ashford, A. 2000. *Madumo : A Man Bewitched*. Chicago & Londres : University of Chicago Press.
- Balandier, G. 1955. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*. Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques
- Bastian, M. 1993. « Bloodhounds Who Have No Friends » : Witchcraft and Locality in the Nigerian Press ». in Comaroff & Comaroff (eds.), *Modernity and Its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago & Londres : University of Chicago Press.
- Bayard, J.-F. 1979. *L'Etat au Cameroun*. Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques
- (ed.). 1993. *Religion et modernité politique en Afrique noire*. Paris : Karthala.
- Bayart, J.-F., Ellis, S., & Hibou, B. 1997. *La criminalisation de l'Etat en Afrique*. Bruxelles : Editions Complexe.
- Bayard, J.-F. & Warnier, J.-P. (eds.) 2004. *Matière à politique. Le pouvoir, le corps et les choses*. Paris : Karthala.
- Bazenguissa-Ganga, R. 1999. « The Spread of Political Violence in Congo-Brazzaville ». *African Affairs* 98, pp. 37-54.
- , 1997. *Les voies du politique au Congo. Essai de sociologie historique*. Paris : Karthala.
- Behrend, H. & Luig, U. 1999. *Spirit Possession. Modernity and Power in Africa*. Madison : University of Wisconsin Press.
- Bernault, F. à paraître. « Body and Power in Equatorial Africa ». *Journal of African History*.
- , 2003. « Dévoreurs de la nation: les migrations fang au Gabon ». in C. Coquery-Vidrovitch & I. Mandé, *Etre étranger et migrant en Afrique au XXe siècle*. Paris: L'Harmattan.
- , 1998. « Archaïsme colonial, modernité sorcière et territorialisation du politique à Brazzaville, 1959-1995 ». *Politique africaine* 72, pp. 34-50.
- , 1996. *Démocraties ambiguës en Afrique centrale. Gabon, Congo-Brazzaville : 1940-1965*. Paris : Karthala.
- Bernault, F. & Tonda, J. 2000. « Dynamiques de l'invisible en Afrique ». *Politique Africaine* 79, pp. 5-16.

- Chabal, P. & Daloz, J.-P. 1999. *Africa Works. Disorder As Political Instrument*. Oxford : James Currey.
- Ciekawy, D. 1998. « Witchcraft in Statecraft : Five Technologies of Power in Coastal Kenya ». *African Studies Review* 41-3, pp. 119-41.
- & P. Geschiere. 1998. « Containing Witchcraft: Conflicting Scenarios in Postcolonial Africa ». *African Studies Review* 41-3, pp. 1-14.
- Comaroff J., & J. Comaroff. 2000. « Millennial Capitalism. » Numéro spécial de *Public Culture*, 12-3.
- 1999. « Occult Economies and the Violence of Abstraction : Notes From the South African Postcolony » . *American Ethnologist* 26-2, pp. 279-303.
- 1993. *Modernity and its Malcontents. Ritual and Power in Postcolonial Africa*. Chicago : The University of Chicago Press.
- Dupré, G. 1982. *Un ordre et sa destruction*. Paris : ORSTOM.
- 1985. *Les naissances d'une société. Espace et historicité chez les Beembé du Congo*. Paris : ORSTOM.
- Ellis, S. 1999. *The Mask of Anarchy. The Destruction of Liberia and the Religious Dimension of an African Civil War*. New York : New York University Press.
- & ter Haar, G. 1998. « Religion and Politics in Sub-Saharan Africa ». *Journal of Modern African Studies*, 36-2, pp. 175-201.
- Favret-Saada, J. 1977. *Les mots, la mort, les sorts : la sorcellerie dans le Bocage*. Paris : Gallimard.
- Fisiy, C. & Geschiere, P. 1990. « Judges and witches, or how is the State to deal with witchcraft ? Examples from southeastern Cameroon ». *Cahiers d'études africaines* 118, 135-56.
- 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, pp. 17-31.
- Gondola, Ch.-D. 1997. *Villes Miroirs. Migrations et identités urbaines à Kinshasa et Brazzaville*. Paris : L'Harmattan.
- Gray, C. 2002. *Colonial Rule and Crisis in Equatorial Africa*. Rochester : Rochester University Press.
- Gruénais, M.-E., Mounda-Mbambi, F. & Tonda, J. 1995. « Messies, fétiches et luttes de pouvoir entre les 'grands hommes' du Congo démocratique ». *Cahiers d'études africaines* 137-XXXV-1, pp. 163-94.
- Guyer, J. 2000. « La tradition de l'invention en Afrique Equatoriale ». *Politique Africaine* 79, pp. 101-39.
- & Eno Belinga, S. 1995. « Wealth in People as Wealth in Knowledge : Accumulation and Composition in Equatorial Africa ». *Journal of African History* 36, pp. 91-120,
- Heywood, L. 2000. *Contested Power in Angola, 1840s to the Present*. Rochester & New York : University of Rochester Press.
- Hunt, N. 1999. *A Colonial Lexicon of Birth Ritual, Medicalization, and Mobility in the Congo*. Durham, N.C. : Duke University Press.
- Laburthe-Tolra, P. 1985. *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun. Essai sur la religion bëti*. Paris : Karthala.

1999. *Vers la lumière ? ou le désir d'Ariel. A Propos des Beti du Cameroun*. Sociologue de la conversion. Paris : Karthala.
- Lyons, M.-I. 1992. *The Colonial Disease : A Social History of Sleeping Sickness in Northern Zaire, 1900-1940*. Cambridge : Cambridge University Press.
- MacGaffey, W. 2000. *Kongo Political Power. The Conceptual Challenge of the Particular*. Bloomington : Indiana University Press.
- , 1983. *Modern Kongo Prophets*. Bloomington : Indiana University Press.
- Martin, P. 1995. *Leisure and Society in Colonial Brazzaville*. Cambridge : Cambridge University Press.
- , 1987. « Family Strategies in Nineteenth Century Cabinda . » *Journal of African History* 28, pp. 65-8.
- , 2002. « Life, Death, Power and Vulnerability at the Loango Mission, 1883-1904 ». *Journal of African Cultural Studies* 15-1, pp. 61-78.
- Mary, A. 1999. *Le défi du syncrétisme : Le travail symbolique de la religion d'Eboga, Gabon*. Paris : Ecole des hautes études en sciences sociales.
- Mbembe, A. 2004 « Essai sur le politique comme forme de la dépense » . *Cahiers d'études africaines*, 174.
2000. *De la postcolonie : essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Paris : Karthala.
- Mbokolo, E. 1981. *Noirs et Blancs en Afrique équatoriale : les sociétés côtières et la pénétration française (vers 1820-1874)*. Paris : Mouton.
- Meyer, B. 1999a. « Commodities and the Power of Prayer : Pentecostalist Attitudes Towards Consumption in Contemporary Ghana ». in B. Meyer & P. Geschiere, eds., *Globalization and Identity. Dialectics of Flow and Closure*. Oxford : Blackwell, pp. 151-76.
- , 1999b. *Translating the Devil. Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*. Trenton, N.J. : Africa World Press.
- Meyer & P. Geschiere, eds. 1999. *Globalization and Identity. Dialectics of Flow and Closure*. Oxford : Blackwell.
- Miller, J. 1985. *Way of Death. Merchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830*. Madison : University of Wisconsin Press.
- Niehaus, I. 2001. *Witchcraft, Power, and Politics. Exploring the Occult in the South African Lowveld*. Londres : Pluto Press.
- Reno, W. 1998. *Warlord Politics and African States*, Boulder & London : Lynne Rienner.
- Rey, P.-P. 1971. *Colonialisme, néocolonialisme et transition au capitalisme : l'exemple de la COMILOG au Congo-Brazzaville*. Paris : Maspéro.
- Rowlands. M. et Warnier, J.-P. 1988. « Sorcery, Power, and the Modern State in Cameroon », *Man* 23, pp. 118-32.
- Sinda, M. 1972. *Le Messianisme congolais et ses incidences politiques*. Paris : Plon.

- Thornton, J. 1998. *The Kongolesse St Anthony. Dona Beatriz Kimpa Vita and the Antonian Movement, 1684-1706*. Cambridge : Cambridge University Press.
- Titley, B. 1997. *Dark Age : The Political Odyssey of Emperor Bokassa*. Montreal : McGill University Press.
- Tonda, J. 2002. *Sociologie de la guérison divine*. Paris : Karthala.
- 2000. « Capital sorcier et travail de Dieu ». *Politique Africaine* 79, pp. 48-65.
- 1998. « La guerre dans le 'Camp Nord' au Congo-Brazzaville : ethnicité et ethos de la consommation/consumation ». *Politique Africaine* 72, pp. 50-67.
- Vansina, J. 1990. *Paths in the Rainforest. Towards a History of Political Tradition in Equatorial Africa*. Madison : University of Wisconsin Press.
- Vaughan, M. 1991. *Curing Their Ills. Colonial Power and African Illness*. Stanford : Stanford University Press.
- Warnier, J.-P. 1993a. « The King As A Container in the Cameroon Grassfields ». *Paidema* 39, pp. 303-19.
- 1993b. *L'esprit d'entreprise au Cameroun*. Paris : Karthala.
- Weber, M. 1947. *The Theory of Social and Economic Organization*, New York : Oxford University Press.
- West, H. J. 1997. « Creative Destruction and Sorcery of Construction : Power, Hope and Suspicion in Post War Mozambique ». *Political and Legal Anthropology Review* 20-1, pp. 13-31.
- White, L. 2000. *Speaking with Vampires : Rumor and History in Colonial Africa*. Berkeley : University of California Press.
- 1994. « Alien Nation : Race in Space. » *Transition* 63, 359-72.
- Yates, D. 1996. *The Rentier State in Africa : Oil Rent and Neocolonialism in Gabon*. Trenton, N.J. : Africa World Press.
- Yengo, P. 1998. « Chacun aura sa part : les fondements historiques de la (re)production de la guerre à Brazzaville ». *Cahiers d'études africaines*, 150-152, pp. 471-503.

**Les entreprises multinationales et
les populations à faibles revenus des pays pauvres**

Allen L. Hammond, C.K. Prahalad